



BEN, ÖTEKİ VE ÖTESİ: İSLAM-BATI İLİŞKİLERİ TARİHİNE GİRİŞ

İbrahim Kalın

İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, 3. Baskı, 568 sayfa.

Nuh UÇGAN*

Kalın'ın bir yıl gibi kısa bir zaman içinde on birinci baskısına ulaşan kitabı en genel ifadeyle ben tasavvuru ve öteki algısının zihni, siyasi, kültürel ve estetik yönleri üzerinedir (Kalın, 2016: 453). Kalın, kendisinin de ifade ettiği gibi kitabında iki konuyu ele almayı vaat etmektedir. Birincisi karşılaştıkları tarihten itibaren uzun bir tarihsel sürece yayılan İslam-Batı ilişkilerini ortaya koymak, ikincisi de bu tarihsel tecrübenin üzerine bina olunan “ben” ve “öteki” arasındaki ilişkileri gerilimler ve kırılmalar bağlamında ele almaktır (2016: 13).

Bu kitap değerlendirmesinde biz öncelikle kitabın konu ve içeriğini ortaya koymaya çalışacak, ardından söz konusu metni postkolonyal literatür içinde kritiğe tabi tutacağız.

Kalın'ın eserinin alt başlığında olduğu gibi içeriğinde de yoğun bir şekilde “İslam-Batı İlişkisi” kalıbını kullanması, Onun analiz birimi konusundaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Kalın, Batının dünya politikasını tanımlarken uzun tarihsel arka plandan hareket etmekte ve analiz birimini buna uygun olarak *medeniyet* olarak kabul etmektedir. Ne var ki tıpkı Albert Hourani'nin (1996: 21) “İslam tarihi” kalıbının Birinci Dünya Savaşının sonrasında artık kullanılamayacağını savunması gibi Kalın da Müslüman dünyasının dünya politikasını ve analiz birimini parçalı ulusal birimler şeklinde tanımlamamız gerektiğini ifade etmeyi ihmal etmez. Ancak Batı politikalarını tam olarak anlamanın yolu analiz birimini medeniyet düzeyine yükseltmekten geçmektedir.

Bu minvalde Kalın, kitabın ilk bölümünde *Doğu ve Batı* kavramlarını ele alıyor. Doğu coğrafi-mekânsal bir kavram olmaktan öte kültürel bir kavrama

* Arş. Gör., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İ.İ.B.F., Uluslararası İlişkiler Bölümü, nuhu41@gmail.com

işaret eder. Yakın Doğu (*Near East*) ifadesi hali hazırdaki İslam coğrafyasını ifade eder ve söz konusu olan İngiltere'nin yakın doğusudur. İslam kavramında da bir "din olarak İslam" ile bir "medeniyet olarak İslam" şeklinde ayrıma gidilmesi gerektiğini savunur. Din olarak İslam'dan söz edildiğinde sabit/değişmez vahiyden ve inancın bir parçası olarak cihat misyonundan söz ediyorken; medeniyet olarak İslam'dan bahsedildiğinde işin içine kültür, tarih, toplum, siyaset girmektedir (Kalın, 2016: 26). Kalın'ın bir diğer makalesinden anlaşıldığına göre (2003: 7-25) İslam'ı bir din ve medeniyet şeklinde parçalı düşünme biçimi Batıda İslam'la daha uzlaşmacı bir ilişki kurulmasından yana olan düşünürlerin okuma yöntemidir. Kalın'a göre 14. asırdan itibaren Hristiyan teolojisi söylem hakimiyetini yitirdiğinde Hristiyanlığın tek ve evrensel hakikat olduğu iddiasını sorgulamak adına Kilise karşısında yer alan düşünürler, İslam medeniyetini daha toleransla okumaya başlamışlardır. Rönesans Avrupası, Hristiyan teolojisi gibi İslam'dan da bir din olarak nefret etmiştir ancak Hristiyan teolojisini dengelemek için de İslam medeniyeti olgusuna hayranlık beslemiştir (Kalın, 2003; 7). Şunu da belirtmek gerekir ki nasıl Bedri Gencer (2014) din olarak İslam'dan bahsederken aslında Türk (Fıkıh) İslam'ına işaret ediyorsa,¹ Kalın da din olarak İslam'ın Türk İslam'ına işaret ettiğini belirtmektedir. Batılıların medeniyet olarak İslam'a hayranlık beslemelerine rağmen, din olarak İslam'dan nefretlerinin sebebi Türklerin İslam'ın kılıcı olarak cihat misyonunu yüklenmiş olmalarıdır. Batı açısından cihat inancın, yani bir din olarak İslam'ın parçası olduğu için Türk İslam'ı din olarak İslam'ı temsil etmiştir.

Yaygın tanımlamaya uygun olarak Kalın da Batı/Avrupa'yı üç sütun üzerine yükselen bir medeniyet olarak tasvir etmektedir, ancak yine de temel dikotomi pagan/seküler-Hristiyan/dini kimlik arasındadır. Birincisi Batının akıl, düşünce, bilim ve felsefe boyutlarına referans teşkil eden Grek sütunu iken, ikincisi hukuk, düzen ve kural boyutlarının temel alındığı Roma'dır. Üçüncüsü ise dini kimlik olarak Hristiyan ve Yahudilik boyutudur. Kalın, Avrupa'nın en önemli kurucu sütununun Yunan mucizesi olduğu yaygın kabulünün yanında alternatif tezlerden de bahsetmektedir. Buna göre örneğin Yunan mucizesi denen şeyin M.Ö. 7-3. asırlar arasını kapsadığını ve bu dönemde Pers ve Mısır medeniyetleri ile mukayese edildiğinde Yunan kültür ve düşüncesinin oldukça sönük kaldığını savunan Martin Bernal'in *Black Athena* (Kara Atina) kitabına işaret etmektedir (Kalın, 2016: 40). Batının ikinci kurucu sütunu olan Hristiyanlığın Roma tarafından kabul edilmesi uzun sürmüştür ve bu döneme kadar pagan Roma/Rasyonel Roma/Grek Akli, Hristiyanları baskı altında tutmuştur. 313'te Konstantin Hristiyanlığı resmen tanımış ve Gratian da resmi din ilan etmiş ve böylelikle Hristiyanlık da güçlenmeye başlamıştır. Ancak Roma Hristiyanlığı tanırken Kilise/Hristiyanlık da imparatorluk dini haline gelmiştir.

¹ Gencer'e göre medeniyet olarak İslam, Fars ve Arap İslam'ıdır.

Dolayısıyla Batı medeniyeti pagan Yunan kültür ve Hristiyan sütunlarından, yani Atina ile Kudüs geriliminden oluşmaktadır (Kalın, 2016: 41). Kalın Batının tanımlanması açısından baskın karakterlerin ilk çağlar açısından Atina, Ortaçağlar açısından Roma-Kudüs ve modern dönemler açısından yine Atina olduğunu ifade etmiştir. Avrupa'nın bu ikili kimlik geriliminde başat roller genellikle tarihsel düşmanlar tarafından belirlenmektedir. Söz konusu İslam'la karşılaşma olduğunda Avrupa'nın sağında Hristiyan kimliği, solunda ise seküler/demokratik kimliği ön plana çıkmaktadır (Kalın, 2016: 43).

Bu tanımlamalardan sonra Kalın, İslam-Batı ilişkilerinin çatışmacı doğasının tarihine geçiş yapar. Marshall Hodgson'un da belirttiği gibi *Dünya Tarihinin* en istisnai vakası, ortaya çıkışından itibaren bir asırlık bir zaman içinde İslam'ın dünya politikasının bir süper gücü olarak ortaya çıkmasıdır (2003: 263-312). Bu ani ve devasa yayılma Batının tehdit algılamasının soy kütüğüdür. Kalın İslam'ın Avrupa kimliğinin kurucu ötekisi olduğuna dair Fransız tarihçi Henry Pirenne'den de örnek vermektedir. Pirenne, mevcut sınırlarıyla Avrupa'nın ortaya çıkışını güneyden gelen İslam tehdidine bağlamaktadır (Kalın, 2016: 157). Henry Pirenne'ye göre Avrupa dediğimiz coğrafi, siyasi ve kültürel yapı Şarlıman zamanında (768-814) güneyden gelen siyasi, askeri ve kültürel Arap-İslam baskısı karşısında Avrupalıların kuzeye çekilmesiyle ortaya çıkmıştır (Kalın, 2016: 157-158). Şarlıman, Frenkleri ve Lombardları birleştirerek Avrupa'nın ilk gerçek imparatoru olmuştur: Karolingen Rönesans'ı. 8. asra doğru İslam hızla yayılarak Akdeniz'e ulaşmasına kadar Avrupa, Balkanlar ve Akdeniz'in kıyılarında yerleşik farklı devlet ve toplumlar vardı. İşte onları birleştiren ve Avrupalı kimliğinde ortaklaştıran Müslümanların Akdeniz'de hâkimiyet kurmaya başlamasıdır, yani İslam tehdididir (Kalın, 2016: 158). Dolayısıyla Pirenne'ye göre İslam olmasaydı Frenk İmparatorluğu hiçbir zaman olmayacaktı; Hz. Muhammed olmasaydı Şarlıman diye biri de olmayacaktı (Kalın, 2016: 158).

İslam tehdidine karşı Batının ilk ciddi hamleleri Haçlı Seferleri şeklinde kendisini göstermiştir. Kalın, Haçlı Seferleri dönemlerini kapsayan 12-14. asırların İslam-Avrupa ilişkilerinin savaş-çatışma temeli üzerine inşa edilmesine neden olduğunu belirtmektedir. Avrupa muhayyilesinde İslam'ın imajında Haçlı Seferleri oldukça belirleyici olmuştur. Ancak Kalın'a göre her şeye rağmen bu aynı zamanda bir etkileşim dönemidir. Kalın, Batı-İslam ilişkilerinde Türklerin yukarıda da temas edilen özel bir yere sahip olduğunu belirtir. Ona göre, Avrupa muhayyilesinde Türkler İslam'ın kılıcıydı, hatta Avrupalılara göre Türkler "ordusu olan bir devlet değil, devleti ele geçirmiş bir orduydü." Dolayısıyla Avrupalılar nezdinde Türkler savaşçı bir millet olarak İslam'ın sancağını taşıyordu; kültür, sanat, medeniyet, felsefe, hatta diplomasi ve siyasette hiçbir rolleri yoktu (Kalın, 2016: 193). Buradan çıkan sonuç Türklerin "bir medeniyet

olarak İslam'ı" değil "bir din olarak İslam'ı" temsil ettiğidir. Çünkü halifelikle beraber cihat misyonu da Türklerdeydi ve cihat İslam'da Clausewitzyen anlamda politik bir araç değil, inancın bir parçasıydı. Bir medeniyet olarak İslam'ı temsil eden birincil olarak Farslılar, ondan sonra ise Araplar geliyordu. Bundan dolayı Goethe, Renan, Kant, Hegel gibi Avrupa'nın kurucu isimleri ve Amerikan edebiyatı İslam'a büyük bir antipati beslerken Fars-İslam geleneğine hayranlıklarını belirtmekten imtina etmemişlerdir. Çünkü tehdit medeniyet olarak İslam'dan değil, din olarak İslam'dan, cihat misyonunu üstlenmiş siyasi merkezden gelmektedir. (Kalın, 2016: 397).

Kalın klasik dönem İslam-Batı ilişkilerini betimlemesinin ardından modern döneme geçiş yapar. Kalın, moderniteyi tanımlarken Avrupa merkezli bir küresel düzenin kurulması şeklinde tarif etmektedir (Kalın, 2016: 287). Kalın'a göre bu oldukça şümüllü bir düzendir: epistemik olarak reform, Rönesans, aydınlanma; ekonomik olarak kapitalizm ve siyasi/askeri olarak emperyalizme dayanmaktadır. Bu anlamda modernite ötekiler için ve özellikle de büyük öteki İslam için sistemin dışına itilmek demektir (Kalın, 2016: 287). Moderniteyle beraber İngiltere, Fransa ve Rusya'nın 19. asır ortalarına geldiğinde daru'l-İslam'ın yüzde seksenini fiili olarak işgal ettiğini görmek mümkündür. Avrupa bunu meşrulaştırmak için günümüzün demokrasi ihracı söylemine benzer şekilde "vazifeyi temeddün", yani medenileştirme misyonu ifadesini kullanıyordu. Müslümanların buna cevabı ise bir uçtan diğer uca oldukça farklı yaklaşımlar biçiminde tebarüz etmiştir. Kalın, ilerleyen bölümlerde İslam-bilim tartışmalarında ve modernite meselesine yaklaşımlarda Müslüman "aydınların" tepkisini özetlemeye çalışır. Örneğin Renan'ın meşhur İslam'ın bilimle karşıtlığını içeren konferansına Namık Kemal'in reddiyesinden başlamaktadır (Kalın, 2016: 359-364). Çağdaş Türk düşünürlerinden Nurettin Topçu'nun medeniyetin tüm insanlığın malı olduğuna dair yaklaşımını (Kalın, 2016: 382), Cemil Meriç'in hümanizmi eleştiren ve Rönesans'ın bir İtalyan miti olduğuna dair yaklaşımını (Kalın, 2016: 384-388), Peyami Safa'nın Hristiyanlaşmadan Avrupalılaştırmanın yolunu sekülerleşmede bulan Kemalist tezini serdetmektedir. Bu metnin genelinden ve yazarın diğer metinlerinden anlaşılacağı üzere Topçu ve Meriç arası bir çizgiyi benimsemektedir.

Kalın'ın kitabının en son bölümünü teşkil eden İslam'a ihtida eden modernite eleştirmeni Batılı düşünürlerden bahsetmek yerinde olur. Daha iyi anlamak için şu soruyu sormak gerekir: mağlup medeniyetin aydınlarının (Müslümanların) galip medeniyete (Batıya) öykünmesini normal ve doğal karşılamamız mümkündür, ancak neden galip medeniyetin (Batının) aydınları mağlup medeniyete ihtida ettiler? Kalın, Bunları Guenon, Esed ve Pictchal üzerinden ele almaktadır. Guenon Avrupa/Batının büyük bir metafizik sapma yaşadığını (Kalın, 2016: 392), modernitenin niceliğin egemenliğinden ibaret

olduğunu savunmaktadır (Kalın, 2016: 394). Muhammed Esed ise Batının yitirdiği huzuru ancak İslam'la bulabileceğini iddia etmektedir (Kalın, 2016: 396). Son olarak Pictchal Batıyı müteal olanla irtibatını koparması dolayısıyla eleştirmektedir (Kalın, 2016: 398). Dolayısıyla Guenon ve Schuon gibi isimler öncülüğünde Batıda başlayan ve İslam'a sempati besleyen gelenekçi okul, temel olarak modernitenin materyalizminden şikâyet etmektedir.

Kalın, kitabının giriş bölümünde, kimliğin, yani *benin* oluşumunda neredeyse otomatik olarak *ötekinin* de tanımlandığını, *benin ötekine* göre inşa olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda genel şarkiyatçı söyleme atıf yaparak Batının kendi *benini* İslam *ötekine* göre; İslam *beninin* ise kendisini Batı *ötekine* göre tanımladığını savunmaktadır. Bu bazen Greko/Romen-İslam karşıtlığı, bazen Hıristiyan/Yahudi-İslam karşıtlığı şeklinde kendisini göstermekte, son dönemde ise 19. asırdan itibaren İslam-modernite karşıtlığı şeklinde tebarüz etmektedir. Ancak Kalın, bu karşılıklı çatışma şeklinde görülen kendini tanımlama biçimleri yanında İslam-Batı ilişkilerinin bazı durumlarda ve tarihlerde birbirlerini tanıma ve hatta birbirlerinden ilham alma şeklinde de görüldüğünü savunmaktadır. Aslında Kalın, kitabının temel tezi olarak tüm bu çatışmacı tarihsel miras ve teolojik/ideolojik çatışmacı ilişkiye rağmen İslam ve Batı medeniyetlerinin çatışmak zorunda olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Kitabında İslam-Batı ilişkilerinin kahir ekseriyetinin çatışmacı olduğunu tespit etmesine rağmen, İslam ve Batının yine de çatışmak zorunda olmadığına dair tezi, yazarın postkolonyal tarihin bir öznesi olmasıyla yakından ilgilidir. Yazar akademisyen olmasından kaynaklı bir bilimsellik kaygısı taşıırken aynı zamanda ve daha önemlisi bürokrat/siyasetçi kimliği dolayısıyla ideolojik misyonla ya da kendisinin kullanmayı tercih ettiği kavramlar olarak bir *toplumsal muhayyile* içinden konuşmakta, bir *medeniyet* ve *varlık tasavvurundan* hareket etmektedir. Akademisyen kimliği, çatışmacı tarihsel vakayı olduğu gibi resmetmesine neden olurken, bürokrat/siyasetçi kimliği bir medeniyeti yüklenme, savunma, karşıt kimlik karşısında aklama ve onama gayretine neden olmaktadır. Yazarın kendisi de postkolonyal tarihin bir öznesi olduğundan bu aklama ve onama refleksi elbette Batıya seslenme şeklinde görülmektedir: “hayır her şeye rağmen çatışmak zorunda değiliz”. Apolegia postkolonyal literatürde madun öznenin tipik ruh halidir. İşte Kalın da bu literatürün madun öznesi olarak uzlaşmacı ve sistem içi kalma kaygısı taşımaktadır.

Bu durumu daha iyi anlayabilmek için Kalın'ın bir başka makalesine başvurmak gereklidir. 11 Eylül saldırılarına atıfla başlayan “Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş” başlıklı uzun bir makalesinde Kalın (2003), haklı olarak Batıdaki İslam-terörizm özdeşliği kurgusunu eleştirir. Ancak bu eleştiri

neden terörizm tanımlaması yapma meşruiyetinin Batılı öznedede olduğu üzerinden yürümez. Kalın, Batının tanımlama yetkisine, tanımlayarak iyi ve kötünün tespitini yapma, norm koyma özneliğine itiraz etmez, itiraz ettiği şey bazı kötü Müslüman örneklerinden yola çıkarak İslam ile ilgili kategorik kanaatlere varılması ve uzlaşmacı iyi Müslüman çoğunluk örneklerin görmezden gelinmesidir. Hâlbuki Batının temel öznesi olduğu uluslararası sistem ve onun normlarının içine dâhil olmak konusunda uzlaşmacı olan bir Müslüman çoğunluk vardır. Yani İslam-Batı ilişkisinde normların eşitliği üzerinden diyalog kurmak yerine tipik bir savunmacı refleks olarak İslam'ın Batının normlarıyla uzlaşabileceği savunulur. İşte bu, Kalın'ı ve onun metnini postkolonyal metinler arasına yerleştirmek için yeter gerekçedir.

Postkolonyal madun öznenin ürettiği metinlerde neredeyse bir kural olarak karşımıza çıkan evrensellik-otantiklik ikilemini Kalın'ın metninde de görmek mümkün. Öncelikle Kalın bir tespitle başlıyor: Ona göre modernite ve moderniteyi Müslümanların algılama biçimi olan emperyalizm sonrası Müslümanlar hastalanmış, hasta oldukları için de sahil değerlendirme yapma yetilerini kaybetmişlerdir. Hastalıklarının sebebi bir zamanlar efendileri oldukları tarafından köleleştirilmiş olmalarıdır. Kalın'a göre:

Modernite/emperyalizmle beraber Müslümanlar görel olarak Batı karşısında zayıflamaya başladığında bir aşağılık kompleksine tutuldular. İlk tepkiler yenilginin askeri-siyasi kaynaklı olduğu, ardından ekonomik ve en son da kültürel kaynaklı olduğu şekliyeydi. Bu anlamda Müslüman modernleşmesi hastalıklı başlamıştır çünkü 19 ve 20. asır kolonyalizmi ve yeni emperyalizmi ile beraber başlamıştır Modern dönemde Müslümanların zihninde Batı algısı hastalıklıdır, ya reddiyeci tepki ya da hülülcü onay. Klasik dönemin merak-sentez, eleştiri özgüvenini bulmak zordur. (Kalın, 2016: 51-52).

Evrensellik-otantiklik ikilemi olarak ifade ettiğimiz şey Kalın'ın hastalığı tanımlama biçiminde gizli. Kalın'ın eseri hastalık olarak ben-merkezci reddiyecilik ve evrenselci liberal tutum gibi iki radikal tavrı belirliyor. Ona göre köleleştirici Batı merkezçiliğine ve emperyalizme karşı çıkmak adına üretilen ben-merkezci ve tümünden reddiyeci tutum da; çatışmacı ilişki biçimini aşmanın tek yolu olarak ben idrakinden, kimliğinden, tarihsel ve mekânsal şuurundan vazgeçmek olan evrenselci liberal tutum da hatalıdır. (453-455). Kalın da tipik bir postkolonyal yazar olarak muğlaktır ve muğlaklığa sebep olan şey “hem o, hem de bu” veya “ne o, ne de bu” ikilemeleridir. Yani Kalın'a göre, ne ben-merkezci dışlayıcılık ve toptan reddiye tutumu doğrudur, ne de çoğulculuk ve hoşgörü adına sahillik ve meşruiyet konularını görmezden gelmek doğrudur. Yine ona göre, hem kendimiz kalmalıyız hem de evrensel ilkeler manzumesini sentezlemeliyiz. Ne kendi varlığımıza sırtımızı dönmeliyiz, ne de kendimiz olmak adına ötekileştirmeliyiz.

KAYNAKLAR

Gencer, Bedri (2014), İslam'da Modernleşme (1839-1939) (Ankara: Doğu-Batı Yayınları).

Hodgson, Marshall G. S. (2003), Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek (İstanbul: Yöneliş Yayınları) (Çev. Ahmet Kanlıdere-Ahmet Aydoğan).

Hourani, Albert (1996), Batı Düşüncesinde İslam (İstanbul: Pınar Yayınları), (Çev. Mehmed Kürşad Atalar).

Kalın, İbrahim (2003), "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", Divan İlmî Araştırmaları, 15: 1-51.

Kalın, İbrahim (2016), Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş (İstanbul: İnsan Yayınları).