Hasan Hanefi'nin *Mukaddime fi İlmi'l-İstigrâb* Adlı Çalışmasına Arapların Tepkisi[1]

Yudian WAHYUDI

Harvard Universitesi, Cambridge, Massachusets

Çeviren: Doğan Kaplan[*]

Batı, İslam dünyasında genellikle İslam Rönesansının önündeki en ciddi engel olarak algılanmıştır. Bu algı, Mısırlı ünlü felsefeci Hasan Hanefi'nin (doğumu1935), kendisinin *Kültür ve Yenilenme* (et-Turâs ve't-Tecdîd) adıyla bilinen üçlü İslâmî reform projesinin ikinci parçası olarak *Batı Kültürüne Karşı Tavrımız* (Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Garbî) adlı çalışmasını ortaya koymasına yol açtı.[2] Hedefini gerçekleştirmek için, *Oksidentalizm Bilimine Giriş* (Mukaddime fi İlmi'l-İstigrâb) kitabını yazdı. Burada o, Arap İslam dünyasının Oryantalizmi, kendi medeniyetini anlamada bir kaynak olarak görmekten çok, çalışma konusu yapması gerektiğini ileri sürer. Bununla birlikte, Arapların bu öneriye cevabı tamamen olumsuzdur. Bu çalışma, o nedenle, Hasan Hanefi'nin *Mukaddime*'sine yönelik çeşitli Arap tepkilerini karşılaştıracak ve bu tepkileri, *meydan okuma ve cevap verme, süreklilik ve değişim, merkez ve çevre çatışması* gibi teorilerin ışığında analiz edecektir. Onu tenkit edenlerden –destekçileri hariç- Mahmud Emin Âlim, Yusuf Zeydan, Mecdi Abdulhafız, Salah Kansuva, Ali Harb ve Nahid Hattâr'ın eleştirilerine odaklanacağım ki bunlardan bazısı onun reform projesinin diğer unsurlarını açıkça desteklemektedir.

Batılı bilim anlayışı, çoğunlukla İslâmî yeniden dirilişi iki ana kampta değerlendirir: John O. Voll tarafından ifade edilen dramatik değişim tezi ve R. Hrair Dökmeciyan tarafından savunulan kriz tezi.[3] Kriz ortamını İslâmi yeniden diriliş hareketlerinin arka planındaki temel

---

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

[*] Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi, dogakaplan@gmail.com

Çevirenin Notu: Çeviride, bazı bilgiler tarafımızdan ilave edilmiş ve bunlar (çev.) kısaltmasıyla gösterilmiştir.

[2] Üçlünün birincisi *Klasik Kültüre Karşı Tavrımız* (Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Kadîm), üçüncüsü ise Olguya *Karşı Tavrımız: Tefsir Teorisi* (Mevkifunâ mine'l-Vâki': Nazariyyetu't-Tefsîr)'dir.

[3] Örnek için bkz. R.Hrair Dekmejian, "Resurgent Islam and the Egyptian State," Reva S. Simon, ed., *The Middle East and North Africa: Essays in Honor of J.C.Hurewitz* (Washington: Columbia University Pres) içinde, 212-213; ve yine aynı yazarın, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World,* 2.basım (Syracuse:Syracuse University Press, 1995), özellikle 10-11. [Adı geçen bu son eser, Türkçe'ye *Arap Dünyasında Köktencilik*

faktör olarak gören (ki Dökmeciyan bu olguyu İslâmî köktencilik olarak geneller) ikinci tezin aksine, birinci varsayım İslâmî canlanmanın sebebi olarak daha çok dramatik değişimi öne sürmektedir. İslam'ın bir kurban olarak (temelden negatif bir algılama) resmedildiği kriz varsayımının aksine, dramatik değişim tezi, İslam'ı etkileyen olayları çok boyutlu bir bakış açısıyla ele alır ve onun dünya görüşüne daha anlayışlı yaklaşır. "Dramatik değişim," der Voll, "ille de Müslüman dünyanın yenilgisi anlamında bir krizi ima etmez, bundan ziyade, bu dramatik veya olağanüstü bir başarı da olabilir. Örneğin, Emevi yönetimindeki elitlerin lüks yaşam tarzlarına bir karşılık olarak 8.yüzyılda ortaya çıkan Sufi tepki hareketi bunun bir örneği olabilir." Ayrıca, Dökmeciyan İslâmî dirilişi şiddete indirgerken, Voll, Fazlur Rahman'ın etkisinde çok kaldığını yansıtacak bir şekilde, çok boyutlu bir yenilenme olarak görür. –Bu, sadece onunla sınırlı olmaksızın Dökmeciyan'ın görüşünü de kapsamaktadır.[4]

Dramatik değişim tezi İslam'la çok duygudaş bir ilişki kurmasına rağmen, bu görüş, reform projesinin doğuşunu sürekli olarak kriz ortamı bakış açısına göre tanımlayan Hasan Hanefi'nin görüşlerini yansıtmaz. Hanefi, 1967 Arap yenilgisini, Filistin'in kaybedilmesi ve 1948'de İsrail'in kurulmasından sonra Modern Arap tarihinin yaşadığı en önemli çarpışma olarak değerlendirerek tepkisini dile getirir. O da, çağdaşı Araplar gibi yenilgiye yol açan faktörleri bulmaya çalıştı, ama o aynı zamanda onların dirençlerini teşvik etmek için, eğer mümkün olursa, onların düşmanlarına karşı zafer kazanabilmelerini bir meydan okuma havası içerisinde vermiştir ki, tarafları "el-âhar" (öteki)-yani İsrail/Batı ve "el-ene" (ben)-yani Araplar/Müslümanlar, olarak tanımlamıştır. Hanefi işte bu 1967 krizine tepki olarak, "Kültür ve Yenilenme" olarak bilinen üç boyutlu reform projesini geliştirdi.[5] O, 1980 ve 1981 yılında sırasıyla *Kültür ve Yenilenme: Klasik Kültüre Karşı Tavrımız (et-Turâs ve't-Tecdîd: Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Kadîm)*[6] ve "İslâmi Sol Ne Anlama Gelir?" (Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî?) isimli eserlerini yayımladı.[7] Hanefi birinciyi, "Kültür ve Yenilenme"

(Devrimci İslâm), İlke Yayınları (1.baskı 1992, 2.baskı 2003 İstanbul) adıyla Muhammed Karahanoğlu tarafından kazandırılmıştır. Kitabın girişinde, bu çalışmanın ABD Savunma Bakanlığına (Pentagon) bağlı Savunma İstihbarat Birimi tarafından desteklenen bir proje olduğu bilgisi vardır (çev.)].

[4] John O. Voll, "Revivalism and Social Transformations in Islamic History," *The Muslim World* 76 (1986): 170–173.

[5] Bkz. Hasan Hanefi, *Kadâyâ Muâsıra,* 1: Fî Fikrinâ'l-Muâsır (Beyrut:Dâru't-Tenvîr, 1981), 7; aynı yazar, *Kadâyâ Muâsıra,* 2: Fî'l-Fikri'l-Garbî el-Muâsır, 3.basım (Kahire:Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987), 5-6; aynı yazar, *Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatani'l-Arabî,* 1: et-Turâs ve'l-Asr ve'l-Hadâra (Kahire: Dâru Kibâ, 1998) 7; aynı yazar, *Mine'n-Nakl ile'l-İbdâ',* 1:en-Nakl (Kahire: Dâru Kibâ, 2000), 24; aynı yazar, *ed-Dîn ve's-Sevra fî Mısr 1952-1981,* 6: el-Usûlu'l-İslâmiyye (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1988), 91. Ayrıca bu yazının 2 no.lu dipnotuna bakınız.

[6] Hasan Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd: Mevkifunâ mine't-Turâsi'l-Kadîm,* 4.basım (Kahire: el-Muessesetu'l-Cem'iyye, 1991).

[7] Hasan Hanefi, "Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî," *el-Yesâru'l-İslâmî: Kitâbât fi'n-Nahda'l-İslâmiyye* 1 (1981):5–48.

projesinin[8] birinci basamağına teorik bir giriş sadedinde genel bir çalışma olarak görürken, ikincisini tüm projenin etkili, kısa bir manifestosu olarak görür. Bundan dolayı, "Kültür ve Yenilenme," gerçekte, daha çok epistemolojik bir özellik arz ederken, "İslâmî Sol" daha çok ideolojiktir.

Onun reform projesinin birinci boyutu, yedi bölümden oluşmaktadır. Bunlar: (1) *Akideden Devrime: İslam Teolojisinin Yeniden İnşası (Mine'l-Akîde ile's-Sevra: Muhâvele li İ'âde Binâi İlmi Usûli'd-Dîn),* (2) *Nakilden Yaratıcılığa: Hikmet İlimlerinin Yeniden İnşası (Mine'n-Nakl ile'l-İbda': Muhâvele li İ'âde Binâi Ulûmi'l-Hikme),* (3)*Fenâdan Bekâya: Tasavvuf İlimlerinin Yeniden İnşası (Mine'l-Fenâ ile'l-Bekâ: Muhâvele li İ'âde Binâi Ulûmi't-Tasavvuf),* (4) *Nassdan Olguya: İslam Hukuk Metodolojisinin Yeniden İnşası (Mine'n-Nass ile'l-Vâki': Muhâvele li İ'âde Binâi Usûli'l-Fıkh),* (5) *Nakilden Akla: Rivayet İlimlerinin Yeniden İnşası (Mine'n-Nakl ile'l-Akl: Muhâvele li İ'âde Binâi'l-Ulûmi'n-Nakliyye),* (6) *Akıldan Tabiata: Akli İlimlerin Yeniden İnşası (Mine'l-Akl ile't-Tabîa': Muhâvele li İ'âde Binâi'l-Ulûmi'l-Akliyye,* (7) *İnsan ve Tarih: İnsan Bilimlerinin Yeniden İnşası (el-İnsân ve't-Târîh: Muhâvele li İ'âde Binâi'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*).[9] Hanefi, 14 asırlık İslâmi kültürü yeniden inşa etmeye çalıştığı bu yedi bölümden şimdiye kadar *Mine'l-Akîde ile's-Sevra* (1988)[10]dan beş bölüm ve *Mine'n-Nakl ile'l-İbda'*(2000)[11]'nın birinci cildinden üç bölüm yayınlamıştır.

Tek ciltten oluşan *Mukaddime fî İlmi'l-İstigrâb*'da ele aldığı "Batı Kültürüne Karşı Tavrımız" başlığında, Hanefi iki asırlık olmasına karşın hâlâ çok etkili olan Batı nüfuzunu, Batılılaştırma (Westernization) dediği bir fenomen olarak ele alır[12]. Bu çalışmanın kısa olması, Hanefi'nin bu konuya "Klasik Kültür"'den daha az önem verdiği izlenimini verebilmekle birlikte, *Mukaddime* aslında Hanefi'nin Batıyla ilgili teorilerini uzun uzadıya ele aldığı ilk çalışmalarını birbirine bağlamaktadır. Bu çalışmalar: *Les méthodes d'exégése*

---

[8] Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd,* 8.

[9] Hasan Hanefi, *Mukaddime fî İlmi'l-İstigrâb,* 2.basım (Kahire: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1992), 10; aynı yazar, *et-Turâs ve't-Tecdîd,* 176–180.

[10] Bunlar: (1) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra,* Birinci Cilt: *el-Mukaddimâtü'n-Nazariyye* (Kahire: Medbûlî, 1988); (2) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra,* İkinci Cilt: *et-Tevhîd* (Kahire: Medbûlî, 1988); (3) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra,* Üçüncü Cilt: *el-Adl* (Kahire: Medbûlî, 1988); (4) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra,* Dördüncü Cilt: *en-Nubuvve'l-**Miâd*** (Kahire: Medbûlî, 1988); ve (5) *Mine'l-Akîde ile's-Sevra,* Beşinci Cilt: *el-Îman **ve'l-Amelu'l-İmâme*** (Kahire: Medbûlî, 1988).

[11] Bunlar: (1) *Mine'n-Nakl ve'l-İbdâ',* Birinci Cilt: *en-Nakl*-1-*et-Tedvîn* (Kahire: Dâru Kiba', 2000); (2) *Mine'n-Nakl ve'l-İbdâ',* Birinci Cilt: *en-Nakl* -2-*en-Nass* (Kahire: Dâru Kiba', 2000); ve (3) *Mine'n-Nakl ve'l-İbdâ',* Birinci Cilt: en-Nakl -3- *eş-Şerh* (Kahire: Dâr Kibâ', 2000).

[12] Hanefi, *Mukaddime,* 13.

(1965),[13] *L'exégése de la phénoménologie* (1965),[14] *La phénoménologie de l'exégése* (1966),[15] *Çağdaş Meseleler (Kadâyâ Muâsıra)*,[16] yine onun "İslâmi Sol Ne Demektir?" (Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî)[17] makalesi. Buna ilaveten Hanefi, *Mukaddime*'sinde çok dikkatli ve bilinçli bir şekilde Arap Müslüman kimliğini Jacques Lacan'ın "ayna evresi" (mirror stage)[18] dediği yolla, "Öz"ü, "Öz olmayandan" veya "Ben"i "Öteki"den sırasıyla, ayırarak tanımlamıştır. O, birinciyi [ben (çev.)] Arap ve Müslümanlar, ikinciyi [öteki (çev.)] ise Batı ve İsrail olarak tanımlayan Edward Said'e borçlu olduğunu göstermiştir. Fakat İsrail'in, Batı emperyalizminin ta kendisi olmasına ve Oryantalizmin bugünkü Arap dünyasıyla hiç ilgilenmemesine rağmen, Hanefi Batı'daki bu ideolojilerin kökleri ve onların sonuçlarıyla ilgili tartışmayı *Mukaddime*'sinde kısa tutmuştur.

Hanefi, Oryantalizm'in kökenlerini, emperyalizm, ırkçılık, nazizm, faşizm, hegemonya ve Avrupa üstünlüğü gibi olumsuz Batı ideolojilerinde arar. Kolonyal bir düşünce think-tank'i olarak Oryantalizm, Batı'ya Doğu'yu çok iyi anlama imkânı sağlayarak bu ikinci üzerinde egemen olmasına yardım etmiştir. Bununla birlikte, sağladığı bilginin değerine rağmen Oryantalizm, araştırmanın konusundan çok araştırmayı yapanlar hakkında bilgi verir. Oryantalizmin Batı'yı "Ben" ve Doğu'yu "Öteki" olarak kurduğu güç ilişkisi, der Hanefi, Araplarla ve İslam'la sınırlı değildir, aksine tüm Asya ve Afrika'ya egemen olmak için Avrupalı olmayan kültürlere kadar uzanır. Benzer bir güç ilişkisi, Avrupa'nın sözüm ona "Eski Dünya", Kuzey ve Güney Amerika'nın da -kontrol altına almak için- "Yeni Dünya" olarak isimlendirilmesinde vardır. Hanefi'nin ana ilgi alanı Doğu olmasına karşın, faaliyet sahasını tüm Üçüncü Dünya'ya kadar uzatır ki onlar "Öteki" olarak askeri ilerlemelerini, ekonomik ve politik bağımsızlıklarını (decolonization), bilimsel ve kültürel bağımsızlıktan önce tamamlamalıdırlar. Bunu başarabilmek için, Hanefi şu sebepleri sıralar, Üçüncü Dünya Oryantalizmin güç ilişkisini Oksidentalizme başlayarak tersyüz etmelidir. Oksidentalizm,

---

[13] Bu kitabın tam ismi, *Les méthodes d'exégése: Essai sur la science des fondaments de la compréhension "İlmu Usûli'l-Fıkh"* (Kahire: Republique Arabe Unie, Le Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales, 1965).

[14] Bu kitabın tam ismi, *L'exégése de la phénoménologie: l'etat actuelle de la méthode phénoménologie et son application au phénoméne religieux* (Paris: n.p., 1965) ve (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1980).

[15] Bu kitabın tam ismi, *La phénoménologie de l'exégése: Essai d'une herméneutique existentielle á partir du Nouveau Testament* (Paris: n.p., 1966) ve (Kahire: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1988).

[16] Onun *Kadâyâ Muâsıra*'sının alt başlığı *Fi'l-Fikri'l-Garbîyyi'l-Muâsır* (Çağdaş Batı Düşüncesi), birinci baskısı 1976 (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî), ve üçüncü baskı 1987 (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî).

[17] Hanefi, "Mâzâ Ya'nî el-Yesâru'l-İslâmî?,"5-48.

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

şimdiye kadar araştırmaları yapan Oryantalistleri mikroskop altına koyan ve önceden çalışma konusu olan Üçüncü Dünyayı ise araştırmacı konumuna yerleştiren yeni bir bilimdir.[19]

Hanefi, Oryantalizmi merkezin Oksidentalizmi ise çevrenin bir yaratısı olarak görür. Fakat zamanla ve bu yeni bilimin gelişmesiyle pozisyon tersine çevrilebilir. Kendini "Ben" ve Doğu'yu "Öteki" olarak algılayan Batı gibi, yakında Doğu da aynı yolla kendini "Ben", ve Batı'yı "Öteki" olarak tanımlayacaktır. İlişki aynı subjektif seviyede olmalıdır. Oksidentalizm aynı zamanda, Oryantalizmdeki kendi imajını güçlendirirken Doğuyu karikatürize etme eğilimini de tersine çevirmeye çalışır. Bu eğilim Batı'da siyahlar ve beyazlar, Doğu despotizmi ve Batı demokrasisi, ilkel ve mantıksal zihniyet, yabanıllık ve uygarlık, Samiler ve Aryanlar, şiddet ve barış, fanatizm ve hoşgörü, az gelişmiş ve gelişmiş (hatta çok gelişmiş), bağımlı ve bağımsız, sekteryen ve sekülerizm, geleneksellik ve modernizm, muhafazakârlık ve ilerleme gibi çeşitli ikili imajlar olarak görülebilir. Bu karikatür, "Ben" ile "Öteki"nin karşılaşmasında Batı'yı haklı çıkarır, fakat Oksidentalizm kendi kurtuluşu arzusuyla içsel yaratıcılığın ürettiği imajların gelişimine yardımcı olacak şekilde "Öteki"nin karşı-imajlarını üretebilir.[20]

Kurtuluş konusunda, hem Oksidentalizm hem de Oryantalizm, "sebebin göreceliği, sonucun çokluğunu doğurur," ilkesini kanıtlama eğilimindedir. Çünkü Oryantalizm kurtuluş girişimlerini, Batı("Öteki")'ya yöneltilen anlamsız şiddetten ibaret görür. Hâlbuki Oksidentalizm bunu, "Ben"in "Öteki"nin dayatılan imajından kurtarılması olarak görür.[21] Hanefi, kendi kendine kurtuluş projesinin –ki kimliklerle ilgili kendi karşılaşmalarından çıkardığı içten ve nesnel bir değerlendirmedir- çok sayıda farklı yoruma muhtemel olduğunun tam farkında olmasına rağmen,[22] Arap dostları onu şiddetle eleştirmektedirler. Bu suretle Lübnanlı entelektüel Ali Harb'e göre Hanefi Oksidentalizmi, "Ben"i Batı merkeziyetçiliğinden kurtarmanın bir aracı olarak koyarken, aslında o, kendi merkeziyetini gizleyerek Batı'yı kendi iradesine boyun eğdirmeye çalışmaktadır. Onun "Ben"i "Öteki"nden kurtarmak isteğinde aslında "Öteki"ni baskılamak eğilimindeki düşüncesi açıkça görülmektedir.[23] Harb gibi, Mısırlı düşünür Salah Kansuva da Hanefi'nin kendi merkeziyetçi versiyonunu kurmaya çalıştığını düşünür. Bununla birlikte, Hanefi'yi kınarken ad hominem

---

[19] Hasan Hanefi, *Islam in the Modern World*, 2: *Tradition, Revolution and Culture* (Kahire: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), 353.
[20] A.g.e., 2:355-356.
[21] A.g.y.
[22] Ayrıca bkz. Hasan Hanefi, *Dirâsât Felsefiyye* (Kahire: Anglo Egyptian Bookshop, 1987), 536–537.
[23] Ali Harb, *Nakdu'n-Nass*, 2.basım (Beyrut ve Kazablanka: el-Merkezu's-Sakâfiyyu'l-Arabî, 1995), 50
* *Ad hominem* ya da *argumentum ad hominem* olarak kalıplaşmış Latince bir deyimdir. Bir fikri eleştirirken, fikir yerine fikir sahibine saldırmayı ifade eder. (çev.)

argümanı* çok kullanan Harb'in tersine Kansuva, onun kurtuluş projesine daha geniş ve pozitif bir bakış açısıyla bakar. Kansuva'ya göre Hanefi, üçüncü dünyada bir Arap Müslüman merkeziyetçiliği yaratmaya çalışır. Harb gibi olmasına rağmen Kansuva, Hanefi'nin nihai amacının kendi ırkçı ve dinsel İslâmî merkeziyetçiliğini dünyadaki tüm "Ötekilere" dayatmak olduğunu söyler.[24] Yine Ürdünlü entelektüel Nahid Hattar, daha 1986 yılında Hanefi'nin niyetinin kendi "ırkçı" ve ters Oryantalizm versiyonunu tanıtmak olduğunu söylemiştir.[25]

Ele aldığı Oksidentalizm konusunda Hanefi, üçüncü dünyanın tam merkezini olmasa da önemli bir parçasını teşkil eden Arap ve Müslüman dünyasına odaklanarak yeni araştırma alanları başlatmaya davet eder. Fakat çok kapsayıcı görünmekten ziyade –ki aslında bu onun niyeti olabilir- o, Arap Müslüman dünyasını emperyalizmin boyunduruğundan kurtarmak isteyen Arap Müslüman bir düşünür olduğunu gösterir. "Ben" ve "Öteki", Hanefi'ye göre, karşılıklı birbirlerini dışlarlar *(alâkatun tâddâtun)*. İslam medeniyeti merkezcil (centripetal), fakat Batı medeniyeti merkezkaç(centrifugal)tır. Birinci, asli görevi ve inanca *(akîde)* tutunurken; ikinci, merkeze sürekli tepki ve ret ile yapısız saf bir evrim olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda, Batı medeniyeti önsel (a priori) bir kimliğe sahip değildir. Hanefi, bu eksikliğin tarihsel metodolojilerin Batı düşüncesine egemen olmasına sebep olduğunu, onun tarihsicilik, Marksizm ve hümaniteden açıkça etkilendiğini örnek olarak vererek ısrarla vurgular. Diğer taraftan, İslami bilimler –*ilmu usûli'd-dîn* (Kelâm), *ilmu usûli'l-fıkh* (İslam Hukuk Felsefesi), *ilmu't-tasavvuf* (Tasavvuf) ve Felsefe- vahiy olarak adlandırılan tek bir merkez etrafında dönmektedir. Bunlar, esasında aynı zamanda hem bu merkez tarafından oluşturulmuş hem de bundan başlamışlardır. Bu bilimlerin gelişmesi yapılarını ortaya çıkarmıştır. Çünkü gelişim yapının bir parçasıdır ve bunların yapıları bu gelişim süreci boyunca mükemmelleşmiştir.[26]

Mısırlı entelektüel Mahmud Emin Âlim'e göre iki medeniyet arasındaki fark şudur: Batı medeniyeti tarihsel olarak geniş fakat yapı olarak eksikken, İslam medeniyeti tarihsel bilinci olmaksızın yapısaldır. Bu çok yerindedir, der, çünkü "Ben", olduğu hâle getirilmemiş, o halde bulunmuştur.[27] Harb ve Âlim'e göre, Hanefi Avrupa uyanışını tarihsel sürecin bir sonucu olarak görürken, İslam uyanışının a priori bir kimliğe sahip olduğunu düşünür. Bu kesin sınıflama, der Harb vurgulayarak, kimliğin kutuplaşmasıdır. Merkezkaç medeniyeti

---

[24] Salah Kansuva, "Kırâe Muhtelife li İlmi'l-İstigrâb", Ahmed Abdulhalim Atiyye, *Kırâa Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefi: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: **Medbûliyyu's-Sağîr**, 1997) içinde, 220–221.

[25] Nahid Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra: Bahs* ***havle'l-Asâle ve'l-Muâsıra fî Fikri Hasen Hanefi*** **(Umman: Şagîr ve Akasha, 1986), 143–144.**

[26] Hanefi, *Mukaddime,* 16, 17 ve 110–11; aynı yazar, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 154–155.

[27] Mahmud Emin Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye mine't-Turâs* (Kahire: Dâru Kadâya Fikriyye, 1997), 26.

sebebiyle Avrupa kimliği, biçimlendirmenin ve gelişimin sonucunda oluşan bir yapıya sahiptir, oysa İslam kimliği, merkezcil bir medeniyet ürünü olarak, kendi oluşumundan ve tarihsel gelişiminden önce gelen sürekli bir yapıya sahiptir. Hattar[28] ve Harb'e göre, Hanefi'nin kalıcı ve katıksız kimlik inancı, onun püriten, egosentrik veya ırkçı, hatta Ernest Renan gibi aşırı bir Oryantalist olduğunu gösterir. Hanefi'nin "Öteki"nin zıddı olarak "Ben" ile ilgili kesin sınıflaması, Harb vurgular, "Ben"e bir saplantı hatta tapınma, "Öteki"ni ise küçümseme ve hatta ezmeyle sonuçlanabilir. "Ben"in tarihsel olmadığı fakat yalnızca a priori bir kimliğin kristalize edilmiş olduğunu belirten Hanefi, Arap İslam kimliğinin, tarihin dışında ve üstünde olduğuna inanır, bu da onun bu olguyu Platonist okumasının garip bir sonucudur.[29]

Âlim'in değerlendirmesinde, Hanefi'nin kimliği sınıflandırmasından ortaya çıkan ikinci fark, Batı bilimleri sosyal ve insani oryantasyona sahipken, İslamî bilimler neredeyse büsbütün dinî alanla sınırlıdır. *Mukaddime* bir yönden hem İslamî hem de Batılı uyanışı algılamayı, dini ve kültürel bakış açılarına indirger. Ancak diğer açıdan, aynı zamanda onların nesnel ve tarihsel bağlamını yok saydığı gibi onların meydana geldiği ve içinden çıktığı baskın politik, sosyal ve kültürel boyutlarını da yok sayar. Bu kitap, böylece Batı medeniyetinin parçalayıcı (muteferrika), İslam medeniyetinin birleştirici -bu teori Enver Abdulmelik'e aittir- olduğunu vurgularken genelleştirici olmaktadır. Bu, objektif ilkelerin eksik olduğunu göstermektedir. Çünkü bu iki özellik her iki medeniyette de bulunabilir.[30] Harb, Hanefi'nin ortaya koyduğu gibi, Arap İslam medeniyetinin aslında dil ve metin (veya vahiy), buna karşın Batı medeniyetinin akıl, bilim ve teknoloji olduğunu kabul etme eğilimindedir, ancak o, Hanefi'yi her iki medeniyeti karşı karşıya getirdiği için eleştirmektedir. Harb'e göre, bunlar karşılıklı birbirlerini dışlayıcı değillerdir, aksine birbiriyle iletişimde olan, etkileyen ve tamamlayan medeniyetlerdir.[31]

Diğer taraftan, *Mukaddime*, Âlim'in yorumuna göre, Batı'nın emperyalist ve medeniyetleşme boyutlarını ideolojik olarak ayırt etmede başarısızdır, özellikle de Batı'nın çağdaş Arap-İslam yaşamındaki İslami medeniyetle ilişkisinin karşılıklı ve neredeyse tamamen dışlayıcı olduğu konusunda ısrar ederken. Bu küresel dünyada Oksidentalizme giriş, Avrupa karşısında Arap İslam merkeziyeti kurmanın bir aracı olarak, Hanefi bunu önermiştir, gerçekte çelişkiler ve savaşımların çağdaş haritasıyla ilgili nesnel anlamayı yok saymaktır. Öyle yapmak Arap İslam dünyasını izole edebilir ki bu da peşi sıra geri kalmayla, artan bağımlılıkla sonuçlanabilir. Hatta Oksidentalizm, ironik bir şekilde, medeniyetsel özgürlük

[28] Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 144.
[29] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 51.
[30] Âlim, *Mevâkıf Nakdiye*, 29–32.
[31] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 51.

adıyla, medeniyetsel batılılaşmanın başka bir formu haline gelebilir.[32] Böylece, der Harb, Hanefi "Ben" ve "Öteki" arasında bir çeşit kültürel duvar örmüş olur. Hattar,[33] Harb[34] ve Kansuva[35]'ya göre, öteki kimliklerle ilişkileri bağlamında "Bizim" medeniyetimizin kimliğini okumak yerine, Hanefi tek boyutlu yaklaşımı benimser ki gerçekte, İslam medeniyetini de içeren medeniyet kavramı tek boyutlu yaklaşıma indirgenemez. Ötekilerle ilişkide İslam medeniyetinin kimliği, merkezden gelen sabit bir evrimle gelişir. Çünkü kendi kaynaklarını dönüştürerek kendini yeniler.[36]

Hanefi, batılıların Oryantalizm uygulamasında tarafsızlığı ve nesnelliği kullanmayarak, kendilerinin en temel prensiplerinden ikisini çiğnediklerini ısrarla vurgular. Doğu'ya hükmetmek için basmakalıp imajları kullanarak çalışma nesnesini deforme eden Oryantalizmin aksine, Oksidentalizm kendini "Öteki"nin yanlış imajlarından kurtarma hakkını da tamamen kullanarak, nesnel ve tarafsız bir bilim olduğunu ortaya koyar. Hanefi, İslam kültürünü ve dünya görüşünü egemenlik altına almak için, Batının hem Doğunun hem de Batının uzun birikimlerini tevarüs ettiğine dikkat çeker. Bu egemenlik "Ben"i sadece "Öteki"ni taklit etmek istemeye değil, aynı zamanda "Öteki"nin "Ben"in bilgi kaynağı olduğunu düşünmeye de zorlar. Merkeze ait olan bu medeniyetin tekrar hak ettiği pozisyonu geri alması için Hanefi, *Mukaddime*'sinde Arap İslam dünyasının spesifik bağlamı üzerinde yoğunlaşır. *Mukaddime,* Batılı "Ötekini" taklit etmek yerine Arap İslam "Ben"ini inşa ederek bu hali ters yüz etmeye çalışır. Bu da Batılı "Ötekini", Arap İslamî "Ben" için bilgi kaynağı değil, bilgi nesnesi haline getirilerek başarılacaktır.[37] Bununla beraber, Harb'e göre, Hanefi Batıyla ilgili tanımlamasında Oryantalistlerin öznel ve tarafsız olmayan yaklaşımlarını kullanmaktadır. Hanefi, Oryantalisler gibi, Batıyı "Ben" ve "Öteki" arasındaki çatışma ilişkisi perspektifinden bakarak, görmek istediği gibi tasarlar.[38]

Harb, Hanefi'yi kendini bu "merkezci medeniyet" iddiasıyla tanımlarken tutarsız olmakla eleştirir. Çünkü o *Mine'l-Akîde ile's-Sevra* adlı çalışmasının girişinde Allah'ın yerine, yeryüzü adına, onun halkı ve uyanışı adına yazdığını deklere etmiştir. Bu da, klasik Müslüman bilginlerin (*ulemâ*) yazma geleneğine karşı bir isyandır. Diğer taraftan Hanefi ilerlemeyi, insanın bilinci ve tarihsel hareketinin özü, insanoğlunun kendi özgür aklıyla ve irade temeline dayanan *ictihad* ile fark edebileceği hatta onların sürekli tarihsel hareket

[32] Âlim, *Mevâkıf Nakdiye*, 33 ve 36.
[33] Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 144.
[34] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 52.
[35] Kansuva, "Kırâe Muhtelife," 219.
[36] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 52.
[37] Hanefi, *Mukaddime*, 19 ve 37; aynı yazar, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 75.
[38] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 50.

yeteneklerinin peygamberliğin ve peygamberlerin ardılları olmalarına izin vermesiyle sonuçlanacak bir süreç olarak yorumlar. Adı geçen ilkeler -Harb, Hanefi'ye hatırlatmaktadır- tarihsel bilince sahip olan ve bundan dolayı merkezkaç bir geleneğe ait olan bir düşünürün karakteristiğidir. Diğer bir deyişle Hanefi, egemen İslami sistemin vahiy yorumuna çok önem veren okuma biçimine karşı çıkarken Avrupa Aydınlanması kavramlarını kullanmaktadır. O böylece İslami retoriğin Allah, vahiy, nübüvvet, metin, kanun (şerîat) ve inanç (akîde) gibi aktif merkezi kavramlarını, uyanış, evrim, ilerleme, tarih, devrim ve çoğunluk gibi yeni kavramların lehine terk etmiştir.[39] Hattar'ın ifadesiyle, Hanefi Arap İslam medeniyetine, ciddi olarak eleştirdiği Oryantalistler gibi, "yukarıdan" bakmaktadır.[40] Bu, hem Harb[41] ve hem de Âlim[42]'in "ters Oryantalizm" olarak isimlendirdikleri bir yaklaşımdır.

Oryantalistler, Hanefi vurgular, İslam'ın Allah tarafından vahyedilen bir din olduğu iddiasını reddetmeye çalışırlar. Bunun için, onlar tarih, analiz, öngörü ve etkileşim (*et-te'sîr ve't-teassur*) gibi yöntemleri kullanarak onu politika, ekonomi ve coğrafya gibi maddi sebeplere indirgerler.[43] Oryantalistler tarihsel yaklaşımı, rasyonel olgu olarak tanımladıkları İslami sosyo-tarihi gerçekleri incelemek, derlemek ve sistematize etmek için kullanırlar. Ancak bunu vahyin olgusal temellerini bütünüyle görmezden gelerek yaparlar. Bu hata, der Hanefi, Oryantalistlerin, Batılılar olmalarından meydana gelir ki onlar bir düşünürü, kendi sistemini veya kişisel olarak ona atfedilen düşünce ekolünü yaratmadan sorumlu olarak görür. İslam ise düşünürleri, düşüncenin kaynakları olarak değil sadece faktörleri olarak değerlendirir. Sonuç olarak Müslümanlardan, İslami düşünürleri yazar olarak değil metin olarak çalışmaları beklenir. İkisi arasındaki fark, Hanefi'nin iddia ettiği üzere, ikincisi vahiy diye isimlendirilen belirli bir kaynaktan başlayan bir mefhumu tanımlamaya yönelirken, birincisi herhangi bir dış kaynağa sahip olmaksızın tamamen rasyonel bir çabadan oluşan bir kavram olarak keşif ve hatta yaratım yeteneğidir.[44] Hanefi kendi "mesaj-merkezli *tecdîd*"ini Oryantalistlerin "insan-merkezli *tecdîd*"iyle karşılaştırarak –Voll'den alıntılayarak-[45] Âlim[46] ve Mısırlı düşünür Yumnâ Tarîf el-Hûlî[47] sırayla, onun İslam medeniyetinde vahyin merkezi

---

[39] a.g.e., 52-53.
[40] Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 161–162.
[41] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 50.
[42] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 25.
[43] Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 75.
[44] a.g.e., 75-78.
[45] John O. Voll, "Wahhabism and Mahdism: Alternative Styles of Islamic Renewals," *Arab Studies Quarterly* cilt 4, s. 1–2 (1982): 117.
[46] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29–33.
[47] Yunmâ Tarîf Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar fî Meşrûi't-Turâs ve't-Tecdîd," Ahmed Abdulhalim Atiyye ed. *Kırâât Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefî: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: **Medbûlîyyu's-Sağîr,** 1997) içinde, 195.

pozisyonunun altını çizdiği fenomenolojik yorum vurgusunun, onun yaklaşımını tarihsel nesnellik bakımından eksik bıraktığını düşünürler. Hanefi'nin tarihsel yaklaşımının fenomenolojik yaklaşımıyla çeliştiğini düşünen Hattar[48]'a ilave olarak, Yusuf Zeydan, Hanefi'nin Oryantalistleri, çoğu bilginin bilimden çok sanatlara ait olduğunu düşündükleri tarih ilmini –bizzat kendisi *Mukaddime*'sinde kullandığı halde- kullanmaları sebebiyle eleştirmesi konusundaki tutarlılığını tartışmaya açar.[49]

Oryantalistler, Hanefi bize hatırlatır, tarihsel yaklaşımlarını analitik yöntemle desteklerler, bu ikisi bir simbiyoz oluşturur. Tarihsel yaklaşım, İslam medeniyetini, kutsallığı olan Kur'an ve Sünnet metinlerinden ziyade, tarihsel kaynaklarını tartışarak vahiyden tecrit eder. Diğer taraftan analitik yöntem, bir adım daha ileri giderek, İslam medeniyetini, kendi kutsal kaynaklarına irca etmek yerine, Oryantalistlerin onun temel kaynakları olarak nitelediği sosyal, ekonomik, siyasi veya dini faktörleri kaynak gösterir. Böylece, Oryantalistlerin İslam medeniyetine bakışları, der Hanefi, bu bakışın onun doğasına aykırı olduğunu söyler. Çünkü vahiy, tarihin Müslüman yorumunda temel etkendir, Oryantalistler bu dini etkeni sosyal, ekonomik ve siyasi olanlarına göre ikincil sayarlar. Bu kötü şöhretli hata, Hanefi'nin bakış açısına göre, Oryantalistlerin yabancılara karşı pozisyonlarının direkt sonucudur. Hıristiyanlar olarak, onlar İslam medeniyetini, olguyu dinî ve dinî olmayan olarak sınıflandırarak, kendi "içerideki" Hıristiyanlıkları perspektifinden okudular. Onların anlayışına göre, din sadece yaşamın özel alanını, yani manevi alanını belirler; ekonomi ve siyaset gibi genel alanları sekülarizme bırakır. Tam tersine İslam, yaşamın tüm görünümlerinin bütünlüğünü öğretir. Analitik yöntem, İslam medeniyetinin vahiyden çıkarılan en önemli iki özelliği olan evrensellik ve kapsayıcılığı bu şekilde hafifletmektedir.[50] Diğer taraftan, hem Âlim hem de Harb, Hanefi'nin Oryantalistleri eleştirisini, Batıyı tek boyutlu bir medeniyete indirgemekle eşit görürler. Hanefi için, Batı (Âlim[51] ve Hûlî[52]'nin tebarüz ettirdikleri gibi) yalnızca dini bir medeniyettir. Hanefi, Harb bize hatırlatır, Batının bir filozoflar toplumu olduğu sonucuna varmakla ciddi bir hata yapmaktadır.[53] Aksine, Harb vurgular (ve Kansuva onu tekrarlar) ki, Batı adına konuşanlar Hanefi'nin düşündüğü gibi aynı fikirde değillerdir. Bundan dolayı, Hanefi'nin bu konuya yaklaşımında nesnellik eksikliği vardır.[54]

---

[48] Hattar, *et-Turâs, el-Garb, es-Sevra*, 76.
[49] Yusuf Zeydan, "el-İstigrab: Cuzûruh ve Müşkilâtuh," Ahmed Abdulhalim'in Atiyye, ed. *Kırâât Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefî: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: **Medbûliyyu's-Sağîr,** 1997), 195.
[50] Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 85, 86, 87 ve 91.
[51] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29–32.
[52] Hûli, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 186.
[53] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 45.
[54] Kansuva, "Kırâe Muhtelife," 220.

Projeksiyon, Hanefi der, teorik olarak tasarlanan örneklerle İslam medeniyetinin başarılarının değiştirilmesi için Oryantalistlerin kullandığı diğer bir yöntemdir. Oryantalistler olguyu görürler, fakat onların gerçek anlamını ve vahiyden ortaya çıkış yolunu görmezden gelirler. Bunun yerine, onları kendi tasarladıkları kavramsal formların teorik yapıları perspektifinden yorumlarlar. Oryantalistler bu olguları gayrı mevcut olarak görürler, çünkü onları kendi kavramsal sistemleri gereği rasyonel formlar olarak görmezler. Aksine, onların sadece kendi imgelemlerinde olan bir olguya zamanları vardır. Daha kötüsü, bu tam olarak onların bu göreli projeksiyondan kesin olanına intikalleridir ki bunda onlar kendi kavramsal modelleri dışında bir şey görmezler. Oryantalistler, örneğin, bazen İslam'ı "Muhammedilik," (Muhammadanism) olarak isimlendirirler, oysa İslam başka bir dayanak gerektirmeyen bir dindir. Bu konuda, onlar kendi Avrupalı, "izm"i bir şeyin kurucusuna nispet etme uygulamasını transfer etmişlerdir. Bu onların, Hıristiyanlığı İsa'ya, Budizmi Buda'ya, Konfuçyanizmi Konfüçyüs'e ve yine buna koşut olarak Hegel ve Marks'ın düşünce ekollerini, sırasıyla Hegelyanizm ve Marksizm olarak isimlendirmelerinde görülebilir. Onlar tarafsızlık ve nesnelliğin ilkelerini bozunca, Oryantalistler aslında kendi kültürlerini diğer tüm kültürler için tek model olarak koymakla narsist olmuşlardır. Bu modelde onlar kendilerini, gerçeğin kaynağı ve bilginin merkezi olarak dünya ve tarihin ayrılmaz tek parçası ve merkezi olarak görürler. Kısaca, onlar "Öteki"yi kendi Egoları ışığında ortaya koyarlar.[55]

Harb'e göre, Hanefi'nin ilerleme sürecini, uyanışı ve Batı düşüncesinin yapısını tarifi, Batı felsefecileri ile ilgili ilk akıllı Arap okumasıdır.[56] Bununla birlikte Âlim, Hanefi'yi iddia ettiği gibi analitik görmemektedir. Çünkü onun yazısındaki yaklaşım, özellikle Mısırlılar olmak üzere Batılı olmayan yazarlar tarafından üretilen Batı felsefesi tarihi ile ilgili çalışmalarda olandan farklı değildir. Dolayısıyla *Mukaddime* Batı Oryantalizmine karşı İslam Oksidentalizmidir tanımlaması yapılamaz. Bu, Batılı olmayan bilginler tarafından Batı medeniyetiyle ilgili yapılan tüm çalışmaların Oksidentalist metinler olarak kabulüyle sonuçlanabilir. Bu yüzden, Âlim[57]'e göre *Mukaddime*, Hanefi'nin bizi inandırmak istediği kadar bilimsel değildir.[58] Çünkü o [mukaddimeyi kastediyor, (çev.)] kendi ilkelerini ve yöntemlerini ortaya koymamıştır.[59] Kansuva, Âlim gibi, Batı düşüncesini, *Mukaddime*'nin yaptığı gibi bir çalışma konusu yapmanın yeni bir bilim kurmakla aynı olmadığını vurgular.

[55] Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 89–90.
[56] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 55 ve 59.
[57] a.g.e., 29.
[58] Hanefi, *Mukaddime*, 21.
[59] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.

Çünkü üniversite ve halk kütüphaneleri Batılı düşünce ekolleriyle ilgili çalışmalarla doludur.[60] Buna göre, Oksidentalizm, Âlim ekler, sadece Hanefi'nin girişte birkaç sayfada ve *Mukaddime*'sinin özetinde ortaya koyduğu bir iddiadır.[61] Mısırlı düşünür Yusuf Zeydan Âlim'i destekleyerek bunun, bir "bilim" olmaktan çok ideolojik-temelli öğüt oluşturan bir iddia olduğunu vurgular.[62]

Zeydan'a göre Hanefi'nin Oksidentalizminin yüz yüze geldiği diğer bir problem, onun çoğu bilginin bilim yerine sanat kategorisinde değerlendirme eğiliminde olduğu tarihi kullanmasıdır.[63] Harb'e göre Hanefi, "Oksidentalizminin tarafsızlık ve nesnelliğinin onu Oryantalizmin diğer bir formu durumuna düşme tuzağından koruyacaktır," iddiasında tutarsızdır. Doğrusu o, Batılı felsefecileri, onlara egemen olmak ve onlardan intikam almak için mahkûmları etmişe benziyor. Eğer Kant, Hanefi'nin Batılı filozoflara olan düşmanlığını okusaydı, Harb spekülasyon yapıyor, onu herhalde "Bizim" [Arap İslam] barbarlığımızın kanıtı olarak değerlendirirdi. Aynı şekilde Hegel de, Doğunun felsefeyi anlamadığına ve asla anlayamayacağına iyice ikna olurdu. Ve eğer Michel Foucault -ki Oryantalist epistemolojiyi radikal bir şekilde eleştirisi Edwar W. Said'in ötekine egemen olma modeli olarak Oryantalizmi keşfetmesine yol açmıştır- Hanefi'nin *Mukaddime*'sini okuyabilseydi, güç egemenliğine veya faşizme fazla eğilim **sadece bizim dışımızda olan bir şey değildir** teorisinin bir delili kabul ederdi.[64]

Yine diğer bir yöntem olan etkileşim (interaction), Hanefi vurgular, İslam medeniyetini yok etme sürecini tamamlar. Çünkü Oryantalistler bu yaklaşımı, sadece iki kültürel çevre arasındaki etkileşim ve benzerliğe dayanarak, yabancı kaynaklarla değiştirme yoluyla, İslam medeniyetini kendi içeriğinden uzaklaştırmak için kullanırlar. Onlar benzerliğin her zaman gerçek olanla bir olmadığı ve bazen şeylerin lafzen (lafzî) bazen de manaca (ma'nevî) benzer olacağı gerçeğini görmezden gelme eğilimindedirler. Bu hata, der Hanefi, onların kültürel ilişkilere, "Avrupa kültürü verir, Avrupalı olmayan (özellikle de İslam) alır; çünkü birinci yaratıcı ve üreticiyken diğerleri kuru ve boştur," şeklindeki tek boyutlu yaklaşımının doğal sonucudur. Bu tek boyutlu ilişki, etnik rasyonalizmi, benmerkezciliği ve kültür ile gücü tekeline alma arzusunu ifade eder. Etkileşim yöntemi, daha önce geçen diğerleri gibi, Oryantalistlerin doğal kültürlerinin bu şekilde bir dışavurumudur ki Avrupalılar kendi kültürlerini etkileşim ilkesinin emrine vermişlerdir. İslam ise aksine, Yunan

[60] Kansuva, "Kırâe Muhtelife," 218.
[61] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 28–29.
[62] Zeydan, "el-İstigrâb: Cuzûruh ve Müşkilâtuh," 151.
[63] a.g.e., 151.
[64] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 41–42.

medeniyetiyle temasında; sadece İslami ilkelerine uygun öğeleri dikkatli ve rasyonel bir incelemeden sonra alarak onu kabul etmekten ziyade reddetmiştir. Hanefi Avrupa medeniyetinin yaptıklarını açıklamak için okuyucusuna şunu hatırlatır: Müslümanlar, etkileşim yönteminin arkasındaki gizli ajandayı fark etmelidirler, çünkü o, özellikle İslam medeniyetinin otantikliğini ve yeteneğini yok etme amacındadır ta ki (diğer medeniyetlerde) artık Avrupa gibi ifade etmeye ve yaratmaya başlasın. Çünkü bu yöntem hakiki ve bağımsız Avrupa-dışı olguyu yok edince, böylece Avrupalı olmayan yaratıcılığı öldürmektedir. Bu da narsizmin en saf ifadesidir[65]

Harb, diğer taraftan Hanefi'yi *Mukaddime*'sindeki yaklaşımında temel ölçüt olarak, Batıyı tanımlamasında tek boyutlulukla sonuç veren kendi felsefi özelleştirmesini aldığı için kendini beğenmişlikle suçlar. Eğitimli bir felsefeci olarak Hanefi, Batı tartışmasını felsefi boyuta indirger. Felsefeyi, Batı bilincinin ve kültürünün kristalizasyonu olarak gören Hanefi, Batı filozoflarının teorilerinden kurtuluşun, Batı egemenliğinden kurtuluşa sebep olacağına inanır. Gerçekte, Harb işaret eder, felsefeyi çalışma nesnesi yapmak Arap İslam dünyasının, peşi sıra Batıya egemen olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü felsefe, egemenliğin kaynağı değildir, fakat Batı gücünün ve üstünlüğünün bir olgusudur. Daha önemlisi, Harb'e göre felsefe, gerçeği tanımlamaz; aksine onun fonksiyonu insan varlığı ve onun varlıkla ilişkisini açıklayan düşünceler yaratmaktır. Bu konuda Hanefi Batılılaşma veya daha spesifik olarak, ters Oryantalizm tuzağına düşmüştür. Çünkü o, Batı düşüncesi çalışmanın "Biz" (Arab Müslüman)leri Batıdan kurtaracağına inanmaktadır ki bunun gerçekleşmesi pek muhtemel değildir. Buna göre, Hanefi'nin Batının çöküşe geçtiği bir zamanda Doğu Rönesansının ortaya çıkacağı düşüncesi bir aldanmadır. Çünkü çökme yerine Batının tam bir genişleme içinde olduğu görülebilir.[66] Hûlî'nin analizine göre Hanefi'nin hatası, onun Batının statik bir medeniyet olduğu şeklindeki ideolojik yargısında yatmaktadır ki, o bir taraftan da İslam medeniyetinin dinamik bir karaktere sahip olduğuna kuvvetlice inanmaktadır.[67]

Oksidentalizm, Hanefi'ye göre, İslam medeniyetinin üçüncü yedi yüzyıllık devrine girmesine hazırlıkta yardımcı olabilir. Ona göre, İslam ikinci altın çağının eşiğindedir, gelecek sadece İslam'ın olacaktır. Hanefi'nin İslam medeniyetinin dönemsel tabiatı teorisine göre, birinci altın çağ, başlangıçtan hicri yedinci yüzyıla kadar devam etmiş, İbn Haldun ile bitmiştir. İkinci dönemi –ki bu dönemde İslam gerilemektedir- hicri sekizinci yüzyıldan emperyalizmden kurtulma çağına kadar uzanır. Üçüncü dönem on beşinci yüzyılın ilk on

[65] Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, 91–96.
[66] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 46–47.
[67] Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 185.

yılında başlar, bu dönemde İslam medeniyeti kendini ikinci altın çağında bulacaktır buna karşın aynı zamanda Batı medeniyeti, Kilise papaları, skolâstik dönem ve modern çağdan oluşan üç dönemini tamamlayarak çöküşe geçecektir. Hanefi'nin medeniyet felsefesi Âlim'e Arnold Toynbee ve Sprengler'in teorilerini hatırlatmakta ve onu, "Hanefi'nin yaptığı tarihten ziyade tarih felsefesi olduğu için nesnel değil özneldir[68] veya Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in ifadesiyle bir göz boyama (telvîn) dır[69] şeklinde yorum yapmaya sevk etmektedir. Harb devamla, Hanefi'nin Oryantalizmi, Avrupayı tüm medeniyetlerin zirvesi, evrenin tam merkezi ve tarihin sonu olarak tasvir eden Batı tarih felsefelerinin bir kurbanı olarak eleştirirken, bunların tarihi adaletsizliğine karşı çıkarttığı Oksidentalizmi ve kendi tarih felsefesini[70] de aynı esaslar üzerine kurmasını çifte standard olarak görür. Hatta Hanefi tarihsel olayları analizinde yedi rakamını kullanarak mit ya da sihre yüz vermişe benziyor[71] ki bu Hûlî'nin dikkatinden kaçmamıştır.[72]

Diğer taraftan, Harb'in bakış açısına göre Hanefi, Batıyla Doğu arasındaki ilişkiyi her zaman taban tabana zıt bir anlamda ele alıyor izlenimi vermektedir. Buna göre Batı yükselişteyken Doğu çöküşte ve tam tersidir **yani her ikisinin de aynı olduğu bir durum yoktur.**[73] Hûlî'ye göre Hanefi'nin hatası, Batıyı statik, İslam'ı dinamik olarak varsayarak, iki medeniyet arasındaki ilişkiye ideolojik yaklaşmasından kaynaklanmaktadır.[74] Aynı ideolojik içerik Mecdi Abdulhafız'a göre, Hanefi'yi düşüncesinde Nietzsche, Spengler, Husserl, Schiller, Bergson ve Toynbee gibi Batılı felsefecileri temel almaya götürmüştür. O onları kendi çöken medeniyetlerini eleştirenler olarak görürken, onların eleştirideki nihai amaçlarını göz ardı eder. Eğer onların kendi medeniyetlerinin yıkımına değil yeniden inşasına katkılarını dikkate almış olsaydı, Batı diyalektik yöntemiyle ilgili olumlu bir anlayışa sahip olabilirdi. Bu eleştirel felsefecilerin teorileri, der Abdulhafız, kendi içinde Batının çöküşün eşiğinde olduğuna bir işaret değil, aksine Batı medeniyetinin dinamik olduğunun bir göstergesidir[75] ki bu da Hûlî'nin, Hanefi'nin Batı ve İslam karşılaştırmasında –Darwin'in ifadesini kullanarak- "kayıp halka" dediği son öğedir.[76] Ayrıca Hanefi, adı geçen bütünüyle teorik felsefecileri

---

[68] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.
[69] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, "et-Turâs beyne't-Te'vîl ve't-Telvîn: Kırâe fî Meşrûi'l-Yesâri'l-İslâmî," *Alif* 10 (1990): 54–109.
[70]Hanefi, *Islam in the Modern World*, 2: 356–358.
[71] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 47–49.
[72] Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.
[73] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 47–49.
[74] Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.
[75] Mecdi Abdulhafız, "Dirâse Nakdiyye li Kitâbi İlmi'l-İstigrâb," Ahmed Abdulhalim Atiyye, ed. *Kırâât Nakdiyye fî Fikri Hasen Hanefi: Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar* (Kahire: **Medbûliyyu's-Sagîr,** 1997) içinde, 206.
[76] Hûlî, "Cedelu'l-Ene ve'l-Âhar," 184.

Fanon, Nkruma, Nâsır, Mao Tse Tung, Gandhi, Tito, Nehru ve Mandela gibi üçüncü dünya ülkesi siyasi aktivistleriyle mukayese ederek yaklaşımındaki eşitsizliği göstermektedir.[77]

Hanefi'nin kültürel duvarı, Harb'e göre, her kimliği yönlendiren ontolojik farklılığı gizlemek için kullandığı bir savunma mekanizmasıdır. Ontolojik farklılık derken Harb, çelişkinin "Ben"in yapısal özelliği olduğu ve "Öteki"nin "Ben"in dışında değil içinde hareket ettiği anlamında kullanır. Bu yüzden kimlik sorunu, "Ben" ve "Öteki" arasında olduğu kadar, "Ben" ve benin kimliği arasında da vardır. Diğer taraftan, Hanefi'nin "Ben" ve "Öteki" dualizmi, egemenliğin iç ("ben") örneklerini örter ki bazen egemenliğin dış ("öteki") örneklerinden daha kötüdür. "Biz, örnek olarak, 'Öteki'ni 'biz'e karşı bir komplo girişiminde bulunmakla suçlarız, ama gerçekte 'Bizim' kendi sivil savaşımız çok daha büyük bir tehlike yaratmaktadır. 'Biz' kendimizi Batının egemenliği ve baskısından kurtarmak isterken, 'Biz' ondan 'kendimizi' 'kendimize' karşı savunmasını isteriz." İşte bu Hanefi'nin dualizminin demode olduğunu açıkça göstermektedir. Bu Oryantalistlerin araştırmalarında temel aldığı bir dualizmdir ki bu da onun Oksidentalizmini açıkça Oryantalizmin başka bir görünümü kılan bir gerçek olmaktadır. Diğer taraftan, Harb, Hanefi'nin dünyanın merkezinin Avrupa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne geçtiği gerçeğini unuttuğunu söyler. Avrupa'nın tersine, Amerika'nın felsefeye odaklanmadığını veya Avrupa'da geçmişte ya da şimdi olan bilgiyi arzulamadığını, çünkü Amerika'nın Yeni Dünya Düzeninin, bilgi ticareti veya bilgi pazarlamasının egemenliğine girdiğini söyler. Araplar ve Müslümanlar bu anlamda Amerika'dan ziyade Avrupa'ya daha yakındırlar, çünkü her ikisi bütünlük, kimlik, ben, ego ve bilinç gibi kavramlara değer verirlerken Amerikalılar gerçeği düşünce, biçem ve görevden yaratırlar. Hanefi'nin Oksidentalizmi, bundan dolayı, Avrupalı felsefecilerin düşüncesine daha yakındır.[78] İşin kötüsü, Oryantalizm çağı, Âlim altını çizer, bitmiştir. Çünkü antropoloji, politika ve ekonomi gibi sosyal bilimler, Arap ve İslam modern dünyasını araştırma fonksiyonunda Oryantalizmin yerini almışlardır. Kansuva, bu tespitlere katıldığını, Oksidentalizmin yerine bilgi sosyolojisinin önererek göstermektedir.[79] Âlim, bilimsel çalışmalar Oryantalizmin yerini almışken, Hanefi'nin onu Oksidentalizm şeklinde yeniden ürettiği ironisini yapmaktan kendini alamaz.[80]

---

[77] Abdulhafız, "Dirâse Nakdiyye," 206.
[78] Harb, *Nakdu'n-Nass*, 54–55.
[79] Kansuva, "Kırâe Muhtelife," 219.
[80] Âlim, *Mevâkıf Nakdiyye*, 29.