

**SOCIAL AND HUMAN SCIENTIFIC**

Çakaş, C. Ö. (2018). "Post Modernist Düşüncenin İslam'a Bakış Açısında Oryantalist İslam Kurgusunun İzleri: Nietzsche, Foucault ve Derrida Örneği", Vol:1, Issue:3; pp:461-471

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Oryantalizm, Nietzsche, **Keywords:** Islam, Orientalism, Nietzsche, Foucault, Derrida. Foucault, Derrida.

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**POST MODERNİST DÜŞÜNCENİN İSLAM'A BAKIŞ AÇISINDA ORYANTALİST İSLAM KURGUSUNUN İZLERİ: NEITZSCHE, FOUCAULT VE DERRİDA ÖRNEĞİ**

*Traces of Orientalist Islamic Fiction in The View of Postmodernist Thinking Towards Islam: Nietzsche, Foucault and Derrida Examples*

**Dr. Caner Övsan ÇAKAŞ**

Araştırmacı yazar, [ovsancakas@hotmail.com](mailto:ovsancakas@hotmail.com)

**Makale Geliş Tarihi**  
23.07.2018

**Revize Tarihi**  
04.10.2018

**Yayınlanma Tarihi**  
30.10.2018

**ÖZ**

Bu çalışmada aydınlanma düşüncesi ile pozitivist epistemolojiye bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernist düşüncenin önemli temsilcileri olarak kabul edilen Nietzsche, Foucault ve Derrida'nın İslam hakkında öne sürdükleri düşüncelerinde Oryantalist İslam kurgusunun izlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Çalışma sürecinde bahse konu post modern düşünürlerin kendi eserlerinde İslam hakkında öne sürdükleri görüşleri mercek altına alınmış ve yapı sökülümüne uğratarak analiz edilmiştir. Bu işlem neticesinde postmodernist düşünürlerin oryantalist pozitivist epistemolojisine ve Avrupa merkezli anlayışına bir eleştirel bakış açısı geliştirilmelerine rağmen İslam hakkındaki tasavvurlarının büyük oranda oryantalistlerce kurgulanan olumsuz İslam imajına dayandığı görülmüştür. Çalışmanın sonucunda anılan postmodernist düşünürlerin İslam'ın Avrupa toplumunda neden olumsuz olarak kurgulandığından ziyade bahse konu olumsuz İslam kurgusunun Avrupa toplumunda neden ötekileştirildiği konusunda bir eleştirel bakış açısı geliştirdikleri sonucuna varılmıştır.

**ABSTRACT**

In this research study, it was aimed to reveal the traces of the Orientalist Islamic fiction in the thoughts of Nietzsche, Foucault and Derrida, which are considered important representatives of the postmodernist thinking that emerged as a reaction to the positivist epistemology with the idea of Enlightenment. In the course of the study, the opinions of postmodern thinkers about Islam in their works have been examined and analyzed by means of deconstruction method. Despite the fact that postmodernist thinkers have developed a critical perspective on the orientalist positivist epistemology and European-centered understanding of this process, it has been seen that their conception of Islam is largely based on the image of negative Islam, which is framed by orientalists. As a consequence of the work, the postmodernist thinkers have come to the conclusion that Islam has been negatively framed in European society, and that they have developed a critical view of why so-called negative Islamic fiction has been alienated in European society.

**1. GİRİŞ**

Bu çalışmada Avrupa düşüncesinde Aydınlanma rasyonalitesi ve pozitivist epistemolojinin mutlaklık, evrensellik ve nesnellik iddialarına eleştirel bir bakış açısı geliştiren post modern düşüncenin önemli temsilcilerinden Nietzsche, Foucault ve Derrida'nın İslam hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur. Çalışma sürecinde anılan düşünürlerin Avrupa merkezli bakış açısına yaptıkları eleştirilerde çelişkili bir şekilde olumsuz oryantalist İslam kurgusunu ne derece kullandıklarının analiz edilmesi hedeflenmiştir. Bu minvalde çalışmanın birinci bölümünde 19'uncu Yüzyılın başından itibaren Avrupa'daki oryantalistlerce inşa edilen olumsuz İslam kurgusunun içeriği ve özellikleri üzerinde kısaca durulacaktır. İkinci bölümde ise postmodernist düşüncenin önemli temsilcilerinden sayılan Nietzsche, Foucault ve Derrida'nın İslam hakkındaki görüşleri mercek altına alınacak, anılan düşünürlerin görüşlerindeki oryantalist İslam kurgusuna dayanan hususlar yapı sökülümüne uğratarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılacak ve bahse konu postmodernist düşünürlerin Avrupa merkezli oryantalist İslam anlayışına yaptıkları eleştirilerde neden olumsuz İslam kurgusunun altında yatan sebeplerden ziyade olumsuz bir şekilde kurgulanmış bu İslam'ın ötekileştirilmesi üzerinde durdukları hususu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

## 2. ORYANTALİST İSLAM KURGUSU VE İÇERİĞİ

19'uncu Yüzyılın başlarından itibaren Aydınlanma rasyonalitesi ve pozitivist epistemolojinin Avrupa düşünce sisteminde hakim olmaya başlaması beraberinde Avrupa merkezci bir dünya görüşünü getirmiştir (Bernal, 2014: 55-56; Russ, 2011: 338-340; Luraghi, 2015:19-22). Bu Avrupa merkezci dünya görüşü de Avrupa toplumunun kolektif anlayışında Avrupa medeniyetinin ve kültürünün üstünlüğüne dayanan bir medeniyetler hiyerarşisinin yerleşmesine yol açmıştır (Bhambra, 2015: 63-66). Bahse konu medeniyetler hiyerarşisi ise Avrupa medeniyetini tarihin öznesi ve diğer medeniyetlerin takip etmesi gereken bir model olduğu söyleminin meşrulaştırılmasını sağlamıştır (Bhambra, 2015: 67). Bu minvalde Avrupalı düşünürlerce diğer medeniyetler bu modelle yakınlıklarına göre değerlendirilmiş, ilkel, yarı-modern veya modern gibi kategoriler adı altında sınıflandırılmıştır (Rostow, 1960: 155-156; Lerner, 1958: 23-25). Oryantalizm de bu Avrupa'nın mutlak üstünlüğüne ve rol model olarak kabul edilmesine dayalı bakış açısının başta İslam olmak üzere Doğu kültür ve medeniyetlerinin Avrupalı düşünür ve araştırmacılar tarafından incelenirken kullandıkları bir kavramlaştırma ve kurgulama yöntemidir (Said, 1999: 41-58; Clifford, 2014: 134-139; Bulut, 2016: 3-10). Bahse konu oryantalist kavramlaştırma ve kurgulama yöntemi ise Avrupa kültür ve medeniyetinin bütün yönleriyle sürekli olumlulandığı, başta İslam olmak üzere diğer Doğu kültür ve medeniyetlerinin de aynı oranda Avrupa'nın zıttı olarak olumsuzlandığı bir bilgi ve söylem üretiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Said, 1999: 64-70; Hüseyin, 2000: 15-34; Azmeh, 2017: 11-35). Azmeh bu bilgi ve söylem üretim yöntemini "ters türev alma" yöntemi olarak tanımlar (Azmeh, 2000: 236). Ona göre oryantalistler mutlak iyi ve ileri olarak kabul ettikleri Avrupa kültür ve medeniyetinin özelliklerini ters çevirerek sürekli olumsuz niteliklerle anılan kurgusal bir İslam imajı yaratmışlardır (2000: 236-237). Oryantalistlerce inşa edilen bu kurgusal İslam ise rasyonellik, sıkı çalışma etiği, dinamiklik, medenilik, demokrasi, akılcı ve denetimli cinsellikle özdeşleştirilen Avrupa medeniyetinin tam zıttı olarak irrasyonellik, tembellik, durağanlık, şiddet, despotizm, kadın düşmanlığı, barbarlık ve şehvet düşkünlüğü ile özdeşleştirilmiştir (Loomba, 2000: 68; Said, 1999: 55; Bhambra, 2015: 35; Bulut, 2016: 112-115; Azmeh, 2000: 137; Azmeh, 2017: 35-66; Turner, 2000: 35-61; Pruett, 2000: 63-111). Bu olumsuz İslam kurgusu inşa edilirken de oryantalistler tarafından İslam'ın kendi kolektif anlayışı dikkate alınmamış, sadece Avrupa merkezli bir bakış açısı ile İslam biçimlendirilmiş, kategorize edilmiş ve kavramlaştırılmıştır (Said, 1999: 122-127; Azmeh, 2000: 245). Başka bir deyişle İslam'ın kendi kendisini ifade etmesine dahi izin verilmemiş, İslam kendi hakkında konuşamayan bir nesne haline getirilmiştir. Bu tek taraflı ve öznel olarak inşa edilen İslam kurgusu aynı zamanda oryantalistlerce bilimsellik adı altında nesnelleştirilmiştir (Bulut, 2016: 102-119, Fanon, 2016: 14-15). Bu minvalde Avrupa toplumunun kolektif anlayışında gerçekte İslam'ın ne olduğundan ziyade Avrupa merkezci bakış açısına göre nasıl olması gerektiğine dayanan olumsuz ve uydurma bir İslam tasavvuru ortaya çıkmıştır (Azmeh, 2000: 238). Bu olumsuz ve uydurma İslam kurgusu ise 19'uncu Yüzyılın başlarından günümüze kadar geçen süreç içerisinde Avrupa tarafından "medenileştirme" ve "demokratikleştirme" adı altında İslam toplumları üzerinde kurulan tahakkümün meşrulaştırılması amacıyla kullanılmıştır (Said, 1999: 122-127).

## 3. POST MODERNİST DÜŞÜNCENİN İSLAM'A BAKIŞ AÇISINA ORYANTALİST İSLAM KURGUSUNUN ETKİSİ

Post modernizm Avrupa merkezçiliğin, Aydınlanma düşüncesinin ve pozitivist epistemolojinin sosyal bilimlere dayattığı mutlaklık, evrensellik ve nesnellik gibi özelliklerin göreceliğini, tarafgirliğini ve öznelliğini öne süren eleştirel bir düşünce akımıdır (Lyotard, 1990: 10-19). Bu minvalde Postmodernist düşünceye göre toplumsal yapıyı mutlak olarak anlattığını iddia eden liberalizm, sosyalizm ve faşizm gibi bütün büyük anlatılar aslında tarihseldir, dönemine özgüdür ve evrensel hakikat olmaktan ziyade insan ilişkileri tarafından inşa edilmişlerdir (Sardar & Abrams, 2010: 42-43; Lyotard, 1990: 94-98) Dolayısıyla toplumsal yapıyı bütüncül olarak ifade etmeye çalışan Avrupa merkezci büyük anlatıların hepsinin sistematik eleştiriye tabi tutularak göreceliklerinin ve öznel olduklarının ortaya çıkarılması gereklidir (Lyotard, 1990: 102-103). Said, Bhambra, Fanon gibi post kolonyalist düşünürler ise bu eleştirel bakış açısının sınırlarını Avrupa merkezci bir tarzda "ötekinin" inşa tarzına kadar genişletmiş, başta oryantalizm olmak üzere Avrupa'yı kültürler hiyerarşisi çerçevesinde üstün duruma çıkaran bütün söylem ve anlatıların söz konusu eleştirel bakış açısının sınırlarının içerisine almışlardır (Bulut, 2016; 163-183; Rubin, 2007: 17-39).

Post modernizmin bu eleştirel yapısı önce İslam düşünürleri tarafından İslam'ın Batı düşüncesinin mutlaklık ve evrensellik iddiası karşısında savunulması için ilgi ile karşılanmış, fakat sonra onun Avrupa merkezci oryantalist söylemi eleştirirken bizzat oryantalistlerce kurgulanan İslam'ı araştırma konusu olarak alması beraberinde bir kuşku da getirmiştir. (Ahmad, 1992: 10; Sardar, 1998: 6).

Başka bir deyişle post modernizm her ne kadar modernizmin oryantalist bakış açısını eleştirirse de bahse konu eleştiri İslam'ın oryantalistlerce kurgulanan şekline değil söz konusu kurgulanmış İslam'ın ötekileştirilmesine yönelik yapılmıştır (Aydın, 2015: 235; Almond, 2015: 20). Zira Almond, post modernizmin oryantalist söylem retoriğinden alınan pek çok terim ve olgusunu işaret ederek bu savı destekler. Hatta Almond, modernizmin bahse konu oryantalist söyleminin sadece biçim değiştirerek postmodernist eleştiri geleneğine yerleştiği dahi ileri sürer (Almond, 2015: 20-25). Çalışmanın devamında oryantalist söylemin postmodernist eleştiri geleneğine nasıl sızdığını ortaya çıkarmak için postmodernist düşüncenin üç önemli temsilcisi olarak kabul edilebilecek Nietzsche, Foucault ve Derrida'nın İslam ve Doğu hakkındaki düşünceleri üzerinde durulacaktır.

### 3.1 Nietzsche'nin İslam Hakkındaki Düşüncelerinde Oryantalizmin Etkisi

İslam'ın Avrupa'nın Yahudi-Hıristiyan modernitesinin veya Nietzsche'nin tabiri ile "Avrupa'nın modernite hastalığının" eleştirilirken dikkate alınması ve yeniden değerlendirilmesi için bir araç olarak kullanılması Nietzsche'nin eserlerinde oldukça sık kullanılan bir yöntemdir (Almond, 2015: 21). Almond Batı'da Nietzsche uzmanlarının onun Yüksek Şark olarak adlandırılan Hindu, Çin, Budizm ve Japon kültürleri hakkında yaptığı çok sayıda çalışmaya değindiğini fakat onun Batı'nın Aşağı Şark olarak tanımladığı İslam hakkındaki çalışmaları üzerinde yeterince durmadıklarını belirtir (Almond, 2015: 22). Fakat bütün ihmal edilmişliğine rağmen İslam, Nietzsche'nin modernite eleştirisinde hep arka planda bir yerde durmuştur. Nietzsche'nin İslam hakkında yazılmış pek çok oryantalist metni okuması ve eserlerinde onlardan atıflarda bulunması, onun İslam'a yönelik bu ilgisini destekler niteliktedir (Kalm, 2016: 235, 322-326). Nietzsche'nin İslam'a olan bu ilgisinin altında onun İslam'ı hem Avrupa Hıristiyanlığını hem de moderniteyi sarsacak, el altında bulunan alternatif gelenek ve değerler deposu ve yaşam biçimi olarak görmesi yatar (Sardar, 1998: 34-44).

Nietzsche'nin İslam'a olan bu ilgisi ve onun İslam toplumu arasında bir süre yaşama isteği, onun bir İslam sever olmasından değil Avrupa modernitesine dışarıdan bakarak bir eleştiri ve alternatif sunma amacından kaynaklanmaktadır (Almond, 2015: 23). Kaldı ki Nietzsche sadece Müslümanlar arasında değil Japon ve Çin toplumlarının arasında da bu amacı için bir süre yaşamak istediğini belirtmiştir (Parkes, 1996: 379-380). Başka bir deyişle Nietzsche'nin amacı İslam'ı daha iyi anlamak değil, kendini ve Avrupa modernitesini daha iyi anlamak ve eleştirmek için İslam'ı bir araç olarak kullanmaktır (Almond, 2015: 33). İslam'ın Avrupa Hıristiyanlığına ve moderniteye karşı kendine özgü yerini korumasını takdir eden Nietzsche'ye göre İslam, "aydınlanmamış durumu" ile Avrupa'nın kendi çöküşünün bir aynasıdır (2017: 96). Fakat Nietzsche için bu çöküş olumsuz bir durumu değil, moderniteyi reddetmesinden ve yaşama evet demesinden dolayı olumlu bir durumu ifade eder (Parkes, 1996: 388). Nietzsche, İslam'ı diğer Hint, Uzak Doğu ve Hıristiyanlık öncesi Avrupa kültürleriyle birlikte olumlulayarak, insan doğasına ve gerçekliğine uymamakla suçladığı ve olumsuzladığı Hıristiyanlık ve modernitenin tam karşısına yerleştirir.

Nietzsche'ye göre yalandan ibaret olan Hıristiyanlık ve modernitenin aksine İslam'ın da dahil olduğu bu kültürler "dürüstlük" barındırır (2017: 94-95). Almond'a göre onun bu görüşü aslında oryantalist söylemin başka bir şekilde tezahürüdür. Çünkü Nietzsche'ye göre zayıflık, eşitlik, tevazu ve hayatı daha üstün bir amaç için feda etme davranışı gibi Aryan olmayan özellikler insan doğasının rededilmesi ve karşıtlığından başka bir şey değildir (Almond, 2015: 36). Zira Hıristiyanlık da bu değerlere dayandığı için insan doğasına uymayan bir öğretilerdir. Oysa Nietzsche'ye göre İslam, güçlü aristokratik yapısı, saldırganlığı, şehvet ve erkeksiliği ile insan doğasına ve Aryanlığa uyan bir öğretilerdir (2017: 113-116). Başka bir deyişle Nietzsche dönemin oryantalist söyleminde hakim olan demokrasiden yoksun, yobaz, savaş yanlısı, kadın düşmanı ve toplumsal olarak adaletsizliği yüceltten bir yapıya sahip olduğuna inanılan İslam imajını kabul eder, fakat ironik bir biçimde İslam'ın bu önyargılardan oluşturulan imajının insan doğasına uygun bir yaşam biçimi olduğunu öne sürerek över (Sardar, 1998: 51-53; Almond, 2015: 36-37). Bu minvalde Nietzsche'nin İslam'ın oryantalistlerce inşa edilen olumsuz imajının altında yatan önyargıları eleştirmekten ziyade bu imajı hem kabul ettiği hem de onun Avrupa Hıristiyanlığı ve modernitesine kıyasla üstün olduğunu savunduğu söylenebilir. Nietzsche'nin bu tavrı her ne kadar İslam'ı Avrupa Hıristiyanlığı ve modernitesine bir üstün alternatif olarak gösterse de onun bir yandan da oryantalist İslam söylemini onayladığını göstermektedir. Zira burada oryantalist İslam imajının yanlışlığına karşı bir itiraz söz konusu değildir. Aksine bu çarpık imajın insan doğasına uygunluk ve dürüstlük içerdiği gerekçesiyle yüceltilmesi söz konusudur (Ahmed, 1992: 49-52). Bu bakış açısı post modernizmin öncül filozofu sayılan Nietzsche'nin modernizmi eleştirirken nasıl modernist ve oryantalist söyleme dayandığını, bahse konu söylemin tek taraflı inşa edilmiş kalıplarını kullandığını göstermektedir (Almond, 2015: 40).

Nietzsche'nin İslam hakkındaki düşüncelerinde dikkat çeken diğer bir husus da onun yücelttiği İslam'ın "Ortaçağ" ile bağdaştırılmasıdır. Ona göre İslam, feodal ve hiyerarşik sosyal yapıları Avrupa'nın medeniyeti tarafından "lekelenmediği" için üstündür (2011: 352). Burada aslında İslam'ın, tıpkı oryantalistlerin yaptığı gibi, tarihin dışına itilmesi ve toplumsal ilerlemeden mahrum kaldığının vurgulanması söz konusudur. Fakat Nietzsche yine bu durumu olumlu bir özellik olarak yüceltir ve onaylar (Sardar, 1998: 177). Nietzsche'nin İslam'ı erkeksi bir din olduğu için kadınsı kabul ettiği Hıristiyanlıktan üstün bir konuma yerleştirmesi aslında onun oryantalist söyleme ne kadar bağlı kaldığının başka bir örneğidir. Zira kadınların boyun eğdirilmesinin insan doğasının bir gereği olduğuna inanan Nietzsche'ye göre oryantalistlerce üretilen kadın haklarına önem vermeyen İslam imajı olumlu bir özellik olarak kabul edilmektedir (Ahmed, 1992: 60; Nietzsche, 2011: 126, 338). Aynı zamanda savaşı hayatın olumluluğunun en yüksek ifadesi olarak gören Nietzsche'ye oryantalistlerin inşa ettiği şiddet ve savaş yanlısı İslam imajı oldukça çekici gelmiştir. Nietzsche'ye göre savaş ve şiddet yanlısı İslam, köleliği öven ve yücelten Hıristiyanlığa göre insan onuruna çok daha uygun bir öğretilerdir (Nietzsche, 2011: 120-128).

Nietzsche gerçekte var olan İslam'a değil, oryantalistlerin Avrupa Hıristiyanlığı ve modernitenin ters türevi alınarak zıttı olarak inşa ettikleri İslam'a hayranlık duymaktadır (Almond, 2015: 28-29). Zira ona göre oryantalistlerce inşa edilen bu İslam'daki olumsuz özellikler, insanı özgürleştirdiği için olumludur. Kaldı ki İslam hakkındaki bütün bilgilerini döneminin oryantalist eserlerinden elde eden ve kendi eserlerinde Kuran'dan tek bir alıntı bile yapmayan Nietzsche, İslam'ı oryantalist bakış açısına bire bir uyan bir şekilde, şehvet, savaş ve başkalarına hükmetmeyi teşvik eden, "erkeksi" içgüdülerden utanmayı red eden bir inanç olarak görmüştür (Almond, 2015: 31; Nietzsche, 2011: 160-161). "Deccal" isimli eserinde de belirttiği gibi ona göre İslam, insan içgüdüsüne dayandığı, ahlaki vakum barındırdığı ve erkeksi olduğu için "dürüstlük" içerir (Nietzsche, 2017: 145-146).

Özetle Nietzsche'nin İslam'ı İslam'ın gerçek özelliklerine değil, oryantalistlerce üretilmiş çarpık imajına dayanır. Bu minvalde onun hayran olduğu İslam, kendi kaynakları tarafından öğrenilmiş ve yaşayan İslam değil, kurgulanmış bir İslam'dır. Nietzsche'nin gerçek İslam hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmemesi onun bu İslam sevgisinin hem Avrupa Hıristiyanlığı ve modernitesine karşı duyduğu nefretin bir ürünü olduğu hem de dolaylı yoldan, belki de istemeden, oryantalist söylemden beslendiği savını destekler niteliktedir. Zira Nietzsche'nin bu kurgulanmış İslam'a olan hayranlığının ve onun gerçek İslam hakkındaki sığ bilgisinin en önemli kanıtlarından birisi de onun Hıristiyanlık'ta eleştirdiği çoğu şeyin aslında içeriksel olarak İslam inancında da bulunduğu gerçeğidir (Almond, 2015: 32-33). Burada belirtilmesi gereken bir husus da Nietzsche'nin İslam'a olan hayranlığı İslam dinine değil, onun oryantalistlerin eserlerinden okuduğu İslam'ın yaşam tarzına yönelik olduğudur. Zira aynı Nietzsche, "Aforizmalar" adlı eserinde İslam dininin de tıpkı Hıristiyanlık gibi bireyin seçmesine imkan tanımayan, ona doğuştan dayatılan, bu minvalde de bireyin özgürlüğünü yok eden kurgulanmış bir din olduğunu ileri sürer (Nietzsche, 2011: 324).

Nietzsche'nin Hz. Muhammed hakkındaki görüşleri de oryantalistlerle bağdaşır bir biçimde onun ilahi misyonunu görmezlikten gelme veya yok kabul etme yönündedir. Nietzsche'ye göre Hz. Muhammed, insanların vicdanlarını kontrol etmek ve güç kazanmak için "Tanrı" veya "cennet-cehennem" gibi sonsuz değer ifade eden kavramları ustalıklı kullanan yetenekli ahlak öğreticisi, orijinal ve kurnaz bir yasa koyucusudur (Almond, 2015: 36-37). Kısacası Nietzsche İslam'ı kendi felsefi amaçları için incelenecek ve kullanılacak bir nesne olarak görmüş ve kendince onu biçimlendirmiştir. Bu biçimlendirmeyi yaparken de kendi öznel gözlemlerine değil, oryantalistlerin kurguladığı İslam imajının niteliklerine dayanmıştır. Nietzsche'nin oryantalistlerden tek farkı ise onlar bu inşa ettikleri kurgusal İslam'ı eleştirirken, Nietzsche'nin aynı kurgusal İslam'ı övmesidir (Almond, 2015: 40, Sardar, 1998: 288). Bu övgüyü yaparken ise esas amacının İslam'ı yüceltmekten ziyade Avrupa Hıristiyanlığını ve modernitesini eleştirmek olduğu görülmektedir.

### 3.2. Foucault'nun İslam Hakkındaki Düşüncelerinde Oryantalizmin Etkisi

İslam hakkında görüş bildiren ve İslam'ı düşünce sisteminde kullanan başka bir postmodernist düşünür de Foucault'dur. Foucault'un eserlerinde İslam'ın ötekiliğine ve dışsallaştırılmasına yaptığı vurgunun aslında onun İslam'la olan ilişkisini de sorunsallaştırdığı söylenebilir (Sardar, 1998: 72-75). Zira Foucault, İslam'a Avrupalı oryantalistlerce yapılandırılan "fanatizm" ve "yabancılık" niteliklerinin farkındadır ve bu fanatizm ve yabancılık unsurları her zaman onun inceleme ve çalışmalarında kullanılmıştır (Almond, 2015: 41). Başka bir deyişle Foucault'un İslam'ın neden "ötekileştirildiğini" eleştirirken, oryantalistler tarafından kurgulanan İslam'ın yanlış bir kurgu olduğu üzerinde değil, aksine bu kurgulanan İslam'ın ötekileştirilmesinin altında yatan nedenler üzerine eğildiği

görülmektedir (Almond, 2015: 41-42). Burada onun da tıpkı öncülü Nietzsche gibi İslam'ın gerçek içeriğinden ziyade Avrupa merkezli olarak inşa edilmiş bir İslam tasavvurunun ötekileştirilmesini eleştirdiği söylenebilir (Almond, 2015: 42).

Foucault her ne kadar Avrupa merkezliğe dışsal bir eleştiri yapmaya çalışsa da onun dilinin sınırları, anlam dünyası ve tasvir kabiliyeti yine Batılı kavramlar içerisinde kalmış, eserlerinde Doğu eleştirel olarak ele alınmasa da, yine oryantalist biçimde kurgulanmış bir Doğu olarak kalmaya devam etmiştir (Ahmed, 1992: 77). Foucault'un amacı da bu kurgulanmış oryantalist Doğu'nun bütün kendisine atfedilen özellikleriyle ötekileştirilmesini yapı bozumuna uğratarak eleştirmektir (Ahmed, 1992: 80). Başka bir deyişle, Foucault, hayali bir Doğu'nun neden ötekileştirildiği anlamaya çalışmakta ama bunu yaparken de bu üzerinde çalıştığı Doğu'nun kurgulanmış olduğu gerçeğine değinmemekte, hatta bu kurgulanmış Doğu'yu bir gerçek olarak kabul etmektedir. Kaldı ki Foucault'un çoğu eserinde oryantalistlerin kurguladığı Batı'nın zıttı bir Doğu imajının benimsendiği açıkça göze çarpmaktadır (Almond, 2015: 43-44).

Foucault'da Nietzsche gibi Doğu'yu Batı'nın yüzeysel ve bastırılmış doğasının bir zıttı olarak "dürüstlük" ile tanımlar. Söz konusu olan insan doğasının iç güdülerinin açık olarak ortaya konulmasından çekinilmeyen bir dürüstlüktür (Foucault, 1999: 256). Dolayısıyla Foucault'da oryantalistlerin ilkel Doğu'sunu onaylayan bir tutum alır. Fakat onun için bu ilkelik bir eleştiri nedeni değildir ve olmamalıdır (Foucault, 1999: 257; Almond, 2015: 45). Foucault da Doğu'yu tıpkı Nietzsche gibi içine Çin, Hint ve İslam kültürlerini içine alan çok geniş bir coğrafya içerisinde değerlendirir. Doğu'yu bu şekilde tanımlarken de aslında eleştirmek istediği Avrupa merkezliğin üstünlük takıntısını da dolaylı yoldan meşrulaştırır. Örneğin Foucault Konfüçyüsçülük hakkında verdiği bir demecde şöyle demektedir;

...Özellikle Çin'de ve Japonya'da örneklenen Doğu'daki gibi, bütün toplumun günlük siyasetini ve ahlakını bir araya getirebilen bir felsefe Batı'da hiçbir zaman, en azından çok uzun bir süreliğine, var olmadı. Batı, Konfüçyüsçülüğün herhangi bir eşdeğerini, yani dünya üzerinde düşünürken ya da onu kurarken, aynı zamanda devletin yapısını, toplumsal ilişkilerin şeklini, bireysel yönetimi de...öngören düşünce biçimi asla bilmez. Aristoteles, Konfüçyüs'ün Doğu'daki rolüne benzer bir rol hiç oynamadı. Batı'da felsefi bir devlet hiçbir zaman olmadı (Foucault, 1999: 538).

Foucault'un bu demecine yine kendi tarafından geliştirilen yapı bozumu yöntemi uygulandığında Doğuların, Foucault'un Doğusunun Konfüçyüsçü, Arap ya da İran kültürlerini kapsadığı göz önünde bulundurulursa, bütüncül ve bireyin her alanına nüfuz eden bir iktidar mekanizmasını benimsemeye, Batılılardan çok daha fazla yatkın oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, açıkça belirtilmese de Batı'nın bir özelliği olan bireyselliğin, onun tam bir zıttı olan Doğu'da bulunmadığı şeklindeki oryantalist kurgu, yani Doğu/Batı zıtlığı onaylanmış olur (Rabinow, 1984: 76-78; Almond, 2015: 45). Hatta söz konusu demecde geçen "en azından çok uzun bir süreliğine" terimi, sabit ve durağan bir Doğu'nun karşısına sürekli değişen ve yenilikçi Batı'yı yerleştirerek, Doğu'nun durağan ve sabit kaldığına yönelik başka bir oryantalist kurguyu da meşrulaştırmaktadır (Almond, 2015: 46) Kısacası yukarıdaki kısacık demecinde bile Foucault, oryantalistlerce kurgulanan bireysellikten yoksun, despotik, durağan ve sabit Doğu kavramını onaylar bir tutum sergilemektedir. Fakat çalışmada daha önce belirtildiği gibi Foucault'un amacı oryantalistlerin Doğu'yu neden böyle tanımladıklarını değil, böyle tanımlanmış bu kurgusal Doğu'nun neden ötekileştirildiğini yapı bozumuna uğratmaktır. Foucault'un bu oryantalist Doğu'nun ötekileştirilmesini eleştirmesi ise ironik bir şekilde bu kurgusal oryantalist Doğu'ya atfedilen özelliklerin, Foucault tarafından bilinçli veya bilinçsiz olarak, meşruiyet kazandırılmasına yol açtığı söylenebilir (Rabinow, 1984: 83-86). Foucault'un bir İslam toplumu ile ilk ve tek uzun süreli teması onun Nietzsche'den etkilenerek gittiği ve Tunus Üniversitesinde iki yıl kadar çalıştığı Tunus tecrübesi olmuştur (Foucault, 1999: 7). Foucault'un Tunus'a gitmesinin nedeni de onun kendi kültürüne eleştirel bir bakış açısı geliştirmek için kendi kültüründen geçici olarak uzaklaşmak ve ona dışarıdan bakmak gerektiğine duyduğu inançtır. Bu gönüllü sürgünün sonucunda Foucault deneyim ve düşüncelerini "Bilginin Arkeolojisi" adlı eserinde somutlaştırmıştır. Almond, Foucault'un Tunus deneyimi sonucunda bu eserde ortaya koyduğu fikirlerinin gerçekte Tunus'un ne olduğu ile ilgili değil, ne olmadığı ile ilgili olduğuna işaret eder (Almond, 2015: 50-51).

Foucault, Tunus toplumunu Avrupa toplumundan ayıran en önemli özelliğin onun "dürüstlüğü" olduğunu ileri sürer. Foucault'a göre Tunus toplumunda, Avrupa toplumunda olduğu gibi duygular ile bedenler arasına koyulan yüzeysel ve yalancı bir mesafe yoktur. Aksine herkes neyse odur. Ona göre Tunus toplumunun bu yapaylıktan uzak durumu ve duygularla bedenler arasındaki "ilkel" yakınlığı,

onu insan doğasına Avrupa toplumundan daha uygun hale getirir (Foucault, 1999: 177-178; Macey, 1994: 188-190). Aslında bu bakış açısının İslam toplumlarının irrasyonel, akıl dışı ve ilkel olduğuna yönelik oryantalist kurgunun onaylanmasının bir tezahürü olduğu görülmektedir. Foucault ile klasik oryantalistler arasındaki tek fark, aynı Nietzsche’de olduğu gibi, onun bu kurgulanan İslam’ı olumlulamasıdır (Macey, 1994: 192). Foucault, Tunus’un siyasi geleneğini yorumlarken onun “beyinden çok kalbe”, “düşünceden çok duygulara”, “fikirlerden çok cesarete” ve “akademik tefekkürden çok şiddet içeren eyleme” dayanan yapısını övmektedir. Bu onun oryantalist akıl dışı, şiddet yanlısı ve demokrasi karşıtı İslam imajını onayladığı ve yine ironik bir biçimde olumluladığı başka bir örnek olarak değerlendirilebilir (Almond, 2015: 53).

Foucault 1979 İran Devrimi hakkında da olumlu görüşlere sahiptir. Foucault’a göre İran Devrimi, İslam’ın Avrupa merkezli rasyonelliğin tersi olduğunu ve kural dışılığını ortaya çıkarmıştır. Zira Foucault’ya göre İran Devrimi dini temelli olması nedeniyle Avrupa merkezli ulusalcı ve Markinist devrim anlayışının sığılğını, tikelliğini, göreceliğini ve kavramsal sınırlılığını göstermiştir. Başka bir deyişle Avrupa merkezli bir devrim anlayışına adeta meydan okumuştur (Afary & Anderson, 2004: 37-47; Alshaihi, 2018: 3-7). Burada Foucault’un her ne kadar olumlu bir bakış açısına sahip olsa da İran İslam Devriminin rasyonelitenin tersi olmasına ve kural dışılığına yaptığı vurgu önemlidir. Lakin bu vurgu yapı bozumuna uğratıldığında İslam ile Avrupa rasyonelitesinin zıtlığına ve karşıtlığına dolaylı bir göndermenin varlığı ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç aslında oryantalistlerin Avrupa toplumunun kolektif anlayışına yerleştirmeye çalıştığı İslam imajından başka bir şey değildir (Almond, 2015: 58). Başka bir deyişle Foucault, Avrupa rasyonelitesinin sınırları olduğunu kanıtlamak isterken aynı zamanda oryantalist söylemin icat ettiği İslam’a yine dolaylı olarak meşruiyet kazandırmaktadır. Foucault, İran İslam Devrimini bir siyasi maneviyat eylemi ve düşüncesi olarak Aydınlanma öncesi Avrupa’nın durumuna benzetir (Afary & Anderson, 2004: 50). Ona göre İslam, Avrupa’nın modernite ve rasyonelite nedeniyle çoktan unuttuğu din ile birleşmiş toplumsal yapısını hala muhafaza etmektedir. Foucault’a göre İslam’ın bu özelliği Avrupa merkezli ilerleme anlayışının sınırlılığını ve tikelliğini göstermesi açısından önemlidir (Parham, 2010: 22). Fakat Foucault burada yine İslam’ın tarih üstü olduğu şeklindeki oryantalist söyleme haklılık kazandırmaktadır. Zira mutlak bir ilerleme eylemine nail olan, bu minvalde de tarihin yaratımını üstlenen Avrupa’nın yanında ona meydan okuyan, direnen ve hala dini maneviyatın esiri kabul edilen bir İslam imajı söz konusudur. Bu Foucault’ya göre Avrupa modernitesinin eleştirisi için olumlu bir durum iken İslam’ın Batı’daki imajı açısından olumsuz bir durumu beraberinde getirir (Rabinow, 1984, 90-92).

Foucault’a göre İslam devrimi, Batı modernitesini tamamen red etmesi ve bu tercihinin yoğun enerji ve şiddet içeren kitlesel hareketlerle göstermesi nedeniyle aynı zamanda, onun olumlu ve insana özgü bir durum olarak öne sürdüğü, “İslam’ın deliliğini” ortaya çıkarır (1995: 122-129). Foucault, İslam devrimini, Batılı yapılara, Batı’nın kontrol ve iktidarına karşı zincirinden boşalmış deliliğin vahşi enerjisi olarak tanımlamaktadır. Bu Foucault için yine olumlu bir durumdur (Foucault, 1995: 133; Rabinow, 1984: 100). Fakat burada yine İslam toplumunu akıl dışılık ve şiddette yatkinlik ile tanımlayan oryantalist söylemin onaylanmasının başka bir örneği görülmektedir. Foucault aslında İslam Devrimini nitelendirmek için “delilik” kavramını kullanırken fanatik mollaların şiddet eylemlerini kast etmez. Onun vurgulamak istediği iktidar tarafından dayatılan söyleme, uygulamalara, baskıya ve mutlak hegemonyaya karşı başkaldıran insanın muazzam enerjisini boşalttığı ve örneği 18’inci Yüzyıl Avrupası’nda da görülen bir deliliktir. Fakat onun bu niyetinin anlaşılması için onun çalışma ve yöntemlerine oldukça aşina olan bir okuyucu kitlesinin olması gerekmektedir. Zira sıradan insanların oryantalist söylemin uzun soluklu bir çabayla yarattığı anlam kalıplarına dayanan bilinçlerinin bu ayrıntıyı fark etmesinin zor olacağı söylenebilir. Lakin çoğu Batılı da Foucault’un yazdıklarından oryantalist İslam anlayışının bir onaylanmasını çıkarmıştır (Almond, 2015: 62).

Özetle Foucault her ne kadar İslam ve İslam kültürü hakkında olumlulayıcı bir tutuma yönelse de onun oryantalist paradigmanın sınırlarına takılmaktan kurtulamadığı görülmektedir. Yukarıdaki fikirlerinden yola çıkarak Foucault’un Avrupa merkezliliğin sınırlarını eleştirirken başlıca üç oryantalist doğmaya dolaylı olarak meşruiyet sağladığı görülür. Bunlardan birincisi İslam’ın bütüncül ve bireyselliği kabul etmeyen bir kültür olduğudur. İkincisi İslam toplumlarındaki siyasi ve kültürel kurumların tarih üstü, durağan ve değişime kapalı olduklarıdır. Sonuncusu da İslam kültürünün Avrupa modernitesinin ve rasyonelitesinin tam bir zıttı olduğu savıdır (Macey, 1994: 120-126, Almond, 2015: 62-63). Foucault’un diğer bir özelliği de onun da, tıpkı oryantalistlerin yaptığı gibi, Avrupa’ya ait kavramları İslam üzerinden tartışmasıdır. Fakat aralarındaki fark, oryantalistler bu tartışmayı Avrupa modernitesini ve rasyonelitesini olumlulamak için yaparken, Foucault bahse konu tartışmayı Avrupa modernitesini ve rasyonelitesini eleştirmek için kullanmıştır. Değişmeyen tek şeyin

ise İslam'ın kendi kendisini tanımlamasına izin verilmeyen nesne statüsü olduğu görülmektedir (Almond, 2015: 63).

### 3.3. Derrida'nın İslam Hakkındaki Düşüncelerinde Oryantalizmin Etkisi

İslam hakkında görüşler bildiren başka bir postmodernist filozof da Derrida'dır. Derrida her ne kadar gençlik yıllarının bir kısmını Müslüman bir ülke olan Cezayir'de geçirmiş olsa da onun çalışmalarında İslam hiçbir zaman bütüncül bir anlamda önemli bir yer işgal etmemiştir (Almond, 2015: 62). Derrida'nın İslam tasavvuru net bir biçim alamadığı gibi onun eserlerinde İslam, kimi zaman köktencilikle, kimi zaman Hıristiyan küreselleşmesinin bir kubanı olmakla, kimi zaman da Batı demokrasisi için bir "Arap öteki", şiddet ve fanatizmi barındıran kültürel bir sistem olarak tanımlanmaktadır (Cowalt & Foshay, 1993: 64-65). Hatta Derrida'nın İslam hakkındaki bu çelişkili tutumu onun İslam'ın hem Hıristiyanlık ve Yahudilikle akrabalığını kabul etmesi hem de İslam'ı bu ikisinin ters çevrilmiş zıttı olarak tanımlamasıyla daha belirgin hale gelmektedir (Cowalt & Foshay, 1993: 77-79). Derrida'nın İslam hakkında yoğunlaşmamasının ve İslam'ı Avrupa Hıristiyanlığı gibi yapı bozumuna uğratmamasının nedeni üzerinde durulması gerekli önemli bir husustur. Onun aşağıdaki demeci yapı bozumuna uğratıldığında bu neden daha iyi anlaşılabilir.

...Böylece, örneğin Yahudilik ya da İslam geleneklerindeki negatiflik ya da apofatik hareketlerden söz etmemeye karar verdim. Bu oldukça geniş yeri ve onun üstündeki, yerin adıyla Tanrının adını bir araya getirebilecek olanı, boş bırakmak, dolayısıyla eşikte kalmak...Konuşulamayan hakkında en iyisi sessiz kalmak değil midir? (Derrida, 2007: 80; Almond, 2015: 68).

Almond'a göre burada Derrida'nın İslam ve Yahudilik hakkında "konuşmaması" ile onun yazmayı ve aşmayı tercih ettiği geleneklerin İslam ve Yahudiliğe ait olmaması arasında bir bağlantı vardır (Almond, 2015: 69). Lakin Derrida'nın İslam hakkındaki konuşmamayı tercih etmesi ve onu yapı sökülümüne tabi tutmaması, İslam'ın post yapısal bir anlayışın sınırlarının ötesindeki bir radikal Arap öteki olarak vurgulanmasının bir tezahürüdür (Cowalt & Foshay, 1993: 316; Almond, 2015: 69-70). Başka bir deyişle Derrida tarafından İslam, Hıristiyan Avrupa'nın eleştirel olarak değerlendirildiği gibi değerlendirilemez, hakkında konuşulamayan veya konuşulmasına gerek duyulmayan, Avrupa düşüncesinde yeri bulunmayan bir öteki olarak tasavvur edilmektedir (Azmeş, 1996: 8). Derrida'nın İslam hakkında konuşmaması aynı zamanda onun İslam'ı Avrupa merkezci bir anlam dünyasında bir din olarak görmemesini de dolaylı olarak ima eder (Almond, 2015: 74-75) Burada belirtilmesi gerekli önemli bir husus vardır. Derrida'nın İslam'ı bir din olarak kabul etmemesi aslında İslam'ın gerçekte yaşayan bir din olup olmaması veya teolojik gerekçelerle alakalı değildir. Derrida bir varlığın anlamının hiçbir zaman sabitlenemeyeceğini, sürekli eklemlemelere maruz bırakılarak sonsuz bir düzlemde genişleyeceğini ve farklılaşacağını savunur (Derrida, 2007: 84-100; Lilla, 2006: 193). Derrida'ya göre anlam bünyesinde geçmiş söylemleri barındıran ama nihyeti olmayan, mütemediyen oluş halinde olan bir olgudur. Derrida'ya göre varlık ancak bu sürekli kendini yenileyen anlam aracılığıyla kendini var edebilir (Derrida, 2007: 102-107; Hatipoğlu, 2017: 24-28; Sarup, 1997: 57). Bu minvalde Derrida, İslam'ın konuşulamamasını, onun Avrupa Hıristiyanlığında olduğu gibi bir anlam değişimine, oluşa, yenilenmeye hareket verecek bir iç dinamiğe sahip olmamasına bağlayan bir bakış açısına sahiptir (Azmeş, 1996: 91-96). Zira Derrida'nın Capri Dinler Seminerinde verdiği aşağıdaki demeci yapı bozumuna uğratıldığında bu bakış açısı daha net ortaya çıkmaktadır.

...Yazık, tam da dikkatimizi İslam'a yöneltmemiz gerektiği şu sıralarda, bu ilk tartışma için bile aramızda hiç Müslüman yok...Bunu dikkate almalıyız: onlar için konuşmadan, onların yerine ve tüm bu sonuçlardan yararlanmadan bu sessiz tanıklar adına konuşmak (Cowalt & Foshay, 1993: 321)

Bahse konu demecinde Derrida İslam'ın ve İslam toplumlarının kendileri adına konuşamayacağından hayıflanmakta ve Batılıların onlar için ve onlar adına konuşmak zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır. Kendi hakkında konuşamayan ve kendi anlam kalıplarını oluş halinde tutamayan bir olgunun düşünsel olarak var olması Derrida için zaten imkansızdır. Fakat burada dikkat çeken husus, Derrida'nın da dolaylı olarak İslam'ı durağan, kendini ifade edemeyen ve kendi kendini tanımlayamayan bir kültür olarak tasvir eden oryantalist söylemi meşrulaştırdığıdır. Derrida'nın İslam hakkında bazı olumlu kanaatları da vardır. Derrida Yahudilik ile İslam'ı, Avrupa Hıristiyanlığının köken olarak ortak olan ama olumlu yönde ondan farklılaşan iki kültür olarak tanımlar. Derrida'ya göre Yahudilik ve İslam'ın bu olumlu farklılığı da onların, Derrida'nın çalışmalarında eleştirel yaklaştığı Aydınlanma değerlerinden soyutlanmış olmalarıdır (Almond, 2015: 75). Derrida'nın bu yönde verdiği aşağıdaki demecinde şu şekilde söylemektedir;

...Böylece Yahudilik ve İslam muhtemelen dünyamızın Hıristiyanlaşmasında Tanrının ölümünü ve Tanrıdaki ölümü sembolize eden her şeye başkaldıran son iki tek Tanrıçılık olarak karşımıza çıkar; En az Tanrıdaki çoğulluğu kabul etmedikleri kadar ölümü de kabul etmeyen, bu pagan olmayan, Greko-Hıristiyan ve Pagan-Hıristiyan Avrupa'nın kalbine hala yeteri kadar yabancı, en az Tanrıya olan inançları kadar canlı ve yaşayan Bire olan inançlarını ne pahasına olursa olsun hatırlayarak kendilerini Tanrının ölümünü sembolize eden Avrupa'dan uzaklaştıran bu iki tektanrıçılık (Derrida, 2014; 12).

Yukarıdaki demecinde Derrida öncelikli olarak Yahudilik ve İslam'ı, onun "Latin küreselleşmesi" olarak adlandırdığı dünyanın Avrupa merkezli hegemonyasına karşı direnen iki kültür olarak kabul ettiği görülmektedir. Derrida'nın bu görüşü kendinden önceki Nietzsche'nin fikirlerinin başka bir şekilde anlatılmasından başka bir şey değildir (Almond, 2015; 75). Zira Derrida'nın yukarıdaki demeci yapı bozumuna uğratıldığında, Yahudilik ve İslam'ın Avrupa'nın seküler modernitesini reddettiği ve hala Ortaçağ'daki konumlarını muhafaza eden dinler olduğunun vurgulandığı görülmektedir. Derrida, onların bu konumunu, tıpkı Nietzsche gibi Aydınlanma rasyonalitesine ve moderniteye karşı koydukları için olumlu bulmaktadır. Fakat aynı zamanda onların Ortaçağ'daki saf hallerini koruduklarını vurgulaması nedeniyle de dolaylı bir şekilde İslam'ın durağan ve geri kalmış bir din olduğu yönündeki oryantalist söylemi onaylamaktadır (Almond, 2015: 76).

Derrida'ya göre İslam henüz modernitenin etkisine maruz kalmadığı için hem sade ve basit hem de inananlarını tatmin edecek şekilde bir maneviyata sahiptir. Ona göre İslam'ın bu ~~bu~~ farklılığı aynı zamanda onun Avrupa düşüncesine olan yabancılığını da beraberinde getirmektedir (2014: 43). Derrida aslında burada yine İslam hakkındaki oryantalist söylemi destekler bir tavır sergilemektedir. Derrida'nın İslam hakkındaki metinlerinde bir yöntem de göze çarpar. Derrida İslam'ı kültürel bir olgu olarak kabul ettiği metinlerinde, onu Avrupa modernitesinin bir "yabancı", "ötekisi" veya "zıttı" olarak tanımlarken, İslam'ı teolojik bir değerlendirme içerisine yerleştirdiğinde onu Avrupa Hıristiyanlığı ile aynı soydan gelen ve tektanrıçılık temelinde onun bir kardeşi olarak görmektedir (Almond, 2015: 80). Derrida'nın aynı İslam kavramını bir yandan Avrupa'dan uzaklaştıran ama diğer taraftan ona yaklaştıran bu yöntemi aslında anlamın çokluğu hakkındaki düşüncelerinin İslam üzerindeki bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira onun İslam'ı Avrupa modernitesine eklemlendirilemeyen ama Avrupa Hıristiyanlığının teolojik köklerine eklemlendirilebilen bir anlam aralığına sahiptir (Derrida, 2014: 53; Almond, 2015: 85). Derrida'nın eserlerinde önemli bir hatada dikkat çekmektedir. Derrida, "Korku ve Titreme" adlı eserinde üç İbrahimi din hakkında yapı sökücü bir analiz yaparken, özellikle Hz. İbrahim ve Hz. İshak hikayesini incelemesi sırasında, Kuran'da yazan metinlerin içeriği ile uymayan hususları, Hıristiyan ve Yahudi kaynakları üzerinden, İslam'da da aynı hususlar yine aynı şekilde kabul ediliyormuş gibi genellemeler yapmıştır. Başka bir deyişle Derrida, Kuran'ı ve İslam kaynaklarını incelemeyen veya incelemeye gerek duymadan sadece İncil ve Tevrat üzerinden yaptığı genellemeleri İslam'ı da kapsıyormuş gibi değerlendirmiştir (Almond, 2015: 83). Burada başka bir oryantalist husus ortaya çıkmaktadır. Bu husus da İslam'ın kendi hakkında kendi öznel kaynakları aracılığıyla konuşmasına imkan tanınmamasıdır. Yani İbrahimi dinler hakkında konuşulurken, İslam'ın yine Hıristiyanlık ve Yahudilik kavramları ve onların içerikleri üzerinden değerlendirilmesi söz konusudur. Başka bir deyişle İslam, İbrahimi din geleneğinin bir parçası olarak kabul edilir, fakat aynı zamanda söz hakkı verilmeyen "ötekisi" olarak da görülür (Kalın & Esposito, 2015: 39-40). Derrida aynı zamanda İslam'ın vahşi şiddetin radikalleştirdiği bir din olarak görmektedir (Derrida, 2014: 23, 46, 53). Derrida'ya göre İslam moderniteye karşı duyduğu tepkici bir hayal kırıklığının ve Ortaçağ değerlerini, Avrupa'nın aksine hala muhafaza etmesinin etkisiyle fanatik bir şiddeti, Derrida'nın tabiri ile "işkenceler, baş kesmeler ve her türlü sakatlamaları kapsayan Ortaçağ usulsü bir şiddeti" moderniteden intikam almak amacıyla kullanmak için bünyesinde bulundurmaktadır (Derrida, 2014: 54-60; Almond, 2015: 85-86) Derrida'nın İslam ile fanatik köktencilik arasında moderniteye tepkiden dolayı oluştuğunu iddia ettiği bağlantıya yaptığı vurgu aşağıdaki demecinde daha iyi görülmektedir.

...Bu özellikle "İslamcılıktaki" "köktencilik" veya "birleştiriciliğin" en azından belirli olgularıyla doğrulanır. (...) Üzerinde kafa patlatılacak en bariz meseleleri herkese malumdur (fanatizm, gericilik, ölümcül vahşet, terörizm, kadınlara yapılan baskı vb). Ancak özellikle Arap dünyası ile olan ilişkilerinde ve uzun bir tarihin uyum sağlamasına engel olduğu tekno-ekonomik bir moderniteye karşı tüm zalim bağımsızlığa ve misillemeye yönelik tepkisel biçimleri üzerinden bu "İslamcılığın", aynı zamanda günümüz demokrasinin kendi sınırları, kendi kavramı ve etkili gücü içerisinde piyasaya ve ona hakim olan tele-tekno bilimsel akla bağlayan şeylere dair radikal bir eleştiri geliştirdiği unutulur (Almond, 2015: 86)



Yukarıdaki demeçte görüldüğü gibi Derrida, İslamcılığı, fanatizm, öldürücü şiddet ve terörizm ile birlikte anmaktadır. Fakat burada daha önemli olan husus Derrida'nın İslamcılığı, tekno-ekonomik moderniteye ve demokrasiye tepkili bir misilleme olarak tanımlamasının ciddi bir dışlama ve ötekileştirme tavrını barındırmasıdır (Almond, 2015: 86). Bahse konu demeç yapı bozumuna uğratıldığında İslam adına işlendiği iddia edilen bütün vahşi ve terörist eylemlerin bir takım radikal unsurların sapkın eylemleri değil de Avrupa modernitesine uyum sağlayamayan ve Ortaçağ'da takılıp kalan İslam'ın verdiği irrasyonel bir tepkinin ürünüymiş gibi bir sonucun ortaya çıktığı söylenebilir. Bu minvalde Taliban'dan DAESH'e kadar ne kadar köktenci terörist varsa bunlar İslam'ın bu şiddet içeren irrasyonel tepkisinin olağan sonucu olarak yanlış bir şekilde İslam'a söylemsel olarak mal edilebilir. Hatta Derrida'nın bu sözlerine bakarak İslam'ın kendisini moderniteden korumak için terörizmi bir araç olarak kullandığı sonucuna bile varılabilir. Almond'a göre Derrida'nın bu demeci onun zıt kavramlaştırmalar üzerine kurduğu anlam algısını da yansıtır (Almond, 2015: 86). Burada Avrupa modernitesinin anlamının Ortaçağı temsil eden ve muhafaza etmeye çalışan İslam'ın zıtlığı üzerinden kavramlaştırılmasından bahsedilebilir. Derrida'ya göre İslam'ın barındırdığı şiddetle "en kötüyü" temsil ettiği için Avrupalıların kendilerini tanımlaması ve anlaması için de bir fırsattır (Almond, 2015: 87-88). Kısacası Derrida'nın İslam hakkındaki görüş ve yargılarının oryantalistlerden bile daha taraflı ve olumsuz olduğu söylenebilir. Fakat Derrida'nın ölümünden kısa bir süre önce İslam hakkındaki bu olumsuz yargıları ile çelişkili görüşler öne sürdüğü de görülmektedir. Derrida 2004 yılında verdiği bir demecinde "Avrupa'nın İslam hakkındaki entelektüel kurgusunun yapıçözümüne tabi tutulması" gerektiğini belirtmiştir (Cherif, 2008: 38) Derrida'ya göre bu yapıçözümünün amacı onun Akdeniz tarihini oluşturduran üç prototip olarak kabul ettiği Yunan, Yahudi ve Arap kimliğinin Avrupa medeniyetine katkılarını ortaya çıkarmaktır. Zira Derrida bu üç prototipten birisi olan Arap kimliğinin Avrupa tarihine olan katkısının asırlardır bastırıldığını öne sürmektedir (Kalın & Esposito, 2015: 39). Fakat Derrida'nın son günlerinde İslam hakkında yaptığı bu olumlu yorumlama onun İslam hakkındaki olumsuz yargılarından oluşan çok sayıda eserinin yanında sönük kalmış ve devamı getirilememiştir.

#### 4. SONUÇ

Bu çalışmada Avrupa merkezci dünya görüşüne ve moderniteye bir düşünsel tepki olarak ortaya çıkan post modernizmin önde gelen düşünürlerinin İslam hakkındaki görüşleri üzerinde kısaca durulmuş ve anılan düşünürlerin İslam hakkındaki bazı demeçleri yapı bozumuna uğratılmaya çalışılmıştır. Bu analizin sonucunda post modernizmin her ne kadar modernizme ve onun rasyonel bilgi üretim mekanizmasına bir eleştirel tepki olarak çıktığı görülsede söz konusu İslam olduğunda post modernizmin de oryantalist ve Avrupa merkezci bilgi üretim mekanizmasının etkisinden kurtulamadığı, ona direkt veya dolaylı olarak meşruiyet kazandırdığı görülmektedir. Zira çalışmada üzerinde durulan postmodernist düşüncenin önemli üç düşünürünün de eserlerinde oryantalistlerce inşa edilen olumsuz İslam kurgusunu a priori olarak nesnel bir veri kaynağı olarak kabul ettikleri görülmektedir. Diğer önemli bir husus da Nietzsche ve Foucault'un çalışmalarında göze çarpmaktadır. Çalışmada üzerinde durulduğu gibi her iki düşünür de Avrupa'da İslam'ın ötekileştirilmesine karşı ciddi bir eleştiri getirmişlerdir. Fakat onların bu eleştirisinin olumsuz oryantalist İslam kurgusunun kendisine yönelik olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle her iki düşünür de İslam'ın Avrupa'da neden olumsuz bir imajla inşa edildiğinden ziyade bu olumsuz ve kurgusal İslam'ın neden ötekileştirildiğini eleştirmiştir. Dolayısıyla bahse konu düşünürlerin amacının İslam'ı nesnel bir şekilde anlamaktan ziyade Avrupa modernitesini eleştirmek için bir araç olarak kullanmak olduğu öne sürülebilir. Zira Nietzsche ve Foucault tarafından oryantalistlerce olumsuz bir şekilde kurgulanan İslam Avrupa modernitesine ve Aydınlanma rasyonalitesine meydan okuduğu için olumlu bir alternatif olarak görülmektedir. Bu minvalde anılan düşünürlerin eleştirel yaklaşıtları Avrupa modernitesi ve Aydınlanma rasyonalitesinin bir ürünü olarak kabul edilebilecek oryantalist İslam kurgusuna gayri resmi bir meşruiyet sağladıkları düşünülmektedir.

#### KAYNAKÇA:

- Ahmed, A. S. (1992). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Routledge, Londra.
- Afar, J. & Anderson, K. (2004). "Revisiting Foucault and the Iranian Revolution", *New Politics*, Cilt: 10, Sayı: 1: 37-47.
- Almond, I. (2015). *Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri*, Pinhan Yayınları, İstanbul.

- Alshaibi, W. (2018). *The Intellectual Destroyer: Michel Foucault and The Iranian Revolution*, Colarado University Press, Denver.
- Aydın, S.M. (2015). *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Azmeh, A. (2017). *İslamlar ve Moderniteler*, (Çev.: Elçin Gen), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Azmeh, A. (2000). "Oryantalizmin Eklemlenmesi", (Ed.: Asaf Huseyin, Robert Olson & Cemil Kureşi), *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Çev.: Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Bernal, M. (2014). *Kara Athena: Eski Yunan Aldatmacası Nasıl İmal Edildi?*, (Çev.: Özcan Buze), Analiz Basım Yayın Tasarım, İstanbul.
- Bhambra, G.K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, (Çev.: Özlem İlyas), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Bulut, Y. (2016). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul.
- Cherif, M. (2008). *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, Chicago University Press, Chicago.
- Clifford, J. (2014). "Oryantalizm Üzerine", (Ed.: Aytaç Yıldız), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, (Çev.: Ferid Burak Aydar), DoğuBatı Yayınları, İstanbul.
- Coward H. & FoshaY, T. (1993). *Derrida and Negative Theology*, Sunny Press, Albany.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*, (Çev.: İsmet Birkan), Bilge Su Yayıncılık, İstanbul.
- Derrida, J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel*, (Çev.: Alp Tümertekin), Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Fanon, F. (2014). *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, (Çev.: Kamil Çileçöp), Pınar Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (1995). *Deliliğin Tarihi*, (Çev.: Mehmet Ali Kılınçbay), İmge Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev.: Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Foucault, M. (2009). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (Çev.: Mehmet Ali Kılınçbay), İmge Yayınevi, İstanbul.
- Hatipoğlu, A. (2017). "Tarihsel ve Toplumsal Koşullar Açısından Postyapısalcılık: Foucault ve Derrida", *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 268: 24-28.
- Huseyin, A. (2000). "Oryantalizmin İdeolojisi", (Ed.: Asaf Huseyin, Robert Olson & Cemil Kureşi), *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi*, (Çev.: Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kalın, İ. & Esposito, J. L. (2015). *İslamofobi: 21'inci Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, (Çev.: İsmail Eriş), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Kalın, İ. (2016). *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam - Batı İlişkileri Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, The Free Press, New York.
- Lilla, M. (2006). *Pervasız Dahiler*, (Çev.: Ahmet Ergenç), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Luraghi, R. (2015). *Sömürgecilik Tarihi*, (Çev.: Aydın Emeç), E Yayınları, İstanbul.
- Liotard, J.F. (1990). *Postmodern Durum: Postmodernizm*, (Çev.: Ahmet Çiğdem), Ara Yayıncılık, Ankara.
- Macey, D. (1994). *The Lives of Michel Foucault*, Vintage, Londra.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soy Kütüğü Üzerine*, (Çev.: Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2017). *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, (Çev.: Ayça Kaya), Say Yayınları, İstanbul.

- Parkes, G. (1996). "Nietzsche and East Asian Thought", Cambridge Companion to Nietzsche, (Ed.: B. Magnus & K.M.Higgins,), Cambridge University Press, Londra.
- Pruett, G.E. (2000). "İslam ve Oryantalizm", (Ed.: Asaf Huseyin, Robert Olson & Cemil Kureşi), Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, (Çev.: Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Rabinow, P. (1984). The Foucault Reader, Panteon Books, New York.
- Rostow, W.W. (1960). The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rubin, A.N. (2014). "Edward W. Said 1935-2003", (Ed.: Aytaç Yıldız), Oryantalizm Tartışma Metinleri, (Çev.: Ferid Burak Aydar), DoğuBatı Yayınları, İstanbul.
- Russ, J. (2011). Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağdan Günümüze Batı Düşüncesi, (Çev.: Özcan Doğan), DoğuBatı Yayınları, İstanbul.
- Sardar Z. & Abrams I. (2010). Kaos: Düzensizlikteki Düzen, (Çev.: Deniz Guliyeva), NTV Yayınları, İstanbul.
- Sardar, Z. (1998). Postmodernism and Other: The New Imperialism of Western Culture, Pluto Press, Londra.
- Sarup, M. (1997). Post Yapısalcılık ve Post Modernizm, (Çev.: A. Baki Güçlü), Ark Yayıncılık, Ankara.
- Turner, S. B. (2000). "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", (Ed.: Asaf Huseyin, Robert Olson & Cemil Kureşi), Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, (Çev.: Bedirhan Muhib), İnsan Yayınları, İstanbul.