

Post-kolonyalizm, Tarihyazımı ve İslâm Felsefesi

Post-colonialism, Historiography and Islamic Philosophy

● Muhammet ÖZDEMİR^a

^aFelsefe Bölümü,
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
İzmir, TÜRKİYE

Received: 20.09.2018
Received in revised form: 05.12.2018
Accepted: 06.12.2018
Available online: 18.03.2019

Correspondence:
Muhammet ÖZDEMİR
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Felsefe Bölümü,
İzmir, TÜRKİYE
muhammetozdemir2012@gmail.com

ÖZ Bu çalışmanın amacı, post-kolonyal teori ile İslâm felsefesi arasındaki felsefi irtibatı tasvir etmektir. Hem İslâm felsefesi tarihyazımı ve hem de Türkiye’de Batı felsefesi çalışanlarla İslâm felsefesi çalışanlar arasında mevcut olan çatışma, Türkiye’deki felsefi düşüncenin ve İslâm felsefesinin ne olduğunun açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Söz konusu açıklama için arkeolojik yöntem ve psikanalize bağlanan ve bir okuma ve anlama yöntemi olan post-kolonyal teorinin ve onun kavramları olan metropolitan ve post-kolonyalin İslâm felsefesine uygulanmaları son derece faydalıdır. İlk, post-kolonyalizm, tarihi ve edebî arka planıyla birlikte anlatılmaktadır. İkinci olarak, tarihyazımının ne olduğu gösterilmektedir. Üçüncü olarak, İslâm felsefesi ve onun felsefi ve antropolojik arka planı anlatılmaktadır. Son olarak, post-kolonyal teori, İslâm felsefesi metinlerine ve onun etrafındaki gerçek toplumsal tecrübeye uygulanmakta ve Türkiye’deki sorunlar betimlenmektedir. Bu çalışma, Türkiye’de, felsefi bir okuma tekniği olarak post-kolonyalizmi tanımlamak ve onu kullanarak İslâm felsefesini soruşturmak bakımından yapılmış ilk akademik çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Post-kolonyalizm; İslâm Felsefesi; Tarihyazımı; Metropolitan; Post-kolonyal; Türkiye

ABSTRACT The aim of this study is to describe philosophical communication between post-colonial theory and Islamic philosophy. The conflict between individuals studying Western philosophy and the ones studying Islamic philosophy in Turkey and the conflict in the historiography of Islamic philosophy necessitates explaining the philosophical thought and how Islamic philosophy is defined in Turkey. Using post-colonial theory as a reading and understanding technique, which connects archeological reading and psycho-analysis and its concepts which are metropolitan and post-colonial on Islamic philosophy is very beneficial for this analysis. Firstly, post-colonialism is expressed with its historical and literary background. Secondly, its historiography is presented. Thirdly, Islamic philosophy is explained with its philosophical and anthropological background. Finally, post-colonial theory is practiced on the texts of Islamic philosophy and on the real sociology around it; and problems in Turkey are described. This study is the first academic study which defines post-colonialism as a philosophical reading technique and analyzes Islamic philosophy using post-colonialism in Turkey.

Keywords: Post-colonialism; Islamic Philosophy; Historiography; Metropolitan; Post-colonial; Turkey

Bu yazının amacı, İslâm felsefesine ilişkin çalışmalarını zaman zaman görece işlevsiz kılan epistemolojik bir bağlamı post-kolonyalizmden hareketle teşhis etmek ve söz konusu alan için uygulanabilir bir yöntem önerisinde bulunmaktır. Böyle bir çalışmanın gerekçesi, Türkiye’de felsefe araştırmaları özelinde hem Batı felsefesiyle uğraşan uzmanlaşmış

akademisyenler ve aydınlar açısından, hem de bizzat İslâm felsefesi çalışan akademisyenler ve aydınlar açısından çeşitli karşıtlıklar ve çatışma alanları üreten sosyal bir pratiğin varlığıdır. Tarafların bilinç durumlarında birbirini tamamlayan ve Türkiye’de felsefe araştırmalarına ilerleme olarak yansımış bir amaç ve yöntem birlikteliğinin eksikliği hissedilmektedir. Bu çerçevede uzmanlar açısından beraber maruz kalınan Avrupa edelgenlik hali, oryantalizmin oluşturduğu bilgilenme ve bilgilendirme bağlamının teşhis ve deşifre edilmesini lüzumlu kılmaktadır.¹ Uzmanlaşma alanındaki farklılaşmanın felsefe ortak adının paylaşılması nedeniyle birbirine zıt ve genellikle hayat hakkı tanımayan iki kırılğan bilinçlenme tarzı meydana getirmesinde, artık oryantalizme maruz kalmanın ötesinde birtakım yerel koşullar etkili görünmektedir. Kendine yetemeyen ve gelişme ölçütlerini sürekli dışarıdan sabit bir ilişkiyle edinen tüm kültürler için günümüzde geçerli en işe yarar anlama yöntemi veya teorilerden birisi olması bakımından post-kolonyalizm, Türkiye’deki söz konusu zihinsel koşulları teşhis etmek amacıyla burada tercih edilmektedir.

Modern dünyada bulunan ve hegemonyanın lehinde gerçekleşen bir ilişki biçimi, kendi amaçları çerçevesinde adil bir toplumsal yaşam veya sosyal bir çevre meydana getirmektedir ve bu çevre, tüm anlamlılık normlarını ve bugünde olmayı sınırlayan bir epistemoloji kurmaktadır. Böylece doğru, geçerli, anlamlı, var, iyi, güzel, düzenli ve barışçıl gibi felsefenin uğraşı çerçevesini kuşatan kavramların tamamı, hegemonyaya referansla teşhis edilebilir olan bir çeşit yaygın bilgi kuramının içerisinde işlevsellik kazanmaktadır. Post-kolonyalizm, ilk etapta karşılaştırmalı edebiyat çevrelerinde söz konusu bilgi kuramını keşfetmeyi hedefleyen ve gitgide tüm insan bilimlerinde geçerli hale gelen bir teori olarak, “metropolitan” ve “post-kolonyal” terimlerinden hareketle yeniden anlamlandırdığı arkeolojik okumayı her türlü hegemonik epistemolojiye uygulamaktadır. İlkın Batı düşüncesi ile modern Türkiye felsefesi arasındaki ilişkinin hegemonik bir epistemolojiye dayanması, ikinci olarak da yerel koşullarda Batı felsefesi çalışanlarla İslâm felsefesi çalışanlar arasında yeniden geçerli sosyolojik bir epistemolojinin mevcudiyeti,² “metropolitan” ve “post-kolonyal” terimlerinin anlamlandırdığı bir ilişkiden söz etmemizi gerekçelendirmektedir.

Post-kolonyalizm özelinde böyle bir ilişkilendirme, tarih algısını ve tarihyazımını doğrudan ilgilendirdiği için post-kolonyalizmin tarif edilmesi ve tanıtılmasının ardından önce tarihyazımı üzerinde durulacak, sonra bir felsefi muhteva olarak İslâm felsefesinin modern dönemde nasıl varolduğu tespit edilecek ve nihayet post-kolonyalizmin uygulanacağı bir İslâm felsefesinin muhtemel sorun alanlarına yer verilecektir. Yazının kapsamı, İslâm felsefesinin karşı karşıya getirildiği genel felsefe algısı içerisindeki tabii ve meşru yerinin saptanmasıyla sınırlı olmayıp aynı zamanda Türkiye’deki yaşama herhangi gerçekçi bir etkisi olmayan felsefi düşüncenin post-kolonyalist yöntemden hareketle yapabileceği muhtemel bir bilinçlenmeyi içermektedir.

POST-KOLONYALİZM NEDİR?

Post-kolonyalizm, Türkçede gerek felsefe özelinde ve gerekse İslâm felsefesi özelinde icra edilen akademik faaliyetler için yeni ve nispeten yabancı bir kavramdır. 1990’lı yılların ortalarından itibaren Türkiye’de İngiliz Dili ve Edebiyatı ve 2000’li yılların başlarından itibaren sosyoloji bölümlerinde çalışılan bir teori olmasına rağmen felsefe bölümleri ve İslâm felsefesinin araştırıldığı İlahiyat fakültelerinde ya hiç bilinmemektedir veya çok az bilinmektedir. Oysa edilgenliği kuran bir coğrafi merkez olarak Batılı aka-

¹ Muhammet Özdemir, *Post-kolonyalizm Nedir? Dünyalar Arasında ve Türkiye’de Bilim, Kavram ve Teorilerin İşlevleri*, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017, s. 173-174.

² Bu cümlede “sosyolojik epistemoloji” kavramsallaştırması ile kastedilen, bir çeşit bilgilenme içeriğine dair tutum ve kabullerin alışkanlık haline gelmiş olduğu sosyal bir çevrenin tasarruflarının bilgi kaynağı olmasıdır.

demilerde tarih, antropoloji, coğrafya, psikoloji, mimari ve görsel sanatlardan siyaset bilim, uluslararası ilişkiler ve Kutsal Kitap çalışmalarına varıncaya değin birçok farklı disiplinde bir yöntem olarak kullanılmakta ve çeşitli sorunlara uygulanmaktadır.³

Felsefe araştırmacıları ve okurları için yeni bir kavram olması dolayısıyla post-kolonyalizmi, onun çeşitli türevleri olan “post-kolonyal” ve “post-kolonyalist” terimlerini, ayrıca “post-kolonyal”ın karşıtı olan “metropolitan”ı tarif etmekte fayda vardır. Post-kolonyalizm, ilk defa 1989 yılında basılmış olan *The Empire Writes Back* adlı eserde bir okuma ve anlama yöntemi olarak önerilmiş olup; başlangıçta, Britanya’nın sömürgeleştirme tecrübesine maruz kalmış toplumların İngilizce ile ilişkilerinde görünür olan insan olma tarzının teşhis edilmesi bakımından kullanılmıştır.⁴ “Post-kolonyal” sözcüğü 1970’lerin sonlarında bazı yazarlar tarafından sömürge deneyiminin oluşturduğu kültürel etkiler bağlamında kullanılmış olmakla beraber kültürel çalışmalarda terimsel anlamda kullanımı *The Empire Writes Back*’ten (“İmparatorluk Geri Dönüyor”) sonraki zamanı beklemiştir. Her ne kadar post-kolonyalizm söyleminin başlatıcısı Edward William Said olarak kabul edilse de bir dönüm noktası olarak görülen *Orientalism*’de⁵ post-kolonyal ve onun türevleriyle ilgili bir kullanıma rastlanmamaktadır.⁶ Post-kolonyalizmin teorisyenleri olan Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin’in birlikte belirttikleri üzere, Said’in yanı sıra Homi K. Bhabha ve Gayatri Chakravorty Spivak gibi bazı eleştirmen akademisyenlerin, sömürge tecrübelerinin oluşturduğu sınırlar, edilgen kimlikler ve güdümlü epistemolojiler özelinde yoğun değinileri varsa da, bunlar, en iyi ihtimalle teorik zemini hazırlamışlar ve kültürel analizlerde post-kolonyalizmin kullanılmasıyla ilgili kuramsal süreç, *The Empire Writes Back*’ten sonra teşekkül etmiştir.⁷

Ashcroft, Griffiths ve Tiffin’e göre, bugünkü dünya insanların %75’inden fazlası modern dönemde sömürge tecrübesini yaşamıştır. İnsanların algı dünyaları, edebiyatları, müzikleri, sanatları ve danslarına bakıldığında sömürge deneyiminin etkilerini ve yaygınlığını saptamak kolaydır. *The Empire Writes Back*, Fransa, Portekiz ve İspanya gibi başka Avrupalı güçler çeşitli sömürgeleştirmelerde bulunmuş olmalarına rağmen öncelikle Britanya tarafından sömürgeleştirilmiş toplumların yazdıkları ve yaptıklarıyla ilgilenmektedir. İngiliz’in ve İngilizcenin doğuşu aynı zamanda imparatorluk sömürgelerinin de doğuşuna denk gelmektedir. İngilizce öğrenme, öğretme ve çalışma, bir eğitim ve öğretim faaliyetiyle eşzamanlı olarak politik ve kültürel bir çerçeveye tekabül etmekte ve onu ideolojik bir iklimden ayırmak güçleşmektedir. Said’in işaret ettiği şekilde, İngilizce ile ilişki, evlatlık görünümünde bir bağlılık, bir çeşit hayranlıkla karışık özentililik, kendinden utanma ve kabul edilme beklentisiyle belirginleşen taklitçilik (mimicry), adaptasyon ve benimsemeyi öngören bir kişilik süreci meydana getirmektedir. “Post-kolonyal” teriminin semantik temeli, kuşatıcı gücün ayrılışından sonra ortaya çıkan ve edilgenlik sergileyen bu tür bir ulusal kültürün gösterilmesindeki ilgide bulunabilir. Britanya ve İngilizceye maruz kalmış toplumların yanı sıra “post-kolonyal” terimi ile Avrupalı ve Amerikalı sömürgeleştirmeye bizzat maruz kalmış veya bugüne değin sömürgeleştirme süreçlerinin kültürel etkilerinden nasiplenmiş tüm toplumlar kastedilmektedir. Yani Avustralya, Bangladeş, Kanada, Karayip ülkeleri, Hindistan, Malezya, Malta, Yeni Zelanda, Pakistan, Singapur, güney Pasifik ada ülkeleri ve Sri Lanka gibi bizzat sömürgeleş-

³ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back*, Routledge, 2nd edition, London&New York, 2002, s. 199; Frank Schulze-Engler, “Exceptionalist Temptations - Disciplinary Constraints: Postcolonial Theory and Criticism”, *European Journal of English Studies*, 2002, Vol. 6, No. 3, p. 289.

⁴ Shaobo Xie, “Rethinking the Problem of Postcolonialism”, *New Literary History*, 1997, volume: 28, no. 1, s. 7; Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 1-2.

⁵ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 197-198.

⁶ Bkz. Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979.

⁷ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 197.

tirilmiş ülke insanların yanı sıra yerel karakterlerini büyük güçlerden alan tüm kültürlerin mensupları “post-kolonyal” olarak anlaşılmaktadır.⁸

Post-kolonyalizm çalışmalarıyla ortaya çıkmış literatürde “post-kolonyal”, “post-kolonyalizm”, “metropolitan” ve “post-kolonyalist” terimleri kapsamlı şekilde incelenmiştir. İlk teorisyenler, sonralık anlamındaki “post” ile sömürgeleştirilmiş anlamındaki “colonial”in arasına çizgi koymanın gerekli olduğunu; böylelikle sömürge tecrübesinin tarihsel ve kültürel arka planının ve içeriğinin özelleştirilerek temsil edilebileceğini belirtmektedirler.⁹ Sonraki araştırmacılardan bazıları terimi ve türevlerini arada çizgi olmaksızın kullanmayı tercih etmektedirler. Böyle bir kullanımı benimseyen Vijay Mishra ve Bob Hodge, Fransızca aracılığıyla Latineden gelen “colony” kelimesinin etimolojik kökenini ve muhtevasını aydınlatmaya çalışmakta ve “-ism” ile “-ist” sözcüğünün Grekçe kökenden getirdikleriyle “post” ön ekinin fazladan kattığı anlamları birleştirerek “post-colonial”i anlaşılır kılmaktadırlar. İlginç bir şekilde “culture” (“kültür”) sözcüğüyle aynı “colo” kökeninden gelen “colony” (“koloni”), ebeveyn devletin yetkisinin nesnesi olarak insanların ana yurtlarından alınarak başka yurtlara veya vilayetlere nakledilmesini ifade etmektedir. Bir taraf açısından bakıldığında öznel bir müdahaleyi imleyen koloni, diğer taraf açısından bakıldığında maruz kalınan bir durumdur. Müdahaleyi yapmak üzere ilgili yere gidenlere kolonist ve orada yaşayarak müdahalenin nesnesi olanlara kolonyalist denilmektedir. Post-kolonyal, geçmişteki sömürge statüsünün etkisinde bugün yaşayan öznel bilincin edilgenliğini ve bir kaderi ifade etmek üzere kullanılmaktadır.¹⁰

Daha açık bir deyişle metropolitan (“anakentli”), hegemonyanın sahibi, öznesi ve kurucu bağlamı olarak standardı ve normu oluşturmaktadır. Metropolitanın dili, hakikat, düzen ve gerçekliğe karar veren ve bunları gösteren bir aracı rolü görür: Neyin makbul ve merkezi, neyin de aykırı ve marjinal olduğunu belirler. Bu belirlemenin oluşturduğu ilişkide alt kültürler ve edilgen bilinçler ortaya çıkar. Anakente göre kenarda ve altta bulunanların yanı sıra bir de edilgenlerin kendi içinde anakentli normlara uygun olanları ve ikinci dereceden makbul olmayanları belirginleştirir.¹¹ İngilizce ve Batı Avrupa dilleri, metropolitan niteliklidir. Onların hegemonyasına muhatap olanlar, bir çeşit aynada kendilerini görmek isterlerken metropolitanları görür ve kendileri gibi olmayan bu görüntüye benzemeye çalışırlar. Bu bir çeşit ikilem veya hedefsiz kaybolma meydana getirir ve aynadaki başkası gibi olmakla ona uymayan normları koşullayan eski varoluş tarzı arasında sürekli gelgitlere yol açar. Türkiye’den Cemil Meriç’in kuramsallaştırmaksızın bahsettiği söz konusu “az-gelişmiş” insan durumu, Hindistanlı Homi K. Bhabha’nın mimik tasvirinde bir çeşit teoriye hazır hale gelmekte ve post-kolonyalizmde kullanılmaktadır.¹² O halde post-kolonyal, metropolitanın karşısındaki nesne olarak, onun hegemonyasını dayattığı ve kabul gördüğü, ayrıca sömürge tecrübesi dolayısıyla başkalaşan, edilgenleşen ve amaçsızlaşan kültürel mensubiyetlerin herbirinin ortak niteleyici ismi olmaktadır. Metropolitan, Birinci Dünya halklarına ve özellikle İngilizceye, post-kolonyal ise Üçüncü Dünya halklarına ve İngilizceyi prestij talep edecek şekilde öğrenenlere eşitlenmekteyse de post-kolonyalizm, basit Batı-Üçüncü Dünya karşıtlığından ziyade tüm sömürge ilişkilerini anlamak konusunda bir yöntem olarak görülmelidir.¹³

⁸ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 1-4.

⁹ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 197-198.

¹⁰ Vijay Mishra, Bob Hodge, “What Was Postcolonialism?”, *New Literary History*, Vol. 36, No. 3, Critical and Historical Essays, Summer 2005, s. 378-379.

¹¹ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 6-8.

¹² Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London&New York: Routledge, 1994, s. 85-92; a.mlf., “Dissemi Nation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, *Nation and Narration*, Routledge, 7th edition, London&New York: 2000, s. 318-319. Karşılaştırmak üzere bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yay., 37. Baskı, İstanbul 2011, s. 97-98. Cemil Meriç’in “az-gelişmiş” kavramıyla “post-kolonyal” terimi anlamca genellikle örtüşmektedir.

¹³ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 200.

Metropolitan ile post-kolonyal arasındaki ilişkide post-kolonyalizm bağlamında önemli olan detay, kabaca bir tarafın ekonomik olarak sömürülmesi veya onun kültürel edilgenliği değildir. Burada Paul Feyerabend'in tahliliyle, objektifliği veya nesnelliği, ortak epistemolojiyi veya bir bilim olarak geçerli bilgi kuramını oluşturan temel etken, keyfi olarak uygulanan güçtür. Modern bilimin ve aklın evrensel saygın statüsü, herhangi bir bilinçli güven, tetkik ve anlaşmadan değil de sadece bu ikisinin metropolitan sahiplerinin güçlü olmalarından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Söz konusu epistemolojiyi deşifre etmek her zaman kolay değildir. Nitekim Gayatri Chakravorty Spivak, Jacques Lacan'dan ödünç aldığını söylediği "foreclosure" (forclusion", "peşin tercih") terimiyle psikanalizi Üçüncü Dünya bağlamında Avrupalı felsefi metinlere ve anlatılara uyguladığı bir yöntem olarak kullandığını belirtmektedir. Psikanaliz ile uygulamalı bilimlerin etik sorumlulukları göz önünde bulundurulmakta ve Spivak, sömürgeleştirilmiş bulunanlarla hegemonya arasındaki ilişkide açığa çıkan geçerli epistemolojinin bileşenlerine ulaşmaktadır.¹⁵ Uygulamalı bilimler veya sosyal bilimlerin verdikleri bilgilerin insan ihtiyaçlarını gidermekle ilgili bir taahhütleri bulunmaktadır ve eldeki epistemolojiyi aynı zamanda geçerli kılan görünür gerekçe, onların uygulandığı bazı insanların iyilikleridir. Feyerabend'in keyfi uygulanan bir gücü açıkça anarak söylediklerini Spivak, taahhüdün karşılanmadığı ve üstelik kendi imge ve imajlarının bütün dilsel yapıyı kurduğu bir dünya gerçeğiyle aşikâr kılmaya çalışmaktadır. Böyle bir epistemolojiyi entelektüel gerekçeleriyle beraber teşhis ederek deşifre ettiği için post-kolonyalizm değerli ve işe yarar. Bu çerçeveden hareketle post-kolonyalizmi anlaşılır kılmayı deneyen Simon During'in tarifine göre, "Post-kolonyalizm, sömürgeciliğin kurbanları olagelmış milletler ve toplumsal kesimler için, evrenselci veya Avrupa-merkezci kavram ve imgeler tarafından kirletilmemiş bir kimliği başarıma ihtiyacıdır."¹⁶

Feyerabend'in ve Spivak'ın gerçekçi betimlerinden sonra andığımız During'in post-kolonyalizm tanımını biraz romantik durmaktadır. Bunu açıklamakta fayda vardır, çünkü post-kolonyalizm, hegemonyanın oluşturduğu geçerli bir epistemolojinin arka planını ve insanî bir hakikat sorununu, isteğe, bilince ve hukuka dayanmayan bir ilişkiden dolayı teşhis etme taahhüdünde bulunurken gerçekçidir. Söz konusu gerçekçi entelektüel etkinlikte gücün merkezi konumu deşifre edilirken ona eşlik eden ahlaki ithamlarda post-kolonyallerin payına düşen kusur ve zaafiyetler göz ardı edilmemektedir. Sözgelimi Feyerabend için gücün sahibi sırf başkalarının muhtaçlıklarını yönetebildiği bir kuvvetin sahibi olduğu için suçlanamaz. Ona göre güç, ne iyi ne kötüdür; sadece vardır. Onun açısından tartışmaya ve karşı çıkılmaya değer olan, güç sahibinin ortak insanlık, bilgi ve hakikat ihtiyacından söz ederken hangi çıkarlarını gidermek üzere bu söz edişi yapılandırıldığını gizliyor oluşu ve üstelik bu gizliliği bir çeşit tehditle garantiye almasıdır. Nitekim Shaobo Xie'nin işaret ettiği üzere, hegemonyanın kabul edilmemesi ve metropolitana karşı çıkılması ihtimali, daima geride örtük olarak hazır tutulan askeri bir tehditle bertaraf edilmektedir.¹⁷ During'in post-kolonyalizm için yaptığı tarifte geçen sözcükler söz konusu gerçekçi faaliyete bir ihtiyaç olarak yaklaşırken, onlar aynı zamanda bahsi geçen ihtiyacı ahlaki bir duygu itkisiyle birleştirmektedir. Yeryüzünü iyilikle doldurmak gibi ütopyik amaçların işbaşında olduğu bu tür duygu itkileri tam da oryantalist kurgunun Doğu'ya veya post-kolonyal özneye sonradan yüklediği olumsuz imajları çağrıştırmaktadır. During'in işaretinde ve benzer tariflerde tartışmaya açık olan romantiklik, bir taraftan gerçekçiliği ihmal etme riski taşırken diğer taraftan da post-kolonyalizmin yeniden bir oryantalizm üretmesinin önünü açmaktadır. Nitekim post-kolonyalizm, hâlâ İngilizcede üretilmiş ve ifade edilmiş bir teori ve okuma yöntemi-

¹⁴ Paul Feyerabend, *Against Method*, Verso, 3rd edition, Londra 1993, s. 228.

¹⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, 2nd edition, London 1999, s. 4 vd.

¹⁶ Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", s. 7. "the need, in nations and groups which have been victims of emperialism, to achieve an identity uncontaminated by universalist or Eurocentric concepts and images."

¹⁷ Xie, *a.g.m.*, s. 12.

mi olarak aslında oryantalizmin yeni bir versiyonu olma riskini daima taşımaktadır. Teorinin eleştirilenlerinden Ella Shohat, Robert Stamm ve Arif Dirlik böyle bir tespiti paylaşmaktadırlar. İlk ikisine göre, post-kolonyal kuram, bizzat “post-kolonyal” teriminin yerel gerçekliğine ait politikayı göstermediği için başarısız olmuştur. Arif Dirlik ise post-kolonyal aydını oluşturanın bizzat post-kolonyalizm olduğunu ve gerçekten post-kolonyal olanın kim olduğunun meçhul olduğunu öne sürmektedir.¹⁸

Post-kolonyalizm, hegemonyanın oluşturduğu ilişkide örtük olarak bulunan bir epistemolojiyi teşhis ve deşifre eden bir okuma ve anlamlandırma yöntemidir. Söz konusu ilişkide ve onu sürekli yeniden meşrulaştıran epistemolojide Üçüncü Dünya insanının bilgiyi edinme serüveni, daha önce başka düşünürlerce önerilmiş okuma ve anlama yöntemlerinin işe koşulmasıyla anlaşılabilir. Soykütüğü bağlamında ilk sırada gelen kişi, çağdaş Fransız post-yapısalcı düşünür ve yazar Michel Foucault’dur. Onun birçok eser ve eleştirisinin yanı sıra özellikle Immanuel Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” başlıklı yazısına bir yanıt olarak kaleme aldığı “Aydınlanma Nedir?” metni ve bilimsel bilginin epistemolojik statüsünü yeniden değerlendirmeyi öneren arkeolojik okuma yöntemi, önce Said ve başkaları için, sonra da bizzat post-kolonyal teoriyi veya okuma yöntemini oluşturanlar için bir dönüm noktası niteliğindedir.¹⁹ Başka çalışmalarımızda Foucault’nun eleştirel ontoloji bağlamını ve söz konusu okuma yöntemini kapsamlı ele almış olmamız ve buradaki temasımızın post-kolonyalizm ile sınırlı olması bakımından söz konusu dönüm noktası olma özelliği açmakla yetinmemiz gerekmektedir.²⁰

Foucault’nun söylem kavramını tahlil etme tarzı ve onun eserlerinde söylem analizi üzerinden açığa çıkanlar, post-kolonyalizm için önemlidir. Bir yazarın hangi kurallarla bir söylemi ve metni oluşturduğu ve söz konusu kuralların nasıl bir gramerden veya çıkar denkleminden beslendiği sorusu önemli bir sorudur. Haritalar, modeller, imajlar, kavramlar ve kategorileri oluşturan zihinsel süreçlerin bunlara benzer sorularla sorgulanmadığı durumlarda bizzat insanın ürünü olan bir mamulü aşkınlaştırmak gibi hatalara sürükleniriz ve doğrunun nerede yalan söylediğini bulamayız. Edward Said, oryantalizmin Avrupalı zihin tarafından meydana getirilen ve aslında sadece Avrupalı’nın Doğu’ya dair dünya algısını yansıtan bir söylem olduğunu bu tür soruları sorarak yapılandırmaktadır. Doğu veya post-kolonyal, bizzat metropolitanın Avrupa-merkezci bir dünya tasarımıyla oluşturduğu bir şeydir ve o, Doğu’ya ya da post-kolonyale eşitlenir. Böyle bir temsilde Doğu ve Batı birbirini asıllarından hareketle değil de farklılıklarından hareketle kurarlar ve Doğu, muhteva itibarıyla, -yeni temsilin getirdiği bir konum eşitsizliğinden hareketle- Batıda bulunanlardan kendisinde bulunmayanları belirler ve eksiklik anlamındaki farklılıklar üzerinden kendini tekrar inşa eder. Böylece bir taraftan Doğulu, kendini eksikliği istikrarlı hale getiren bir farklılık halinde tanırken, diğer taraftan bizzat Doğulu olmak ile metropolitanın durumuna göre Batı’ya uzak Doğulu olmak arasında ikincisine yönelik bir bilinç edinir ve bu durum, bir norm haline gelir. Post-kolonyal söylemin, Foucault ve Said’den aldığı, bizzat bilimin bir söylem olarak incelenmesi, söylemi bilgi ve hakikat olarak üreten metropolitanın yetkisinin sorgulanmasıdır. Güç (power) ile hakikat (truth) arasında, ikincisini birincisine bağlayan ve onun bir fonksiyonu haline getiren bir ilişki mevcuttur. Foucault’nun deyişiyle, “Biz, hakikati imal işlevinden ayırarak iktidarı anlayamayız.” Güç, iktidar,

¹⁸ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 196.

¹⁹ Mishra, Hodge, “What Was Postcolonialism”, s. 375-376. İki yazara göre, Kant, “Aydınlanma Nedir?” ile genel-geçer bir durum oluşturdu. Biz (post-kolonyaller veya post-kolonyalizmi benimseyenler), Foucault’nun ona verdiği “Aydınlanma Nedir?” cevabı veya ürettiği eleştiriyle söz konusu durumdan ayrıldık. Edward Said de işe buradan başlamaktadır. Karşılaştırmak ve arkeolojik yöntemin kullanımı için bkz. Said, *Orientalism*, s. 3; Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 3, 5. Dipnot.

²⁰ Foucault’nun eleştirel ontolojisi ve arkeolojik okuma yöntemini ayrıntılı incelemiş çalışmalar için bkz. Muhammet Özdemir, “Gazzâlî, Nietzsche ve Foucault’da Güç-Hakikat İlişkileri Analizi”, *Turkish Studies*, 2013, c. 8, sayı:12, s. 1000-1003; a.mlf., “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, *Turkish Studies*, 2014, c. 9, sayı: 4, s. 903-905; a.mlf., “Mahremiyet Kavramının Tüketimsel Dönüşümü Üzerine Postkolonyalist-Felsefi Bir Çözümleme”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu 27-29 Mart 2015*, Ordu İlahiyat Vakfı Yay., Samsun 2016, c. 1, ss. 409-426.

Batılı veya metropolitan, kendini dilde sergiler, çünkü dil, hakikatin bizzat sağlandığı terimler verir. İktidarın kendini garantiye aldığı bir yapı olduğu için dilin incelenmesi önemlidir. Metropolitanın aynası dil iken aynı dil, post-kolonyalin kendine bakmak için kullandığı bir ayna olabilmektedir. Oysa bu dili veya epistemolojiyi, iki taraf açısından da doğru, geçerli ve işlevsel kılan sadece metropolitanın sahip olduğu güçtür. Bhabha, bu problemi teşhis etmek için uğraşmaktadır.²¹

Foucault'nun söylem, bilgi veya hakikat analizinde kullandığı ve gerçek ilişkiye çeşitli soruların sorulmasıyla işletilen arkeolojik okuma yöntemi, böylece, olgu ve ilişkilerde hemen görünmeyen anlamı ve niyeti geri çağırma yolu olarak post-kolonyalizmde kullanılmaktadır. Spivak'tan daha önce aktardığımız tarzda aslında arkeolojik yöntem, güç kavramının epistemolojik ilişkide her an arandığı bir tür psikanalizdir. Spivak'ın Lacan'dan aldığını söylediği yöntem, hem Foucault'da ve Spivak'ta, hem de Said'de ve post-kolonyalistlerde bir tür okuma ve anlama yöntemine evrilmiş görünmektedir. Foucault'nun arkeolojik yöntemi, daha sonra bir post-kolonyalist okuma ve anlama yöntemi olarak, dile, metne, epistemolojiye ve Üçüncü Dünya özelinde bilginin sosyolojik bir ilişkiden edinildiği her türlü varlığa psikanaliz uygulayarak olgusal bir nitelik kazanmaktadır.²²

Temelde Avrupa-merkezci bir tarih ve kültür yazımına, dolaylı olarak Avrupa-merkezciliğe gönderme yapan her türlü bilgi bağlamına karşı çıkmakla faydasını Üçüncü Dünya özelinde taahhüt eden post-kolonyalizm, başka eleştirel kuramlarla karşılaştırılarak da incelenmiş ve zaman zaman bizzat eleştirilere maruz kalmıştır. Post-kolonyalist teorisyenler, post-kolonyalizm ile Marksizm arasındaki bir değerlendirilmede -ki soykütüsel birlik dolayısıyla böyle bir tahlil kaçınılmazdır-, kendi yaklaşımlarının her türlü Avrupa-merkezciliğe karşı çıkışın esas alındığı bir kuram olmasına rağmen Marksizmde bir Avrupa-merkezci bakışın ve zoraki evrenselleştirmenin bulunması nedeniyle arada bir uyumsuzluğun bulunduğunu dile getirmektedirler. Son zamanlarda Marksçı Avrupa-merkezciliğin terk edilerek sınıf kavramının diğer toplumlara da içine alacak tarzda yeniden içeriklendirilmiş olması, post-kolonyalizm ile Marksizm arasında yakınlığın umulabileceği bir zemin meydana getirmektedir.²³ Aslında post-kolonyalizmi kullanarak oryantalist eleştiren bazı akademisyenlerin bizzat Karl Marks'ı bir oryantalist olarak resmettiklerini ifade etmekte fayda vardır. Hem tanımadığı ve bilmediği bir bağlam olarak Doğuyu tamamen Avrupa-merkezcilik üzerinden kurarken ötekileştirmesi ve ikincilleştirmesi açısından, hem geliştirdiği Asya Tipi Üretim Tarzı'nın (ATÜT) hipotetik geçerliliği açısından ve hem de sözgelimi İngiltere'nin Hindistan'ı işgalini ve insanları katletmesini insanlık için bir talih eseri olarak onaylaması açısından Marks eleştirilmiştir.²⁴ Bu arada Foucault'dan başlayarak Said ve Spivak da dâhil post-kolonyalizm bağlamında literatüre dâhil olmuş neredeyse bütün yazarların Marksist olduklarını belirtmekte fayda vardır. Dirlik, post-kolonyalizme yönelik eleştirisinde bu olguyu göz önünde bulundurur ve Avrupa-merkezciliğe karşı çıkan post-kolonyalizmin nasıl olup da soykütüğü itibarıyla Avrupa-merkezci olan Marksizm'i bir yöntem olarak benimsediğini sorar.²⁵

Post-kolonyalizm ile feminizm arasında yapılabilecek bir değerlendirmede kadıncı bir eleştirel bağlam olarak ikincisinin sömürülenden hareket ediyor olması dolayısıyla arada teorisyenlerce paralel bir ilişki kurulduğunu ve sözgelimi Spivak'ın aynı zamanda feminist olduğunu belirtmek gereklidir. Spivak elbette bir feministtir, ama sözgelimi Julia Kristeva'dan farklı cinsiyet algıları ve görüşleri mevcuttur.

²¹ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 164-166.

²² Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", s. 902, 1. dipnot.

²³ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 171; krş. bkz. Vijay, Hodge, *a.g.m.*, 376-377.

²⁴ Bryan S. Turner, *Marx and the end of Orientalism*, George Allen&Unwin Ltd, London 1978; krş. Said, *Orientalism*, s. 153-155.

²⁵ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura*, çev. Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2. Basım, İstanbul 2010, s. 102-103.

Genel itibariyle feminizm ile post-kolonyalizm arka plan ve söylem itibariyle birbirlerini sağlamazlar.²⁶ Buna feminizmin post-kolonyal dünyada bir tür yeniden oryantalizme yol açtığını eklemekte bize göre fayda vardır. Çünkü teorisyenler her ne kadar feminizm ve Marksizm gibi mesela postmodernizm ile post-kolonyalizm arasındaki bazı paralellikleri inkâr etmiyor olsalar da –bazılarına göre post-kolonyalizm postmodernizm bağlamında anlamlıdır²⁷, bu eleştirel kuramları, Avrupa-merkezciliği esas alan ve Avrupa nitelikli olan teoriler olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla post-kolonyalizm, kendilerinden faydalanmış olmakla birlikte tüm Avrupalı teorilerden farklıdır.²⁸

Post-kolonyal teorinin veya okuma yönteminin, metropolitan ve post-kolonyal statülerinden hareketle önce Batı felsefesi ve Türkiye’deki felsefe, sonra Türkiye özelinde felsefe ve İslâm felsefesi açısından kullanılabilmesi için, post-kolonyalizmde önemli olan tarih kavrayışından ve tarihyazımı meselesinden bahsetmek gerekmektedir. Çünkü metropolitan ve post-kolonyal arasındaki ilişkide açığa çıkan epistemoloji, bir çeşit tarih kavrayışından yola çıkmakta ve kendini sergilediği bir tarih ve kültür yazımı ortaya koymaktadır. İlişkinin taraflarını birbirinden farklı kılan ve epistemolojinin bir tarafa sürekli sabit akışını rasyonalize eden temel etken, bir yapı ve örgütlenme biçimi olarak bizzat tarihin nasıl algılandığı ve uygulandığıdır. Böylece modern yorumcular açısından, İslâm felsefesinin günümüzde kararlaştırılmış ana akım felsefeden önce neden felsefe tarihinde varolmadığı da anlaşılabilir olmaktadır. Çünkü gerçekten de metropolitanın tarihinde İslâm felsefesi var değildir ve bu, yüzeysel bir yok sayma girişiminin ürünü olarak görülmemelidir. Bunda İslâm felsefesi araştırmacılarının da payları bulunmaktadır.

Bu arada Ortaçağ ve Yeniçağdaki İslâm felsefesi tecrübesi ile modern bir araştırma sahası olarak İslâm felsefesinin konusu olup bir bakıma yeniden ifadelendirilmiş bulunan “temsili İslâm felsefesi” muhtevasını ayırt etmekte yarar vardır. Bu vakıa dile getirilmediğinde eksik veya yanlış anlaşılma meydana gelebilmektedir. Bizim burada post-kolonyal olarak resmettiğimiz ve analize giriştiğimiz İslâm felsefesi, modern “temsili İslâm felsefesi”dir. Temsili İslâm felsefesinin metropolitana ait genel felsefe tarihi içerisinde olmaması, aynı zamanda post-kolonyal hüviyete mensup bazı modern İslâm felsefesi araştırmacılarının imalatıdır.

TARİHYAZIMI NEDİR?

Tarihyazımını tarif edebilmek veya belirginleştirmek için önce bizzat tarihin ne anlama geldiğini kararlaştırmak gerekmektedir. Tarih, Türkiye’de umumiyetle alışılmış olduğu tarzda başka disiplinler ve kavramlarla ilişkide bulunulmaksızın uygulanan sadece ‘bir olay veya kişi anlatıcılığı’ değildir. Ona maruz kalanda temyiz kabiliyetini ve bir amaçla bir aradallığı oluşturacak bir tasarım veya ürün olması gereklidir. Genel olarak tarih iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, geçmişte gerçekleşmiş olayların öncelik ve sonralığa bağlı kalınarak kayıt altına alınması veya tarihçilerce betimlenerek yazılmasıdır. İkincisi ise, tarih felsefesi olarak anlaşılacak şekilde tarihin doğasına dair kuramsal soruşturmalarda bulunarak tarih hakkında konuşmaktır. İkinci anlamda işlenen tarih, tarihyazımını bir meta-disiplin olarak kurmaktadır. Böylece birinci tarifte yer alan betimleyici tarih, bir tarihyazımını örgütleyemez, ama onun konusu olabilir. Bu durum, tarihyazımını bir bilinç meselesi olarak belirginleştirmektedir.²⁹

²⁶ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 172-175.

²⁷ Andreas Huyssen, “Introduction: Modernism After Postmodernity”, *New German Critique*, 2006, No. 99, Modernism After Postmodernity, s. 1-2.

²⁸ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *a.g.e.*, s. 153-154, 163-164.

²⁹ Helge Kragh, *An Introduction to the Historiography of Science*, Cambridge University Press, 3rd edition, New York 1994, s. 21; Peter Kosso, “Philosophy of Historiography”, , “Philosophy of Historiography”, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, ed. Aviezer Tucker, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2008, s. 9-10.

Tarihin bir doğa veya onda içkin bir aklın varsayılmasıyla felsefi bir soruşturma nesnesi haline geldiği ilk modern sistematik örnek, Alman filozof George Wilhelm Fredrich Hegel'in tarih felsefesidir. Onun aynı zamanda bir bilinç felsefesi olarak kuramsallaştırdığı tarih felsefesi, felsefi bir tarihyazımı olarak olgusallaşmaktadır. Hegel'in tarih ve felsefi tarihyazımını nasıl betimlediği bizim için önemlidir, çünkü o, kendi toplumunun kazanımlarını, özyeterliliğini ve statüsünü, dönemin gelişmiş ülkeleri olan İngiltere ve Fransa ile kıyaslamakta; sözgelimi Hindistan ve bazı başka Doğu coğrafyalarına kıyasla ileri bir bilince sahip olduğunu öne sürdüğü Almanların gelişmiş iki ülke insanına nispetle geride kalmış olduğunu belirtmektedir. Metropolitan ile post-kolonyali anlamlı kılacak tarzda üç dünya bilincini ima etmekte -İngiltere ve Fransa, Birinci Dünya (gerçek metropolitan); Almanya İkinci Dünya (ikincil metropolitan); diğerleri Üçüncü Dünya (post-kolonyal)- ve Almanlarda eksik olanın, tarihin nasıl yazılması gerektiği konusundaki bilinçsizlikleri olduğunu iddia etmektedir. Bizim post-kolonyal olarak kavradığımız Hindistan için, "içinde hâlâ tarihin ortaya çıkmadığı boşuna tarihi gibi üçbuçuk bin yıldır hâlâ hiçbir kültür sürecinin gerçekleşemediği bir kültür" nitelendirmesinde bulunmaktadır.³⁰ Hegel'i tarih felsefesi ve felsefi bir tarihyazımı tartışmasına taşıyan temel etkenin böylece gerekçelendirilmesi, hem onu, hem tarihi ve hem de tarihyazımını anlamak için önemlidir.

Hegel'e göre tarih, bütün zamanlara -önceki zamana da şimdiye de- uyan bir insan doğası serimidir³¹ ve söz konusu doğa, felsefi bir tarihyazımı olarak, sonuçlarına göre spekülâtif düzenlenmiş ve a priori olarak kurulmuş tarihten edinilebilir.³² Hegel'e göre tarih, bilinçle donanmış bir varlığın kendini sergilemesidir ve söz konusu sergileme, bir taraftan insana uygulanması gereken bir bilinç bağlamı meydana getirmektedir, bir taraftan da meşru ve geçerli bir epistemoloji açığa çıkarmaktadır. Dünya tarihi, özgürlük bilincinin doğrusal ilerleyiş sürecidir. Tarihsel olay tek başına kendi hakkında bir şey söylemeyecektir. Bu nedenle onu, insanın özgürlüğünü kazandığı bir bilinçli varlık bağlamı olarak tarihte yorumlamak gerekmektedir.³³ Söz konusu yorum, tarih felsefesinin işidir ve geçmişin anlatılması, onun şimdide bulunması ve şimdii sağlaması içindir. Hegel, böyle bir tarih felsefesi bilincine sahip olmayı, tinin öznel etkinliği olarak karşılamaktadır.³⁴

Hegel düşüncesinin hemen somut bir izlenim uyandırmayan muhtevasının yanı sıra Renato Rosaldo ve Said'in görece somut antropolojik tahlilleri göz önünde bulundurulduğunda tarihin ve tarihyazımının daha anlaşılabilir bir tarifini yapabiliriz. Rosaldo, kültürel çalışmaları betimlediği bir soruşturmasında, tarih olarak algılanan varlık alanında gerçekte yer almayan nesnelere yönelik bir imada bulunmaktadır.³⁵ Said ise "öteki" olarak kurulmuş post-kolonyalin, antropolojide, siyaset ve tarihten bağımsız olarak metinselleştirdiğini ve böylece kültürleştirdiğini belirtmektedir.³⁶ Rosaldo'da, sembolik bir başlangıcın esas alındığı bir temsil saptaması ve Said'de ise, bilinçli bir şimdinin parçası olarak politika ile şimdiki zamanı kuran bilinçli bir geçmiş olarak tarihten koparılmış post-kolonyale işaret bulunmaktadır. İki işleyiş tarzı da kolaylıkla fark edilebileceği üzere Hegel'in tarih ve tarihyazımı yaklaşımından beslenmektedir, hem tarihi hem de tarihyazımını somutlaştırmaktadır. Hegel'in değinilerinin yanı sıra söz konusu iki araştırmacının yorumlarından bizim anladığımızı göre, tarih ile sembolik bir başlangıcı ol-

³⁰ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sezer, Kabalıcı Yay., 2. Basım, İstanbul 2003, s. 12-13, 18; krş. a.mlf., *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, Kitchener: Batoche Books, 2001, s. 128-242. Hegel'in Hindistan'ın yanı sıra Çin, İran, Suriye ve Mısır için de görüşü pek farklı bir bağlamdan beslenmemektedir.

³¹ Hegel, *a.g.e.*, s. 56.

³² Hegel, *a.g.e.*, s. 31.

³³ Teshale Tibebu, *Hegel and the Third World*, Syracuse University Press, New York 2011, s. 133-136.

³⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 22-23.

³⁵ Bkz. Renato Rosaldo, "Whose Cultural Studies", *American Anthropologist*, 1994, volume: 96, Issue: 3, s. 525.

³⁶ Edward Said, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000, s. 53.

mayan ve şimdide güç ve başarıyla tamamlanmış gerçek bir amacı bulunan toplumsal varlık kastedilmektedir. Daha açık bir deyişle, başlangıcı, sonu ve amacı belli olan bir toplumun şimdiki zamandaki evrensel gücünü ve başarısını gerekçelendiren felsefi nitelikli evrimsel-serüven anlatımına tarih denilmektedir. Bu tarih, sürekli ilerleyen ve amacını kendine yeterlilik ve başkası üzerinde hegemonya kurmakla gerçekleştiren bir tarihtir. Nitekim Hegel'in efendi ve köle diyalektiğini değerlendiren uzmanlar, bize, bu tanımın nispeten soyut bir betimini vermektedirler. Hegel için tarihin merkezinde aslında Prusya Devleti vardır.³⁷

Tarihi böylece belirledikten sonra tarihyazımının tarifine ve Avrupa-merkezci tarihyazımına yer verebiliriz. Aslında Hegel'in tarih terimi gibi bizzat tarihyazımı terimi, Avrupa-merkezcilikten beslenmektedir, çünkü ona dair yazanlar Batılı veya Avrupalı niteliği herhangi bir değinilerinde anmaktan çekinmemektedirler. Bu konuda Ernst Breisach'ın değerlendirmelerinden yapılacak bir alıntı faydalı olacaktır:

Şu halde tarihyazımının ilkeleri, kuramı ve tarihiyle uğraşan tarihçilerin işini tanımlamak pek zor değildir: Batı kültüründe, insanların geçmişi değerlendirme usullerini izlemek, bu değerlendirmelerin geçmişten başlayıp, şimdiki zamana ve oradan da geleceğe uzanan insan yaşamı hakkında onlara neler söylediğini belirlemektir...³⁸

Breisach, bir taraftan "Batı kültürü"nü anarak tarihyazımının sorununu ve kapsamını sınırlandırmaktadır, bir taraftan da geçmişi değerlendirme usullerini izlemekten ve söz konusu değerlendirmelerin insan yaşamı hakkında neler söylediğini belirlemekten bahsederek tarihyazımının muhtevasını somutlaştırmaktadır. Tarihyazımı, tarihin içerisinde bulunan Batı'yı resmetmiş olan kavrayışların esaslarını teşhis eden ve söz konusu resmetme etkinliklerinin muhtevalarından insan için hakikatler devşiren bir disiplindir. Bir başka deyişle, tarihin uygulanma tarzına tarihyazımı denilmektedir. Tarih, hem bilinçli bir varlık alanı olarak, hem de bilinci veya temyizi koşullayan bir varlık alanı olarak anlaşılmalı; tarihyazımı ise söz konusu bilinci dile taşımanın esasları veya grameri olmaktadır. Böylece Hegel'in tarih felsefesinden hareketle yeniden teşhis ettiği ve tanımladığı tarihi; Breisach, onun konu bütünlüğünden ayrılmaksızın tarihyazımıyla buluşturmaktadır. Breisach'ın tarihyazımına ilişkin eseri, Hegel'in Prusya merkezli tarihini esas almamakla beraber Avrupa-merkezci zemini korumakta ve bu arada Batı özelinde farklı tarihyazımı yöntemlerini başarılı bir işleyişle betimlemektedir.³⁹ Dünya veya insanlık tarihinin Avrupa-merkezcilikle eşitlendiği bu tür bir tasarım, bazı araştırmacılarca "ırkçı felsefi antropoloji" ithamıyla suçlanmaktadır ve Avrupa-merkezci bilgi bağlamının deşifre edilmesi için bizzat Hegel'in tarih felsefesinin -insan kapsamı itibarıyla- yeniden değerlendirilmesi önerilmektedir.⁴⁰

Tarihte ve tarihyazımında bir sorun, konu veya unsur olarak bulunmuyor olmak, post-kolonyale ilişkin çeşitli gerçeklikler üretmektedir. Bunlardan sözgelimi bir tanesi, temyiz kabiliyetiyle; bir diğeri de, onun ne tür bir disiplinin konusu olabileceğiyle ilgilidir. Said'in Fransız romancı Gustave Flaubert'ten yaptığı bir aktarım, post-kolonyalin temyiz kabiliyeti konusunda ilham vericidir:

Doğulu kadın, bir makineden fazlası değildir. Bir erkekten diğerine herhangi bir ayırım üretmez.⁴¹

³⁷ Bkz. Tülin Bumin, *Hegel*, Yapı Kredi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2010, s. 125; Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2012, s. 79-108.

³⁸ Ernst Breisach, *Tarihyazımı*, çev. Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul 2012, s. 18.

³⁹ Bkz. Breisach, *Tarihyazımı*.

⁴⁰ Tibebe, *Hegel and the Third World*, s. xi.

⁴¹ Said, *Orientalism*, s. 187. "The Oriental woman is no more than a machine: she makes no distinction between one man and another man".

Flaubert'in Doğu kadını üzerinden yaptığı tasvir, erkeği de içine alacak şekilde aslında bir coğrafyanın bilinç seviyesi veya akıl yapısını teşhis etmektedir. Dünyada yaşama tecrübesinin hiçbir akli birikim veya temyiz kabiliyeti kazandırmadığı kadın, -Avrupalı erkeğe göre ikincilliği de ihmal edilmeksizin- erkekler arasında -Avrupalılar arasında veya dünyada karşılaştıkları arasında- hiçbir ayırım yapamamaktadır. Çünkü o, Batılıların yaşadığı tarihin bir parçası değildir ve ergenlik ile temyiz kabiliyetini koşullayacak Rönesans, Reform, Bilimsel Devrim, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi gibi süreçlerden geçmemiştir. Nitekim onun gibi olanlar arasında Christophe Colomb ve Vasco de Gama'nın çıkmamış olmaları bir gösterge olarak alınmalıdır.⁴² Böyle biri tarihin konusu olamaz, çünkü geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden ayıran bilinç ve insan yaşamını anlamlandıran tarihsel amaçlılık ondan esirgenmiştir. O, herhangi bir seçimi bilinçli olarak değil, ancak tesadüfen veya bir aklın onu kurguladığı şekilde yapabilir. Tarihin konusu, sorunu veya unsuru olamamanın böyle bir neticesi vardır.

Tarihte bulunmamanın post-kolonyal için doğurduğu ikinci örnek bir netice, onun antropolojinin inceleme nesnesi olmasıdır. Daha post-kolonyalizm bir okuma ve anlama yöntemi olarak belirginleşmemişken onu entelektüel ve akademik bağlamda önceleyen bir sosyolog olan Bryan S. Turner'dan yapacağımız bir alıntı bu konuda faydalı olacaktır:

"Kısaca belirttiğim üzere, insanoğlunun, bireysel veya kitlesel olarak, toplumsal ilişkilerde, yüksek seviyede tereddüt veya öngörülemezliği idare edemeyeceğini gösteren sosyolojik teoride önemli bir aşama bulunmaktadır. Antropolojiye dair araştırmaların çoğu, ilkel toplumların veya en azından teknik kaynaklar bakımından düşük seviyelerdeki toplumların, özellikle tabii kaynakların sınırlı ya da belirsiz olduğu bir ortamda, toplumsal yaşamın kaçınılmaz önceden bilinemezliği ve belirsizliği ile nasıl başa çıktıkları sorununu incelemektedir."⁴³

Alıntıyı yaptığımız bölümde Turner, modernleşmede risk kavramının ve onunla baş etme yolu olarak sosyal bilimlerin ve kuramsal yaklaşımların öneminden söz etmektedir. İlâhî kontrol bilincinden kurtulan modern toplumların, karşı karşıya kaldıkları bilinmezlikleri bertaraf etmek için, farklı disiplinlerle hayattaki alışverişleri nasıl kontrol altına almayı denedikleri betimlenmektedir.⁴⁴ Alıntıda rahatlıkla görülebildiği gibi, tarihin konusu olan toplumlar ile hâlâ ilkel kategorisinde veya teknik kaynakları yetersiz kategorisinde görülen toplumlar birbirinden ayrılmakta ve ilki sosyolojiyle, ikincisi de antropolojiyle beraber anılmaktadır. İlkeliğin Batılı olmayan versiyonunun olumsuzlandığı söz konusu değilinde, antropolojinin inceleme sahasındaki insanların temyiz kabiliyetinden yoksunluklarına veya hayatla başa çıkma esnasındaki belirsizlikler bağlamında açığa çıkan hesapsızlıklarına bir gönderme de bulunmaktadır.

Turner'ın aynı eserinde yer alan İslâm'a dair açık bir teması göz önünde bulundurduğumuzda durum daha iyi anlaşılabilir. Onun aktarımına göre, Amerikalı kültürel antropolog Alfred L. Kroeber, İslâm'ın diğer uygarlıklar gibi bir çocukluk dönemi ve gerçek bir yetişme yaşamadığını, onda yeni ve özgün hiçbir şeyin olmadığını, onda ancak sınırlamaların bulunabileceğini belirtmektedir. Kroeber açısından bakıldığında İslâm, diğer büyük uygarlıklarla aynı kategoride değerlendirilemez,⁴⁵ yani o, uygarlıklar tarihinin konusu veya bir uğrak yeri olamaz. Özel olarak İslâm felsefesi de Helenistik felsefenin geri-

⁴² Jacques Adda, *Ekonominin Küreselleşmesi*; çev. Sevgi İnceci, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 13.

⁴³ Bryan S. Turner, *Orientalism Postmodernism and Globalism*, Routledge, London and New York 1994, s. 173.

⁴⁴ Turner, *a.g.e.*, s. 167-182.

⁴⁵ Turner, *a.g.e.*, s. 68.

lemiş formlarının ürünü olan ve Yeni-Platonculuk diye isimlendirilen Plotinus derlemelerine bağımlıdır.⁴⁶ O halde isimlendirmede felsefe bulunmasına karşın İslâm'da yapılmış felsefi faaliyetler, tarihin veya felsefe tarihinin unsuru olamazlar. İki isimlendirmede de felsefenin geçiyor olması, anlamlarının veya kastedilenin de aynı olduğunu göstermemektedir. Nitekim bizzat "İslâm felsefesi" isimlendirmesinde Batılıların yerleştirdikleri bir felsefe-dışılık söz konusudur.⁴⁷ Çünkü Hegel'in Hindistan özelinde tüm Doğulular için iddia ettiği boşuna tarih durumu burada uygarlıklar tarihi ve felsefe tarihi özelinde işgörmektedir. Said, bütün bu sabit anlam yüklemeleri, aynı gerçek dünyeviliği yaşıyor olmaktan dolayı edinilen hesaplanmamış avantajlar nedeniyle reddederken yine de "sömürgeci muhatapları" ile "antropolojinin muhatapları"nın eşanlamlı olduğunu ve onların tarih-dışı bir zeminde temsil edildiklerini açıkça kabul etmektedir.⁴⁸

Avrupa-merkezci bir kurguda ve onun oluşturduğu kavramları kullanmanın her seferinde Avrupa-merkezciliği yeniden ve sonsuza değin tesis ettiği bir ilişkide, tarih-dışı yazılmanın ürettiği gerçeklikleri, düşmanlık üretecek şekilde okumak yerine saygı uyandıracak şekilde yapılandırılmalıdır. Bu gereklilik, bir kültürün önce kendine duyduğu saygının tinsel öznellikteki karşılığı olarak görülebilir. Daha önce de Feyerabend'i anarak belirttiğimiz üzere, gücün varlığı ve bilme etkinliğindeki örtük hesabı belirtildikten sonra umulan davranış, gücün suçlanması değildir. Spivak'ın işaret ettiği tarzda bilme etkinliğinde daima ertelenen etik bir sorumluluk var olmakla beraber söz konusu sorumluluğun hatırlanması olumsuz ahlaki ithamlarla sağlanamaz. Böyle bir yöntem, ancak tarih-dışılığın kodladığı temyiz kabiliyetinden ve tarihsel amaçtan yoksunluğun bir göstergesi olarak anlaşılabilir.

Türkçede tarihyazımı, yöntemi ve felsefesi hakkında daha önce çeşitli çalışmalar yapılmış olmakla beraber⁴⁹ akademik yazında, müşterek bir hedef gözetilerek, aklın boşlukta kaldığı detayların birleştirildiği ortak bir bilinçlenme tüketilmiş görünmemektedir. Müşterek hedef, Said'in farklı yaşam koşullarında bile olsa benzer insanî ihtiyaçlarla olgusallaştığı için aynı dünyevi avantaj diye işarete bulunduğu gerçeği göz önünde bulunduracak şekilde, aklın geçerliliği ve tutarlılığını ortak hayat ve birikimde, nedensellik yoluyla tetkik etmek bağlamında anlamlıdır. Böyle işlevsel bir zeminden yaklaşıldığında, tarih-dışılığın bir tarih tanımı ve tarihyazımı dolayımında post-kolonyali yapılandığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Söz konusu yapılandırmada sembolik bir başlangıçla başlatılan konu etmeler, şimdiye bağlanmayan bir anlamlılığın ve amaçlılığın işbaşında olduğu işleyişleri doğurmaktadır. Bu bağlamda bizim coğrafyamızda yer alan Türklerin, Kürtlerin, Farsların, Arapların ve başka milletlerin gerçekte herhangi bir tarihleri var değildir. Bahsedilen toplumsal aidiyetlerin tarih-dışı varlıkları, onların antropolojinin konusu olmalarını ve onlarla ilgili geçmiş maddî süreçlerin de ancak filoloji, kültürel çalışmalar ve etnik çalışmalarda incelenebilmesini gerekçelendirmektedir. Batılı sosyal bilimlerden ancak antropoloji ve filoloji özelinde temsil edilebilen insanlar, kendilerinin bilgilendirilme süreçlerini oluşturan her türlü muhtevanın çoklu bir disiplin ağı yerine daracık bir sorunlaştırma yöntemiyle bir disiplinde tüketildiğini göz ardı etmemelidirler. Zira metropoliten ile onun kurguladığı tarzda kurulmuş pratik bir ilişkide post-kolonyal, tarih-dışında temsil edilerek yazılırken bizzat bu temsil bir epistemoloji açığı çıkarmak-

⁴⁶ Turner, *a.g.e.*, s. 67.

⁴⁷ Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", s. 905-907.

⁴⁸ Edward Said, *Kış Ruhu*, s. 51-52.

⁴⁹ Türkçede tarihyazımı, yöntemi ve felsefesine ilişkin çalışmaların bir listesi için bkz. Funda Alaslan, Ahmet Şimşek, "Tarihyazımı, Metodolojisi ve Felsefesiyle İlgili Türkçe Eserler Bibliyografyası", *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 2, sayı: 2, s. 129-191. Bu incelemede, Türkçedeki 245 kitap, 82 kitap bölümü, 295 makale, 104 bildiri ve 108 tezin varlığından ve künye bilgisinden söz edilmektedir. (s. 190).

tadır ve aynı dünyanın içinde metropoliten ile post-kolonyali farklı dilsel düzeylerle yeniden meydana getirmektedir.

Açıkça dile getirildiğinde, Turner'ın oryantalist bir tasarım olarak resmettiği ve bizim de kendisine katıldığımız olgusal durum, bizzat Doğuda veya eskiden İslâm'a ait olan coğrafyada günümüzde ilgili tasarımı çağrıştıracak şekilde tecrübe edilmektedir. Tarihin anlamsız ve amaçsız bir kesitinde yaşadığını algılayabilen insanlar, burada, dilin bir ergenlik ve bilinçlenme sağlamadığı bir dünyevilikle varolmakta ve her bir serüven kişisel olarak karşılaşılan çeşitli memnuniyetsizliklerin sonunda yine sadece kişisel sınırlılıkla anlamlılıkla noktalanacak ergenlikler ve bilinçler meydana getirmektedir. Bu da oryantalizmdeki tarihsizlik ve dilsizlikle ilgili olumsuz eklemelerin yanı sıra ilginç bir veri olma özelliği sergilemektedir. İnsanlar İslâm'a ait olmadıklarını ve onunla ilgilenmenin lüzumsuzluğunu fark ettiklerini söylediklerinde hâlâ akıllı, bilinçli ve ileri bir davranışta bulduklarını düşünmekte ve üstelik Ortadoğu olarak tasarılanmış hemcinslerinden ayrıcalıkla ayrıldıkları bir saygı ümit etmektedirler.⁵⁰

İSLÂM FELSEFESİ BİR FELSEFE OLARAK NASIL VARDIR?

Modern dönemde sistematik felsefe alanlarından birisi olarak doğmuş ve gelişmiş olan din felsefesiyle sürekli karıştırılan bir çalışma alanı olması bakımından İslâm felsefesi hakkında Türkçede konuşmak kolay değildir. Meslekten felsefeciler bile Türkiye'de yakın zamanlara değin neredeyse hiçbir felsefe bölümünde kayda değer şekilde okutulmayan İslâm felsefesinin uzmanlarıyla din felsefesinin uzmanlarını hâlâ eş-alan uzmanları olarak görmektedirler. Dinin modern kültürün gerisinde kalmış olduğu bilincinin İslâm felsefesini de bir dinin felsefesi kategorisinde hafızasına yerleştirmiş olması dolayısıyla kimse felsefi bir niteliğe yakışmayan bu yanlış alışkanlık üzerinde düşünme gereği duymamaktadır. Felsefenin ve bir dine ait olan felsefi etkinliğin muhtevası hakkında böyle istikrarlı fikirlere sahip bir toplumsal koşullanma içerisinde İslâm felsefesinin teşhis edilmesi kolay değildir.

İslâm felsefesinin neliği üzerine uluslararası düzeyde en son kaleme alınan önemli metinlerden birinin, *What is Islamic Philosophy?* adlı kitabın, yazarı olan Roy Jackson, eserine, Immanuel Kant'ın doktora tezinin 1755 tarihli bir örneğine ait başlık sayfasının hemen üzerinde yazılı bulunan Besmeleden ("bismillah al-Rahman al-Rahim") bahsederek başlamakta ve böylece felsefe ile İslâm'ın arasını bulabileceğini ümit etmektedir. Ona göre de Kant için işaretlenecek ayrı ve net bir nitelik vardır ve Kant, Batılı bir filozoftur ve bir İslâm filozofu değildir. "Batı" ve "İslâm" aynı zamanda bir araya getirilebilir diye düşünülebilir -ki, yazar da bu kanyı paylaşmaktadır-, ama yine de Besmelenin Kant'ın doktora tezinin başında ne işi vardır? Jackson, Batı felsefesiyle İslâm felsefesinin birbiriyle ilişkili olduğu hassas bir zemini aramaktadır ve Kant gibi sistem kurucu niteliği bulunan filozofların da yer aldığı Batı felsefesi geleneğinin İslâm felsefesi geleneğinden haberdar yol aldığını düşünmeye eğilimli görünmektedir. Ona göre, İslâm felsefesi hakkında konuşmak kolay değildir, belki de ancak bu şekilde söz konusu felsefi alan hakkında konuşulabilir.⁵¹ Jackson, kitabı yazma gerekçesinin, felsefe ve İslâm hakkında herhangi bir bilgisi olmayan insanları göz önünde bulundurarak İslâm felsefesini erişilir ve anlaşılabilir kılmak olduğunu belirtmektedir.⁵²

⁵⁰ Bkz. Muhammet Özdemir, "Türkiye'de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları", *Mütefekkiri Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, Bahar 2014, s. 103-128.

⁵¹ Roy Jackson, *What is Islamic Philosophy?*, Routledge Taylor and Francis Group, 2014, London and New York, s. 1. Yazar, ilgili doktora nüshasının başsayfasının üzerine Besmele yazılmasının kaynağının Immanuel Kant olmadığını; çünkü onun İslâm hakkında pek bir bilgisi bulunmadığını açıkça belirtmektedir. Ona göre, yine de bu veri önemlidir.

⁵² Jackson, *a.g.e.*, s. viii.

Jackson, İslâm felsefesinin felsefi niteliğiyle ilgili bir meşruiyet sorununun devam etmesi ve oturmuş bir mahiyet bilgisinin bulunmaması gerekçesiyle, kitap boyunca söz konusu alanı tarif etmeye çalışmaktadır. Bu tarifi yapabilmek için, önce İslâm'ı, sonra felsefeyi, ardından kelâm ve fıkıh gibi klasik İslâm bilimlerini ve nihayet İslâm felsefesini kısaca betimlemektedir. Kitabın ilk bölümündeki muhteva ve plan, genel amaca uygun ve başarılıdır. Çünkü tarihsel bağlamda varoldan yola çıkarak bir tarifte bulunmaya çalışılmakta ve ayrıca İslâm felsefesi ile felsefeyi buluşturacak tarzda “büyük sorular”dan söz edilmektedir. Eğer büyük sorusu olan bir İslâm'dan bahsediyorsak, elbette bir İslâm felsefesi vardır. İslâmî inanç ile pratikler arasındaki ilişkilerin ürettiği büyük soruları cevaplandırmaya çalışan insanlardan dolayı bir İslâm felsefesi mevcuttur. Ne var ki, Hıristiyanlığın gelişimi ve modern düşüncenin ortaya çıkışıyla ilgili aşamaların birer standart olarak yazarın zihninde tüm yöntemi örgütlediğini saptamamız lüzumludur. Eflâtûn ve Kur'ân-ı Kerîm'e bakmamızın önerilmesi ve her iki kaynaktan da büyük sorulara ilişkin cevapların bulunabileceğinin hatırlatılması tesadüfi değildir.⁵³ Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm ve hadisten söz eden yazarın, Ebû Nasr el-Fârâbî'ye açtığı bir başlığın ilk cümlesinde, en büyük İslâm filozofu olarak Ebû'l-Velid Muhammed İbn Rüşd'ü göstermesi bu bağlamda anlamlıdır.⁵⁴

Jackson'ın ve yazdığı eserin önemi, bizim için aynı zamanda onun meslekten bir felsefeci olmasından ve çalışma alanının, olumsuz iddialarımızı destekleyecek şekilde, din felsefesi olmasından kaynaklanmaktadır. İslâm felsefesinin ne olduğu sorusunu gerekçelendirerek önce metropolitanlar için cevaplandırmaya çalışan bir akademisyenin, söz konusu felsefeyi nasıl var gösterdiği kaydadeğer bir veri sağlamaktadır. Kitap, Antik Yunan filozoflarını, Yeni-Eflâtûncu düşünürleri, İslâm filozoflarını, modern Batı filozoflarını, temel İslâmî bilimleri, Kur'ân-ı Kerîm'i, modern Müslüman düşünürleri ve cihad gibi oldukça müphem kavramları bir arada ele alarak İslâm felsefesini var, güncel ve işe yarar göstermesi bakımından dikkat çekici bir temsil yöntemi ortaya koymaktadır.⁵⁵ Fakat İslâm felsefesini teolojik tartışmalarla başlatması ve onu neredeyse tamamen bir din felsefesi bağlamında görünür kılması, daha önce ve hep antropolog ve filologlar tarafından temsil edilen İslâm felsefesi muhtevasıyla örtüşmektedir.⁵⁶

Jackson'dan epey bir zaman önce İslâm felsefesinin mahiyeti hakkında yazmış olan meslekten bir felsefeci, Richard Walzer, söz konusu alanın ne olduğunun saptanmamış olduğunu itiraf ederken yine Antik Yunan felsefesi, Plotinus gibi Yeni-Eflâtûncular, Tanrı kavramı, Roma tecrübesi ve Hıristiyanlığı merkeze alarak bir teşhis girişiminde bulunmaktadır. Ona göre, günümüzde İslâm felsefesinin mahiyeti ve gerçek tarihteki yeri belirsizdir.⁵⁷ Walzer gibi oryantalizm bağlamında İslâm felsefesi üzerine yazan ve antropolojik nitelikli bölümlerde araştırmalarını sürdüren Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* adlı çalışmasına, Gazzâlî'nin filozoflara saldırısı ve Tanrı'nın evreni nasıl oluşturduğu tartışmasıyla başlamaktadır.⁵⁸ Leaman'a göre bu kitabın amacı, İslâm felsefesinin çeşitli yönlerini anlatmak ve söz konusu alanın önemli felsefi sorunlarına yer vermektir. Demek ki, İslâm felsefesi-ne, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin dini felsefeden, felsefeyi de dinden kurtaran *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri

⁵³ Jackson, *a.g.e.*, s. 1-6.

⁵⁴ Jackson, *a.g.e.*, s. 6-7, 41.

⁵⁵ Jackson, *a.g.e.*

⁵⁶ Bkz. Muhammet Özdemir, “Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs 2011)*, S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta 2014, s. 214-215; a.mlf., “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu”, s. 903, 906, 915, 920-921.

⁵⁷ Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University Press, 1962. s. 1-2.

⁵⁸ Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2nd edition, Cambridge 2002, s. 39-41.

üzerinden yaklaşmak gerekmektedir ve İslâm felsefesi, ancak bir çeşit felsefe-din ilişkileri bağlamında anlamlıdır.⁵⁹

Eski, orta ve yeni kuşaktan oryantalistler gibi İslâm felsefesi üzerine Türkçede eser veren araştırmacıların önemli bir bölümü de İslâm felsefesini -aydınlanmacı felsefe-din ikilemine gönderme yapan bir soy kütüğüne bağlı kalarak- din felsefesi özelinde teşhis etmeye eğilimli görünmektedirler.⁶⁰ Yakın dönemde Türkçede İslâm felsefesini tarih ve problemler çerçevesinde yeniden teşhis etme taahhüdüyle kaleme alınan⁶¹ ve Türkiye’den birçok araştırmacının katkı sağladığı *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* adlı editoryal çalışma, sözünü ettiğimiz din felsefesi eğiliminin somut bir ürünü gibi görünmektedir. Kitapta mesela Ebû Bekir er-Râzî, İhvân-ı Safâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd’e ayrılmış ilgili bölümlerin yazarları, söz konusu İslâm filozoflarını ve bizzat İslâm felsefesini bir felsefe-din ikileminden yola çıkarak izah etmeye çalışmaktadırlar.⁶² Eserin muhtevasını meydana getiren diğer filozoflara ve felsefenin modern şubelerine göre İslâm felsefesinin incelenmesine ayrılmış bölümler de farklı bir soy kütüğüne gönderme yapıyor değildirler. Sözgelimi İbn Sînâ’ya ayrılmış bölümde, filozofun metafiziği en fazla hacmi işgal eden işleyişe mazhar olmuştur ve burada da neredeyse tamamen Tanrı’nın varlığı üzerinde durulmuştur.⁶³ Kitabın diğer bölümlerine nazaran görece zayıf görünen iki bölümü, İhvân-ı Safâ’nın ve Gazzâlî’nin anlatıldığı bölümler, teşhisimizi en başarılı gerekçelendirebileceğimiz iki muhteva sergilemektedir. İhvân-ı Safâ’ya ayrılmış ilgili bölümde İslâm felsefesinin en önemli sorununa ilişkin okura verilen izlenim, din ile felsefeyi uzlaştırmakmış gibi görünmektedir.⁶⁴ Gazzâlî’ye ayrılmış bölümü okuyan birinin edineceği izlenim ise, siyasetin de yardımıyla toplumun dindarlaştırılması bağlamında felsefe, din ve tasavvuf ilişkilerinin meşruiyet kazanması ve böyle bir teolojik misyonun hakikat araştırmasıyla eşitlenmesidir.⁶⁵ “...Zira önemli olan, Gazzâlî’nin böyle bir teşebbüste bulunmuş olmasıdır ve işte bu yüzden İslâm düşünce tarihinde felsefe-din karşılaştırması söz konusu olduğunda ilk akla gelen ismin Gazzâlî olması hiç şaşırtıcı değildir.”⁶⁶ Öte yandan İslâm felsefesinin gerilemesiyle ilgili –ki bu da aydınlanmanın İslâm’da ortaya çıkmamış olmasına gönderme yapmaktadır- özel başlık altında Gazzâlî’nin suçlanması yeterince isabetli değilse de, bu olayda onun etkisini inkâr etmek gerçekçi olmayacaktır.⁶⁷ Söz konusu kitaptaki İslâm felsefesi yaklaşımıyla yukarıda yöntem ve muhtevalarına yer verdiğimiz Batılı araştırmacıların İslâm felsefesi yaklaşımları büyük oranda örtüşmektedir. Özel olarak Gazzâlî’yi kaleme alan araştırmacıyla Leaman’ın Gazzâlî’yi ele alma tarzı birbirine benzemektedir.

İslâm felsefesi, İngilizce ve başka uluslararası dillerde Batı’da, “Doğu Araştırmaları” (Oriental Studies) veya “İslâm Araştırmaları” (Islamic Studies) gibi başlıklar kapsamında, antropologlar ve filologlar tarafından çalışılmaktadır. Türkiye’de bir filozof saygısı gören söz konusu araştırmacılar, hem genellikle meslekten felsefeci değildirler, hem de felsefe tarihinde bir çalışma yaptıklarını düşünmemektedir-

⁵⁹ Leaman, *a.g.e.*, s. ix, 1-37.

⁶⁰ Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, s. 914-915, 922.

⁶¹ M. Cüneyt Kaya, “Takdim”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 5.

⁶² Bkz. Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 119-139; Fatih Toktaş, “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, *a.g.e.*, s. 183-217; Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *a.g.e.*, s. 289-325; Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, *a.g.e.*, s. 365-393.

⁶³ Bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *a.g.e.*, s. 265-276.

⁶⁴ Bkz. Toktaş, “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, s. 191-206.

⁶⁵ Bkz. Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, s. 289-325.

⁶⁶ Terkan, *a.g.e.*, s. 290.

⁶⁷ Terkan, *a.g.e.*, s. 325. Terkan’ın söylediğinden farklı olarak aslında Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsifé*’deki bağlamı, mesleki bir rekabet özelinde kelâm ve felsefeden hangisinin daha makul ve yetkin olduğudur. Gazzâlî’nin İslâm tarihine eklenmiş bir “felsefi faaliyette gerileme veya noktalanma” olgusuyla ilişkisi, aydınlanmaya göreli bir tarih oluşturma kaygısının ürünüdür ve bu durum, İslâm felsefesinin neden tarihte bulunmadığını da gerekçelendirmektedir. Bkz. Muhammet Özdemir, “*Üç Mesele*” *Bakımından Gazzâlî ve İbn Sînâ*, Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2015, s. 457-458.

ler. Nitekim Majid Fakhry gibi orta kuşaktan bazı oryantalist araştırmacıların yaptıkları üzere, İslâm filozoflarına İngilizcede “filozof” (philosopher) olarak değil de “düşünür” (thinker) olarak işarette bulunulmaktadır.⁶⁸ Ayrıca İslâm felsefesi uzmanlarına da -bunlara Türkçede yoğunlukla “düşünür” olarak işaret edilmekte ve felsefi bir çağrışım kastedilmektedir⁶⁹- “İslâm uzmanı” (Islamic Scholarship) denilmektedir. Bu unvan da İslâm felsefesi uzmanlığına has bir unvan olmayıp, sözgelimi İslâm felsefesi çalışmış William Montgomery Watt ve Fazlur Rahman kadar İslâm ülkelerinde kadın hareketlerini çalışan Deniz Kandiyoti’ye ve İslâm hukuku çalışan Wael B. Hallaq’a verilebilen bir unvandır. Bunlara Türkiye’den yurt dışına felsefe bölümlerinde lisansüstü öğrenim almak için giden akademisyen adaylarının genellikle İslâm felsefesine dair herhangi bir ders almadıkları bilgisi eklendiğinde durum daha iyi anlaşılabilir. Metropolitanın dilinde felsefe olmayanın post-kolonyalin dilinde de felsefe olmaması ve bu arada yeni yerel parantezde post-kolonyaller arasındaki bir ilişkide felsefe olarak görünmeyeni felsefe olarak göstermekle ilgili bir çaba söz konusu olmaktadır.

Aslında Fakhry’nin İslâm felsefesi araştırmalarında yöntem tartışması kapsamında aktarabileceğimiz görüşleri, hem İslâm felsefesinin antropolojinin muhatabı olmasını, hem de felsefe-din bağlamının neden bu denli tüm tarihsel tecrübeye yedirilerek İslâm felsefesinin bir din felsefesi olarak görüldüğünü gerektirmektedir. O, İbn Rüşd’ün doğru anlaşılmasıyla ilgili Arap dünyasındaki incelemeleri aktardığı bir yerde Farah Antûn’un kaleminden dinin politikadan ayrılması -İslâm’ın bir din olarak felsefeden ayrılması- gerektiğini dile getirmekte ve şunları söylemektedir:

“...Bu küresellik fikri (globalism/shumûl), son yıllarda çeşitli Arap liderleri ve Mustafa Akkâd, Seyyid Kutub ve Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî gibi Müslüman âlimler tarafından savunulmaktadır ve bu, Müslüman fundamentalizmin çağdaş sloganlarından biridir. Tersine M. Amârah, T. Tizayni ve H. Muruvvah gibi birçok Arap aydını da kendi İbn Rüşd yorumlarında, onu, Marksist diyalektik materyalizm ve sekülerizmin öncülerinden biri olarak görmektedirler.”⁷⁰

Alıntının yapıldığı kısımda yazar, Muhammed Abduh gibi ilk İslâm modernistlerinin genel-geçer mesajı bulunan, akla uygun ve evrensel İslâm işleyişlerini gelişme ve ilerleme bağlamında aktarmaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla böyle bir işleyiş, antropolojinin muhatabı olmayan ve tarihte yer alan bir İslâm’a karşılık gelirken, oryantalistlere edilgen bir konumla fikri olarak her katılma -her ne kadar kendileri de bazı oryantalistlerin iddialarına cevap üretmek edilgen bir düzlemde varolmuş olsalar da- olumsuzlanmaktadır. İbn Rüşd’ün Müslüman bir filozof olarak böyle bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışılması, Fakhry’ye göre yanlıştır. Zira İslâm evrensel değildir, geride kalmıştır ve onun Avrupa-merkezci bir tarihyazımına göre anlamlandırılması gerekmektedir. Ayrıca İslâm’da İbn Rüşd gerçek bir filozof olarak anlamlı değildir. Dahası alıntının içeriğinde İslâm âlimi olma ile entelektüellik veya aydınlığın birbirine

⁶⁸ Majid Fakhry’nin Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Rüşd gibi iki büyük İslâm filozofuna ilişkin çalışmalarının başında “Great Islamic Thinkers” (“Büyük İslâm Düşünürleri”) nitelendirmesi bulunmaktadır. Kitap olarak basılmış söz konusu çalışmaların içerisinde Yunan felsefesiyle İslâm düşüncesi arasındaki ilişkide görünür kılınan ve felsefeyle ilgili durumları bundan ibaret olan Fârâbî ve İbn Sinâ, felsefe tarihine aitmiş gibi görünmemektedirler. Bkz. Majid Fakhry, *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford 2002; a.mlf., *Averroes Ibn Rushd*, Oxford: Oneworld Publications, 3. Basım, 2008.

⁶⁹ Basit güncel bir karşılaştırma ve anlama imkanı vermesi için bir İslâm felsefesi uzmanı olan Pakistanlı Fazlur Rahman’ın Türkçe ve İngilizce wikipedia’daki tanıtımlarına bakılabilir. Türkiye’den benzer bir örnek Aydın Sayılı için geçerlidir. Türkçede Bilim Tarihi alanında doktora yaptığı bilgisi yaygın olan Sayılı’nın Harvard Üniversitesi’ndeki doktora alanı İngilizce wikipedia’da “Islamic Studies” olarak geçmektedir. Bunlar internet düzeyindeki güncel bilgilerin metropolitan ve post-kolonyalin dilinde nasıl farklılaştığına ilişkin somut örneklerdir.

⁷⁰ Fakhry, *Averroes Ibn Rushd*, s. 168-169. “...That globalism (*shumûl*) has been defended by a variety of leading Arab and Muslim scholars in recent years, such as M. Al-‘Aqqâd, S. Qutb, and A. A. Mawdûdî, and is one of the current slogans of Muslim fundamentalism. By contrast, a number of Arab intellectuals, such as M. ‘Amârah, T. Tizayni and H. Muruwah, have gone so far in their interpretation of Averroes as to regard him as one of the early forerunners of (Marxist) dialectical materialism and secularism.”

zıt kullanıldığını da göz önünde bulundurmamak lazımdır. Yani ancak aydınlanmamış zihinler – aydınlanmayı bir milat ve evrensel ortak standart olarak kabul etmeyenler- İslâm'ın evrenselliğinden ve İbn Rüşd'ün İslâmî bir tarihçesinden söz edebilirler. Böylece Jackson'ın İbn Rüşd'ü neden en büyük İslâm filozofu olarak anmış olduğu da anlaşılabilir olmaktadır.

Metropolitanın ve ona katılan post-kolonyallerin üslubunda antropolojik nitelikte ve ancak bir din felsefesinin modern öncesindeki özel bir bağlamı olarak varolan İslâm felsefesinin nispeten farklı işlendiği metinler de bulunmaktadır. İslâm felsefesini meslekten bir filolog olarak ve yine antropolojik zeminde çalışan Dimitri Gutas'ın *Greek Thought, Arabic Culture* adlı çalışması bunlardan bir tanesidir. Eserine Edward Said'in *Culture and Imperialism* adlı kitabından bir alıntıyla başlayan Gutas, gerçek kurumsal bir ihtiyacın ürünü olarak olgusallaşmış tarihsel bir çeviri hareketinin neticesinde günümüzde İslâm felsefesi isimlendirmesiyle karşılanan felsefi ve bilimsel faaliyetlerin nasıl ortaya çıktığını betimlemeye çalışmaktadır. Gutas'ın eseri her ne kadar hâlâ post-kolonyal edilgenlikten izler taşıyorsa da – bizzat isminden bu edilgenlik ve Avrupa-merkezcilik anlaşılabilir- Beytül-Hikme'yi, hamileri ve siyasal-sosyolojik bir gerçeklik olarak felsefi ve bilimsel faaliyetleri tarihsel bir amaç fikrini göz ardı etmeksizin anlatmış olması bakımından farklı ve önemlidir.⁷¹ Türkçeden ise, İlhan Kutluer'in kaleme aldığı *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* adlı metin farklı bir örnek metin olarak anılabilir. Her ne kadar yazar, söz konusu kitabında, zaman zaman felsefe-din ilişkileri üzerinden bir teşhise gidiyor ise de⁷² “ilim olarak felsefe”den söz etmesi ve bunu İslâm felsefesi olarak adlandırılmış tarihçeye eşitlemesi kaydedilirdir.⁷³ Kutluer'in İslâm felsefesi işleyişini farklı ve önemli kılan, klasik İslâm toplumlarındaki felsefi faaliyetlere, modern bilimsel gelişmelerle ortak yaşamlar arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurarak, “nasıl vardır?” sorusunu sormuş olmasıdır. Ona göre, İslâm felsefesi, hayatta işgören ve hesaplanmış bir plana göre ihtiyaçları gideren bir ilimler (bilgi disiplinleri) örgütlenmesi olarak vardır.

Anthony Robert Booth'a ait *Analytic Islamic Philosophy* adlı kitap, İslâm felsefesini Ortaçağ ve Yeniçağ'da üretilmiş sistematik bir felsefe olarak tavsif etmiş ve işlemiş olması bakımından temayüz etmektedir. Gutas ve Kutluer'in eserlerinden de ileri giderek bu eser, çağdaş Kıta Avrupası felsefesi ile Anglosakson Analitik felsefelerde rast gelinen bütün felsefi özelliklerin aslında Ortaçağ İslâm felsefesi tecrübesinde de bulunabileceğini dile getirmektedir. Booth'a göre, sözgelimi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar sistem üretmiş modern filozoflardan farksızdırlar. Grek felsefesi ile İslâm felsefesi arasında ve onunla da modern ve çağdaş felsefeler arasında oluşturulmuş farklar modern araştırmacı öznenin meselelere yaklaşımındaki önyargılardan kaynaklanmaktadır. Bu kitap, İslâm'ın dini tarihiyle Ortaçağ toplumsal yaşamından kaynaklanan kavramsallaştırmaları ve antropolojik nitelikte modern dönemde felsefenin dışındaymış gibi gösterilmiş İslâm felsefesi tecrübesini birbirinden ayrık göstermemiş olması bakımından önemlidir. Genel kabulün aksine burada İslâm felsefesi bir çeşit din felsefesine indirgenmemekte, ondaki mantıksal tartışmalar ve argümantatif yaklaşımlar öne çıkarılarak, onda felsefi bir özgünlüğün bulunduğu gösterilmektedir. Ana akım İslâm felsefesi tarihyazımı bakımından bu eser bir istisna meydana getirmektedir.⁷⁴

⁷¹ Bkz. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, 2nd edition, London 1999. Gutas, eserinde, İbn Rüşd'den de bir “forerunner” (öncü) değil de, İbn Sînâ'nın felsefeye evrim ve açılım sağlamış katkılarından tekrar Aristoteles'in bozulmamış felsefesine dönmeyi öneren bir itirazcı olarak bahsetmektedir. Gutas, a.g.e., s. 153-154.

⁷² Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 168-180.

⁷³ Bkz. Kutluer, a.g.e., s. 123 vd.

⁷⁴ Anthony Robert Booth, *Analytic Islamic Philosophy*, Palgrave Macmillan, Brighton 2017, s. 1-18.

Ana akım oryantalistlerin elinde İslâm felsefesi, metropolitenin kararlaştırdığı ve din felsefelerini çağrıştıran bir isimlendirme ile felsefe tarihinin dışında antropolojik nitelikli bölümlerde çalışılan, tarihsel bir amacı, neticesi ve anlamı olmayan, içeriğindeki felsefi unsurlar bakımından görece kıymetli bulunan, en iyi ihtimalle din felsefesiyle eşitlenebilecek olan ve muhtevasında Antik Yunanlılara ve Yeni-Eflâtûnculara kıyasla herhangi bir yenilik barındırmayan bir çalışma alanı olarak vardır. Ona antropolojik çerçevede de olsa felsefi bir kıymet kazandıran etken, onun, önce Grekler üzerinden ve daha sonra da İspanya üzerinden Avrupa'ya bağlanmasıdır.⁷⁵ Metropolitenin oluşturduğu Avrupa-merkezci bir tarihyazımında din felsefesi olarak olgusallaşmış ve post-kolonyal üslupta onun aydınlanmaya bağlamaya çalıştığı problemlerle -sürekli bir felsefe-din, akıl-inanç ve metafizik-bilim gerilimiyle varolmuş olarak- vardır. Bu durum, her araştırmacı ve yazarda aynı derece dramatik olmasa da genellikle bu kabullerin ciddiye alındığı bir edilgenlik tüm çalışmalarını yönetmektedir. Ayrıca İslâm felsefesinin sembolik bir başlangıçla gerçek insanın yaşanan anına bağlandığı, herhangi bir şekilde onun anını gerekçelendiren veya sağlayan amaçlı bir aşama olarak görülmediği gerçeği, neredeyse hiçbir araştırmacı tarafından bir problem olarak tartışılmış değildir.

POST-KOLONYALİZM VE İSLÂM FELSEFESİ

Post-kolonyalizmin bir okuma ve anlama yöntemi olarak uluslararası ölçekteki tüketilmişliğine karşın Türkiye'de ve Türkçede çalışılan disiplinler açısından yeni olduğunu belirtmiştik. İngiliz Dili ve Edebiyatı ile Sosyoloji bölümlerinde çeşitli incelemelerin varlığından söz edilebilirse de bunların bizzat yoğunlaştığımız kapsamda bir epistemolojinin betimi bakımından genellikle yetersiz oldukları söylenebilir.⁷⁶ İslâm felsefesine uygulanmak bakımından daha yeni olan bu yöntemin avantajlarından ve dezavantajlarından söz etmek ve İslâm felsefesi araştırmalarına uygulandığında ne tür verimli sonuçlar alınabileceğini açıklığa kavuşturmak lazımdır.

Post-kolonyalizmin en önemli faydası, bizzat yaşanıyor olanları en az edilgenlikle takip etme olanağı sağlamasıdır. Bu yöntemde de bir çeşit Avrupa-merkezçilik vardır, çünkü Dirlik'in de eleştirdiği üzere, onun kullandığı terminolojinin çerçevesi, Kıta Avrupası'na dayanmaktadır ve her an yeniden bir oryantalizm riski söz konusudur.⁷⁷ Post-kolonyalizm isimlendirmesinin İngilizce oluşu, teorinin reddettiği "İngiliz'den daha İngiliz" (more English than English) olgusu⁷⁸ bağlamında bir çelişki oluşturmakta ve aslında yeni bir edilgenliğe yol açmaktadır. Ne var ki, mevcudun her bakımdan İngilizcenin kuşatması altında olduğu bir dünyada post-kolonyalizm en az edilgenliği taahhüt etme imkânına ve hakkına sahiptir. Türkiyeli şair İsmet Özel'in bir şiirindeki mısra "Her şey ben yaşarken oldu, bunu bilsin insanlar" şeklinde dile gelen yaşananların farkında olma bilinci,⁷⁹ Said'in işaret ettiği, "öteki" olarak kodlandığı halde metropolitenlerin oluşturduğu seküler dünyayı paylaşmak kapsamında bizzat dünyada bulunuyor olmak bakımından olgusallaşan dünyevi bilinçle aynıdır.⁸⁰ Her ne kadar post-kolonyalizm, güçsüz düşmüş toplumların sömürge tecrübesine ve modernleşme süreçlerine tepki olarak ürettiği tüm fikri yerli-

⁷⁵ Bkz. Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?"; çev. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 46-63.

⁷⁶ Örnek bir çalışma olarak bkz. Mahmut Mutman, "Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri", *Toplumbilim*, 2010, sayı: 25, s. 117-126.

⁷⁷ Dirlik, *Postkolonyal Aura*, s. 103.

⁷⁸ Aschroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back*, s. 220. Buna "İngilizceden daha İngilizce", Avrupalıdan daha Avrupalı olma ve Amerikalıdan daha Amerikalı olma bilinci eklenebilir. Her seferinde kopyanın başındaki harfin küçük yazılışı ihmal edilmemelidir.

⁷⁹ İsmet Özel, "Celladım Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar", *Erbain Kırk Yılın Şiirleri*, Çıdam Yay., 3. Baskı, İstanbul 1990, s. 11-15.

⁸⁰ Said, *Kış Ruhü*, s. 52.

likleri tüketerek yeniden bir sömürge açılımını sağlıyorsa da, hâlâ nasıl bir dünyada yaşıyor olduğunun farkına varamayanlar için en işe yarar yöntemdir.

Post-kolonyalizm, Türkiye’de felsefe ortak adının paylaşılabilmesi ve İslâm felsefesinin bir din felsefesi olarak işgörmesi bağlamında kesinlikle ufuk açıcudur. Çünkü söylemlerin uzun yıllara dayanan arka planlarına ve herhangi bir ilişkinin oluşturduğu her türlü sosyolojik epistemolojiye ışık tutabilmektedir. Tüm isimlendirmelerin ve kavramların zamansal ve tecrübî arka planlarının anlaşılabilmesi bakımından bu teori faydalıdır. Mevcudun o anın dışındaki mesailerini tüketen bir bilinçle edinilebilmesi bakımından, değindiğimiz muhtemel yan etkilerine rağmen post-kolonyalizm, İslâm felsefesi araştırmaları özelinde fayda verecek bir yöntemdir. Onunla İslâm felsefesine sorulacak ilk soru, daima yapılageldiği üzere bir çeşit Avrupa-merkezci tarihyazımını örgütleyecek cinsten, “Ne eksikti?” sorusu olmayacaktır. Onun sorduracağı soru, “Ne vardır ve nasıl vardır?” sorusudur. Geçmiş gibi görünen bir dünyada İslâm düşüncesi ve felsefesi, hangi yaşam koşullarında insana dair ne üretmiştir ve nasıl varolmuştur?⁸¹ İnsan için bugün dünya nedir ve insan bu dünyada ne olarak ve nasıl varolmaktadır? Nihayet günümüzde devam eden canlı bir tarih olarak İslâm felsefesi nedir? Buna benzer soruların tek kıstası, idealize etme kaygısı gütmeksizin kurumsal ve kuramsal manada olumlayıcı bir merak olacaktır.

İngilizcedeki literatür göz önünde bulundurulduğunda post-kolonyalizmin yerel felsefi tecrübelerine uygulandığı bazı örneklerin varlığına temas edilmelidir. Abobo Kumbalonah’ın Batı Afrika toplumlarından Akan halkının şifahi felsefe (atasözleri) tecrübesine ilişkin mütevazı incelemesi bir örnek olarak anılabilir. Kumbalonah, günümüzde Gana’da yaşayan toplumsal birlikteliğin dili ve kültürü olan Akanca özelinde felsefi bir tecrübenin bulunup bulunmadığını ve varsa -ona göre böyle bir felsefi tecrübe mevcuttur- neden felsefe tarihinde yer verilmediğini, post-kolonyal yöntemi işleterek anlamlandırmaya çalışmaktadır. Yazar, günümüzde akademik kurumların çağdaş Batı’nın ve onların atalarının yüksek düşüncelerinden meydana geldiğini, felsefenin Avrupa-merkezci bir kökenin hâkim olduğu bir muhtevayla sınırlanmış olarak bulunabileceğini ve neticede bir Afrika felsefesinden ancak olmayan bir felsefe olarak bahsedilebileceğini belirtmektedir.⁸² Anne McClinton’dan yapılan bir aktarım ile Avrupalı olmayanlar, benzerliklerine ve farklılıklarına göre değil, Avrupa zamanının doğrusallığı kriterinde, sıradanın altında ve geçmişle ilgili olmak bakımından tarihsel anlatıya alınırlar.⁸³ Daha önce tarihyazımı bağlamında işaret ettiğimiz üzere, söz konusu tarihe alma da antropolojik niteliklidir. Yani o, sembolik bir başlangıç ve bugüne dokunmayan bir amaçlılıkla malul bir geçmiş anlatısı olarak olgusallaşmaktadır. Bizim gibi Kumbalonah da post-kolonyal teorisinin kurumsal başlangıcını *The Empire Writes Back*’e dayandırmaktadır⁸⁴ ve Robin Horton’un Afrika felsefesine dair oryantalist yorumları üzerinden bir tahlile girişmektedir. Horton’a göre, Afrika’da düşünce durağandır. Çünkü dünyayı ve hayatı tüketen düşünce, bir rekabet tasavvuru tarafından sürdürülmemektedir. Geleneksel tefekkür, dil ile gerçeklik arasında bir sorgulamaya gidemediği için bir epistemoloji meydana getiremez. Bu nedenle Afrika’da felsefe olamaz. Horton’ın yaklaşımı, başka bir araştırmacı olan Kwasi Wiredu’nun iddialarını, Kant’ın *Critique of Pure Reason* adlı eserinde ve Bertrand Russel ile Alfred North Whitehead’in *Principia Mathematica*’sında bulunan düşünme tarzlarının Afrika’nın şifahi felsefesinde eksik olduğu argümanını ve bu nedenle Afrika’da diyalektik bir sürecin ortaya çıkamadığı çıkarımını desteklemektedir. Hem Horton’un hem de

⁸¹ Bkz. İhsan Fazlıoğlu, Başlıksız Sunum, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. Baskı, İstanbul 2010, s. 201 vd.

⁸² Abobo Kumbalonah, “The Invention of a Philosophy: Postcolonialism in the Context of Akan Proverbs”, *Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 2015, volume: 12, no: 1, s. 31.

⁸³ Kumbalonah, *a.g.m.*, s. 34.

⁸⁴ Kumbalonah, *a.g.m.*, s. 35.

Wiredu'nun sorunu, arada paralellik kurulamayacak iki farklı kültürü kıyaslayarak birini (Batı felsefesi-ni) diğerine (Afrika'daki şifahi geleneğe) standart olarak uygulamalarında açığa çıkmaktadır.⁸⁵ Gelenek-sel Afrika felsefesinin yazılı olmadığı ve kıyaslamaların yanlış olacağı itirazında bulunan Kumbalonah, Kwame Gyekye'nin yerel felsefenin lehine geliştirdiği argümanlara dayanarak, Pre-Sokratik Yunan dü-şüncesinin ve modern Avrupa'nın hâlâ merkezinde yer alan Rönesans sonrası düşüncenin şifahi oldu-ğunu hatırlatmaktadır. Epistemoloji, bilgiye dair bir çalışmadır ve bunun mutlaka Batılı yöntemlerle ya-pılması gereği ancak bir dayatma olarak anlaşılabilir. Günümüzde Afrikalı kendini Batılı temsille tanı-makta ve bilmektedir. Bu durum, Batı'nın mevcut hegemonyasının Afrika'nın kendi bilgisini tehdit et-mesi olarak anlaşılmalıdır. Bu kapsamda Gana'nın Akan halkının atasözlerinde post-kolonyal teoriye bağlı kalınarak varolan bir felsefeden söz edilebilir.⁸⁶ Nitekim felsefe, kendini yazıdan ziyade konuşmada görünür kılmaktadır.⁸⁷

Avrupa-merkezci standartların iş gördüğü ve ona dönüşlerin sürekliliğini garantiye almış bir grame-rin bir hakikat olarak kabul edildiği bir başka örneğe dair veri, nispeten daha soğukkanlılıkla değerlendirilebilecek bir gerçek sunmaktadır. Yukarıdaki anlatımlarda "Afrika" yerine "İslâm dünyası", "Afrika fel-sefesi" yerine de "İslâm felsefesi" konulsa elimizdeki çalışmalarla hiçbir farkı kalmayacaktır. İlginç olan bir ayrıntı, Türkiye'de Kumbalonah'inkini çağrıştıran bazı incelemelerin, sömürge tecrübesini eleştire-cek şekilde olgusallaşabilirken, bu incelemelerin yazarlarının İslâm felsefesini ve Türkiye'de yaşanıyor olanları her nasılsa ihmal ediyor olmalarıdır.⁸⁸ Türkiye'de İslâm felsefesinin öneminden ve okutulması gereğinden söz etmek kolay değildir ve post-kolonyalizmi bilmiyor olmaları dolayısıyla söz konusu fel-sefeye dair nispeten doyurucu bir tahsil edinen İlahiyat Fakültesi menşeli araştırmacılar, meselenin ba-sitçe sadece bir dünya görüşü olarak İslâm'ın reddiyle sınırlı olduğu izlenimine kapılmaktadırlar. Afrika felsefesinin reddedilmesi gibi gerçekte görünen şey, Avrupai standartlara dayanarak İslâm'ın imlendiği her türlü güncel iddiası bulunan içeriğin olumsuzlanmasıdır. İhmal edilen ise, metropolitana kıyasla on-dan edindiği yerel misyona güvenerek kendinden farklı sandığı post-kolonyallere karşı daha fazla metropoliten olma girişiminde bulunanların mevcudiyet koşullarıdır. "More english than English" ("İn-giliz'den daha ingiliz") durumu Türkiye'de, post-kolonyalle felsefe adı altında bir araya gelme gibi bazen suni mekân ve zamanlarda gerçekleşen bir eşitlenmede bir çeşit travmaya yol açmaktadır.⁸⁹ Gerçek metropolitenin oluşturduğu dil ve ilişkide karmaşıklık sadece güçsüzlük ve bilgisizlikten beslenirken, bu çeşit "yerel-metropoliten"-post-kolonyal ilişkisinde karmaşıklık, bir kaos paniğinden ve başkasının var-lığına referansla edinilmiş bir güvenin riske dönüşme olasılığında kaynaklanmaktadır. Bu nedenle metropolitenin oluşturduğu hegemonik ilişki ve yapılandırdığı dilden açığa çıkan epistemolojinin her türlü konum ve pratik bakımından geçerliliğini ve biricikliğini garantiye almak için akademilerde sürekl-i onu yeniden kuran bir toplumsal ağ meydana getirilmiştir. Böylece herhangi bir gerçekçi ve geçerli felsefi argümana dayanmadığı halde kendi aralarında İslâm felsefesinin bir felsefe olmadığını tekrarlayan insanların varlığı ve bir de İslâm felsefesini ancak sembolik bir felsefe olarak kenarda sürdürenlerin bi-linç tarzları, İslâm felsefesinin gerçekten bir tarih veya felsefe olarak hiç varolmadığını düşünmek için yeterli bulunmaktadır.

⁸⁵ Kumbalonah, *a.g.m.*, s. 31-32.

⁸⁶ Kumbalonah, *a.g.m.*, s. 32-33.

⁸⁷ Kumbalonah, *a.g.m.*, s. 42.

⁸⁸ İngiliz Dili ve Edebiyatı alanında yapılmış bir örnek çalışma için bkz. N. Sibel Güzel, Mürüvvet Pınar, "Representations of Post-colonial Nigerian Society as Entrapped between the Old and the New in Flora Nwapa's *Women Are Different*", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, c. 11, sayı: 1, s. 3-16.

⁸⁹ Bkz. Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *The Empire Writes Back*, s. 220-222.

Bizzat “İslâm felsefesi” isimlendirmesinden başlayarak aşılması kolay olmayan bir oryantalizm ve antropolojik bağlam söz konusu ise de⁹⁰ hem isim bakımından hem de muhteva ve fonksiyon bakımından modern uzmanların elinde din felsefesinden başka bir şey olarak pek olgusallaşmamış İslâm felsefesini bizzat felsefeye eşitlemek gerekmektedir. Bu bağlamda yerel gereksinimlerin koşulladığı bir tarihyazımının ve kültür yazımının yeterince örgütlenebilmesi için iki kapsamın netleştirilmesi faydalı olacaktır. İlki, İslâm’ın klasik çağındaki tercümelemlerinin ardından bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara cevap veren bir felsefe ortaya çıktığı halde -nitekim Fârâbî’ye göre Yunanlılar da felsefeyi sonradan ve tercümelemler aracılığıyla edinmişlerdir-⁹¹ Türkiye’nin modern tarihinde Batı felsefesinden yapılan tercümelemlerinin ardından neden ihtiyaçları giderebilen özgün bir felsefe doğmamıştır? Belki bir cevap, güçlü İslâm siyasasının o dönemde hayatla kurumsal bir ilişki kurmada duyduğu bilgi ve tecrübe gereksinimlerini gidermek üzere ihtiyaca binaen ve bilinçli olarak tercüme faaliyetlerine girişmiş olmasına⁹² karşın modern Türkiye’de tercümelemlerin gerçek bir plan ve hesaptan ziyade görece biraz dikkat eksikliği ve dağınıklıkla yürütülüyor olmasıdır.⁹³ Bu arada İslâm felsefesinin mümkün olduğu klasik tarihte çevirmenler birer sistem kurucu filozof olamamışlardır ve günümüzde genellikle çevirmenlikle yetinen felsefe çevrelerinden de bir sistem kurucu filozofun çıkması beklenmemelidir. Netleştirilmesi gereken ikinci kapsam ise, klasik İslâm düşüncesinin son ve en büyük siyasal eşiği olarak görünen Osmanlılarda sistematik düşünce veya felsefenin durumudur. Osmanlılarda felsefi düşüncenin içeriğine ilişkin çalışmalar Türkçe hâlâ eksiktir ve eldeki çalışmalar ya temennilerin yönettiği ve gerçekçi bilgilerin üretilemediği eserlerdir,⁹⁴ ya da İslâm felsefesini reddetmek için Tanzimat sonrasına bakarak Osmanlı ile ilgilenmektedirler.⁹⁵ Esas itibarıyla Osmanlıların klasik döneminde ortaya çıkmış sistematik düşüncenin tarihçesinin yazılması gerekmektedir. İlk 400 yıl içerisinde mantık, kelâm, hukuk ve edebiyat özelinde hissedilen insanî ve kurumsal ihtiyaçların giderilmesi olgusu, mutlaka bir Yunan felsefesi tarzında örgütlenme beklentisiyle araştırılmaksızın, en azından metinler bağlamında açıklığa kavuşturulmalıdır. Yunan felsefesine ilişkin değerlerin arandığı her araştırma da Osmanlılarda felsefe ile “Tehâfüt” tartışmalarını görece biraz özdeşleştirme yoluna gitmektedir.⁹⁶

İslâm felsefesinin bizzat felsefeye eşitlenmesi demek, modern Batı felsefesinin yok sayılması demek değildir. Bundan farklı olarak akli güncel deneyimlerin nedensel ilişkisizliği ve dağınıklığından, yönemsizliği ve amaçsızlığından kurtarmak için her bir felsefi durumun gerçek ihtiyacı karşılama esasına göre planlanması demektir. Bu arada antropolojik nitelikli din felsefesi olarak işlenen İslâm felsefesinin özgünlük, durağanlık, gerileme ve kötürümleşme tartışmalarından kurtarılması gerekmektedir. Kumbalonah’ın örnek çalışmasında Afrika felsefesi için öne sürülen her türlü durağanlık iddiası İslâm felsefesi için de ilgili metinlerde bulunduğu göre, aynı öznel tasarımın farklılaşıyor görüldüğü nesne durumlarını birlikte değerlendirmek lazımdır. Bu açıdan bakıldığında, İslâm felsefesini sembolik bir ta-

⁹⁰ Özdemir, “Fârâbî ve İbn Sinâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, s. 903-907.

⁹¹ Özdemir, *a.g.m.*, s. 912.

⁹² Bkz. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, s. 1-8.

⁹³ Ali Utku, M. Cüneyt Kaya, “Türkiye’de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Ösmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, c. 9, sayı: 17, s. 11-12.

⁹⁴ Böyle bir çalışma örneği için bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, Dergâh Yay., İstanbul 2013. Şeker’in alanında ilk olabilecek eserini problemlile hale getiren temel etken, başlıklar ve altlarındaki düşünürlerin birbirleriyle zamansal/kavramsal ilişkisizlikleri ve özellikle klasik dönem için geçerli olabilecek isimlerin değerlendirmelere yansımamış olmasıdır. Her türlü eleştiriden ayrı olarak bu çalışma saygıdeğer ve verimli bir çalışmadır.

⁹⁵ Buna uygun örnek bir işleyiş için bkz. Mehmet Münir Dedeoğlu, “Önsöz Yerine”, *Felsefe Dersleri*, Yazar: Dr. Rıza Tevfik, Altınpost Yay., Ankara 2012, s. 9-21. Dedeoğlu’nun metnindeki sıkıntı, bir Türk felsefesi açısından uyanışı Avrupalı tercümelere bağlamada benimsediği tarzıdır.

⁹⁶ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 255-263. Osmanlılarda bir tefekkür faaliyeti olarak “Tehâfüt”ler özelindeki çalışmalar kuşkusuz kıymetli ve faydalıdır; ama felsefi tefekkürün mevcudiyetini söz konusu faaliyetlerle sınırlı bir alanı ima ederek kamıtlamaya çalışmak genellikle faydasızdır. Bolay’ın incelemesinde başka bağlamlar da bulunmakla beraber Yunan tarzı felsefeye veya modern düşünceye yapılmak istenilen atıflar bakımından sanki “Tehâfüt”ler daha belirgin gibi görünmektedir.

rihsel işleyiş ve terminolojiyle bugünden koparan çerçevenin kaydadeğer bulunmaması gerektiğine gelinbilir. Böylece başkaca benzer örnekleri İslâm hukukunda İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî ve kelâmda Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye ilişkin tasarımlarda görüldüğü şekilde, felsefede Ebû Hâmid el-Gazâlî özelinde söz konusu olan suçlayıcı ve genellikle entelektüel sahaya hiçbir fayda sağlamayan ithamlardan ve tarihyazımlarından azade kalmak lüzumu ortaya çıkmaktadır. Osmanlı dönemi felsefe çalışmaları açısından hâlâ geride olmamızın bir gerekçesi, suçlarken de savunurken de hep aydınlanmacı bir bağlamdan hareket edilen Gazâlî tartışmalarıdır. Gazâlî'nin felsefi düşünceyi bitirdiğine ilişkin tartışmalarda da İslâm felsefesini İlahiyat fakültelerinde öğrenmiş araştırmacıların kendi inceleme sahaları özelinde yerel-metropolitan rolünü üstlendikleri belirtilmelidir.⁹⁷

Post-kolonyalizm İslâm felsefesi araştırmalarına bilinçli bir şekilde uygulandığında bizim burada temas ettiğimize benzer tahliller mümkün olacaktır. İslâm felsefesinin nasıl bir dilde ve ilişkide açığa çıktığı, ondan söz ederken aklın nasıl bir epistemolojinin kuşatmasında çalıştığı ve Türkiye özelinde felsefe isimlendirmesinin Çin'i içinde barındıran bir kapsama dahi erişebildiği halde ondan neden esirgenmediği yeterince açıklıkla ve adil bir saptamayla ortaya konulabilmektedir. İnsanın ihtiyaçları için icat ettiği felsefe, hiyerarşik olarak bizzat insanın üzerinde bir yerlerde algılanıyorsa, böyle bir aşkınlıkta aslında felsefe var değildir ve mevcut olan başka bir şeydir. Bu dünyada olgusallaşan her şey dünyanın içerisindedir ve insandan dolayı anlamlıdır. Böyle bir dünyevilik bilincini dilsizlik ve tarihsizlik koşullarında bile insana biraz verebildiği için post-kolonyalizm değerli ve işe yararlıdır.

SONUÇ

Bu çalışmada, önce post-kolonyalizmin felsefi, edebî, tarihî ve antropolojik arka planı ve onun temel kavram çifti olan metropolitan ve post-kolonyal birer dünyevi tecrübe olarak olabildiğince özet ve adil bir biçimde betimlenmiş, ardından post-kolonyalizmi yakından ilgilendiren tarihyazımı ve bir çeşit kavrayış veya konumlandırma pratiği olarak modern İslâm felsefesi içeriğinin açılanmasına yer verilmiştir. Ayrıca Türkiye'deki felsefe ortak adının paylaşılabilmesi nedeniyle Batı felsefesi çalışanlarla İslâm felsefesi çalışanlar arasında ortaya çıkan çatışma alanları, sömürge tecrübesinin meydana getirdiği bilinç kırılmalarıyla tüketilmeye çalışılmıştır. İslâm felsefesi özelinde söz konusu olan post-kolonyal pratikte her bileşenin, her tecrübenin ve hatta her bireyin kendine özgü yanlışlıkları, bilgi eksiklikleri, travmaları ve ideal arayışları vardır. Böyle bir bağlamda genellemeleri adil, bilimsel ve meseleleri çözebilecek nitelikte yapılandırmak ve gerekli bileşenlere paylaşım yapmak kolay değildir. Çünkü Türkçede aklın nedenelliğini yeterince sergileyebileceği bir dil ve tarih kavrayışını edinebilmek zordur. Her olayın ve tecrübenin kendine özgü olduğunu teslim etme gerekliliği ile tümüne egemen olan söylemsel bir gramerin muhtevasını teşhis etme gerekliliği, tüm Avrupa-merkezci geri dönüş risklerine rağmen en iyi post-kolonyalizm ile bir çözüme bağlanabilirdi.

Bir okuma, anlama ve anlamlandırma yöntemi ve pratiği olarak post-kolonyalizm, İngilizcede yapılmış çalışmalar, Türkçede yapılan çalışmalar ve Türkiye'de görünür olan toplumsal deneyimler bağlamında İslâm felsefesine uygulandığında, İslâm felsefesinin bir tarih veya felsefe olarak değil de sembolik

⁹⁷ Bkz. Özdemir, "Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları", s. 205-208. Avrupa-merkezci bir gramerin yönettiği örnek editöryal bir Gazzâlî çalışması için bkz. Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, *Gazzâlî Konuşmaları*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012. Türkiye her bakımdan ilginç karışıklıkların bir araya gelebildiği bir ülkedir. Burada herhangi bir olay için bilimsel genellemede bulunmak kolay değildir, çünkü her bireyin her farklı kavramla ilişkisi bazen bir defâlılığına ve bilinçsizce gelişebilmektedir. İslâm felsefesinin gerilemesinden Gazzâlî'nin sorumlu tutulması konusunda konsensüse yakın bir konumda bulunan İslâm felsefecileri, İlahiyat fakültelerinde dinsizliğe yakın bir imaj edinmişken felsefe bölümlerinde din adamlığına yakın bir imaj edinmektedirler. Din adamlığıyla dinsizliğin bu denli kolay ve aynı tipolojide bir araya gelebilmesi, Türkiye'ye veya ona benzer ülkelere özgü toplumsal bir vakıadır. Felsefi faaliyetlerin niteliği ile bu türden sosyolojik durumları birbirinden ayırmamak gerekir.

bir tarihlendirme ve bugüne katılmayan bir canlılıkla antropolojik bir anlatı olarak ancak din felsefesine hapsedilmiş bir özgüllük ile felsefeden ayırıştırıldığı görülmektedir. Bunu yapan Batılı İslâm felsefesi uzmanlarının genelinin yanı sıra bazı yerli araştırmacılarıdır. Günümüzde başka ulusal, etnik, tarihsel veya coğrafi felsefe bağlamlarında görüldüğünün tersine İslâm felsefesinin Yunan felsefesiyle her bakımdan somut bir münasebetinin bulunması, onu bizzat Avrupa-merkezci bakış açısından ödüllendirebildiği oranda aslında kendi tarihsel muhtevası bakımından itibarsızlaştırmaktadır. Çünkü sürekli modern Batı'ya dönen bir kavrayışla yaklaştığında metropolitenin görebileceği ve hâlihazırda görebildiği, felsefe ve din ilişkileri özelinde olgusallaşmış felsefi bir tecrübedir. Post-kolonyal, kurumsal durum, kuramsal nitelik ve konular bakımından nasıl örgütlendiğine dair en ufak bir belirlemede dahi bulunmaksızın metropolitenin oluşturduğu dili veya aynayı sahiplenmekte ve onunla kurduğu ilişkinin oluşturduğu epistemolojiyi genel-geçer kabul etmektedir. Daha sonra post-kolonyal kendi içinde kurumsallık, kuramsallık ve konum bakımından yeniden bir pratik edinirken metropolitenin verdiği aynada itibarsız görünen İslâm'a yakınlığa ve uzaklığa göre yerel metropolitenlikler ve ikinci post-kolonyallikler meydana getirilmektedir. Esas metropoliten ile yaşanan ilişkiden edinilmiş epistemolojinin verdiği güven ve ayrıcalıklar, söz konusu ilişkiyi sağlayan ve yöneten güç koşullarından beslendiği için burada her olgusal detay güncel politikaya erişen bir denklemi var kılmaktadır. İki taraftan fazla tarafı ve çok değişkeni bulunan bir tahteravallı gibi ortak bir denklem pratiğinde, algı kırılmaları, hakikatlerin ve bir ahlağın ölçütleri çok çabuk yön ve merkez değiştirmektedir. Modern dilsizlik ve tarihsizliğin kaotik bir evren olarak çevrelediği bu durum, akıl özelinde, felsefi bir geçerlilik kadar tutarlılığı da imkânsızlaştırmaktadır. Böyle olunca Batı felsefesi çalışanlar, İslâm felsefesi çalışanlarla eşitlendikleri her tesadüfi veya gerçekçi durumda bir iletişim girişiminde bulunmak ve muhasebe yapmak yerine güvenli ve ayrıcalıklı konumların kaybına yoğunlaşmış bir panikle davranmaktadırlar. Tersine önceden beri ve daima toplumsal meşruiyetlerden edinilmiş korunaklı konumlar bakımından İslâm felsefesi çalışanlar için söz konusuydu. Neticede iki taraf da arzu ettikleri felsefi saygınlığı Batılılardan göremedikleri felsefi amaçsızlıklar ve yöntemsizlikler sergileyebilmektedirler. Çünkü iki felsefi tecrübeyi birbirinden koparan yerli bazı modern araştırmacılar, kabahatli olmadıklarında ödüllendirileceklerini umdukları edilgen bir sömürge kişiliği olarak, post-kolonyal olarak, vardılar. Metropolitenle kurulan ilişkide edinilen ikincillik ve edilgenlik bakımından iki tarafın kaderi de aynıdır. İki taraf da felsefi birer mevcudiyetten ziyade birer “Üçüncü Dünyalı” olarak vardır ve “Birinci” ile “İkinci”yi ayırt edecek temyiz kabiliyetinden de yoksundurlar.

İslâm felsefesi çalışanlar Ebû Hâmid el-Gazâlî'yi ve felsefe-din ilişkileri bağlamını aşılmaz bir bariyer olarak alırken, Batı felsefesi çalışanlar da her seferinde ayrıcalıklı Batı dillerinde üretilmiş felsefi metinlerden karşılaştıklarını çevirerek ve İslâm felsefesini olumsuzlayarak varolmaktadırlar. İki taraf da metropolitandan aldığı ezberleri kendi sosyolojisinde tekrarlayarak keyfilikle sağladığı ve sürdürdüğü bir doğruluk ölçütü oluşturmaktadır. Bu arada post-kolonyalizmin işaret ettiği dünyada varolma veya dünyevilik bilinci vardır ve insan dilsel ve tarihsel bağlamlarda bilemese bile bazı şeylerin yanlış olduğunu görebilmektedir. Sözelimi Osmanlı klasik dönem sistematik düşünürler tarihi yapılandırılmış ve yazılmış değildir ve Türkiye'nin modern tercüme hareketleri tarihi hep geride kalan ve hiçbir zaman işe yaramayan karşıtlıklar üreten geçici felsefe gelenekleri meydana getirmektedir. Standartlaştırmanın sürekli Avrupa-merkezcilik üzerinden sağlanması taahhüt süresini çoktan aştığı halde hâlâ herhangi toplumsal bir aydınlanma veya mutluluk da yaşanabilir görünmemektedir. Bu durum felsefenin Türkiye'deki saygınlığını ve itibarını da bitirmektedir, çünkü felsefeyle meşgul olmanın toplumda şimdiye değin edindiği

sosyolojik eşitleme genellikle imrenilen bir güvenlik vermemektedir. Gitgide itibarsızlaşma ihtimali artmaktadır. Bu bağlamda hiç olmazsa şimdi, post-kolonyalizmi uygulayarak, “bizde ne vardır ve nasıl vardır?” sorusunun sorulması ve cevaplandırılması gerekmektedir. Bu sorunun temenni ve idealler yerine gerçekçilik, çıkar ve dünyeviliğin arandığı bir nedensellikte cevaplandırılması lazımdır. Hayata yetmek ve insana faydalı olmak bakımından ne vardır ve nasıl vardır? Böyle bir kapsamda Türkiye’deki modern düşünce tecrübesine olduğu nispette tarihsel İslâm felsefesi pratiğine uygulanacak post-kolonyalizm ile gerçekten fayda temin edilebilir.

KAYNAKÇA

- Adda, Jacques, *Ekonominin Küreselleşmesi*, çev. Sevgi İncei, İletişim Yay., 2002, İstanbul.
- Alaslan, Funda, Şimşek, Ahmet, “Tarih Yazımı, Metodolojisi ve Felsefesiyle İlgili Türkçe Eserler Bibliyografyası”, *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 2, sayı: 2, ss. 129-191.
- Arnaldes, Roger, “İslâm’da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, çev. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 46-63, Ankara.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Routledge, 2nd edition, London&New York 2002.
- Bhabha, Homi K. (yazar ve editör), “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, *Nation and Narration*, Routledge, 7th edition, London&New York 2000.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, London&New York 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005.
- Booth, Anthony Robert, *Analytic Islamic Philosophy*, Palgrave Macmillan, Brighton 2017.
- Breisach, Ernst, *Tarihyazımı*, çev. Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul 2012.
- Dedeoğlu, Mehmet Münir, “Önsöz Yerine”, *Felsefe Dersleri*, Yazar: Dr. Rıza Tefvik, Altınpost Yay., Ankara 2012, ss. 9-21.
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura*, çev. Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2. Basım, 2010, İstanbul.
- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld Publications, Oxford 2002.
- Fakhry, Majid, *Averroes Ibn Rushd*, Oneworld Publications, 3rd edition, Oxford 2008.
- Fazlıoğlu, İhsan, Başlıksız Sunum, *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. Basım, İstanbul 2010, ss. 201-255.
- Feyerabend, Paul, *Against Method*, Verso, 3rd edition, London 1993.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, 2nd edition, London 1999.
- Güzel, N. Sibel, Pınar, Mürüvvet, “Representations of Post-Colonial Nigerian Society as Entrapped between the Old and the New in Flora Nwapa’s Women are Different”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, c. 11, sayı: 1, ss. 3-16.
- Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sezer, Kabaıcı Yay., 2. Basım, İstanbul 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Batoche Books, 2001, Kitchener.
- Huyssen, Andreas, “Introduction: Modernism After Postmodernity”, *New German Critique*, 2006, No. 99, Modernism After Postmodernity, pp. 1-5.
- M. Cüneyt Kaya (yayına hazırlayan), *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre Yay., 2012, İstanbul.
- Kaya, M. Cüneyt (editör), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yay., 2013, İstanbul.
- Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2012.
- Kosso, Peter, “Philosophy of Historiography”, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, ed. Aviezer Tucker, Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2008, pp. 9-25.
- Kragh, Helge, *An Introduction to the Historiography of Science*, Cambridge University Press, 3rd edition, New York 1994.
- Kumbalonah, Abobo, “The Invention of a Philosophy: Postcolonialism in the Context of Akan Proverbs”, *Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 2015, volume: 12, no: 1, pp. 31-43.
- Kutluer, İlhan, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2001, İstanbul.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2nd edition, Cambridge 2002.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yay., 37. Baskı, İstanbul 2011.
- Mutman, Mahmut, “Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri”, *Toplumbilim*, 2010, sayı: 25, ss. 117-126.
- Mishra, Vijay, Hodge, Bob, “What Was Postcolonialism?”, *New Literary History*, 2005, volume: 36, no. 3, pp. 375-402.
- Özdemir, Muhammet, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, *Turkish Studies*, 2014, c. 9, sayı: 4, ss. 901-926.
- Özdemir, Muhammet, “Gazzâlî, Nietzsche ve Foucault’da Güç-Hakikat İlişkileri Analizi”, *Turkish Studies*, 2013, c. 8, sayı:12, ss. 989-1008.
- Özdemir, Muhammet, “Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs 2011)*, S.D.Ü İlahiyat Fakültesi Yay., İsparta 2014, ss. 203-215.
- Özdemir, Muhammet, “Türkiye’de Dindar Müslümanların Maruz Kaldığı Dışlama Üzerinden Açığa Çıkan Hak Çatışmaları”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 103-128.
- Özdemir, Muhammet, “Mahremiyet Kavramının Tüketimsel Dönüşümü Üzerine Postkolonyalist-Felsefî Bir Çözümleme”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu 27-29 Mart 2015*, Ordu İlahiyat Vakfı Yay., Samsun 2016, c.1, ss. 409-426.
- Özdemir, Muhammet, “Üç Mesele” Bakımından *Gazzâlî ve İbn Sînâ*, Türkiye Âlim Kitapları, 2015, Saarbrücken/Almanya.
- Özdemir, Muhammet, *Post-kolonyalizm Nedir? Dünyalar Arasında ve Türkiye’de Bilim, Kavram ve Teorilerin İşlevleri*, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2017.
- Özel, İsmet, “Cellâdîma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar”, *Er-bain Kırk Yılın Şiirleri*, Çıdam Yay., 3. Baskı, İstanbul 1990.
- Rosaldo, Renato, “Whose Cultural Studies”, *American Anthropologist*, 1994, volume: 96, Issue: 3, pp. 524-529.

- Roy Jackson, *What is Islamic Philosophy?*, Routledge Taylor and Francis Group, London and New York 2014.
- Said, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979.
- Said, Edward, *Kış Ruhü*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000.
- Schulze-Engler, Frank, "Exceptionalist Temptations - Disciplinary Constraints: Postcolonial Theory and Criticism", *European Journal of English Studies*, 2002, volume: 6, no: 3, pp. 289-305.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, 2nd edition, London 1999.
- Şeker, Fatih Mehmet, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, Dergâh Yay., 2013, İstanbul.
- Tibebu, Teshale, *Hegel and the Third World The Making of Eurocentrism in World History*, Syracuse University Press, New York, 2011.
- Tumer, Bryan S., *Marx and the End of Orientalism*, George Allen&Unwin Ltd, London 1978.
- Tumer, Bryan S., *Orientalism Postmodernism and Globalism*, Routledge, 1994, London and New York.
- Tülin Bumin, *Hegel Bilinç Problemi Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yay., 4. Baskı, İstanbul 2010.
- Utku, Ali, Kaya, M. Cüneyt, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, c. 9, sayı: 17, ss. 11-48.
- Walzer, Richard, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University Press, 1962.
- Xie, Shaobo, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History*, 1997, volume: 28, no. 1, pp. 7-19.