

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Batı Düşüncesinde *İslam*



Albert HOURANI

BATI DÜŞÜNCESİNDE İSLAM

Albert Hourani

DORUK YAYIMCILIK / Tarih
Batı Düşüncesinde İslam

Yazarı
Albert Hourani

Çeviren
Celal A. Kanat

Genel Yayın Yönetmeni
Feridun Andaç

Sayfa ve Kapak Tasarımı
Cafer Çakmak

© Doruk Yayıncılık 2010

Tüm hakları saklıdır. İzinsiz alıntı yapılamaz.

ISBN: 978-975-553-508-1

Baskı: Ocak 2010

Baskı Cilt
Ufuk Matbaası
1. Matbaacılar Sitesi No: 2/68
Topkapı / İstanbul
(0212) 544 92 30



Himaye-i Etfal Sokak No: 6/2 Cağaloğlu/İSTANBUL

Tel: (0212) 514 61 57 - (0212) 514 61 58

e-posta: info@dorukyayimcilik.com

www.dorukyayimcilik.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

BATI DÜŞÜNCESİNDE İSLAM

Albert Hourani

Çeviren

Celal A. Kanat



Celal A. Kanat, 1950'de İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve yüksek öğrenimini bu kentte tamamladı. Çevirmenlik ve yazarlık yaptı. Siyasal etkinlik çerçevesinde, kuramsal çalışmalar yürüttü. Daha sonra, alışılmış/gündelik anlamıyla siyasal etkinliklerden ayrıldı ve tüm zamanını, başka felsefe, tikellikle de bilgi felsefesi olmak üzere, okumaya, öğrenmeye ve araştırmaya ayırdı. *Bilginin Doğuşu ve İnsanın Ölümü* adlı son çalışması yayınevimizden çıktı. Yazarın çeviri ve özgün kitap çalışmaları devam etmektedir.

Albert Hourani, (1915-1993) Güney Lübnanlı bir göçmen ailesinin çocuğu olarak, Manchester'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Manchester ve Londra'da tamamladıktan sonra, yüksek öğrenimini Magdalen College'da sürdürdü. Felsefe, tarih, ekonomi ve siyaset dallarında öğrenim gördü. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde ve İngiltere'nin Kahire'deki Dışişleri Bakanlığı bürosunda çalıştı. Savaşın ardından Kudüs ve Londra'da yer alan Arap Bürosu'nda görev aldı. 1948 yılında başladığı akademik kariyerini hayatının ilerleyen döneminde de sürdürdü. Aralarında Beyrut Amerikan Üniversitesi, Chicago Üniversitesi ve Harvard Üniversitesi'nin de yer aldığı pek çok üniversitede dersler verdi. Akademisyenlik hayatı boyunca, ilerleyen yıllarda isimleri saygıyla anılacak olan çok sayıda tarihçi yetiştirdi. Bu kitabın yanı sıra, *Arap Halklarının Tarihi* (1991), *Liberal Çağda Arap Düşüncesi* (1962), *Suriye ve Lübnan* (1946) ve *Arap Dünyasında Azınlıklar* (1947) gibi önemli çalışmalara imza attı.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	9
Giriş	13

Birinci Bölüm

Avrupa Düşüncesinde İslam	19
---------------------------------	----

İkinci Bölüm

Anımsanan Çarşamba İkındileri	85
-------------------------------------	----

Üçüncü Bölüm

Marshall Hodgson ve İslam'ın Macerası	100
---	-----

Dördüncü Bölüm

İslam Tarihi, Ortadoğu Tarihi, Modern Tarih	121
---	-----

Beşinci Bölüm

Yeni Bir Endülüs Arayışı: Jacques Berque ve Araplar	153
--	-----

Altıncı Bölüm

Kültür ve Değişim: 18. Yüzyılda Ortadoğu	163
---	-----

Kişi ve Eser Adları Dizini	197
----------------------------------	-----

TEŞEKKÜRLER

Bu denemeler farklı zamanlarda ve değişik amaçlarla yazıldı. Bu yüzden, bunlar arasında kaçınılmazlıkla kimi kaplam çakışmaları vardır ve kimi uyumsuzluklar da bulunabilir, zira benim düşüncelerim, bunlardan biri ile öbürünü yazma arasında geçen dönemde değişmiş olabilir. Bunları ortadan kaldırmaya çabalamış değilim. Özellikle, dile getirilmiş ya da ima edilmiş öndeyilerin temelsizliğinin kanıtlanmış olduğu yerlerde, ya da belli açıklamalarla ilgili düşüncemi değiştirmiş olduğum zamanlarda, bunları güncelleştirme yönünde çaba harcamanın çekiciliğiyle karşılaştım. Zaman zaman, küçük hataları düzeltmiş ve bir denemenin yazılmasından sonra yayınlanmış olan ilgili kitap yahut makalelere yönelik atıflar eklenmiş olmakla birlikte, bu çekiciliğe karşı direndim.

“Avrupa Düşüncesinde İslam” önce 1986’da Londra’da, King’s College’de F.D. Maurice Konferansları ve daha sonra, 1989’da, Clare Hall’de Tanner Konferansları olarak verilmiş konferanslara dayanmaktadır. Bu konferanslar *Tanner Lectures on Human Values*, cilt. XI’de (University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1990, s. 223-87) yayımlandı. “Anımsanan Çarşamba İkındileri” *Fi sirat Jamal’de* (University of Khartoum Press, 1988, s. 127-40) yayımlandı. “Marshall Hodgson ve İslam’ın Macerası” *Journal of Near East Studies*, 37, (Ocak 1978, s. 53-62) yayımlandı. “İslam Tarihi, Ortadoğu Tarihi, Modern Tarih” Kaliforniya Üniversitesi’nde (Los Angeles) 1979’da, yedinci Giorgio Levi Del-

la Vida Konferansı'na, bir konferans metni olarak sunuldu ve M. Kerr (edt.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*'da (Under Publications, Malibu, Kalif, 1980, s. 5-26) yayımlandı. "Yeni Bir Endülüs Arayışı: Jacques Berque ve Araplar" C. Hourani (edt.), *The Arab Cultural Scene: Literary Review Supplement*'de (Namara Press, Londra, 1982, s. 7-11) yayımlandı. "Kültür ve Değişim: 18. Yüzyılda Ortadoğu" T. Naff ve R. Owen (edt.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*'nin üçüncü kısmına (Southern Illinois University Press, Carbondale, III, 1977, s. 253-76 ve 397-9) giriş olarak, yayımlandı.

Bunları bu kitapta yayımlama iznini bana verdikleri için, söz konusu değişik denemelerin telif-hakkı sahiplerine; yani Tanner Konferansları, University of Khartoum Press, University of Chicago Press, University of California Mütevelli Heyeti, *The Times Literary Supplement*, Namara Press, Southern Illinois University Press, *The Journal of Islamic Studies* ve American University of Beirut Press'e şükran borçluyum.

Ayrıca, Londra King's College Din Tarihi ve Felsefesi Bölümü'ne, F.D. Maurice Konferansları'nı vermeye beni davet ettikleri için; Cambridge, Clare Hall Başkan ve Kuruluna, Tanner Konferansları'nı vermeye beni davet ettikleri için; ve Los Angeles, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki Gustave E. von Grunebaum Yakındoğu Araştırmaları Merkezi'ne ve o sıralarda Merkez'in yöneticisi olan merhum Malcolm Kerr'e, Levi Della Vida Konferansı'nı vermeye beni davet ettikleri ve bana Giorgio Levi Della Vida Nişanı'nı verdikleri için teşekkür etmeliyim. Denemelerden biri ya da öbürü için bana bilgi ve düşünce sundu ve düzeltmeler getiren şu dostlarıma ve meslektaşlarıma da büyük şükran borcum var: İlk deneme üstüne kimi önemli yorumlar için, Kevin Reinhart'a ve bununla ilgili değerli bilgiler verdiği için, David Abulafia'ya; Jacques Berque'nin yapıtlarının birisindeki bir pasaja ilişkin çevirisini kullanmamâ izin verdiği için, Kenneth Brown'a; Bustani üstüne iki deneme konusundaki değerli eleştirileri ve düzeltmeleri için, Butrus-Abu Manneh'e.

İlk denemeyi daktiloya çeken Gail Vernazza'ya ve öbürlerinden çoğunu, usanmayan bir ilgi ve titizlikle daktiloya çeken Elizabeth Bullock'a; Tanner Konferansları'nın ustaca yayıma hazırlanması nedeniyle Joanne S. Ainsworth'a ve kitabın Cambridge University Press tarafından yayımlanması için düzenlemeleri yapan Katharine Brette'e teşekkür etmekten de kıvanç duyuyorum. Kitabı azami bir dikkat ve ustalıkla yayıma hazırlayıp, beni sayısız hata ve tutarsızlıktan kurtaran Margaret Jeam Acland ile, endeksi böylesine profesyonelce derlemiş olan Barbara Hird'e de, büyük şükran borçluyum.

GİRİŞ

Bu denemeler düşünsel geleneklerin gelişme yollarına; düşüncelerin birikmesi ve değişip gelişerek ve olabildiği ölçüde otorite kazanarak, bir kuşaktan öbürüne devredilmesi sürecine ilişkin, uzun erimli bir ilgiyi yansıtmaktadır. Oxford'da bir Ortadoğu tarihi öğretmeni olarak geçen yıllarım benim, bu sürecin iki örneğine özel bir ilgi duymamı sağlamıştır. Bunlardan biri Avrupa'da, İslam konusunda belli bir görüşün (yani Müslümanların nelere inandıklarına ve tarihte neler yapmış olduklarına ilişkin bilgilerin artmasından ve ayrıca Avrupa'da, din ve tarihle ilgili düşüncelerin değişmesinden türeyen bir görüşün) oluşumu ve bununla atbaşı giden kültürdür. İkinci ilgi ise, kabaca “şarkiyatçılık” (“oryantalizm”) olarak bilinen uzmanlık geleneğinin gelişmesiyle ilintilidir: yazılı metinleri kimliklendirme, basıma hazırlama ve yorumlama tekniklerinin işlenmesi ve bunların, bir öğretmenler ve öğrenciler zinciriyle –Arapça terimiyle, silsilesiyle– bir kuşaktan öbürüne aktarılması.

Bu iki süreç birbiriyle sıkıca ilintili olmuştur: Uzmanlar yalıtık biçimde çalışmazlar, onların kafaları kendi çağlarının ve önceki çağların kültürüyle şekillenmiştir ve yaşamlarının kendilerine öğretmiş olduğu düşünce ve inançlardan türeyen ayıklama, vurgulama ve düzenleme ilkelerini, kendi kaynaklarından çıkarmış oldukları şeyleri yorumlama görevine katarlar.

Bu kitaptaki ilk ve en uzun deneme bu iki süreç arasındaki ilişkiyi izlemeye çabalamaktadır: Avrupa'daki İslam araştırmaları geleneğinin Avrupa düşüncesinin özünde yatan Tanrı, insan, tarih ve toplum mefhumlarındaki köklerini gösterme girişimidir. Bu özellikle, 19. yüzyılda ayrı bir disiplin biçimde ortaya çıktığı zaman İslam araştırmalarına, o sıralarda yürürlükte olan belli görüşlerin –kültür tarihiyle, doğa ve dinlerin gelişimiyle ilgili görüşlerin, kutsal kitapların anlaşılma yollarının ve diller arasındaki ilişkilerin– nasıl yön verdiğini göstermeye çalışmaktadır. 17. yüzyılda Paris ve Leiden'de başlayan, en önemli iki İslam uzmanlık zincirini izlemeye çalıştım. İslam, 19. yüzyılın ikinci yarısında, bir örgütlenme tarzı –öğretim, yayım ve iletişim yöntemleri– geliştirmiş ve bugüne dek varolmayı sürdüren kalıcı bir yetke kazanmış bulunuyordu.

İzlediğim bu tarihte, bana merkezi bir konuma sahip gibi gözüktüğü için, Ignaz Goldziher'e özel bir dikkat gösterdim: O hem büyük silsilelerin ardılıydı, hem de kendi çağının başat görüşleriyle (ve ayrıca da, kendi Yahudi geleneğiyle) şekillenmiş bir kafaya sahipti. Özellikle, Goldziher'in yazılarından ikisi, yani Hadis'in kökenleri ve gelişimi üstüne olan ile İslam teolojisi ve hukukunun gelişimi üstüne olanı, gücünü zamanımıza dek koruyan bir tür Ortodoksluk yaratmıştır.

Kendim ise bu büyük silsilelerden hiçbirine ait değilim. Ben başka bir güzergâhtan Ortadoğu tarihine girdim; Oxford'daki Arapça öğretimi 17. yüzyıla dek uzanmaktaysa da, genelde İslam araştırmaları tarihinde oldukça marjinal kalan bu üniversitede bu konuda dersler verdim. Bununla birlikte, bu merkezi gelenek içinde yetişmiş meslektaşlara sahip olmak gibi bir şansa sahiptim –vefat etmiş bulunanlar arasında, H.A.R. Gibb, Richard Walzer, Samuel Stern, Joseph Schacht ve Robin Zaehner'i anımsıyorum– ve hükümetten alınacak mali yardımla, Britanya'daki "Şarkiyat araştırmaları"na yeni bir güç kazandırma yönünde girişimlerin yapılmakta olduğu bir sırada ben Oxford'daydım. Arapça üstüne Onur Profesörü olarak Oxford'da uzunca bir süre kaldığı için, bu süreçteki en önemli şahsiyet H.A.R. Gibb'di. Onunla ilgili olarak,

başka bir yerde¹ daha geniş bir yazı yazmış bulunuyorum ve ikinci denemede de onu, Britanya'da İslam araştırmalarının güçlenmesi bağlamı içine yerleştirmeyi deniyorum. (Bu deneme ayrıca benim lisans öğrencilerimden birine, yetenekli bir yazar ve bir süre için de Sudan Dışişleri Bakanı olan Cemal Muhammed Ahmed'e bir armağandır.)

Kendi kuşağındaki tüm “şarkiyatçılar” gibi, Gibb'in de çok geniş bir alanda ders vermesi gerekiyordu: dil, yazın ve tarih. O kendisini her şeyden çok bir tarihçi olarak görüyordu ve onun Oxford'daki yaşamının sorunlarından biri de tarihçileri, Avrupa ötesinde bulunan bölgelerin tarihine daha fazla dikkat göstermeye ve düşündüğü şeylere, araştırma programında layık olduğu yeri vermeye ikna etme çabasıydı. Sonunda, Harvard'a gitmek üzere Oxford'u terk etmesinin nedenleri arasında; Amerika'daki tarih bölümlerinin dünya tarihi düşüncesine daha alıcı olacağı ve zihinleri tarihçi olarak şekillenmiş, nitelikli öğrencilerin, İslam dünyasını araştırmaya kendilerini hasretme konusunda ikna edilebileceği inancı (temelleri sağlam olan bir inanç) da yer almaktaydı.

Bir tarihçi olarak Gibb, hem İslam tarihinde olup biten şeyleri (Selahattin'in yaşamına ilişkin araştırmalarında olduğu gibi) ortaya çıkarmak için kaynaklardan yararlanmakla, hem de İslam'ın başat din olduğu toplumların gelişiminin geniş bir yorumunu yapmakla ilgilenmekteydi; onun “İslam Tarihinin Bir Yorumu”² başlıklı denemesi tam bir seminer çalışmasıydı. Gibb'in öğrencisi olmayan, ama onun düşüncelerinin etkisini duyumsayan bir Amerikalı tarihçi de Marshall Hodgson'du ve onun *The Venture of Islam* başlıklı kitabı benim üçüncü denememin konusudur. Bu başlık ve altbaşlıkta yer alan her sözcük anlamlıdır, özenle seçilmiştir ve düşünmeye değerdir: “macera”, “İslam”, “vicdan”, “tarih” ve “dünya toplumu”. Ben bu denemeyi, kitap ilk

(1) “H.A.R. Gibb: Bir Oryantalistin Çağrısı”, *Europe and Middle East* içinde, (Londra, 1980), s. 104-34.

(2) S.J. Shaw ve W.R. Polk (ed.), *Studies on the Civilization of Islam* (Londra, 1962), s. 3-33. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

çıkarttığına, bir kitap eleştirisi olarak yazdım ve bu kitabı, İslam tarihinin, bütün *Oikoumene* (yani yerleşik tarım, kentler ve yüksek kültür dünyası) tarihi bağlamında anlaşılabilmesini sağlayabilecek kategoriler elde etmeye yönelik en önemli ve özgün girişim olarak, coşkuyla selamladım. Onu hâlâ dikkate değer ve heyecanlandırıcı bir kitap olarak görüyorum ve şimdi ona, bir başka geniş bireşim (sentez) çalışmasını, Gibb'in Harvard dönemindeki öğrencilerinden birinin çalışmasını eklemeliyim: Ira Lapidus'un *History of Islamic Societies*³ kitabı.

Hodgson'un kitabının (ve ayrıca Lapidus'ununkinin de) temel varsayımı şudur: *Oikoumene*'nin genel tarihi içerisinde "İslam tarihi" diye bir şey vardır; yani, İslam'ın başat din olduğu toplumlarda ortak olan belli yapı ve gelişim karakteristikleri bulunmaktadır. Gibb bu varsayımı paylaşıyordu; oysa onlardan hiçbiri "İslam"ın, "İslam" toplumlarında olup biten herşey için bir anahtar sağladığına inanmamaktaydı; bu toplumların tarihinin, benzeş fenomenlerin yinelenen çevrimlerinden ibaret olduğuna ise çok daha az inanıyorlardı. Onların üçü de herhangi bir "İslam" toplumunun tarihinin, özgül bir zaman ve mekân içinde, öbürlerinininkilerden farklı olduğunun tümüyle farkındaydılar. Bir tarihçi olarak benim ilgim ise, esasta, Akdeniz'in doğu ucu çevresinde sıralanan ve esnek bir anlamda. Yakın ya da Orta Doğu denilebilecek ülkelerde ve esas olarak da son iki yüzyıl içinde toplanmıştır. İslamiyet'in Mısır, Suriye ya da Türkiye'nin başat dini olması gerçeğinin, onun modern zamanlardaki tarihini anlamada bizlere yardımcı olup olmayacağına ve eğer oluyorsa, ne ölçüde olacağına karar vermek beni ilgilendiren başlıca sorun olmuştur. Bu sorunu 1979'da Los Angeles'da, Kaliforniya Üniversitesi'nde yapılan bir konferansta tartışma fırsatı buldum ve sonuç, bu kitaptaki dördüncü deneme oldu. Burada birbirine alternatif (ya da, birbiriyle örtüşen) üç açıklama ilkesi ortaya atmakta ve "İslam tarihi" konseptinin, modern Ortadoğu tarihinin bel-

li yönlerini açıklamakta bizlere yardım ettiği sonucuna varmak-tayım. Denemenin vargısında, kabaca Birinci Dünya Savaşı son-larında başlayan dönem için bunun artık geçerli olmadığına ilişkin kuşkuyla taşıdığım yolunda, açık bir ima yer almaktadır: 1980'le-rin, aşağı yukarı "İslamiyet'in canlanması" denilebilecek bir dönem olacağını, öbür gözlemcilerden daha çok öngörüyor değilim.

Bununla birlikte, bu denemede ve başkalarında, "İslamiyet'in canlanması"nın ortaya çıkacağı zeminin farkında olduğumu da gös-termekteyim: Avrupalı uzman ve tarihçilerin –ve bu arada da kendimin– üzerinde yazıp çizdiği Arapça konuşulan, esas olarak Müslüman dünyanın, "öteki" dünyanın değişen bilinci. Bir za-manlar, bu dünyaya kesilip biçilecek, edilgin bir kadavra gibi davranılabiliyordu; ama geziler, imparatorluk yönetim deneyimi ve ona karşı başkaldırı ile, yerlilerin düşünme ve yazma gelenek-lerinin canlanması "Şark"ı bu şekilde düşünmeyi olanaksızlaştırdı. Artık, bu uzmanlık; Batı geleneği içinde yetişmiş olanlar ile, bu yetişmişliğe ek olarak, kendi İslami düşünce ve inanç gelene-ğinden de birşeyler getirenler arasındaki, bir tür güçbirliğiyle yü-rütülmektedir. Artık hiç kimse, eğer üstüne yazdığı kimselerle bir anlamda yaşayan bir ilişkiye girmezse, İslam dünyası konu-sunda anlamlı birşeyler yazamaz.

Lawrence ile Massignon'un yaşam ve kişilikleri beni yıllarca şaşırtmıştır. 1935'te genel dağıtım amacıyla ilk yayınlandığı za-man *Seven Pillars of Wisdom*'u okuduğumda, beni derinden etki-lemişti ve belki de, bir tarihçi olarak benim çalışmama yön veren, yanılabilirliğin güçlerinden birisi oydu. Daha sonra, 13 yıl boyunca, kendi yatak odamın penceresinden, onun gençken yaşadığı, ana-babasının Polstead Road'daki evinin bahçesindeki bungalova bakmak durumunda kaldım. Zaman zaman Massignon'la da kar-şılaşmıştım ve onun yüzü ve konuşmasına ilişkin anılar hâlâ bel-leğimdedir. Dost ve meslektaşlardan ona ilişkin çok şey öğren-miştim ve burada da, yörenin tınısı önem taşıyordu; dostu Mary Kahil'in ilgisiyle restore edilen, Kahire'de, Garden City'deki Yu-nan Katolik kilisesine her günün sonunda, hopanla ilgili canlı düşünce-

lere sahip oluşumdur. Onun İslamiyet ve İslam'ın Hıristiyanlık'la ilişkileri konusundaki düşünceleri bu denemelerin birçoğu için temalar sağlamıştır.

Massignon'un yapıtının kendi kuşağı ve bir sonraki kuşağın Fransız uzmanları üzerinde derin etkisi vardı ve bu, temellerinde yatan düşünce sistemi çok farklı olmasına karşın, Jacques Berque'nin yazılarında da görülebilmektedir. Benim Berque üstüne denemem hem uzun bir dostluğa adanmış bir armağan, hem de ondan öğrenmiş olduğum şeyler için bir şükran anlatımıdır. Berque'nin kitapları Kuzey Afrika'daki Fransız yönetimi ve yerleşimine (iskânına) ilişkin uzun bir deneyin izlerini taşımaktadır. Cezayir'de yetişen, erken yaşlardan başlayarak kendi anadili Fransızca'nın yanısıra Arapça dilini de öğrenen Berque bizlere, tarihin –yabancı yöneticilerin, yönettikleri Müslüman Arap ülkelerine dayatmaya çalıştıkları ile, bu halkların kendileri içerisinde üretmiş oldukları– farklı ritmlerini ayırdetmeyi öğretmişti. Onun kitaplarından birisinin başlığı, *Intérieurs du Maghreb*, çalışmasının başat niyetini sergiler: O yöneticilerin ötesinde, vadilerdeki kasaba ve köylere bakmaktadır. Ayrıca, onun yazıları bir inanç yasasının da anlatımıdır: Olup-biten herşeye karşın, insani bir başkalaşım gerçekleşmiştir; Latin ve Arap kültürünün bir bireşimi, Akdeniz'in iki yakasının geleneklerinin bir bireşimi ortaya çıkmıştır ve bu var olmayı sürdürecektir.

Bu denemelere; “öteki” yakanın bilincindeki canlanışlara, dünyada yeni bir ses bulma girişimlerine göz atan bir denemeyi daha eklemiş bulunuyorum. Bunlardan birincisi, kendi kendine yeterli bir İslam kültürü dünyasından söz etmenin hâlâ olanaklı olduğu son kerteyi incelemektedir. 18. yüzyılın sonlarında, kendi kendine yeterliliğin politik ve ekonomik koşullarının ortadan kalkmaya başlamasına karşın, eğitim görmüş olan bir Müslüman, hâlâ, kendisinin kendi öğretmen ve atalar silsilesinden almış olduğu kültürel geleneklerin gücü ve yaşamsallığına olan güvenle dünyaya bakabiliyordu.

Birinci Bölüm

AVRUPA DÜŞÜNÇESİNDE İSLAM

I

İlk ortaya çıktığı zamandan bu yana İslam dini Hristiyan Avrupa için bir sorun oldu. Ona inananlar, cephedeki düşmanlardı. 7. ve 8. yüzyıllarda, ilk Müslüman imparatorluk, yani Hilafet adına savaşan ordular Hristiyan dünyasının yüreğine daldılar. Bizans İmparatorluğu'nun Suriye'deki eyaletlerini, Kutsal Topraklar'ı ve Mısır'ı işgal ettiler ve Kuzey Afrika, İspanya ve Sicilya'ya doğru, batı yönünde yayıldılar. Bu fetih yalnızca askeri bir fetih değildi, bunu zamanla büyük ölçekte İslamlaştırma izledi. 11. ve 13. yüzyıllar arasında, bir Hristiyan karşı saldırısı oldu ve bu, Kutsal Topraklar'da bir süre başarı sağladı, burada Latin bir Kudüs krallığı yaratıldı İspanya'da ise başarı daha kalıcı oldu. İspanya'daki son Müslüman krallık 1492'de sona erdirilmişti; ama o zamandan başlayarak, başka yerlerde, Türk halklarından gelen hanedanlarca yürütülen başka bir Müslüman yayılmacılığı söz konusu oldu: Selçuklular Anadolu'ya girdiler ve daha sonra, Osmanlılar Bizans İmparatorluğu'ndan kalanları tükettiler, onun başkentini, Constantinople'u işgal ettiler, doğu ve orta Avrupa'ya doğru yayıldılar. 17. yüzyıl sonlarında, Girit adasını işgal ederek, Viyana'yı tehdit etmeyi başardılar.

Bununla birlikte, Müslümanlar ile Avrupa Hristiyanları arasındaki ilişki yalnız bir kutsal savaş, haclı seferi ve cihat ilişkisi

değildi. Akdeniz boyunca ticaret de vardı ve zamanla, bunun dengesi değişmişti; 11. ve 12. yüzyıllardan başlayarak, İtalyan limanları ticaretlerini genişlettiler ve 15 ile 16. yüzyıllarda, kuzey Avrupa limanlarından kalkan gemiler Akdeniz ve Hint Okyanusu'nda görülmeye başladılar. Bir düşünce alışverişi de söz konusuydu ve burada, esas olarak, İslam topraklarındaki Arapça yapıtlar Latince'ye çevrildi ve 17. yüzyıla dek, Avrupa tıp okullarında, büyük tıp bilimcisi İbnî Sina'nın yazılarından yararlanıldı.

Çatışmalarla ayrılan, ama farklı tür bağlarla birleşen Hristiyanlar ile Müslümanlar birbirlerine dinsel ve düşünsel bir meydan okuyuş içindeydiler. Her bir din öbürünün iddialarında ne anlam çıkarabilirdi? Müslüman düşünürler için Hristiyanlığın statüsü açıktı. İsa Mesih “peygamberlerin sonuncusu” Muhammed’le doruğuna ulaşan hakiki peygamberlerin saflarındaydı ve onun hakiki mesajını yanlış anlamışlardı: kendi peygamberlerini bir tanrı olarak düşünüyorlar ve onun çarmıha gerilmiş olduğuna inanıyorlardı. Bu konudaki alışlageldik Müslüman açıklaması ise, onların kendi kutsal metinlerini, ya metni bozarak, ya da bunun anlamını yanlış anlayarak, “yozlaştırmış” oldukları şeklindedir. Doğru bir şekilde anlaşıldığında, diye düşünüyorlardı Müslüman düşünürler, Hristiyan metinleri Mesih’in göksel olduğuna ilişkin Hristiyan iddialarını desteklememekte ve Kur’an’daki bir pasajda onun çarmıha gerilmeyip, her nasılsa gökyüzüne çekilmiş olduğunu ortaya koymaktaydı. Yine, Hristiyanlar Muhammed’e gelen vahiyin hakikiliğini kabul etmiyorlardı; oysa doğru bir Kutsal Kitap* yorumlaması Muhammed’in geleceğinin önceden söylenmiş olduğunu gösterecekti.

Hristiyanlar açısından ise, sorun daha güçtü. Onlar Müslümanların, doğası ve işlemleri bakımından Hristiyanların taptığı Tanrı olarak kabul edilebilecek bir Tanrı’ya inandıklarını biliyorlar, ama Muhammed’in gerçek bir peygamber olduğunu kolayca kabullenemiyorlardı. Eski Ahid kehanetinin işaret etmiş olduğu olay, İsa’nın gelmesi, halihazırda gerçekleşmiş durumdaydı; öy-

(*) Burada kastedilen Kutsal Kitap, Kitab-ı Mukaddes, yani Eski ve Yeni Ahit’tir. (ed.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arşiv - <https://tiny.cc/meyarw>

leyse, başka peygamberlere ne gerek vardı? Üstelik; Muhammed'in öğretisi Hristiyanlığın merkezi doktrinlerinin –Tecesüm, Çarmıha Gerilme ve bu yüzden de, Teslis ve Kefaret– yadsınmasıydı. Kuran, herhangi bir anlamda Tanrı'nın kelâmı kabul edilebilir miydi? Bu konuda birşeyler bilen az sayıdaki Hristiyan için Kuran, Kutsal Kitap'taki öykü ve temaların çarpıtılmış yankılarını içerir gibi gözüküyordu.

Çok az istisnaya, Avrupa'da, İslamiyet konusunda düşünen Hristiyanlar bu cepheleşmenin ilk bin küsur yılı boyunca, bir biçimsizlik durumu içinde, böyle davrandılar. Aslında, Kuran 12. yüzyıldan başlayarak, Latince çevirisiyle elde edilebilirdi; ilk çeviri Cluny Başrahibi Aziz Peter'in yönetimi altında yapılmıştı. Yunan düşünce geleneğini götüren kimi Arap felsefe yapıtları da, çevrilmiş olarak, iyi bilinmekteydi. Bununla birlikte, Kuran'da verilmiş olan (kuralların) bir düşün ve uygulama sistemi şeklinde eklemlendirildiği teoloji, hukuk ve tinsellik üstüne çalışmalar alanında çok sınırlı bir bilgi söz konusuydu. Bunun pek az istisnası vardı: 13. yüzyılda, İspanya'daki kimi Dominisyen toplulukları İslam araştırmaları merkezleriydi; ancak daha sonraki yüzyıllarda bunlar da zayıfladılar. Müslüman tarafında ise, oldukça çok şey biliniyor olmalıydı ve gerçekten de biliniyordu. Hristiyanlar kimi Müslüman ülkelerinde ve özellikle İspanya, Mısır ve Suriye'de yaşamayı sürdürüyorlardı ve birçoğu da Arap dilinin konuşulduğu bir ortamda yaşıyordu. Bu yüzden, (Müslümanların) inandıkları ve uyguladıkları şeylerin bilgisi onların ellerinin altındaydı ve bu, yönetsel ve siyasal amaçlar açısından zorunluydu. Yine de, bu bilginin çapı abartılmamalıdır. Bunun sınırları, İsa'nın gökselliği doktrininin Gazali tarafından çürütülmesi gibi çalışmalarda gösterilmiştir.¹

İslamiyete bir korku, şaşkınlık ve türde bir akrabalığın gönül-süzce kabullenilmesi karmaşası içinde bakan Hristiyanlar onu, birden fazla ışık altında görebiliyordu. Zaman zaman, bu tinsel

(1) *al-Radd al-jamil li ilahiyat 'Isa bi saril al-injil*, ed. ve çev. R. Chidiac, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, Kailash Press (Paris, 1969).

akrabalık teslim edilmekteydi. Örneğin, Papa VII. Gregory tarafından, Cezayir'deki bir Müslüman prence, el-Nasır'a 1076'da yazılmış bir mektup vardır. Burda Papa şöyle der:

*bizde birbirimize, başka halklardan daha fazla borçlu olduğumuz bir merhamet vardır; çünkü biz, farklı yollarla da olsa, tek bir Tanrı'yı kabul ve ikrar ediyor ve dünyanın yaradanı ve hâkimi olarak her gün ona tapıyoruz.*²

Bu mektup konusunda, uzmanlar arasında tartışmalar olmuştur ve öyle gözükmemektedir ki, bunun öneminin de abartılmaması gerekir. Gregory'nin sıcak ve dostça bir tonda yazmasının pratik nedenleri olduğu ileri sürülmüştür: Kuzey Afrika'daki zayıflayan Hristiyan cemaatlerini koruma gereği, Papalık ile el-Nasır'ın Kuzey Afrika'daki bir başka Müslüman yöneticiye ortak karşılıklı ve belki de Roma tüccarlarının, el-Nasır'ın egemenliğindeki Bi-jaya limanının artan ticaretinden pay alma isteği. Hristiyanlara yazılan başka mektuplarda Gregory Müslümanlardan ve İslamiyet'ten daha sert biçimde söz eder. Yine de, bu mektubun yazıldığı koşullar göstermektedir ki, o sırada Müslümanların putpe-rest olmadığına ilişkin bir bilinç vardır ve bu söz konusu mektup tam da en büyük husumet döneminin, yani Haçlı Seferleri'nin başlamasından önce yazılmış olduğundan, daha bir şaşırtıcıdır.³

Daha yaygın bir kanaat de, İslamiyet'i Hristiyanlık'ın bir kolu ya da sapması gibi gören görüştü. Bu görüşü ciddiye alan ilk Hristiyan teologu Şam'lı St. John (675-749) oldu. Kendisi Şam'da Emevi halifesi yönetiminin bir görevlisiydi ve Arapça bilirdi. Hristiyan mezhepleri üstüne çalışmasının bir kesiminde İslamiyet'e de yer verdi: İslamiyet Tanrı'ya inanmakta, ama Hiris-

(2) J. P. Migne (edt.), *Patrologia Latina*, cilt. CXLVIII (Paris, 1853), s. 450-2.

(3) Tartışma için bkz. R. Lopez "Le facteur économique dans la politique africaine des Papes", *Revue historique*, 198 (1947), s. 178-88; C. Courtois "Grégoire VII et l'Afrique du nord", *Revue historique*, 195 (1945), s. 97-122, 193-226; J. Henninger, "Sur la contribution des missionaries a la connaissance de l'Islam, surtout pendant le moyen age", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 9 (1953), s. 161-85; B. Z. Keder, *European approaches towards the Muslims* (Princeton, N.J. 1984), s. 56-7. Bu epizoda ilişkin anlayışımı Dr. David P. Gulik'in arabakanen <https://arabakanen.org>

tiyanlık'ın kimi temel doğrularını yadsımaaktaydı ve bu yadsıma nedeniyle, onun kabul ettiği doğrular bile anlamsızlaşmıştı. Bununla birlikte, en geniş ölçüde savunulan inanç, yelpazenin öbür ucunda bulunandır: İslamiyet dürtü ve karakterleriyle acınası kişiler tarafından uydurulmuş ve kılıçla yaygınlaştırılmıştı.⁴

II

Avrupalı Hıristiyanların İslamiyet konusundaki düşünceleri ne olursa olsun, onlar İslamiyet'in insanlık tarihinde önemli ve açıklanması gereken bir etken olduğunu yadsıyamazlardı. İslam dünyası konusundaki bilinç erken modern çağda, 16. ve 18. yüzyıllar arasında arttı ve kimi bakımlardan da doğası değişti. Askeri güç dengesinin bozulmasıyla, 18. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğundan kaynaklanan askeri meydan okuyuş ortadan kalkmıştı. Denizcilikteki iyileştirmeler Avrupalı gemiler tarafından dünyanın keşfedilmesine ve Akdeniz ile Hint Okyanusu'nda Avrupa ticaretinin yaygınlaşmasına olanak vermekteydi ve Avrupalı iskânın (sömürgeleştirmenin) başlaması söz konusuydu. Doğu Akdeniz limanlarında uzun süredir var olan İtalyan ticaret topluluklarına artık başkaları da ekleniyordu: Yakındoğu ticaretinin başlıca merkezlerinden biri olan Halep'te, bir dizi İngiliz tüccarı da içinde olmak üzere (Shakespeare bunu *Othello* ile *Macbeth*'de iki kez anar⁵), birçok topluluk bulunuyordu. Kimi Hint limanlarına Portekiz, Hollandalı, Fransız ve İngiliz tüccarlar yerleşmişti. Yeni tür bir politik ilişki ortaya çıkmaya başlamıştı: Osmanlı sultanının Napolyon savaşları zamanına dek Avrupa'da daimi elçilikleri olmadığı halde, Avrupa devletlerinin Osmanlı topraklarında büyükelçi ve konsolosları vardı. Antlaşma ve bağdaşmalar tartışılıyor: Fransızlar ve Osmanlılar Habsburglar'a karşı bir anlaşma

(4) Şam'lı St. John, "De Haeresibus"; bkz. Migne, *Patrologia Graeca*, cilt. XCIV (Paris, 1860), s. 764-74; İngilizce çev. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972), s. 132-41.

(5) *Macbeth*, Perde I, Sahne 5, *Othello*, Perde V, Sahne 2. www.kitapceviri.org

yaptılar ve İngilizler ile başkaları da, İran'daki Safavi Şahlarıyla ilişki kurmaya çalıştılar.

İlişkiler sıkılaştıkça, düşünsel bilinç de genişledi. İslamiyet'in, uzmanlar ve düşünürler için taşıdığı dolaysız önem azaldı: Reformasyon ve Karşı-Reformasyon sırasında Avrupa'nın dinsel çekişmeleri yeni bir dizi sorun çevresinde dönmekteydi ve Avrupa bilim ve tıbbının gelişmesi de, Arapça yazılmış olan şeylerin önemini azaltmıştı. Yine de kimi bakımlardan, İslamiyet, çağın dinsel kaygılarıyla hâlâ ilintiliydi. Karşılaştırmalı filoloji henüz bilimsel bir disiplin olarak mevcut olmamakla birlikte, Arapça'nın Kutsal Kitap'ın lisanlarıyla, İbranice ve Aramiceyle, sıkı bir ilişki içinde bulunduğu genelde kabul ediliyordu ve Arapça araştırmaları bunlara da ışık tutabilirdi; Kutsal Kitap'ta kaydedilen olayların yer almış olduğu Yakındoğu bölgesi üstüne bilgiler de bunları açıklamaya yardımcı olabilirdi. Eğitim görmüş insanlar arasında, geziler, ticaret ve yazın yoluyla (kendi *lingua franca*'sıyla, yani o zamana dek var olmuş en evrensel dil olan Arapçasıyla) Atlantik'ten Pasifik'e dek uzanan İslam uygarlığının görkemli ve şaşırtıcı fenomenleri konusunda bir bilinç oluşturuldu. Bu bilinç Dr. Johnson tarafından şöyle dile getiriliyordu:

*İki merak konusu var: Hristiyan dünyası ile Muhammed'in dünyası. Geri kalan her şey barbarlık olarak görülebilir.*⁶

Böylesi değişiklikler İslamiyet'e yönelik tutumları ne denli etkilemiştir? Olası tutumlar yelpazesi hâlâ genişti. Bir kutupta, din olarak İslamiyet'in toptan reddi söz konusuydu. Bu yüzdendir ki, Pascal kendi *Pensées*'in onyedincisini, "Muhammed'e karşı" diye başlıklandırıyor. İsa, diyordu, Muhammed'in olmadığı her şeydir. Muhammed yetkesizdir, gelmesi öngürülmemiştir, hiçbir mucize ortaya koymamıştır, hiçbir gizemi ortaya çıkarmamıştır: "Muhammed'in yaptığı şeyleri herhangi bir kişi de yapabilirdi;

(6) Birkbeck (edt.), *Boswell's Life of Johnson*, gözden geçirilmiş bas. L.F. Powell, cilt. IV (Oxford, 1934), s. 199

Mesih'in yaptıklarını ise hiçbir insan yapamazdı." Muhammed insani başarı yolunu tuttu; Mesih İsa ise insanlık için öldü.⁷

Böylesi temalar yinelenmeyi sürdürüyordu; ama zamanla, vurgularda önemli bir değişiklikten bahsedilebilirdi. Bir insan olarak Muhammed daha az kötüleniyor ve onun insani nitelikleri ve olağanüstü başarımları daha çok kabul görüyordu. Bu yüzden ki, Oxford'daki Arapça profesörü Joseph White 1784'te Bampton Konferansları'ndaki konusunu, "kökenleri, vuku'u ve etkileri bakımından İslamiyet ile Hristiyanlık'm karşılaştırılması" olarak alıyordu.⁸ O İslamiyet'in ortaya çıkmasının mucizevi bir olay olduğunu ya da insanlığın yazgısının belirlenmesinde onun bir rol oynadığını hiç mi hiç kabul etmiyordu. O Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinden ödünç aldıklarıyla desteklenen, katıksız doğal bir dindi. Başarısı da doğal bakımlardan, yani bir yanda çağın Hristiyan Kilisesi'nin yozlaşmasıyla ve öte yanda Peygamberin kişiliğiyle açıklanabilirdi. Hristiyan yazarlarca be-timlendiği gibi "cehalet ve günah küpü" olmak bir yana, Muham-med, White'ın iddiasına göre,

*parlak yeteneklere ve derin bir zekâya sahip olağanüstü bir karakterdi... yürekli ve yaratıcı bir dehanın saf gücü... ile büyük felaketlere göğüs gerebilecek bir zihinsel yücelikle donatılmıştı.*⁹

Vurgu ve yargıdaki bu değişikliği açıklamak için, İslamiyet konusundaki bilgi artışına ve ayrıca, bizzat dine ilişkin belli değişikliklere bakmak zorunludur. Joseph White ve çağdaşları 200 yıllık Avrupa düşününe dayanabilirlerdi. İslamiyet'in ve onun tarihinin Batı Avrupa'daki ilk sistematik incelenişi geç 16. yüzyıla dek uzanmaktadır. 1587'de, Paris'teki Collège'de France'da ilk düzenli Arapça öğretimi başladı. İlk iki profesör, tıp doktoruydu; bu, o dönemde Arapça öğreniminin önemini göstermesi açısından anlamlıydı. Üçüncüsü ise Lübnan asıllı bir Maroni papazıy-

(7) *Pensées*, no. 17

(8) *Sermons Preached before the University of Oxford, in the Year 1784, at the Lecture founded by the Rev. John Bampton*, 2. bsk. (Londra, 1785).

(9) A.g.e., s. 165 f. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

dı; bu da Avrupalı ve yerli uzmanlar arasındaki güçbirliğini göstermesi itibariyle önemliydi.¹⁰ Hemen bunun ardından, 1613'te, Hollanda'daki Leiden Üniversitesi'nde bir Arapça kürsüsü oluşturuldu ve bunun ilk sahibi de ünlü uzman Thomas Erpenius oldu. İngiltere'de 1632'de Cambridge'de ve 1634'de Oxford'da birer kürsü oluşturuldu. Bu dönemden itibaren, Arapça kaynakların ciddi ve sürekli bir şekilde araştırılması başlatıldı; buradan da, Muhammed'in insani kişiliği daha açık bir biçimde ortaya çıktı.

Bu gelişimi yalnızca İngiltere'de izlemek için, Oxford'daki kürsünün ilk sahibiyle, Edward Pococke'la (1604-1691) işe başlamak zorunludur. O ilkin Halep'de, İngiliz tüccarlarına vaiz olarak ve sonra da İstanbul'da olmak üzere, Yakındoğu'da iki uzun dönem geçirdi. Her iki yerde de elyazmaları topladı ya da bunları kendisi için çoğalttı. Bunlarla ilgili araştırmalarından ortaya çıkan çalışmalardan biri *Specimen Historiae Arabum* oldu; bu çalışmanın girişi, onun kendi dönemindeki uzmanlık bilgisinin çapını göstermektedir: Arapça soyağaçlarını, Arabistan'ın İslamiyet öncesi diniyle ilgili bilgileri, temel İslam kurallarının bir betimi ve itikatlardan birinin, el-Gazali'ninkinin bir çevirisini içermektedir.¹¹ Yüzyılın dönümünde, George Sale (y. 1697-1736) daha çok, yeni bir Latin versiyonuna, Lodovico Marracci'ninkine bağlı kalarak, Kuran'ın ilk titiz İngilizce çevirisini yaptı. Burada da giriş önemlidir, "Muhammed'in gelmesinde Tanrı'nın amacı neydi" sorusunu ortaya atmaktadır. Sale'in inandığına göre, Muhammed'e doğrudan Tanrı tarafından vahiy gönderilmiş değildi, ama Tanrı onun insani eğilim ve ilgilerini kendi amaçları uğruna kullanmıştı: insanların "almış olduğu en kutsal dine yanıt verecek biçimde yaşamadığı için Hristiyan Kilisesi'ne bir kamçı olmak üzere".¹² Muhammed'in dikkate değer niteliklerinin olası tek açıklaması buydu: Onun, gerçek dini restore etmek üzere kendisinin gönderilmiş olduğuna ilişkin inancı, onun coşkusu (18.

(10) P. Casanova, *L'enseignement de l'arabe au Collège de France* (Paris, 1910)

(11) *Specimen Historiae Arabum*, yeni bsk. (Oxford, 1806)

(12) G. Sale, *The Koran* (Londra, 1734), "ön söylem", s. 38.

yüzyılda, aklın sınırlarıyla tam olarak sınırlandırılmamış olan güçlü duygular anlamında), nüfuz edici ve ağırbaşlı anlağı, iyi yargılara varması, neşeli ruh durumu, nezaket ve kibarlığı.

Aynı kuşaktan olan Simon Ockley (1678-1720) içinde benzer bir Muhammed görüntüsünün ortaya çıktığı *History of the Saracens*'i yayımladı. O vahiy gönderilmiş bir peygamber değil ama, yalnızca daha eski zamanların bilgi ve bilgeliliğini korumakla kalmayıp, ahlâksal bir reform da yapmış olan, dikkate değer başarımlara sahip bir adamdı. Araplar Avrupa açısından,

Evrensel Zorunluluk Nesneleri'ni, Tanrı Korkusu'nu, İştahlarımızın Düzenlenmesi'ni, Sakımlı Tasarrufu, İffetli ve Ağırbaşlı Davranış¹³ restore etmişlerdi.

Bilginin artışıyla birlikte, dine bakış tarzlarında ve gerçekte “din” sözcüğünün anlamında bir değişme alıp yürüdü. Wilfred Cantwell Smith'in *The Meaning and End of Religion* başlıklı kitabında göstermiş olduğu gibi, bu terimin modern kullanımı 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkar. Daha erken zamanlarda ise, yalnızca tapınma biçimleri anlamına geliyordu, oysa şimdi insani varlıklarca yapılandırılmış bir inançlar ve uygulamalar sistemi anlamına gelmeye başlamıştı. Eğer sözcük bu tarzda kullanılmışsa, o zaman hepsi de ussal inceleme ve irdelemeye değer, farklı dinler var olabilirdi.¹⁴

Dinsel tin çeşitlerine yönelik merakın böylesine canlanması, örneğin ünlü “doğa filozofu” ve Royal Society'nin kurucularından olan Robert Boyle'un (1627-1691) yaşamında açıktır. Otobiyografisinde, Boyle gençliğindeki bir tinsel bunalımı betimler. Grand Tour* sırasında, Grenoble yakınlarındaki bir Carhusian manastırını ziyaret etmişti ve orada, “öylesine tuhaf ve iğrenç düşünceler, Hristiyanlığın kimi temelleriyle ilgili öylesine çılgınca kuşkular” başına üşüşmüştü ki, “sonunda, Tanrı... Kendi İnaye-

(13) *The History of the Saracens*, 2. bsk. (Londro, 1718), cilt. II, s. ii

(14) *The Meaning and End of Religion* (Londra, 1964).

(*) Grand Tour: Eskiden, İngiliz soyluların eğitim ve öğrenim amacıyla önemli İtalyan ve Fransız kentlerine yaptıkları gezi. (ç.n.)
Ücretsiz PDF Kütüphane - <https://rantey.org>

ti'nin çekici duygusunu yeniden oluşturan" dek, kendisini öldürmeye kalkışmıştı.¹⁵ Bu bunalımdan yararlı bir ders çıkarıyordu: "Hristiyanlığın bizzat temellerinin doğruluğu konusunda ciddi biçimde sorgulayıcı olmak ve hem Türklerin ve Yahudilerin, hem de belli başlı Hristiyan mezheplerinin, kendi değişik görüşleriyle ilgili olarak iddia edebilecekleri şeyleri dinlemek."¹⁶ Ancak böyle bir sorgulama temelindedir ki, kendi inançlarının sağlam şekilde temellendirilebileceğini düşünüyordu. Kendi isteğiyle, Hristiyan dinini "Ateistlere, Teistlere, Putperestlere, Yahudi ve Muhammedçilere" karşı kanıtlamak üzere, her yıl verilecek bir seri konferans hazırladı.¹⁷

Hristiyanlık bu ışıktaki, başka dinlerle ilişkileri içerisinde görüldüğünde ve bunların tümü de insani varlıklarca eklemlendirilmiş inanç ve uygulama sistemleri olarak alındığında, birden fazla sonuç çıkarılabilir. Hristiyanlığı, köken ve inançları bakımından, tüm öbürlerinden farklı gibi görmek olanaklıydı, ama bunların tümünü insani zihin ve duyguların ürünleri gibi görmek de olanaklıydı ve Hristiyanlık mutlaka eşsiz ya da mutlaka en iyisi değildi.

Gerçekten de 18. yüzyılın kimi yazarlarında, Muhammed'in kariyerini ve misyonunu, en azından kiliselerin öğretmiş olduğu biçimde Hristiyanlığı eleştirmenin dolaylı bir yolu olarak kullanma eğilimi vardı. Muhammed, bir coşku ve tutku aşırılıkları örneği olarak ve onun taraftarları da, insani safillik örnekleri olarak gösterilebilirdi; tersine Hristiyanlık'tan daha ussal ya da katıksız bir doğal inanca daha yakın olan bir dini vazediyormuş gibi görülebilirdi.

18. yüzyıldaki kimi Fransız düşünürlerinin görüşü de böyleydi ve bunun bir yankısını, Napolyon'un İslamiyet'le ilgili açıklamalarında bulabiliriz. 1798'de Mısır'a çıktığı zaman yayınladığı

(15) "An account of Philaretus, during his minority", *Works of the Hon. Robert Boyle* (Londra, 1744), cilt. I, s. 12 içinde.

(16) A.g.e.

(17) L.T. More, *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle* (Londra, 1944) s. 132.

Arapça duyurusunda, Mısırlılara, Fransızların “Tanrı’ya, Memluktardan çok daha fazla taptıklarını, Peygamber’e ve yüce Kuran’a saygı duyduklarını...” temin ediyordu; “Asıl Müslümanlar, Fransızlardır.”¹⁸ Kuşkusuz, bunda politik propagandadan bir şeyler bulunuyordu; ama Muhammed’in başarılarına bir hayranlık (Napolyon’un, daha sonraki yaşamında yeniden döndüğü bir konu) ve belli bir din görüşü de vardı: Varoluşu usla kavranabilen, ama doğası ve işleyiş tarzı özgül dinler tarafından çarpıtılmış olan bir Tanrı, ya da bir Yüce Varlık vardır; öğretilerinin, usun bizleri götürebileceği doğruya yaklaşması ölçüsünde, bu dinler bir ölçek üzerinde dizilebilirler.

Böylesi bir düşünce gerçek bir ussal varğıdan, hemen hemen tam bir kuşkuculuğa ya da bilinemezciğe dek yayılarak, birçok bakımdan formüle edilebilirdi. Edmund Gibbon kuşkuculuk noktasına yakındır; ama onun için Muhammed, herhangi bir dinsel önderin olabileceği ölçüde ılımlı bir ışık altında ortaya çıkıyordu. *The Decline and Fall of the Roman Empire*’ın 50. Bölümü Muhammed’e ve İslamiyet’in doğuşuna ayrılmıştır. Bu kitap Avrupalı uzmanlık çalışmaları ile, Chardin, Volney ve Niebuhr gibi gezginlerin yapıtlarının geniş bir okumasına dayalı, dikkate-değer bir öğrenim yapıtıdır. Gibbon, Muhammed konusunda, açık biçimde formüle edilmiş ve bir noktaya dek ılımlı bir görüşe sahiptir. Muhammed’in, olması gerektiği gibi, inziva içinde şekillenmiş, “özgün ve üstün bir deha”ya sahip olduğuna inanır: “sohbet anlığı zenginleştirir, ama dehanın okulu inzivadır.” Bu inziyanın ürünü ise, “Tanrı’nın birliğinin görkemli bir tanıtı” olan Kuran’dı. Kuran şu düşünceyi dile getiriyordu:

bitimsiz ve öncesiz-sonrasız, biçim ya da mekânı, nesep ya da eşi olmayan, en gizli düşüncelerimizi bilen, doğası gereği var olan ve tüm ahlâksal ve düşünsel yetkinliği kendisinden üreten bir varlık.

(18) “*Abd al-Rahman al-Jabarti*”, *Aja’ib al-athar fi’l-tarajim wa’l-akhbar* (Kahire, AH 1322/1904), cilt. III, s. 4. <https://tanley.org>

Bu, diye ekliyordu Gibbon, “bizim şimdiki yetilerimiz açısından belki çok yüceltilmiş bir düştür”; o nedenle, burada tehlikeler vardır ve Muhammed de bunlardan bağışık değildir:

Tanrı'nın birliği doğaya ve usa en uygun bir düşüncedir ve Yahudiler ve Hristiyanlarla en ufak bir sohbet bile Ona, Mekke'nin putperestliğinden iğrenmeyi ve nefret etmeyi öğretecekti... aynı nesne konusunda yorulmaksızın azim gösteren bir zihnin enerjisi genel bir yükümlülüğü tikel bir çağrıya çevirecekti; ... vicdan özyanılısama ile gönüllü hilekârlık arasında, karma ve ara bir durumda nasıl uyuklarsa uyuklasın... anlığın hararetli telkinleri Yaradan'ın esinleri gibi duyumsanacaktı.

Muhammed'in başarıları arttıkça, diye düşünür Gibbon, onun dürtüleri değişmiş olabilir:

Hayırseverler, Muhammed'in özgün dürtülerinin saf ve hakiki iyilikseverlik dürtüleri olduğuna inanabilir; ama... Mekke'nin adaletsizliği ve Medine'nin tercih edilmesi, bu yurttaşı bir prence, bu alçakgönüllü vaizi bir ordu önderine dönüştürdü... bir politikacı... onun, gençliğinin coşkusuna ve dönmelerinin safdilliğine... gizliden gizliye gülümsediğinden pek az kuşku duyabilir.¹⁹

Burada, Avrupalı uzmanların tanıdık bir teması durumuna gelecek bir şeyle, yani, Mekke ile Medine Muhammed'i arasına çekilen farklılıkla karşılaşmaktayız.

III

19. yüzyılın başlarında, İslamiyet konusunda düşünen Avrupalılar bununla ilgili iki tür tutum takınabilirlerdi (kuşkusuz, herbirinin içindeki pek çok çeşitlemeyle birlikte). İslamiyet'i, kimi Hristiyan doğrularını kendi amaçları için kullanan bir Hristiyanlık düşmanı ve rakibi olarak ya da insan us ve duygusunun Tanrı'nın doğasını ve evreni bilme ve tanımlama girişimleri içinde şekillenmiş formlarından biri olarak görebilirlerdi. Bu tutum-

(19) E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, c. 10, 100.

lardan her ikisi için de ortak olan şey; Muhammed'in ve Onun taraftarlarının dünya tarihinde önemli rol oynamış oldukları olgusunun kabullenilmesi idi. Üstelik, bu sefer, Avrupa ile (Hristiyanlıktan farklı dinlerin egemen olduğu) Asya ve Afrika halkları arasındaki ilişkilerin değişmesi nedeniyle, İslamiyet'e karşı, dünyanın başka dinlerine karşı olduğu gibi bir tutum takınmak da daha zorlaşmıştı. Yeni imalat yöntemlerinin bulunması ve benimsenmesiyle, ticaret genişliyor ve yeni iletişim araçları geliyordu: buharlı gemiler, demiryolu ve telgraf. Avrupa'nın genişlemesi dış dünyaya ilişkin yeni bilgiler getirdi ve ayrıca yeni sorumluluklar yarattı: İngiliz, Fransız ve Hollanda yönetimi Akdeniz ve Hint Okyanusu çevresindeki ülkelerdeki limanlara ve onların hinterlandlarına uzandı ve Rus yönetimi de güneyde, Karadeniz'e doğru ve doğuda, Asya'da genişlemekteydi.

Bu yüzden, bu yüzyılda İslamiyet konusunda bir düşünsel canlanış söz konusuydu. Değişik Avrupa uluslarının deneyimlerine göre, bu bir ölçüde farklılaşan birçok biçim aldı. Britanya'da ve imparatorluktaki İngiliz halkı arasında, Hristiyanlık ile İslamiyet arasındaki karşıtlık düşüncesine, yeni bir dinsel Evangelizm tinsel dürtü sağlıyordu. Selametın ancak günah bilincinde ve İsa'nın İncilinin kabullenilmesinde yattığı; kendisinin selamete ereceğini bilen bir kimsenin, başkalarını da bu hakikatle karşı karşıya getirme görevi taşıdığı düşüncesi, dürtü sağlıyordu. Böyle bir karşı karşıya getirme şimdi, öncekinden daha büyük bir ölçekte olanaklıydı; çünkü, örgütlü misyoner etkinliklerinin büyümesi ve imparatorluğun, özellikle de Hint imparatorluğunun (Britanya'nın Hindistan'da oluşturduğu imparatorluğun) genişlemesi hem büyük bir fırsat, hem de sorumluluk alanı yaratmaktaydı.

Genelde, Evangelik tinle temas etmiş olan misyonerler İslamiyet'e karşı hasmane bir tutum içindeydi ve Müslümanları dinlerinden döndürmeye çalışmayı görev kabul ediyorlardı. Agra'daki St. John's College müdürü ve daha sonra da Lahor Piskoposu olan Thomas Valpy French (1825-1891), bir örnek olarak alın-

bilir. O, misyonerlik çalışmasının başlarında, “Hristiyanlık ve Muhammedciliğin yerle gök denli ayrı olduğuna ve muhtemelen, ikisinin birlikte doğru olamayacağına” inanmaya başlamıştı.²⁰ Yaşamının ileryen dönemlerinde piskoposluk görevinden istifa etti, çünkü görevinin İslamiyet’in yüreği olan Arabistan’da İncil’i vaaz etmek olduğu düşüncesindeydi; ancak yolda, Muscat’ta, öldü.

Kimi durumlarda bu cepheleşme doğrudandı ve bunlardan en az ikisinin kayıtlarına sahip bulunuyoruz. Birincisi, Hindistan’daki ünlü misyoner Henry Martyn (1781-1812) ile iki İranlı Şii din adamı arasında Martyn’in 1811’deki Şiraz gezisi sırasında tartışmaydı. Tartışılan ana konular Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki polemiklerde hep merkezi olan sorunlardı. Kuran bir mucize midir? Martyn bunu reddediyordu; mollalar ise Kuran’ın eşsiz ve taklit edilemez olduğu şeklindeki Ortodoks görüşü dile getiriyorlardı ve bu, onun göksel kökeninin bir kanıtıydı. Muhammed’in gelmesi Kutsal Kitap’ta önceden söylenmiş miydi? Burada da, mollalar Ortodoks görüşü ortaya koyuyorlardı: Kuran önceden söylenmişti, ama Kutsal Kitap’ın metni Kilise tarafından yozlaştırılmış ya da yanlış yorumlanmıştı. Muhammed’in ve taraftarlarının ahlâksal nitelikleri, İslamiyet’in göksel bir kökene sahip olduğu inancına izin verecek şekilde değil miydi? Tartışma burada, bilinen temalar üzerinde dönmekteydi: Peygamber’in eşlerinin çokluğu ve İslamiyet’in silah zoruyla yayılması.²¹

Daha dolaysız türden bir açık tartışma da 1854’de Agra’da, Kilise Misyoner Toplumu hizmetindeki bir Alman misyoneri olan Karl Pfander ile Müslüman bir din adamı olan Şeyh Rahmatullah arasında oldu. Pfander, Evangelizmden farklı olmayan Alman sofuluk geleneği içinde yetiştirilmişti. East India Company’nin kimi Evangelik yetkilileri tarafından teşvik edilerek, etkin bir vaaz verme ve yazı yazma politikası izliyordu, günah ve selamet üstüne uzun bir kitap yayımlamış ve Şeyh Rahmatullah

(20) H. Birks, *Life and Correspondence of Thomas Valpy French* (Londra, 1895), cilt. I, s. 69.

(21) Martyn için bkz. S. Lee, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism* (Cambridge, 1894).

tarafından kamuoyu önünde tartışmaya davet edilmişti. Ana sav; Hristiyan kutsal metinlerinin, gelecekte Peygamber Muhammed'in gelmesinin tanıtım gizleyecek şekilde değiştirilip değiştirilmediği sorusu çevresinde dönmekteydi. Tartışma bir sonuca varamadı, çünkü Pfander ikinci oturumdan sonra çekilmişti, ama onun bu alışverişten üstün çıkmadığı, raporlardan anlaşılmaktadır; Rahmatullah iyi İngilizce bilen bir Müslüman Hintli doktordan Kutsal Kitap eleştirisi üstüne yeni Alman bilimine ilişkin bilgi almıştı ve Kutsal Kitap'ın otantikliği ve yetkesi sorununu yeni bir ışık altında ortaya koymada bundan yararlanıyordu.²²

Yeni Evangelik tinle dolu olanlar yalnızca misyonerler değildi. Hindistan'daki İngiliz görevlilerden birçoğu da buna bulaşmış durumdaydı. Bunlardan biri olan William Muir (1819-1905) Agra'daki tartışmada hazır bulunmuştu. Birkaç yıl önce de, Evangeliklerin karakteristiği olan topyekûn İslam karşıtlığı sergileyen, "Muhammed tartışması" başlıklı bir makale yazmıştı. İslamiyet, diyordu,

*Hristiyanlığın biricik aşikâr ve korkutucu antagonistidir... etkin ve güçlü bir düşman... Yalnızca, göksel kökeni teslim ettiği ve Hristiyanlık'ın silahlarından birçoğunu ödünç almış olduğu içindir ki, Muhammedcilik böylesine tehlikeli bir hasımdır.*²³

Daha sonraki yaşamında, Hindistan'daki görevi sona erdikten sonra, Muir Edinburgh Üniversitesi Müdürü oldu ve uzun yıllar, bu konudaki İngilizce yazılmış temel kitap olarak kalacak olan, ünlü *Life of Muhammed*'i yazdı. Bu kitap da, daha önceki makaleyle aynı mesajı aktarmaktadır. Muhammed iyi ve kötü niteliklerin bir karışımıydı ve Onun daha sonraki yaşamında, kötü yönler egemen olmaya başladı. İslamiyet'in bir tür Hristiyanlık olduğunu, ya da, onun yönelik Evangelik bir hazırlık olabileceğini varsaymak bir yanıltmacadır:

(22) A. Powell, "Mawlana Rahmat Allah Kairanawi and Muslim-Christian controversy in India in the mid-19th century" *Journal of the Royal Asiatic Society* (1976), s. 42-63.

(23) *The Mohammedan Controversy* (Edinburgh, 1897), s. 1-63.

*Onda pek fazla doğru yoktur; önceki Bildirimlerden ödünç alınmış doğrular, dikkatleri daha fazlasına olan gereksinimden ayıracak şekilde, bir başka kalıba dökülmüşlerdir.*²⁴

Evangelik Hıristiyanların safları dışında, bir başka tutumlar yelpazesi daha yaygınlaşmış olabilir: İslamiyet'in kendi sınırları içerisinde, bir Tanrı'ya inanmak konusundaki insani gereksinimin otantik bir anlatımı ve kendine özgü değerlere sahip olduğu düşüncesinden türetilmiş tutumlar. Böylesi bir düşünce, oldukça karışık bir biçimde, İngilizce konuşulan dünyada büyük ve kalıcı etki yapacak bir çalışmada dile getirilmekteydi: Thomas Carlyle'in "Peygamber Şeklindeki Kahraman" üstüne konferansı 1841'de, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*'nin içinde yayımlanmıştı. Carlyle, kendine özgü peygamber tanımına göre, –"sakin bir büyük ruh: ciddi olmadan edemeyenlerden biri"– Muhammed'i bir peygamber olarak kabul eder. O "varoluşun büyük gizeminin... dile getirilemeyen 'Ben burdayım' olgusunun" farkındaydı. Bir anlamda, esinlendirilmişti:

*Bu yabanıl Arap ruhunun karanlığını gidermek üzere, adeta bir nur inmişti. Yaşam ve Yaradan denli karışık, şaşırtıcı bir parlaklık... O buna bildirim ve Melek Cebail diyordu; bunu nasıl niteleyeceğimizi hangimiz bilebiliriz ki?*²⁵

Carlyle'm konferanslarını dinleyenlerden biri, İngiltere Kilisesi'nin belli başlı teologlarından ve kendi çağında da, daha sonra da tartışmalar ve şaşkınlık doğurmuş olan F.D. Maurice'di. Onun düşüncelerine sempati beslemeyen John Stuart Mill ondan şöyle söz ediyordu: "Maurice'de, çağdaşlarımdan başka bir kimsede olduğundan daha çok, harcanmış bir düşüncel güç vardı."²⁶ Maurice bir mektupta, Carlyle'm Muhammed üstüne görüşünün hayır-hahlığını övüyor, ama onun din düşüncesiyle uyuşmuyordu. Carlyle, diyordu,

(24) *The Life of Mohammed*, gözden geçirilmiş bsk. (Erinburgh, 1912), s. 522.

(25) *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*: konferans 2, "The Hero as prophet".

(26) *Autobiography* (London, 1873), s. 153.

*Dünyayı bir merkezden yoksun olarak ve Hristiyan doktrinini de, ... belli eylemlerin kendilerini tutundurmuş oldukları mitsel serüvenlerden yalnızca biri olarak görür.*²⁷

Maurice'in başka dinlere ilişkin görüşü ise, birkaç yıl sonra *The Religions of the World and Their Relations with Christianity* başlıklı kitabında veriliyordu. Bunlar Robert Boyle tarafından oluşturulan dizi içerisinde verilmiş konferanslardı. Maurice Londra'daki King's College'de yazın ve tarih profesörüyken, –daha sonra, burada teoloji profesörü oldu– 1845-46'da verilmişlerdi. Bu iş (teoloji profesörlüğü), onun kendi kürsüsünden çıkarılmasına yol açan tartışmadan birkaç yıl önce oldu. Konferanslarında, Maurice kendi inanişına göre, kendi zaman ve mekânının koşullarınca ortaya atılan sorunları ele alıyordu. İngiltere sömürgeleştirici bir ülke oluyordu; İncil'in Hristiyan-olmayanlara vaaz etme sorumluluğu vardı ve bu da, onların dinlerinin neler olduğunu ve bunlara karşı Hristiyanlığın nasıl bir duruş içinde bulunduğunu bilmeyi gerektiriyordu. Bu ise bir başka soruyu ortaya çıkarıyordu: Hristiyanlık nedir? O yalnızca, dünya dinleri arasından bir din miydi, yoksa kendisini onlardan ayıran ve ona, onların sahip olmadığı bir doğruluk kazandıran ayrıcalıklı bir konuma mı sahipti? Maurice kendisinin, “insanların dinsel sistemlere yönelik duygularındaki, muazzam değişme”nin bilincinde olduğunu ortaya atar. Zihni rahatsız edici sorular sorulmaktadır:

Belli topraklar belli dinlere uyarlanamaz mıydı?... Daha iyi bir gün gelemeyi miydi ki, tüm benzeş dinlerin kendi kısmen iyilik, daha büyük ölçüde de kötülük yönündeki çalışmalarını yapacakları ortaya çıksın da, çok daha kapsamlı ve doyurucu bir şey onların yerine geçsin?

Geç 18. yüzyılın büyük politik devrimi (Fransız Devrinin) dinlerin politikacılar ya da papazların çıkarları uğruna ayakta tutulduğu suçlamasını doğurmuş bulunuyordu ve bu suçlama başka dinlere olduğu ölçüde, hatta daha fazlasıyla, Hristiyanlık'a

(27) F. Maurice, *The Life of Frederick Denison Maurice* (Londra, 1884), cilt. I, s. 282.

karşı da yöneltilmişti. Bu yüzden, dinin gerçekte ne olduğunu sormak artık zorunluydu.²⁸

Maurice açısından, dinin özü “insanların yüreklerindeki inanç’tı. O bununla özgül bir şeyi kastediyordu: onun için inanç yalnızca insani bir nitelik değildi, insani varlığın kuruluşunun asli bir parçasıydı, yalnızca “insanların Tanrı’yla ilgili olarak sahip olabilecekleri herhangi dindar ya da dinsel duygulardan değil, ‘Tanrı’nın ıpsana bildirimin’den türemiştir”. Bu bildirimin bir içeriği mevcuttu: Tanrı vardır ve Kendi istencini insani varlıklara bildirmiştir, Onun istenci seven bir istençtir, kendini tarihte giderek artan bir biçimde ortaya koymuştur ve bu artış bir kişide, Tanrı’nın yetkin imgesinde, “(insanları yeryüzünün dağılmış formları ve gölgeleri üzerine yükselten) birleştirici ve uzlaştırıcı bir tin”de tamamlanmıştır.”²⁹

Maurice daha yüksek dinlerin herbirisine, bu ilkenin ışığı altında bakar. Sıra İslamiyet’e geldiğinde, herşeyden önce, onun başarısı konusunda yanlış ya da yetersiz olan beş açıklamayı ele alır. İslamiyet yalnız silahların gücüyle açıklanamaz: Bu güç, Müslümanların inancının gücü ve doğasından değilse, nereden geliyordu? İnsani saflığın sonucu da değildi; çünkü bu, İslamiyet’in neden ayakta kalmış ve neden böylesine güçlü biçimde filizlenmiş olduğunu açıklayamazdı. İslamiyet’in tüm içeriğinin Eski ve Yeni Ahitler’den alındığı da söylenemezdi: Muhammed bunlar tarafından en azından esinlendirilmiş olmalıdır, bunlar “onun iyeliğine alınmış olmalıdır”. Muhammed’in kişiliği, onun iman ve yüceltim gücü de kendi başına tek neden olmadı; bu kişiliğin insanlık üzerinde neden böylesine büyük ve kalıcı bir etki yapmış olduğu gösterilmelidir ve bunu açıklamak daha zordur, çünkü onun vaaz ettiği din insani varlıkların tüm tapınısını mahkûm eden bir dindir.

Bir başka açıklama var mıdır? İslamiyet’in başarısı, Tanrı’nın günahkâr uluslar –Hristiyan erdemlerini yitirmiş ve imgelere ta-

(28) *The Religions of the World and Their Relations with Christianity* (Londra, 1847), s. 3 ff.

(29) A.g.e., s. 151. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

pınmaya, dinsel ayinlere, felsefi kuramlara dalmış Doğu'nun Hristiyan halkları ile, Hristiyanlığı tanımamış ya da onu tanımış, ancak reddetmiş putperestler karşısındaki bir hüküm olarak görülebilir mi? Maurice bu öneriyi ileri sürerken, okumuş olduğu bir kitapta; olsa olsa tuhaf bir yapıt olan, Charles Forster'ın *Mohametanism Unveiled*'inde (1822) (Forster'in torunu, romancı E.M. Forster daha ileri gitmiş ve onun kitaplarının "değersiz olduğu"nu söylemiştir³⁰) dile getirilen bir düşüncüyü yansıtmış olabilir. Bu kitabın savı Muhammed'in İsa'nın antagonisti olduğu, ancak onun yaşamının yine de ilahi bir amacı bulunduğu şeklindeydi: İslam putperestliğe, Yahudiliğe ve Hristiyan sapkınlarına karşı savaşarak, olayların akışını "dolaylı biçimde" Hristiyanlığa doğru "şekillendirebilirdi" ve bu yüzden "saf insanın kendini bulması ve sonul biçimde yetkinleşmesi için elzem"di.³¹

Maurice bu kuramda doğruluk payı olduğu düşüncesindeydi: İslamiyet gerçekten de, "tüm insani istencilerin boyun eğmesi gereken, herşeye gücü yeten bir göksel istenç duygusunu", kendimize bağımlı olmayan bir varlık iddiasını, insan varlığının temelini dünyaya geri getirmişti. Belli esas doğruları Hristiyanlık'la paylaşıyordu: Kendi istencini insanlığa bildiren bir Tanrı'nın var olduğu; Onun kelamının, bizlerin güvenilir bir yetke olarak bakabileceğimiz bir Kitap'ta kaydedilmiş olduğu ve doğruyu kabul eden herkesin, Tanrı tarafından, bu doğruyu vaaz etme çalışmasına davet edilmiş bir bütün ya da cemaat oluşturduğu. Böylelikle, İslam, insanları bu doğruların bilgisine geri dönmeye çağırarak, dünyada yararlı bir amaca hizmet ediyordu ve bu anlamda, Muhammed'in Tanrı'dan bir çağrı almış olduğu söylenebilirdi. Onun Tanıklığı Kilise'yi kurtarıyordu:

*Orta çağlar... benim daha fazla düşünmeye başlayışma dek sanmış olduğumdan... çok daha fazla (Muhammed'e) dönüktür. Eğer mutlak bir Tanrı'ya ilişkin bu sağlam iddia olmamış olsaydı, İsa'ya inan da olmayacaktı.*³²

(30) *Marianne Thornton* (Londra, 1956), s. 145, 163

(31) C. Forster, *Mohametanism Unveiled* (Londra, 1829), cilt. I, s. 108, cilt. II, s. 351.

(32) Maurice, *Life*, s. 239.
 Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rante.org>

Bu “Muhammed tanıklığı” yine de kendi içinde bir şeyden yoksundu. Maurice’e göre, İslamiyet’in Tanrısı saf bir istençtir: Kendi yaratıklarını yozlaşmışlıklarından kurtarma lûtfunda bulunan ve onlara kendisinin kim olduğunu, onları neden yarattığını gösteren büyük bir moral varlık” değil. Kendi başına ele alındığında, kolayca ölü bir yazgı durumuna gelebilecek ve ilgisizlik ya da umutsuzluğa yol açabilecekti. Muhammed açısından, tarih “hiçbir ilerleme umudu” taşımaz ve onunla başlayan din de, Hıristiyanlık dışında, dünyanın tüm dinleri gibidir:

*Birleştirici noktayı algılayamamış oldukları için, onu doğal ya da tinsel dünyadaki bir yerde yaratmak zorunda kalmış oldukları için, zoraki ve sevimsiz bir Varlık’ı yatıştırmak üzere dağılmış, parçalanmış, boşinançsal şemalar.*³³

IV

Maurice’in kitabı insani dünya dışından gelen bir şeyi yani “insanların yüreklerindeki insana”, eklemlendirmeye yönelik insani girişimler şeklindeki din ideasının gelişiminin bir işaretidir. Bu bağlamda görüldüğünde, Kuran ve Peygamber’in yaşamı, en kötüsünden, başka dinlerden alınmış düşüncelerin bir çarpıtılışı ve en iyisinden de hakikatin geçerli, ama sınırlı bir tanıtı olarak alınabilirdi. Daha geri gitmeksizin, dine bu tarz bakışı Immanuel Kant’ın (1724-1804) düşüncesine dek izlemek olanaklıdır. Geç bir çalışmasında, *Tek Başına Usun Sınırları İçerisinde Din*’de, Kant “asıl din”i “ruhani inançlar”dan ayırıyordu. “Asıl din”, di-yordu, iki öge içerir: ahlâk yasası, pratik usla eklemlendirilmiş bir sezgi, bu yasayı, göksel bir buyruk olarak, belli bir tarzda gör-me; burada, Tanrı’nın varoluşu, ahlâksal buyruğun bildirilmiş bir kutsal metine inana dayanırlar ve bunların, “asıl din”e uyup uymadıklarına göre yargılamaları gerekir. Hıristiyanlık bunlar arasında eşsiz bir konuma sahiptir, çünkü “asıl din”i en tam biçimde dile getiren ve insanlığa, ahlâksal idealin yüce insani örne-

(33) A.g.e., s. 230; Maurice, *Religions*, s. 10ff, 135ff.

ğini savunan inanç odur, ama kutsal metinlerde somutlanmış başka inançlar için de, “asıl din”i, en azından kısmen, dile getirmek olanaklıdır.³⁴

Böyle bir düşünce çizgisi bir sonraki kuşağın bir düşünürü olan Friedrich Schleiermacher (1768-1834) tarafından daha da ileri götürülmüştür. O İslam’la ilgili olarak söyleyecek belirli bir şeylere sahip bulunuyordu. *Din Üstüne Söylevler*’inde (1799),³⁵ tüm dinlerin temelini insani duygu olduğunu ileri sürüyordu; ama onun kasdettiğini dile getirmek açısından, “duygu” sözü herhalde çok zayıf kalmaktadır; onun düşüncesinin açımlayıcılarından biri bunu, “bir nesnel kavranış tarzı... bir tür tinsel şeyler bilinci”³⁶ olarak tanımlamaktadır. Daha da özgül olarak bu, mutlak biçimde bağımlılığın, yahut; –başka deyişle– “Dünya Tini “de dediği Tanrı’yla belli bir ilişkiye sahipliğin kavranışıdır. Bu evrensel bir duygudur, tüm insani varlıklarda mevcuttur. Bilmeyi ve yapmayı önceler, ama insani varlıklar bunu idealar içinde eklemlelendirmeye ve eylemlerde dile getirmeye çalışırlar ve bu girişimler, herbiri bir “din kahramanı” tarafından kurulan ve herbiri, dinsel duygunun teoloji ve pratik içindeki ayırdedici eklemle-nişine sahip olan, farklı dinsel toplulukları ortaya çıkarmıştır. Bu topluluklar, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin bir ya da başka bir yanma yaptıkları vurguyla ve hepsinin temeli olan bağımlılık duygusunu dile getirişlerindeki tamlıkla, birbirlerinden ayrılırlar.

Bu yüzden, bir dinler skalası yapılandırmak olanaklıdır. Daha geç bir çalışmasında, Schleiermacher tekil bir Yüce Varlık’a bağımlılık ideasını kabul edenler ile etmeyenler arasında bir ayrım yapar. Tektanlı dinler arasında üç tane büyük din –Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet– vardır, ya da, bunların iki tane oldu-

(34) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; bkz. W. Weische del (edt.), *Werke*, cilt. IV (Berlin, 1984), s. 654-879; İng. Bsk. *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York, 1934).

(35) *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtren in Kritische Gesamtausgabe*, part. I, cilt. II (Berlin, 1984), s. 185-326; İng. çev. R. Crouter, *On Religion* (Cambridge, 1999).

(36) H.R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (Londra, 1937), s. 31 ff.

ğunu söylemek daha doğru olabilir, zira Yahudilik tükeniş sürecindedir. Hristiyanlık ve İslamiyet ise “insan soyuna hâkimiyet için hâlâ çekişiyorlar.”³⁷ Bu yarışmaya bakarken, Schleiermacher kendi inancının kuşkusuz üstün olduğuna inanan bir Hristiyan gibi yazmaktadır. Ona göre, bağımlılık ideası İsa’da, “görekemli bir açıklık”la dile getirilmiştir ve buna, bitimli olan herşeyin Tanrı’yla uyum içine girmek için daha yüksek bir aracıya gereksinim duyduğu yollu, bir başka idea eklenmiştir. Ne var ki, bütün dinler, hatta Hristiyanlık bile yozlaşır; bitimsiz olan, zaman alanına indiği ve bitimli zihinlerin etkisine girdiğinde, bu kaçınılmazdır. Hiçbir insan ya da topluluk, dinin tümüne sahip değildir, fakat herkes kendi içinde hakikatin bir parçasını taşır:

*Bu; Hristiyan dininin, sofuluğun başka biçimleri konusunda, yanlışa karşı doğrunun tutumunu benimsemesi gerektiği ideasını dışlar... hata kendi içinde ve kendisi için değil, ama hep bir doğruyla ilintisini ortaya çıkarana dek, onu tam olarak asla anlamış olmayız.*³⁸

Bu idealar farklı dinlerin gelişimini şekillendirmiş ve onlara, doğruluk paylarını ve sınırlılıklarını kazandırmış olan tarihsel etkenlerin incelenmesine bir dürtü oldu. Erken yüzyılların çoğu yazarı, hatta 19. yüzyıldaki Maurice gibi daha birçoğu için İslamiyet Kuran, Muhammed Peygamber ve Müslümanların erken fetihleri anlamına geliyordu. Zaman içinde gelişmiş ve hâlâ yaşayıp gelişmekte olan bir kültür, bir fikirler, uygulamalar ve kurumlar bütünü mefhumunun izi yoktu. Bununla birlikte, 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca, bu konuda farklı bir görüş tüm inan, kültür ve kurumları tarihin akışının şekillendirmiş olduğu yollu, gelişmiş bir idea olarak, ortaya çıkacaktı. Farklı kültürler ve topluluklara, bunların şekillenmesinde önemli bir rol oynamış olan dinlere bakmak ve tüm bunları insanlığın bu tarihine ilişkin ge-

(37) Friedrich Schleiermacher, *Der Chirsithliche Glaube*, bkz. *Samtliche Werke*, 2 bsk. (Berlin, 1842), part I, cilt. III, s. 47; İngilizce çev. *The Chirsitan Faith* (Edinburg, 1928), s. 37

(38) A.g.e., s. 42; İng. çev. s. 33-
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

nel bir görüş çerçevesine oturtmak aynı kuşaktan bir başka Alman düşünürün, J. G. Herder'in (1744-1803) amacıydı. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*'ında, insanlığın temel birimlerinin; kendini görenekler ve inanlarda dile getirmiş olup, giderek evrilen bir yaşam tarzı tarafından, tikel bir fiziksel çevre içerisinde şekillenmiş halklar ya da uluslar olduğunu açıklıyordu. Bu halklardan herbiri kendi diliyle ayırdedilmektedir ve onun yaşamındaki her şey başka her şeyle ilintilendirilmiştir: "Tanrı'nın her işi kendi içinde ve kendi güzel tutarlılıkları içinde bir istikrara sahiptir." Bu ayrı halklar birbirlerine indirgenemez, hatta, belli bir noktanın ötesinde, birbirleriyle karşılaştırılmazlar. Herder, Avrupai genişleme döneminin başlangıcında yazıyor ve şu olanaksız girişimi reddediyordu:

*Kendisini bir despota çevirecek ve dünyanın tüm uluslarını kendi tarzında mutlu olmaya zorlayacak bir birleşik Avrupa... doğanın görkemine karşı bu bir tür mağrur ihanet düşüncesi olmaz mı?*³⁹

Tarihin amacı bir halkın kendisini başkalarına dayatması değil, ama daha çok, onlar arasında bir denge ve uyuma ulaşılmasıdır.

Bu bağlamda, İslam için ya da daha çok Araplar için –çünkü, Herder'in görüşüne göre İslam Arap ruhunun bir anlatımıydı– ne söylemek gerekirdi? Araplar, ona göre, "en uzak zamanlardan bu yana, yüce anlayışlar taşımışlardı." Onlar "çoğunlukla, yalnız ve romantik insanlar"dı. (Bu sıralarda, soylu bir kişilik olarak çöl Arabı'na ilişkin belli bir anlayış Avrupa yazınında; özellikle de, Hollandalı bir gezgin olup, Bedevi'yi, insanlığın doğal olumluluğunu –"özgürlük, bağımsızlık ve yalınlık"– korumuş kişi gibi gören Carsten Niebuhr'un yapıtında ortaya çıkmaya başlamıştı). Herder'in görüşünce, Muhammed Arabistan'da zaten gizli olan şeyi, bildiği Hristiyan ve Yahudi ideaların yardımıyla, dünyaya getirmişti. Onun başlattığı hareket bu hareketlerin tipik özelliği

(39) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Riga ve Leipzig), cilt. II, s. 206; cilt. III, s. 365; İng. çev. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Şikago, 1968), s. 78,116.

olan güçlülük ve zayıflıkları taşıyordu. Çölün erdemleri, yürekli-lik ve bağımlılık tarafından yaratılmış ve korunmuştu; insanları, doğa güçlerine tapınıştan çıkarmış ve onları tek Tanrı'ya tapanlar durumuna getirmişti; onları yabanıl bir durumdan “orta derecede bir uygarlığa” yükseltmişti. Çölün erdemleri zayıfladığı zaman ise, Arap uygarlığı güçlenmekten çıkmış, ama ardında bir şeyler bırakmıştı: yalnızca Arapların kalıtı olmayıp, uluslar arasında daha önce hiç varolmamış bir ilişki bağlantısı olan, “onların en soylu kalıtı”, Arap dili.⁴⁰ (Herder, Arapçanın, hâlâ uygar dünyanın büyük bir bölümünün *lingua franca*'sı olduğu bir zamanda yazıyordu.)

Daha geç bir kuşağın, insanlık tarihinin bütününe anlam vermeye yönelik bir başka girişimi de, G. W. F. Hegel (1770-1831) tarafından yapılmıştır. 1820'lerde Berlin Üniversitesi'nde verilen *Lectures on the Philosophy of History*'sinde, onun temel kategorisi de Herder'inkinden farklı değildir; bir toplumu ve kültürü yaratan ve canlandıran özgül bir tin kategorisidir bu. Ne var ki, farklı tinler arasındaki ilişkiler Herder'le aynı şekilde görülmezler. Herder açısından bunlar, sonunda uyum ve dengeye çözünebilecek olan gerginlikler ve çatışmalarla ilintilendirilmişlerdir; oysa Hegel açısından, hepsi de bir evrensel Tin'in görünüm ya da evreleridir ve bunlar geçici bir ölçekte düzenlenmişlerdir. Dünyada var olan her şey, kendi anlamını ve ereğini kendi içinde taşıyan bir tarihsel gelişim çizgisinde görülebilir. Tarih, “potansiyel olarak olanın ortaya çıkarılış sürecinde Tin'in serimlenişi”dir, bu sürecin ereği, sanat, düşün ve politik yaşamda insani varlıkların özünün tam olarak gerçekleşmesi şeklinde betimlenen Özgürlük olacaktır. Tin'in kendisini gerçekleştirme araçları bireysel insani varlıkların tutku ve ilgileridir. Bu yüzden, insani tarihi farklı evrelerden oluşur ve bunların herbirinde, evrensel Tin kendisini tikel bir topluluksal yahut ulusal tin ya da istençte ortaya koyar. Bu tin kendi çağında başattır, ama sınırları vardır ve bunların olumsuzlanmasıyla ki, bir başka halkta yeni bir tin ortaya çı-

(40) A.g.e., cilt. H, s. 151-2; cilt. IV, s. 239-67; Ing. çev. s. 336-54.

kar; bu bir kez olduğunda, önceki evreyi dile getiren ulusal tinin rolü de bitmiş olur.

Müslümanlar ya da Araplar bu süreçte nerde bulunurlar? Onlar burda esaslı bir rol oynamışlardı; çünkü onlarınki, bu Tin'in kendi gelişim evrelerinden biri içinde somutlaşmış olduğu insan toplumuydu. Onların rolü,

saf birlik ilkesini ileri sürmekti: başka hiçbir şey mevcut değildir –hiçbir şey sabitleştirilemez– Tek Tanrı'ya tapınma bu bütünün, birliği sağlayabileceği biricik bağ olarak kalmaktadır.

Bu ilkenin Müslümanlarca kabullenilmesi ve ileri sürülmesi “yüceğönüllülüğe ve yürekliliğe ilişkin tüm erdemlere” sahip, büyük ahlâksal yücelikte insanlar üretti. Ne var ki, bu ilkenin gücü kendi sınırlılıklarını da içeriyordu. Arapların zaferi evrensellik ideasını ileri götüren coşkunun zaferiydi; ama bu temelde hiçbir şey sağlam değildi. Coşku bir kez öldü mü, geride hiçbir şey kalmıyordu:

*İslam uzun zamandan bu yana tarih sahnesinden silinmiştir ve Şark'ın huzur ve dinginliğine geri dönmüştür.*⁴¹

V

Böylesi düşünce sistemlerinde, İslamiyet olsa olsa ikincil bir rol oynuyordu; ama hemen sonraki iki kuşakta hem İslamiyet hem de Arap dili Avrupalı uzmanların düşüncesinin belli merkezi kaygılarıyla doğrudan ilintili bir duruma gelecekti. Yeni tür bir araştırma, birbirleriyle ilişkileri içinde dillerin araştırılması, gelişti. Uzunca bir zamandır, belli dillerin birbirleriyle benzeşmeleri apaçık ortadaydı: bu diller ya Latineden ya da İbranice, Süryanice ve Arapçadan türemişlerdi. Ne var ki, 18. yüzyılın sonuna doğru, yeni bir kuram ileri sürüldü. Şark'a ilişkin konularda seçkin bir İngiliz öğrenci ve sonra da Kalküta'da, East Indian

(41) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie des Geschiche*, bkz. *Samtliche Werke*, cilt. XI (Stuttgart, 1928), s. 453-9; İngilizce çev. *Lectures on Philosophy of History* (Londra, 1857), s. 369-74.

Company yönetiminde bir hakem olarak bulunan Sır William Jones (1746-1794) 1786'da Sanskritçe, kimi Avrupa dilleri ve belki Eski Acemce arasında vokabüler ve yapısal benzeşlikler olduğuna işaret etti. O bunun farkına varmış ilk kişi olmayabilir; ama onun düşüncesi, özellikle, Franz Bopp (1791-1876) gibi Alman düşünürler tarafından benimsenmişti. "Hint-Avrupa" ya da "Aryan" adıyla nitelendirilmeye başlanan diller arasındaki ilişkiler araştırıldığında, yalnızca bunların benzeş oldukları değil, aynı zamanda bir dil ya da dil formunun temelinde var olan ilkelerin öbüründe de gelişebildiği ve birçok benzeş dilin ortak bir kökene sahip olabildiği açıklık kazandı. Bu kuram yalnızca Hint-Avrupa dillerine değil, başkalarına da uygulanabilir; İbranice, Süryanice, Arapça ve başkaları Semitik diller "ailesi"nin kurucuları olarak kabul edilebilirdi.

Böylelikle şimdi, en azından İngilizce konuşulan ülkelerde linguistik içinde soğurulmuş olan karşılaştırmalı filoloji bilimi; (o bir dilin yapısı ve tarihinin araştırılmasından öte olduğundan) 19. yüzyılın doğurgan bilimlerinden biri de gelişmiş oluyordu. En azından Almanca ve Fransızcada, "filoloji" terimi yalnızca dillerin değil, ama bunlarla yazılmış olan şeylerin de – geçmişin bir kalıtı olan metinlerin ve özellikle de, evrene ve insanın onun içindeki yerine ilişkin kolektif bir görüşü dile getirenlerin- araştırılmasına atıf yapmaktaydı. Herder insanlığın, herbiri kendini ve evreni özgül bir dil aracılığıyla gören uluslara bölünmüş olduğunu vurgulamıştı; bu düşünce Wilhelm von Humboldt (1767-1837) ve başkaları tarafından benimsendi ve romantizm çağında, bir klişe-düşünce durumuna geldi.

Karşılaştırmalı filoloji araştırmasının önemli bir filizi de F. Max Müller (1823-1900) ve başkaları tarafından geliştirilen karşılaştırmalı mitoloji bilimi ya da sözûmona – bilimi oldu. Bu yaklaşıma göre, sıkı bir linguistik inceleme yapıldığı takdirde, bir halkın en eski yazınsal ürünlerinin esas mentalitesi ve iç-tarih ortaya çıkacaktı: Öykü ve söylencelerden daha yüksek dinlerin ve rasyonel düşüncenin gelişimi süreci. Böylelikle, doğru algılandı-

ğı ve izlendiğinde, karşılaştırmalı diller araştırması, halkların kendi özgül mentaliteleriyle araştırılması, yani bir tür doğal insanlık tarihi olabilirdi. Kimi filologlar için, bu araştırma kurtarıcı bir güç gibi gözüküyordu: dinsel metinlerin, söylenceler yoluyla doğruyu dile getirmenin ilkel bir yolu olduğunu gösterecek, bunları rasyonel biçimde dile getirmekte zihni özgürleştirebilirdi.

Bu düşünceler sisteminin çeşitli araştırma alanları üzerinde derin ve uzun-erimli bir etkisi olacaktı. Antropoloji biliminin - hâlâ var olan, ama daha ileri toplumların geçmiş olduğu gelişmenin alt bir aşamasında bulunan belli toplumların araştırılması- yaratılması için gereken itkilerden biri buydu. Ayrıca, tüm filologların kabul etmediği belli bir kültürel tarih görüşünü de bu ortaya çıkardı. Avrupa'da İslamiyetle ilgili düşüncelerin oluşumundaki bellibaşlı kişilerden biri olan Ernest Renan (1823-1892) böyle bir görüşü kuvvetle dile getirmekteydi.

Renan'ın otobiyografisi olan *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* onun kişiliğinin damgasını taşır.⁴² Paris'teki St Sulpice seminerinde, devralmış olduğu Katolik inancını nasıl yitirdiğini; ama kendisinin doğruyu arayışındaki temel ciddiliği nasıl alıkoyduğunu gösterir. Bu arayışı yapması için gerekli yöntemin filoloji yöntemi olduğuna inanmaktaydı. "Filoloji dini"nden; tarihsel bağlamları içerisinde metinlerin titiz biçimde incelenmesinin, bir halkın ve insanlığın asıl doğasını ortaya koyabileceği inancından bile söz ediyordu: "filolojinin ve felsefenin, bilginliğin ve düşüncenin birliği, zamanımızdaki entelektüel etkinliğin doğası olmalıydı."⁴³

Onun yaşamı bu etkinliğe adanmıştı. Semitik dillerin filolojisi, Yahudilerin tarihi ve Hristiyanlığın kökenleri konusunda yayıyordu ve İslam filozofu İbnî Rüşd üstüne bir araştırma yayımlamıştı. Böylesi araştırmaların önemli bir sonuca yol açacağına inanmaktaydı: insan topluluklarının doğal bir gelişim seyri olduğu so-

(42) *Oeuvres complètes*, cilt. II (Paris, 1948) s. 71-931; İng. çev. *Recollections of my Youth* (Londra, 1929).

(43) E. Renan, *L'avenir de la science*; bkz. *Oeuvres complètes*, cilt. III (Paris, 1949), s. 836.

nucuna. Bunlar üç kültürel büyüme aşamasından geçebilirler: birincisi, “insanoğlunun kendisini, kendi imgelemindeki bir dünyaya yansıttığı”, dinsel yazın ve söylenceler aşamasıdır; ikincisi, bilim ve üçüncüsü de, insanlığın gelecekte yöneleceği, doğayla birliğin “dinsel” anlamı ile bilim arasındaki bireşim aşamasıdır.⁴⁴

Renan’ın inanışına göre, bu yolda ilerleme bakımından farklı halklar farklı yetilere sahiptirler. Bir dilin doğası onunla dile getirilebilen kültürü belirler ve bu yüzden, halklar değişik düzeylerde kültürler üretebilirler. Bir halklar, diller ve kültürler hiyerarşisi vardır. Kolektif bir belleğe, yani kültüre, sahip olmayan halklar en alt düzeydedir. Bunların da üstünde, belli bir yüksekliğe çıkabilen, ama daha öteye gidemeyen, ilk uygar ırklar, Çinliler ve başkaları bulunur. Bunların da üstünde, iki “büyük ve soylu ırk”, Samiler ve Aryalar vardır. En yüksek uygarlıklar ise, bunlar arasındaki etkileşimden doğmuştur, ama onlar bunlara eşitsiz katkılar yapmışlardır.⁴⁵

Semitik tin tek-tanrıcılığı üretmiş, Hristiyanlık ve İslamiyet ise dünyayı fethetmiştir, ama İslam başka hiçbir şey üretememiştir – ne söylenceler, ne de daha yüksek bir yazın yahut sanat; bunun nedeni ise,

*insan beynini her ince düşünceye, her parlak duygulanıma, tüm rasyonel incelemelere, onu sonrasız bir totolojiyle –Tanrı Tanrı’dır– karşı karşıya bırakmak üzere kapatan Semitik tinin amansız yalınlığıdır.*⁴⁶

Bu yüzden de İslamiyet, bilimin büyümesini engellemiştir. “İslamiyet ve bilim” üstüne bir konferansta, Renan bu tezi başka terimlerle yineliyordu:

Şark’ta ya da Afrika’da bulunmuş olan herkes inananın kafasının etrafını kuşatan, onu bilime mutlak biçimde kapatan ve onun ken-

(44) H. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (Londra, 1964), s. 46-7

(45) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*; bkz. *Oeuvres complètes*, cilt. VII (Paris, 1948), s. 585 ff.

(46) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*; bkz. *Oeuvres complètes*, cilt. VII (Paris, 1948).

dini yeni herhangi bir şeye açmasını olanaksızlaştıran, bir tür demir çemberle karşı karşıya gelmiştir.⁴⁷

Her şeyi yaratmış olan ise, Aryan tinidir; gerçek anlamda politik yaşam, sanat, yazın. Birkaç şiir dışında, Sami halklar bu konuda hiçbir şeye sahip değildir; en başta da bilim ve felsefe. Bu konularda, “biz bütününü Yunanlıyız”; hatta sözümona Arap bilimlileri bile, Araplar tarafından değil, Acemler ve dönme Yunanlılar, yani Aryanlar tarafından taşınmış olan Yunan bilimlerinin bir devamıydı. Gelişmiş biçimiyle Hristiyanlık da Avrupalıların yapıtıdır. Bu yüzden, insanlığın geleceği Avrupa halklarındadır, ama bunun zorunlu bir koşulu vardır: uygarlıktaki Semitik öğenin ve İslamiyet’in teokratik gücünün yıkılması.⁴⁸

Bu şiddetli bir saldırıydı ve bunda metaforik bir öğe vardı: Renan yalnızca İslam dünyasını değil, ama Roma Katolik Kilisesi’ni ve St Sulpice tinselliği de düşünmekteydi. Onun kuramları güçlü bir yanıtı tetikledi. İslam’da bir canlanmanın olanaklılığına inanan Müslüman bir yazar ve politikacı olan Cemalattin el Afgani (1839-1897) “İslamiyet ve bilim” konferansına bir yanıt yazdı⁴⁹ ve genç bir Macar Yahudi düşünürü olan Ignaz Goldziher (1850-1921) de Renan’ın söylencelerle ilgili kuramlarına tepki gösterdi: *Ibraniler Arasında Mitoloji* başlıklı kitabında, eski İbranilerin aslında söylenceler yaratabilmiş olduklarını ve bunlardan kimilerinin kutsal metinlere yerleştirildiğini; bu kutsal metinlerin de, gerçekte ancak yeni filoloji ve mitoloji (söylencebilim) disiplinleri ışığında yorumlanırsa anlaşılacaklarını ileri sürdü.⁵⁰

(47) E. Renan, “L’islamisme et la science”; bkz. *Oeuvres complètes*, cilt. I (Paris, 1942), s. 946.

(48) Renan, “De la part”, bkz. *Oeuvres complètes*, s. 332-3.

(49) Djemaleddin al-Afgani, “L’islamisme et la science”, *Journal des Débats* (18-19 Mayıs 1883); A.M. Goichon, *La réfutation des matérialistes* (Paris, 1942), s. 174-89’da yeniden basıldı; İng. çev. N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, Kalif., 1968), s. 181-7.

(50) *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichte Entwicklung* (Leipzig, 1876); İng. çev. R. Martineau, *Mythology among the Hebrews and its Historical Development* (Londra, 1877) Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Filolojiyle sıkıca ilintili bir uzmanlık uğraşı doğrultusu da Kutsal Kitap eleştirisiydi: yani, Eski ve Yeni Ahit metnlerinin, bunların ne zaman ve kimler tarafından yazılmış olduğunu, birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini ve bunların doğrudan ya da dolaylı olarak yansıttığı tarihsel gerçekliğin ne olduğunu değerlendirmek üzere, titiz bir linguistik çözümlemeyle araştırılması. Bu sorgulama doğrultusu İslamiyet'in araştırılması için önemli vargılara yol açacaktı. Eski Ahit söz konusu olduğunda, bu "daha yüksek eleştiri"nin sonuçlarına Julius Wellhausen (1844-1918) tarafından, 1878'de yayımlanan *İsrail'in Tarihi*'nde kesin bir anlatım kazandırılmıştır. Erken bir Musacı dinden, diyordu, Yahudilik, yani peygamberlerin vaaz ettiği etnik bir tek-tanrıcılık doğmuştur; yasa ve töre ise daha sonra geldi.⁵¹ Benzeş olarak, Yeni Ahit'in incelenmesinin de, önce "tarihsel İsa"nın geldiğini; "Hristiyanlık" denilen doktrin ve kurumların ise ancak ondan sonra evrildiğini göstereceğine inanılıyordu.

Böylesi kuramlar, tüm dinlerin tarihsel gelişimi için bir model sağlamak üzere ele alınabilirdi: her şeyden önce, kutsal bir adam ya da bir peygamber, 'Schleiermacher'in terimiyle bir "din kahramanı", söz konusuydu; ancak daha sonradır ki, bir dinsel sistem doktrinler, yasalar, pratikler ve kurumlar içinde eklemlendiriliyordu. Böylesi düşüncelerin İslam tarihiyle apaçık bir ilintisi vardı. Gerçekten de bu ışık altında görüldüğünde, bir din öğrencisi için İslamiyet tikel önem taşıyabilirdi. Muhammed "din kahramanları"nın, peygamber olduğunu iddia eden ve kendi taraftarlarınınca öyle kabul edilenlerin, zaman bakımından en yeni olanıydı; tarihsel belgelendirmenin bol olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştı ve onun yaşamı, eylem ve sözleri Hadis'de, Sire'de (Onun geleneksel biyografisi) tam olarak kaydedilmişti. O nedenle, Kutsal Kitap uzmanlarının rafine ettiği yöntemler İslamiyet'in köken ve gelişimine ışık tutmakta da kullanılabilir ve bu ise, köken bakımından daha uzak ve böylesine tam olarak belgelendirilmemiş

(51) *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin, 1883); İng. çev. J.S. Black, *Prolegomena to the History of Israel* (Edinburgh, 1885).

olan başka dinlerin ne şekilde gelişmiş olduğunu açıklamaya yardımcı olabiliirdi.

Böylesi kaygılar Wellhausen'in kendi yapıtında görülebilir. O Yahudiliğe ilişkin araştırmalarıyla birlikte, erken İslam tarihi konusunda da yazıyordu. İslamiyet öncesi Arabistan'a ve İslamiyet'in oluşumuna ilişkin bilgilerin İbranilerin tarihe ne şekilde girmiş olduğunu açıklamaya yardım edebileceğine inanıyordu. Peygamber, ya da dinsel kahraman, önce gelmekteydi ve bu yüzden onun İslam araştırmalarında, bir cemaatin kurucusu ve önderi olan Muhammed'in yaşamı ve kişiliği vurgulanmaktaydı.⁵² Bununla birlikte, sonunda, bu düşünce çizgisi belki de hiç beklenilmeyen bir sonuç verecekti. İçinden Muhammed'in ortaya çıktığı "tarihin parlak ışığı"nın hiç de parlak bir ışık olmadığı gözlemlendi. 19. yüzyılın sonunda, kimi uzmanlar Peygamber'in söylediği ve yaptığı şeylerin otantik bir kaydı olarak Hadisten –başka bakımdan o hâlâ değerli görülebiliyor idiyse de– kuşku duymaya başladılar.

VI

Avrupa dışındaki dünyaya ilişkin bilgilerin büyümesi, yeryüzü ve gökyüzündeki her şeyle ilgili entelektüel merakın genişlemesi, filozofların spekülasyonlarının verdiği dürtü, filologlar ve Kutsal Kitap uzmanlarının incelemeleri... Tüm bunlar özgül bir İslam araştırmaları geleneğinin gelişmesine; yazılı metinlerin incelenmesine ve bir ölçüde de, yaşayan bir gerçekliğin doğrudan gözlemlenmesine dayalı bilgi ve anlığın giderek birikmesine yol açtı. 17. yüzyılda başlayan ve 18. ile 19. yüzyıllardan günümüze dek getirilen bu uzmanlık çalışması belki de, buna itki ve yönelim kazandıran kuramsal formülasyonlardan daha kalıcı bir önem taşımaktadır.

(52) *Reste arabischer Heidentumes* (Berlin, 1887); *Prologomena zur ältesten Geschichte des Islams* (Berlin, 1899).

İslam araştırmalarının ayrı bir disiplin durumuna gelmesi uzun zaman aldı; birçok üniversitede bunlar yalnızca İbrani ve Kutsal Kitap araştırmalarına bir dayanak oluşturuyordu ve kimilerinde de, kolay olmayan bir ilişki içinde ve akademik yaşamın ana dalgalarından yalıtlandırılma tehlikesi altında, hâlâ onlarla birlikte yaşamaktadırlar. Bu araştırmalar, yakın zamanlara dek, az sayıda birey tarafından götürüldü. Avrupa üniversitelerinde, erken modern çağda yaratılan Arapça kürsülerinden ikisi büyük önem taşımaktaydı: Erpenius'la başlamış olan geleneğin götürüldüğü Leiden ile kopmamış bir hocalar çizgisinin kimi ünlü uzmanları de içerdiği Paris College de France'daki kürsüler. 18. yüzyıl sonunda Ecole des Langues Orientales Vivantes'in yaratılmasıyla, Fransa'daki İslam araştırmalarına yeni bir itki kazandırılmış oldu. Kimi bakımlardan modern İslam ve Arap araştırmalarının kurucusu olan Silvestre de Sacy (1758-1838) bu Fransız geleneğini daha da zenginleştirdi.

Farklı yerlere dağılmış az sayıdaki uzmanın koruyup aktardığı zayıf bir gelenekte, kişisel ilişkiler özel bir önem taşır, bu gelenek yazılı olduğu kadar, sözel olarak da devredilir. Leiden ve Paris'teki uzmanların buluş ve düşünceleri, bir tür havarice ardışıklıkla elden ele aktarılıyor ve uzmanlar bir tanıklar zinciri (Arapça terimiyle, silsile) oluşturuyorlardı. Alman öğrencilerin eski Hollandalı ve Fransız geleneklerinden öğrenmiş olduğu özel bilgi ve becerilerin, o sırada Almanya'da ortaya çıkmakta olan din, tarih ve dil konusundaki idealarla birleşmesi nedeniyle Avrupa'daki İslam araştırmalarının merkezi durumuna gelecek olan Leiden ve Paris'in etkisi Almanca konuşulan ülkelerde özellikle güçlüydü. Yalnızca kendi çalışmaları nedeniyle değil, ama zihinlerini şekillendirdikleri öğrenciler nedeniyle de, Alman düşününün filizlenmesindeki belki en önemli kişilikler, Leipzig'de birkaç yıl ders vermiş olan Silvestre de Sacy'nin öğrencisi H. Fleischer (1801-1888) ile, erken yaşlarda Leiden'e önemli bir gezi yapan ve sonra Strasbourg'da ders veren T. Nöldeke (1836-1930) idi.⁵³

(53) J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig/1955).

İngiliz üniversitelerinde (belki de bunların 18. yüzyılda zayıflamalarıyla ilintili nedenlerden dolayı) İslam araştırmaları geleniği daha zayıf ve daha az merkeziydi. Cambridge’de, geç 19. yüzyılda; W. Wright (1830-1889) Leiden’de araştırmalar yaptıktan sonra, 1879’da Arapça profesörü olarak atandığında, bir ilgi canlanması başladı; Cambridge ana Avrupa geleniğine, onunla birlikte katıldı ve onu bir dizi seçkin uzman –W. Robertson Smith (1846-1894), R.A. Nicholson (1868-1945) ve E. G. Browne (1862-1926)– izledi. Oxford’da, Arapça kürsüsünün ilk sahibi olan Pococke’u izleyen profesörler çizgisi ise sönük kalıyordu. 1889’da D.S. Margoliouth’un (1858-1940) atanmasına dek, yeni bir sivrılme evresi başlamadı; o son derece bilgiliydi, ama bir Arapça ve İslam uzmanı olarak kendi kendini yetiştirmişti ve bu alandaki eski uzmanlarla (yargı oluşturma bakımından önemli bir) sıkı ilişkisi yoktu; kafasında, zaman zaman onu iler tutar yanı olmayan kuramlar önermeye götüren bir düşünemin, belki de bir ironinin izleri vardı. Ancak onun ardılı, H.A.R. Gibb (1895-1971) ile dir ki, Oxford bu anadalgaya katıldı ve School of Oriental and African Studies’in (Şark ve Afrika Araştırmaları Okulu) kurulması ve bir resmi komiteler silsilesinin meziyetleri dolayısıyla, İslam araştırmaları Büyük Britanya’da 20. yüzyıl ortalarından sonra sağlam bir kurumsal temel kazanmaya başladı.

Britanya ve öbür ülke üniversitelerinde eksik olan şeyleri, İslam dünyasına yapılan geziler ve yerleşim deneyimi, kısmen telafi etmekteydi. Arap ve İslam sorunlarının dikkate değer bir gözlemcisi olan E.W. Lane (1801-1876) uzun yıllar Kahire’de yaşadı: Onun sözlüğü bu erken klasik dilin hâlâ en tam ve en titiz sözlüğüdür ve *Manners and Customs of the Modern Egyptians* başlıklı kitabı da, Kahire sakinlerinin yaşamları konusunda canlı ve ayrıntılı bir betim olup; okuruna, Müslüman bir kent toplumunun ve uygarlığının hâlâ yaşadığı ve değiştiği duygusunu –zamanın uzmanlık çalışmalarının çoğunda yitirilmiş olan bu duyguyu– vermektedir.⁵⁴ Aynı şekilde, J. von Hammer-Purgstall (1774

(54) *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra, 1836).

- 1856) İstanbul'da, Avusturya elçiliğinin bir görevlisi olarak birkaç yıl kaldı ve Viyana'ya döndükten sonra, Goethe ile zamanın başka Alman yazarları üzerinde etki yapan Arap, Türk ve Acem şiiri ile Osmanlı tarihi üstüne çalışmalar yayımladı.

Genişleyen imparatorlukların –Britanya, Fransa, Hollanda ve Rusya– yetkilileri hizmet ettikleri ülkelerin yaşamını gözlemleme ve şark dillerini öğrenme bakımından geniş olanaklara sahiptiler ve kimileri de sonradan uzman oldular. Centilmen-uzman geleneği özellikle Hindistan'daki Britanya imparatorluğunda güçlüydü ve burada, Sir William Jones ile başlayan bu çizgi birçok görevli ve ordu mensubu tarafından sürdürüldü. Bunun pratik bir nedeni vardı: en azından erken dönemde, yerli yöneticilerle görüşmeler ve yönetim çoğunlukla, Moğol imparatorluğunda ve onun ardılı devletlerin kimilerinde, yüksek kültür dili olan Acemce aracılığıyla götürülüyordu. Bununla birlikte, hakiki bir entelektüel merak ve imgelem coşkusu da söz konusuydu.

19. yüzyıl ilerledikçe, oldukça dağılmış ve yalıtlanmış olan bireysel uzmanların çalışmaları, düşünce ve enformasyon alışverişi için uluslararası bir sistemin yaratılmasıyla daha da kolaylaştı. Bilimsel topluluklar (dernekler) oluşturuldu: 1786'da Asiatic Society of Bengal, 1823'de Londra'da Royal Asiatic Society, 1822'de Paris'te Societé Asiatique, 1845'de Deutsche Morgenlandische Gesellschaft –bunların herbiri birer dergi yayımlıyordu. 1873'te, bir seri uluslararası şarkiyatçı kongresinden ilki toplandı. Uzmanlar arasında bir iletişim ağı da vardı. Yalıtlanmış araştırmacının yalnızlığının üstesinden gelme gereksinimi, onlardan birinin, Ignaz Goldziher'in, genç bir muhabire verdiği şu öğüdü açıklamaktadır: Her zaman mektuplara yanıt yazın ve şarkiyatçıların kongrelerine katılın.⁵⁵

(55) R. Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence* (Budapeşte / Leiden, 1986), s. 16.

VII

Oldukça yalıtlanmış bu küçük uzmanlar grubunun yapacağı çok iş vardı ve bunların tümünün de eşit derecede iyi olmaması şaşırtıcı değildir. Temel görevleri Arapça ile, İslam kültürünün öbür dillerini araştırmak ve öğretmek, bunlarla yazılmış olan şeyleri anlamak üzere araçlar sağlamaktı. Onlar, Silvestre de Sacy ile William Wright'ın gibi gramerler; örneğin E.W. Lane'in *Arabic-English Lexicon*'u ve J.W. Redhouse'un Türkçe ve İngilizce sözlükleri gibi sözlükler ürettiler. Büyük Avrupa kitaplıklarındaki el yazmalarını katalogladılar ve en önemli teoloji, hukuk, tarih ve yazın yapıtlarından kimilerini basıma hazırladılar. Yayınlarından kimileri farklı ülkelerdeki uzmanların kollektif çalışmalarıydı: al-Tabari'nin tarihi M.J. de Goeje (1836-1909) ve başkaları tarafından basıma hazırlandı. (Bununla birlikte şimdi bile, İslam uygarlığının bulunabilmiş belgelerinin yalnızca küçük bir bölümü yayımlanmıştır ve bunların çok daha azı da, uzmanlık bakımından doyurucu yayımlardır.) Kimi durumlarda, çeviriler bu yayımlara dayandırılıyor ve Avrupa kültürüne yeni tema ve imgeler getiriyordu. *Binbir Gece Masalları*, A. Galland'ın (1646-1715) Fransızca çevirisini yayımlamasından bu yana iyi bilinmektedir; ama şimdi İbnî Haldun'un büyük tarihi *Mukaddime*, E. Quatremère'nin (1782-1852) bastığı W. M. de Slane'nin Fransızca çevirisiyle, bilinir durumdadır; Firdevs'in *Şahname*'si, İran'ın bu ulusal destanı J. Mohl (1800-75) tarafından Fransızcaya çevrildi ve basıma hazırlandı; erken Arap şiiri ise F. Rückert (1788-1866) tarafından Almancaya ve C. J. Lyall (1845-1920) tarafından da İngilizceye sokuldu. Bir dizi gezgin uzman İslamiyet'in ortaya çıktığı Arap topraklarının topografyası ve anıtlarına ilişkin bilgileri geri getirdiler: *Travels in Arabia Deserta*'da, C.M. Doughty (1843-1926) ile; Suriye, Mezopotamya ve kuzey Arabistan'daki geniş gezilere dayalı bir seri kitapta, A. Musil (1868-1944).⁵⁶

(56) A.I.S. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2 cilt (Paris, 1810); W. Wright, *Grammar of the Arabic Language*, 2 cilt (Londra, 1859-62); E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 kısım (Londra, 1863-93); J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, 8 kısım

19. yüzyılın büyük uzmanları bunun dışında hiçbir şey yapmamış olsalardı bile, kendi ardıllarının aklamasına layık olacaktı. Ama, onlardan pek azı daha da ileri gitmeye çaba gösterdi ve keşfetmiş oldukları şeyleri daha geniş bir çerçeveye oturtular; onların bunu, kendi zamanlarında geçerli olan fikirler temelinde yapılandırmaları doğaldı. Genelde bu, kendine özgü fikirler doğurmayan, ya da en azından, başka alanları verimli kılacak fikirler üretmeyen, ikincil bir araştırma alanıydı.

Bu alanda çalışanlar açısından, 19. yüzyılın belli başlı ideallerinden en önemlisi insanların zaman içinde çabalarının birikimiyle gelişen ve tüm boyutlarında dile gelmiş, eşsiz bir doğaya sahip olan bir kültür ideasıydı. İslam tarihine bu bağlamda bakmaya yönelik, belki de ilk sistematik girişim Alfred von Kremer (1828-1889) tarafından yapıldı. O daha önceleri Hammer-Purgstall'in ders vermiş olduğu, Viyana'daki Şark Akademisi'nde araştırmalar yapan bir Avusturyalıydı ve daha sonra, Avusturya imparatorluğu konsolosluk servisine girdi ve İskenderiye, Kahire, Beyrut ve başka yerlerde, yaklaşık otuz yıl hizmet etti. Başka çalışmalarının yanı sıra, 1875-77'de iki cilt olarak yayımlanan, halifeler dönemindeki uygarlığa ilişkin bir tarih de yazdı. Onun yol gösterici ideaları Herder, Hegel ve başka Alman düşünürlerinden alınmıştı ve engin bir bilgiyle desteklenmekteydi; büyük Arap tarihçisi ve tarih düşünürü olan İbnî Haldun'un (1332-1406) –onun üstüne bir de kitap yazmıştı– yazılarından etkilenmiş olan, belki de ilk Batılı tarihçi oydu. Düşüncesinin temel kategorisi, bir halkın tininin toplu anlatımı şeklindeki bir kültür ya da uygarlık kategorisiydi. Ona göre, bu tin kendisini başlıca iki yol-

(Londra, 1863-93); J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople, 1890); M.J. de Goeje et al., çev. *Annales... al-Tabari: Tarikh al-rusul wa'l-muluk*, 15 cilt (Leiden, 1879-1901); Muhammad ibn Sa'd, *Kitab al tabakat al-kabir*, çev. E. Sachau et al., 9 cilt (Leiden, 1904-21); E. Quatremere, ed. *prolegomenes d'Ibn Khaldoun*, 3 cilt (Paris, 1858), Fransızca çev. W.M. de Slane, *Prolegomenes historiques d'Ibn Khal-dun*, 3 cilt (Paris, 1862-8); Firdawsî, *Shah-nameh*, ed. J. Mohl, 7 cilt (Paris, 1838-78); Fran. çev. J. Mohl, *Le Livre des rois*, 7 cilt (Paris, 1876-8); F. Rückert, çev. *Hamasa oder die ältesten arabischen Volkslieder*, 2 cilt (Stuttgart, 1846); C.J. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry* (Londra, 1885); CM. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 cilt (Cambridge, 1888).

la ortaya koyuyordu: yükselme ve gerilemesi yasalarla yönetilen bir toplumsal fenomen olan devlette ve aile ile topluluğun yaşamını şekillendiren dinsel düşüncelerde. Bu iki etken birbiriyle sıkıca ilintiliydi: bir toplumun ve uygarlığın doğası ve yazgısı, onun belli başlı düşünceleriyle belirleniyordu.⁵⁷

Dinsel ve kültürel bir sistem olarak, doğası ve gelişimi içinde İslamiyet'e ilişkin Avrupalı bir uzmanlık imgesinin oluşumundaki belki en önemli kişilik Ignaz Goldziher'di. Esas olarak Budapeşte'de yetişmiş bir Macar Yahudisi olan Goldziher bizlere kendi erken yaşamının bir kaydını ve daha geç yıllara ilişkin de bir günlük bırakmıştır ve bu, onun zihninin oluşumuna büyük ışık tutmaktadır.⁵⁸ Budapeşte Üniversitesi'nde modern seküler bir eğitim görmüş ve görüldüğü kadarıyla, o zamanın Macaristan'ındaki idealar mayasından derinden etkilenmiştir.⁵⁹ 1867 "Uzlaşısı"yla, ikili bir monarşi durumuna gelen Avusturya imparatorluğu içerisinde Macaristan'a görüntüsel bir bağımsızlık verilmişti. İlk hükümet Yahudiler'in özgürleşimi taraftarıydı ve ırk ve din ayrımlarını aşacak bir kültürel birlik düşüncesi yaygındı. Eğitim Bakanı olan Eötvös'ün koruyuculuğu sayesinde, genç Goldziher yurtdışında araştırma yapmak üzere bir burs aldı. Leiden'de bir süre kaldı ve Leipzig'de, Silvestre de Sacy'nin öğrencisi olan Fleischer'le iki yıl birlikte çalıştı. Burada, İslam araştırmalarının ana geleneğine katıldı. Onun gerçek hocası Fleischer'di ve öldüğü zaman, der Goldziher,

*Sanki, yaşamımın bir parçası sona ermiş gibi duyumsadım. Hoca yaşadığı sürece, insan kendisini hep onun öğrencisi gibi düşünüyor.*⁶⁰

Bu yıllardaki araştırmalarıyla, Goldziher modern Alman düşün ve uzmanlığının bilincine vardı. Hegel'in felsefesini, Kutsal

(57) Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 cilt (Viyana, 1875-7); İng. çev. S. Khuda Bukshs, *The Orient under the Calipha* (Kalküta, 1920).

(58) *Tagebuch* (Leiden, 1978).

(59) Simon, *Goldziher*, s. 11-76.

(60) *Tagebuch*, s. 116.

Kitap eleştiriciliğinin ve Protestan teolojisinin çalışmalarını, filoloji ve onu kuşatan ideaların loşluğunu araştırdı; bu okumalar onun ilk kitabına, *Ibraniler Arasında Mitoloji*'ye yol açan düşünce katarını devinime geçirdi.

O ayrıca başka tür bir eğitim, geleneksel Yahudi eğitimi de görmüştü. İbranice ve Talmud konusunda derin bir bilgiye sahipti ve Yahudiliğin doğası ve geleceği, onun merkezi bir ilgisi olarak kalmaktaydı; 1867'de, "Yahudilik benim yaşamımın nabızıydı" demektedir. Bununla birlikte, onun Yahudiliği geleneksel uzmanlarındaki gibi değildi. Abraham Geiger'in (1810-74) yazıları gibi yazılarla Almanca konuşan Yahudi topluluklarına ulaştığı şekliyle yeni Kutsal-Kitap eleştirisi biliminin idealarını kabul ediyordu. Bu düşün ekolüne göre, otantik Yahudilik esasta, peygamberlerin tek-tanrıcılığıydı; yasa ve töre arkadan geliyordu ve bunlar da tikel zaman ve mekânların ürünleriydi. Bu idea dinsel pratik için olduğu gibi, düşün alanı için de kaplamalar içeriyordu. Dinsel metinler tarihsel bağlamları içinde araştırılmalıydı ve iki farklı şekilde kullanılabilirlerdi: onların, tarihini kaydetme iddiasında bulunduğu olaylar ve kişilere ışık tutmak, ama ayrıca –ve gerçekte birincil olarak– onların üretildiği çağa ışık tutmak için.

Yirmili yaşlarının başlarında, onun bu iki eğitiminin etkisine bir üçüncüsü eklendi. Yakındoğu'ya gitme fırsatı buldu ve 1873-1874'de Beyrut, Şam ve Kahire'de birkaç ay geçirdi. Beyrut onun üzerinde az etki bıraktı ve o Amerikan misyonierleri ile onların dönmelerinin etkisine kapılmadı, ama onun Şam'daki haftaları yaşamında kalıcı önem taşıyordu. İlk kez, "Müslüman düşünce cumhuriyetine girme" olanağı bulmuştu. Uzmanlar ve din adamlarıyla karşılaştı ve daha sonra, bu zamanı "yaşamımın en sevdiğim kısmı" olarak betimliyordu.⁶¹ Kahire'de de, reformcu Jamal al-Din al-Afghani de içinde olmak üzere, uzmanlarla karşılaştı ve geleneksel İslam öğreniminin büyük merkezi olan Azhar'daki derslere katılma izni elde etti; herhalde, bunu yapan ilk Avrupalı düşünür oydu.

(61) A.g.e., s. 58. Goldziher'in, Yakındoğu'ya gezisi sırasındaki günlüğü için, bkz. R. Patai, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary* (Detroit, 1987).

Bu gezi onun üzerinde açıkça, kalıcı bir etki bıraktı. Ona, kendisini asla terk etmeyecek olan –oysa, Mısır’a ancak bir kez daha, çok kısa bir gezi için dönmüştü– ‘yaşayan bir cemaat olarak İslamiyet’ bilincini kazandırdı. Ona, hukuk ve yasanın İslam düşün dünyasındaki önemini öğretti. Herşeyden önce, İslam ona, öbür dinlerin uğrunda çaba sarfetmesi gereken şeymiş gibi gözüküyordu: saf tek-tanrıcılık, Tanrı’nın insan yüreğine seslenişine tertemiz bir tepki: “Boş inancın ve kafirce öğelerin rasyonalizm tarafından değil de, Ortodoks öğreti tarafından yasaklanmış olduğu tek din.”⁶² “Bu aylarda”, demektedir, “düşünce tarzım adanmış İslamiyet’e yöneldi ve sempati de öyle... Muhammed’in peygamberce misyonlarına inandığımı söylerken yalan söylemiyordum... Bundan böyle, benim dinim peygamberlerin evrensel dini oldu.”⁶³

Onun bu aylar sırasında algıladığı şekliyle İslamiyet, onun öbür tek-tanrılı dinleri yargılayabilmesi için bir mihenktaşı oluşturmuyordu. Yahudiliği, doğru olduğuna inandığı şeylere çekmek için yapabileceği şeyleri yapmak istiyordu. Günlüğüne bakılacak olursa, en azından Kutsal Topraklar’da gördüğü kadıyla Hristiyanlık’a karşı belli bir hoşnutsuzluk taşıyordu; ama onun, kendi gerçek inanlarını dile getirmeyebilecek, tatsız şeyler yazma gibi bir alışkanlığı da vardı.

Öyle gözüküyor ki, insan kültürleri üstüne karşılaştırmalı bir genel kitap yazma hevesi taşıyordu; ama işlerinin baskısı bunu yapmasını engellemekteydi. Araştırma ve gezi yıllarının ardından Budapeşte’ye geri döndüğü zaman, Macaristan’ın liberal atmosferi bulutlanmıştı; Eötvös ölmüş, hükümet değişmişti. 1904’e dek kendisine üniversitede esaslı bir görev verilmedi ve yaşamını, Budapeşte’deki Yahudi cemaatinin sekreteri olarak kazandı. Günlükleri, yapmak durumunda kaldığı sıkıcı, aptalca işler ve bu cemaati denetleyen zengin Yahudilerin kendisine davranış tarzı konusundaki yakınmalarla doludur. Burada bir gizem vardır. Ken-

(62) *Tagebuch*, s. 59.

(63) *A.g.e.*, s. 71

disine Prag, Heidelberg ve başka yerlerde kürsüler sunuluyordu ve o da 1894'te, Cambridge'deki kürsü için başvurmuştu. Buda-peşte'de kalmasına gerek yoktu; onun bunu neden yaptığı açık değildir. Ailevi yükümlülükler nedeniyle böyle yapmış olabilir, ama Macaristan'a bağlılık duygusuyla da yapmış olabilir ve her insanın dünyada kendi yerine sahip olması gerektiği düşüncesi de söz konusudur ve burası onun yeri idi.

Sonunda, kendi genel kitabını yazamadı; ama onun İslamiyet üstüne ayrıntılı çalışması belki de, bu kitabın olabileceğinden daha önemlidir. Uzmanlık dönemini, geniş çaplı İslami dinsel ve yasal metinlerin, kendi tarihsel bağlamları içinde, titiz biçimde araştırılmasına ayırdı. Yazılarının belki en ünlü ve belli başlılarında, Almanya'da öğrendiği eleştirel yöntemi İslamiyet'in temel metinlerinden birine, Hadis'e, ya da Peygamber Sözleri'ne uyguladı. Buna, Peygamber ve Müridleri döneminden beri değişmeden gelmiş kutsal bir metin olarak değil; ama birçok kuşak boyunca, kerteli bir birikim sürecinde üretilmiş bir yazılar manzumesi olarak bakıyordu. Bu yüzden Hadis, Muhammed'in söylediği ve yaptığı şeylerin bir kaydı olarak, hiç sorgusuz kabul edilme durumunda değildi; ama İslam tarihinin ilk yüzyıllarının dinsel ve politik tartışmalarına ışık tutması bakımından, birincil değer taşımaktaydı. Bu içgörü, İslam teolojisi ve hukukunun daha sonraki tüm araştırmaları üzerinde derin bir etki yapmıştır.⁶⁴

Goldziher'in, dinsel bir sistem olarak İslamiyet'in gelişme tarzına ilişkin kapsamlı görüşü Birleşik Devletler'de verilmek üzere 1907'de yazılmış olan, ama aslında hiç sunulamayıp, daha sonraları yayımlanan bir seri konferansta anlatımını bulmuştur: *Introduction to Islamic Theology and Law*.⁶⁵ Bunlar onun, İslam fenomenlerini, 19. yüzyıl Alman spekülâtif düşünce geleneğinden türetilmiş bir çerçeveye oturtma girişimini gösteriyordu. Bunun

(64) I. Goldziher, "Über die Entwicklung des Hadith", *Muhammedanische Studien*, cilt. II (Halle, 1890), s. 1-274; Ing. çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, *Muslim Studies*, cilt. II (Londra, 1971), s. 17-251.

(65) *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); Ing. çev. A. ve R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, N.J., 1981).

hareket noktası Schleiermacher'ın din kuramıdır: tüm dinlerin temel bağımlılık duygusudur, ama onların herbirinde bu, onun karakter ve gelişimini belirleyen özel bir biçim alır. Onun İslam'da aldığı biçim, "İslam" sözcüğünün sözlük anlamı olan *itaattir**; insan kendi istencini sınırsız güce uydurmalıdır. Peygamber Muhammed'in formüle ettiği içgörü buydu; o kendi düşüncelerini başka yerden almış olabilir, ama bunları, tutkulu iman gücüyle, özgün ve yeni bir şey haline getirmiştir. O andan başlayarak da, bizim şimdi İslamiyet diye bildiğimiz şey giderek gelişti. Onun yönelimi Peygamber'in içgörülerini tarafından çiziliyordu; ama o İslamiyet'in evrensel dünyasıyla bütünleşmeyen dinsel uygarlık sistemlerindeki –Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüşt dini ve geç klasik antikite– öğeleri de kendine çekti.

Böylelikle, Goldziher İslamiyet'in gelişmesini, kendi çağının uzman ve teologlarınca sergilendiği şekliyle, peygamberli öbür dinlerinkilere geniş ölçüde benzeş görüyordu: önce peygamber geliyor, ardından bu peygamberce bildirim kutsal bir buyrukta sabitleştiriliyor, sonra da teologlar bunu açıklamaya ve savunmaya, yasal uzmanlar ise onun pratik kaplamalarını çıkarmaya çalışıyorlardı. Ne var ki bu süreç boyunca, dünyanın çekicilik ve raslantıları da her yönde boy göstermektedir. Müslümanlar için, Tanrı'nın kelamı olan Kuran, O'nun insanlığa vahyedilmiş istenci ve şeriatın, yani "kutsal hukuk"un, ya da ideal ahlâk sisteminin hazırlanmasıydı. Bu yüzden, İslamiyet'in bir sistem şeklinde eklemlendirilme sürecinin asli ve merkezi bir parçasıydı, ama bunun tehlikeleri de vardı: Tüm dinlerin yüreğinde yatan kutsallık özlemini boğabilirdi. (Kuşkusuz, Goldziher İslamiyet'in yanı sıra Hahamcı Yahudiliği de düşünüyordu.) Bunun zorunlu bir karşılığı mistisizmdi (Sufizm, Tasavvuf): Kutsallık, Tanrı'yla kişisel ilişki gereksinim ve özleminin yeniden ileri sürülmesi. Goldziher, Sufizmin İslam'ın etnik sistemindeki önemini gören ilk uzmanlardan biriydi. Yine de, burada bile yaban otlarının yeşerebileceğini biliyordu; Sufizm primordial* inanların İslamiyet'e giriş

(*) Primordial: Başlangıçta var olan, ilk.

kanallarından biri olmuştur. Bununla birlikte, onlar itaat duygusunu ve bundan doğan her şeyi ortadan kaldıramazlardı:

*İslam tininde yaşanan bir yaşam Tanrı'nın yarattıkları için acımayı, insanın işinde dürüstlüğü, sevgiyi, bağlılığı, bencilce itkilerin bastırılmasını istemleyen, etik bakımdan kusursuz bir yaşam olabilir.*⁶⁶

Goldziher'in inancına göre, İslamiyet'in tini hâlâ canlıydı; onun kitabı geçmişte var olmuş bir şeyin bir kaydı değildi yalnızca, şimdi ve gelecek için bir kaygı da taşıyordu.

VIII

Goldziher'in yapıtında, zamanla değişen, ama değişimleriyle birlikte, "İslam tininde yaşanan bir yaşam"ın ne olması gerektiği konusundaki bir görüntüyle en azından bir noktaya dek denetlenen, canlı bir gerçeklik şeklinde bir İslam duygusu vardır: hukuk, yani Tanrı kelamının eylem kuralları şeklinde eklemlendirilmesi ile mistisizm, yani kutsallık özleminin anlatımı arasında bir denge yaratma ve koruma; onun içinde yutulan eski uygarlıklardaki idealleri kendine çekme; büyük İslam kentlerinin bilgili seçkinlerince beslenme; ve yine yaşama ve büyüme. Bu ise, bir insan tarafından yaratılmış, göçebe bir halkın coşkusuyla beslenen ve ilk itkisi ortadan kalktıktan sonra, dünya tarihinde önemli olmaktan çıkan bir din şeklinde, bir önceki yüzyılda savunulan İslamiyet görüşünden uzaktır.

Oldukça benzeş düşünceler Goldziher kuşağından bir başka uzman olan C. Snouck Hurgronje (1857-1936) tarafından, farklı bir yöne götürüldü; Leiden okulu geleneğinin onunla doruğuna çıkmış olduğu söylenilebilir. Onun Leiden'deki araştırmalarından sonra, yaşamında önemli iki olay gerçekleşti. Birincisi, İslam anlayışının bir arayıcısı olarak, 1884-1885'de, Mekke'de bir yıl kalmasıydı. Bunun ürünü onun, Hac yolculuğunun bir özeti

(65). A.g.e., s. 16; İng. çev. s. 18.

ve ayrıca, bu kutsal kentteki yaşamın bir betimi olan, *Mekka* adlı kitap idi. Bu kitap, onun kendi gözlemlerine dayanarak, Müslüman topluma ilişkin belli Batı klişelerinin bir eleştirisiydi. Örneğin, köleliğe ilişkin Müslüman anlayışı Amerika'daki Avrupalı sakinlerin uygulamalarından türetilmiş olandan çok farklıdır; "Hristiyan dünya" diyor, "İslamiyet'e karşı, bir yanlış anlama ve uydurma tutumu takınıyor."⁶⁷ Benzeş olarak, Müslüman aile de Batı'da yaygın biçimde varsayılagelen şey değildir: kadınlar tümüyle bir toplumsal kopuş (içtimai münâferet) içinde değillerdir, tekeşlilik daha yaygındır, kadınlar zaman zaman birkaç kez evlenirler. Onun daha sonraki çalışmalarının yönelimini göstermesi bakımından belki de en önemlisi, onun İslam hukuku konusundaki değerlendirmeleridir:

*Müslüman hukuku denilen şeyin kültüre gerçekten hâkim olduğunu, ya da toplumun gereksinimleriyle sıkı ilişki içinde bulunduğunu varsaymak bir hatadır.*⁶⁸

O hukuk olarak değil, ama ideal bir toplumsal ahlâk sistemi, pratik üzerinde bir etki ve "iş çığrından çıktığında" bir başvuru mercii olarak önemlidir. Mekke halkının yaşamları üzerindeki bir etki olarak, bu hukukun lafzından daha önemli olanı; Sufi biraderliklerinin pratik, ahlâksal disiplin ve (Tann'nın mevcudiyeti duygusuna yol açan) meditasyon öğretisidir. Eğitim görmüş kişiler arasında, bu biraderliklerin öğretisi dinsel eğitimin bir ikaresi olarak değil de, hukuka itaate değer vermenin bir aracı olarak görülür; eğitim görmemiş kişiler arasında ise, dinsel görevlerin yerine getirilmesini vurgular ve insani duygulara, onları denetim altında tutmakla birlikte, anlatım kazandırır.⁶⁹

Snouck Hurgronje'nin Mekke'deki konukluğunun ardından 1899'dan 1906'ya dek, sömürge hükûmete Müslüman politikası

(67) *Mekka*, 2 cilt (The Hague, 1888-9); kısmi İng. çev. J. N. Monahan, *Mekka in the Latter Part of the 19 th Century* (Leiden / Londra, 1931), s. 19.

(68) A.g.e., s. 83f.

(69) A.g.e., s. 170f.

konusunda danışman olarak, Hollanda Doğu Hint Adaları'nda uzun bir dönem oturdu. Bu deneyim onun Mekke'de öğrenmiş olduğu şeyi, İslamiyet'in yaşayan ve değişen bir gerçeklik olduğu düşüncesini pekiştirdi: Müslümanların bununla kastettikleri şey, tikel zaman ve mekân koşulları nedeniyle, sürekli değişmesidir. Hukukçuların ve mistiklerin kuramsal formülasyonları bile zamanla değişmiştir ve bu süreç çok erken, "batı Asya ve Mısır'ın –ki her ikisine de Helenistik düşünce nüfuz etmişti– dinsel idealleri"ne⁷⁰ Muhammed'in "sağduyulu tek-tanrıcılığı" uyarladığı zaman başlamıştı. Eğer Müslüman olmayanlar İslamiyet'i anlamak istiyorlarsa, onu tarihsel gerçekliği içinde, onun ne olması gerektiğine ilişkin değer yargılarından uzak kalarak, incelemelidirler.

Bununla birlikte İslamiyet kavramı, böyle tanımlanmış olsa da, Hurgronje'nin inancına göre, "Müslüman toplumları" denilen toplumların tüm fenomenlerini açıklamaya kendi başına yetmemektedir. Onlar, İslam öğretisinden türemiş belli bir norm ile, birikmiş uzun bir tarihsel deneyim tarafından fiziksel çevresi içinde yaratılmış belli bir toplumun özgül dosyası arasındaki etkileşimden ortaya çıkan "güç alanları"⁷¹ olarak görülmeliydiler. Bu idea pratik kaplamalara sahiptir. Hükümet danışmanı olarak Hurgronje Avrupalı yönetimin belirsiz bir zaman devam edeceğini veri olarak almaktadır; ama bunun, Müslüman Endonezya toplumlarının doğal evrimiyle bağdaşan bir tarzda yürütülmesi gerektiğine de inanıyordu: modern eğitim ve toplumsal süreç seküler ve rasyonel bir uygarlığın evrilmesine yönelik değişikliklere yol açacaktı ve İslam hukukunun buna katacağı hiçbir şey olmayacaktı.⁷²

Metinlerdeki sözlerden çok, birey olarak Müslümanlarda yaşayan bir şey din şeklindeki İslamiyet anlayışı Avrupa araştırma-

(70) C. Snouck Hurgronje, *Selected Works*, ed. G.H. Bousquet ve J. Schacht (Leiden, 1957), s. 76

(71) J. Waardenburg, *L'isma dans le miroir de l'occident* (Paris, 1960), s. 97.

(72) A.g.e., s. 245 ff.

larında yeniydi. Bu önceki ustalara ve özellikle Goldziher'e borcunu teslim eden, bir sonraki kuşaktan bir uzman tarafından, daha tam ve çok daha bireysel bir tarzda dile getirildi: Louis Massignon (1883-1962). Avrupa uzmanlığının iki anadalgasmdan birine, Paris'inkine, yaptığı etki dolayısıyla, ama ayrıca, İslamiyet'i inceleyen Hristiyan düşünönlere belli sorular yöneltmesindeki güç ve özgünlük nedeniyle de önem taşıyordu. Onun idealarını açıklamak için, onun kendisinin başladığı yerden, çeşitli otobiyografi parçalarına ve yazılarına saçılmış olan tinsel ikrardan başlamak en iyisidir. Paris'teki erken araştırmalarından ve Kuzey Afrika'ya gezilerinden sonra, Kahire'de daha ileri bir araştırma dönemi geçirdi ve buradan, arkeolojik bir misyonla Irak'a gitti, kendi özetlemesine göre, 1908 Mayıs'ında Osmanlı otoritelerince tutuklandı, casus olmakla suçlanıyordu, hapse atıldı ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya geldi. "Kendisiyle ilgili kutsal bir dehşete kapılarak" intihara kalkıştı ve kendisine şefa'at (aracılık) eden görölmeyen varlıkların farkına vardı, bir çeşit Tanrı göröüntüsüyle karşılaştı – "Yabancı'nın ziyareti". Bunu, bir bağışlama ve rahatlama duygusu izledi:

*beni yargılayan ve yüreğimi yakan bir iç ateşten önce gözlerimin kapandığını, anlatılamaz, yaratıcı saf bir Varlık'ın kesinliğini, görönmeyen varlıkların dualarıyla infazımın askıya alındığını, isimleri düşöncemi sarsan ziyaretçileri birden farkettim.*⁷³

İlk kez dua edebilirdi ve onun ilk duası Arapçaydı. Bağdat'taki bir Müslöman Arap ailenin arabuluculuğıyla serbest bırakıldı ve yeniden sağlığına kavuştu.

Massignon'un bu olaylara ilişkin anlatısı birçok soru ortaya çıkarıyor. Her şeyden önce, 1908 Mayıs'ındaki o gün gerçekte olup biten neydi? Bunu kesin olarak söylemek olanaksız; ama onun anlattıklarıyla ilgili kuşkular dile getirilmiştir. O zamanın Osmanlı imparatorluğu koşullarında, kırsal alanda dolaşan bir Fransız yurttaşını yerel otoritelerce pekâlâ tutuklanabilir, ama pek

(73) L. Massignon, "La visitation de l'étranger", *Parole donnée* (Paris, 1962) s. 71.

nadiren ölüme mahkum edilebilirdi. Zamanın Fransız konsolosluk kayıtları muhtemelen güneş çarpmasının neden olduğu, tek bir humma nöbetinden sözetmektedir.⁷⁴ Muhtemel gözüken şey Massignon'un bir tür kalp krizi geçirdiği, bunun da ahlâksal ve tinsel bunalımı hızlandıran bir bilinç kargaşasına yol açtığı ve bu durumda, daha önceki yaşamının ahlâksal sorunları olarak gördüğü şeyler ("kendiyile ilgili kutsal bir dehşete düşerek") paniğe kapıldığıdır. Bununla birlikte, neler olup bittiğini sormak, onun bu bunalıma verdiği anlamı aramaktan daha az önemlidir. Bu onda tarihle ilgili belli bir görüşü ve İslamiyet'le ilgili belli bir görüşü üretmiş ya da bunu pekiştirmiştir.

Massignon 19. yüzyılda yaygın olan tarihsel yaklaşımla bilinçli bir karşıtlık içinde bulunuyordu: yani, tarihi, kendi içinde bir anlamı olan, bu dünyada gerçekleştirilebilecek bir ereğe kendi iç dinamizmiyle yönelen ve bu yönelişin taşıyıcıları olarak büyük kolektifleri gören görüşler. Massignon için tarihin anlamı daha çok, insan toplulukları –hatta dinsel topluluklar– arasındaki tüm engelleri aşan Tanrı inayetinin bireysel ruhlardaki işleyişinde aranmalıydı ve onun ereği de, kolayca bozulabilen bu dünyanın ötesinde yatan bir amaçtı. Bu süreç kendisini, her şeyden önce, bu inayetin özel bir şekilde dokunmuş olduğu ve bunu tam olarak, Tanrı'nın mevcudiyetine tanıklıkla ve gerekiyorsa şehadetle yanıt vermiş olan belli bireylerin yaşamlarında ortaya koyuyordu. Bu tanıklar başkalarının yerine kendileri acı çekiyorlardı. Burada, geç 19. yüzyıl Fransız Katolik düşüncesinin etkisi vardır. Başkasının yerine acı çekmeye ilişkin Hristiyan ideası kimi düşünürlerce, bir "yerini alma" doktrini, tüm insanlık için değil, ama özel amaçlarla ve yalnızca başkalarının acıları için değil, ama onların günahları için de çekilen acı doktrini şeklinde geliştirilmişti. Massignon bu ideayı, erken gençliğinde tanışmış olduğu romancı J. K. Huymans'dan (1848-1907) öğrenmiş olabilir.⁷⁵

(74) G. Harpingy, *İslam et chirsitanisme selon Louis Massignon* (Louvain-la-Neuve, 1981), s. 57; D. Massignon, "La voyage en Mesopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908", *Islamochristianna*, 14 (1988), s. 127-99.

(75) R. Griffiths, *The Reactionary Revolution* (Londra, 1966), s. 149ff.

Massignon'un görüşüne göre böylesi yerini almaların (ikame-lerin) süregelen bir çizgisi vardır ve bunların etkisi ölümün ötesine de geçebilir. Kafasındaki düşünce, kendisinin de ibadet, şefa-
faat, hatta şahadetle bu tanıklar zincirinden biri durumuna gel-
miş olduğu şeklindedir. Bununla birlikte, özel bir uğraş gururuy-
la değil, daha çok, bir değersizlik duygusuyla bundan söz ediyor-
du. Zaman zaman kendisine, "yasadışı" kılınmış biri olduğunu
yazıyordu ve kendisiyle karşılaşanlar da onun içindeki, çatışan
güçler arasındaki bu savaşımın bilincindeydiler.

Ayrıca, İslamiyet konusunda belli, çok bireysel bir görüşe sa-
hipti. Onun teolojik formülasyonları Hristiyanlar arasında belli
bir kuşku doğurabilirdi; zira bunlar İslamiyet'in alternatif bir se-
lamet yolu olduğu anlamında alınabilirdi. Ne var ki, o bir Ka-
tolik'ti ve daha sonraki yaşamında Yunan Katolik Kilisesi'nin bir
papazı oldu; temel konumu da olanaklı Hristiyan tutumlar yel-
pazesi içinde kalmaktadır. İslamiyet'in, İsmail yoluyla İbra-
him'den geldiğini ileri süren tek-tanrıcı inancın hakiki bir anlatı-
mı olduğuna ve pozitif bir tinsel misyon taşıdığına inanıyordu:
tek Tanrı bulunduğunu kabul etmeyen putperestlere tekdirde
bulunmak.⁷⁶ Müslümanlar Hristiyanlara bir inanç örneği sunabi-
lirlerdi; bu da, Renan'm torunu Ernest Psichari ile Charles de Fo-
ucauld gibi, zamanın kimi Katoliklerinin yazılarında bilinen baş-
ka bir tema idi. Bundan dolayı Hristiyanlar, diye düşünüyordu,
Müslümanlara borçlu oldukları bir görevle karşı karşıyaydılar:
bunalım anında Massignon'u ziyaret eden Yabancı, Tanrı'nım,
ama aynı zamanda sürgündeki bir insanın girmek için kapıyı ça-
lan gezginin de bir imgesiydi. Massignon'un aklınca konuksever-
lik belli başlı bir erdemdi, çünkü bağlılığı ve yürekliliği dile geti-
riyordu. Daha sonraki yaşamda bu onu, sömürge ayaklanması
dönemindeki Fransız politikasına –Madagaskar, Fas ve en başta
da Cezayir'de– etkin bir karşıtığa götürecekti. Önceki yıllarında,
kendi kuşağının çoğu gibi, Fransa'nın imparatorluk misyonu-
yla ilintileri vardı; ama daha sonra, imparatorluk yönetimini "ko-

(76) L. Massignon, "Trois prières d'Abraham", *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beyrut, 1963), cilt. Di, s. 804-16.

nukseverliğin kötüye kullanılması” gibi “bizim seküler anlama, fethetme, sahip olma hevesimiz”⁷⁷ in bir anlatımı” gibi görmeye başladı. Politik eylem alanının ötesinde bunun, Hristiyanların Müslümanları, ibadet ve şefaathat yoluyla, kendi canlarını ve acılarını onlarınkilerin yerine sunarak, tam hakikate kavuşturma çağrısı olduğuna inanıyordu. Hristiyanlar bu rolü, Müslümanlarla ortak bir ibadet topluluğu içinde yerine getirebilirlerdi. Bu da, Massignon’un, Hristiyan ve Müslümanların ibadette buluşabilecekleri yerler, yani Kudüs, İbrahim’in Hebron’daki türbesi ve Hristiyan geleneğinde bilinip, Kuran’da da anılan “Efes’in yedi uyukucusu”na adanmış, Britanya’daki bir yatırı için duyduğu ilgiyi açıklamaktadır.

Bu inanlara sahip olan Massignon’un Müslüman tinselliğinin bir koluna; yani, yalnızca Kitap’ta bildirilmiş olduğu şekliyle Tanrı’nın istencine boyun eğmeye değil, ama ayrıca, dünya işlerinden eletmek çekerek ve tinsel disiplinle, O’na daha yakın olma-ya da çaba gösteren Sufi’lere özel bir ilgi duyması doğaldı. Bir uzman olarak çalışmalarının çoğu mistisizmin araştırılmasına ayrılmıştı. Bir anlamda, onun çalışmaları 19. yüzyıl filolojik geleneği –metinlerin bulunması ve basıma hazırlanması, sözcüklerin tam anlamına özen gösterilerek, bunların çözümlenmesi– içerisinde, Ortodoks çalışmalardı; Sufizmin doğu Hristiyanlık’ından ya da Hinduizm’den aktarmacılıkla değil de, içsel gelişmeyle, kimi Müslümanların Kuran öğretisini ciddiye almaları, onun üzerinde derin derin düşünmeleri ve tinsel yaşam açısından onun kaplamalarını çıkarmaya çalışmalarıyla, nasıl gelişmiş olduğunu göstermekle ilgileniyordu. Bir evren tarihini, bir eylem düsturları derlemesini ve bir ahlâksal özinceleme ve Tanrı üzerinde ruhun toplulaşma (konsantrasyon) rehberini içeren bir “sözel repertuvar”a sahip olduğundan, Kuran’ın Müslümanların iç dünyasında yüce bir anlam taşıdığı gibi bir anlayışa sahipti.⁷⁸

(77) L. Massignon, “Tout une vie avec un frère parti en désert”, Parole donnée. 71.

(78) L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, yeni bsk. (Paris, 1954); *Muhadarat fi tarih al-istilahat al-falsafiyah al-‘arabiyyah* (Kahire, 1983).

Massignon'un en ünlü yapıtı, Müslümanlık görevlerine sıkı sıkıya uyma gereğine kuşku düşürmekle suçlanan bir mistik, şair ve teolog olan Hallacı Mansur (ö. 922) üstüne araştırmasıdır: Hallacı Mansur'un Mekke'ye gitme yerine insanın kendi odasının içinde de Hacı olabileceği ve Harem-i Şerif'in ortasında yeralan kutsal yapıyı, Kabe'yi, bilgelik içinde yeniden kurabilmek için, ortadan kaldırmak gerektiğini ileri sürmüş olduğu söylenir. Bunun da ötesinde, mistik birleşme anında, mistiğin insani kişiliğinin Tanrı'ninkine soğurabileceğini öğrettiği yolunda bir kuşku vardı. Kendisinin söylemiş olduğu kesin olmamakla birlikte, ona yorulan ünlü bir deyiş vardı: *enelhak*, yani "Hakikat benim", ya da "Tanrı benim". Bu, Tanrı'nın aşkınlığı ideasıyla bağdaşmaz bir saf monizmi dile getiriyormuş gibi görülebilirdi. Onun tutuklanmasının politik nedenleri de olabilirdi; yargılandı, mahkum edildi ve Bağdat'ta idam edildi.

Hallacı Mansur araştırması, Massignon'un 1914'te biten, 1922'de yayımlanan doktora teziydi; yaşamının geri kalanında da bu konuda çalışmayı sürdürdü ve ölümünden sonra, bunun gözden geçirilmiş bir versiyonu yayımlandı.⁷⁹ Bu yapıt Hallacı Mansur'un yaşamının bir anlatısını yapılandırmak ve –tövbekar da olsa– bir mistiğin, Tanrı'yla bir tür birleşme deneyimi için feragat ve arınma çabasının gelişme aşamalarını göstermek üzere parça-buçuk kaynakları kullanarak gerçekleştirilmiş, büyük bir bilginlik ve özgün düşünce yapıtıdır. Ayrıca, Hallacı Mansur'un söz ve yazılarının İslam teolojisi, hukuk ve mistisizminin önceki gelişimiyle ilişkisini de göstermektedir. Bunlara, Hallacı Mansur'un yaşadığı Abbasi Bağdat'ı ortamının bir betimi içerisinde yer verilmiştir; özenli bir detay birikimiyle, kendisinden hemen hiçbir iz kalmamış olan bir ortaçağ kenti –sokakları ve yapılarıyla, insanlarıyla, onların yedikleri içtikleriyle, yaşamlarını kazan-

(79) *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam* 2 cilt (Paris, 1922); gözden-geçirilmiş bsk. *La passion de Husayn ibn Mansur martyr mystique de l'islam*, 4 cilt (Paris, 1975); ing. çev. H. Mason, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of islam*, 4 cilt (Princeton, NJ. 1982).

ma, öğrenim, tapınma ve gömülme tarzlarıyla— yaşama kazandırılmıştır.

Kendisinin, ölümlerinden sonra etki yapan ve kendi misyonlarını başkalarına devreden tanıklar ya da ikameler zinciri konusundaki düşüncesine uygun olarak, Massignon, Hallacı Mansur'un yaşamını, idamının ötesine taşmış şekliyle görmektedir. Müslüman cemaatlerinin tinsel yaşamı üstüne dikkate değer bir dökümdede, Hallacı Mansur'un namının bilginler arasındaki tartışmalarda ve sanat, şiir, efsaneler ve rüyalarda dile getirilen popüler dindarlıkta nasıl canlı olduğunu gösterir; Hallacı Mansur'un kişiliği süreç içinde, giderek, dönüştürülmüş ve o bir "yasadışı" olmaktan çıkıp, yeniden bu cemaatle bütünleştirilmiştir.

Massignon'un çalışmasıyla ilgili olarak kimi kuşkular da dile getirilmiştir. Şöyle bir bakıldığında, bu tema onun gençliğinin Fransız Katolik yazınında yaygın olan bir temadır: erki ele geçirmeyi ya da toplumsal düzeni alaşağı etmeyi amaçlayan büyük komplolardaki, gizli demeklerdeki inan. Onun kaynaklara ilişkin yorumlarından kimileri başka uzmanlar tarafından kabul edilmemiştir: meslek loncalarının varlığı, bunların içrek dinsel hareketlerle bağları ve belli İslam mezhepleri ile toplumsal protesto hareketleri arasındaki ilinti. Yapıtı açısından daha temelli olanı, onun Hallacı Mansur figürüne yaklaşımıdır. Massignon Hallacı Mansur'un Müslüman tinsellik tarihinde dikkate değer bir kişilik olduğunu ve onun, Sufi yolunu izleyerek, kutsal lütfun hikmetleri konusunda, alışılmadık bir anlayış derecesine ulaştığını göstermiştir. Yine de, kendi sözleriyle yapılmış bir uyarı söz konusudur: "Ben tarihsel olgulara, bunların ima ettiği başka derin düşünüşleri de eklemiş bulunuyorum."⁸⁰ Burada, Hallacı Mansur'u bir Hristiyan kalıbına uydurma girişimi var gibi gözüküyor; sanki o kendi ölümünü başkasının yerine çekilen bir acı gibi görmekte, hatta şehadeti aramakta (çünkü, "Müslü-

(80) A.g.e., yeni baskı cilt. I, s. 32; İng. çev. cilt. I, s. Ixviii.

manlar için, benim idamımdan daha çarpıcı şey yoktur” der), sanki “Herkesin selameti için lanetlenerek ölmeyi” istemektedir.⁸¹

IX

İdeaların özgünlüğü ve kişiliğinin gücü dolayısıyla, Massig-non'un Fransa'daki İslamiyet araştırmaları üzerinde ve gerçekte, İslamiyet konusundaki Fransız görüşleri üzerinde derin bir etkisi olmuştur; o belki de, kendi çağının entelektüel yaşamında merkezi bir kişilik olan tek İslam uzmanıydı. Çalışmaları İslamiyet'e Hristiyan yaklaşımındaki değişikliğin bir belirtisi, belki de, bunun nedenlerinden biri oldu. Son iki kuşak içinde, Hristiyan düşünür ve uzmanların, şaşırtıcı İslam fenomenlerini kimi bakımlardan çok yakın, kimi bakımlardan da çok uzak şekilde tanımlama yönünde girişimleri olmuştur: İbrahim'in Tanrısı gibi gözüken, insanlığa seslenen, kendi istencini bildiren ve nihai bir Kıyamet Günü perspektifini vaad eden, ama Müslümanların sözcüğü sözcüğüne Tanrı'nın kelamı olarak kabul edip, Hristiyanların etmedikleri bir Kitap aracılığıyla konuşan bir Tanrı. Bu girişimler büyük ölçüde Fransa'daki, ya da en azından Fransızca yazan uzmanlar tarafından yapılmıştır; çünkü, onlardan kimileri Arap ülkelerinden gelen, ama Fransız entelektüel formasyonuna sahip Hristiyanlardır.

O nedenledir ki, G.C. Anawati ve Louis Gardet İslam teolojisi ve mistisizmi üstüne yapıtlar yazdılar. Hristiyan teologları olarak, İslam mistisizminin statüsünü tanımlamaya çalıştılar. O “doğal” mıydı, yoksa “doğaüstü” mü? Onlar açısından, bu ikisinin arasında, ana bir yerde bulunmaktadır: doğaüstüne, yani, doğaüstü Lütuf tarafından verilen, ruhtaki kutsal sevgi deneyimine eğilimlidir, ama, Tanrı'nın ulaşılamazlığı –Tanrı ile, asıl tapınışı Onun kelamına boyun eğmek olan insan arasında bulunan örtüşeklindeki esas İslam düşüncesiyle de sınırlandırılmıştır. Bu yüz-

(81) A.g.e., cilt. I, s. 336; İng. çev. cilt. I, s. 95-6.

den, Sufizm “birden fazla yorumlanabilen tinsel durumlar”la⁸² belirlenmiştir. Doğuştan Faslı bir Müslüman olup, Hristiyanlık’a geçen bir Fransiskan rahibi olan J. Abdel-Jail, genişletildiğinde, bir Müslümanı Hristiyanlık’a götürebilen İslami düşün ve tinsellik çizgilerini araştırmıştır; *Marie et l’islam*’da, Bakire Meryem’e Kuran’da verilen özel statüyü göstermiştir.⁸³ Tek Tanrı’nın ka-bullenilmesiyle oluşturulan, ama kendisinden başka bir şeyde tamlığa yönelen bir din olarak İslamiyet’e verilen bu anlam, İslamiyet’e karşı tutumunu tanımlamak için ilk kez Katolik Kilisesi ‘nce gözönüne alınan, 1962-1965 Vatikan Konseyi formülasyonlarında da görülmektedir:

*Kilise merhametli ve gücü her şeye yeten, göğün ve yerin yaratıcısı olan, insanlara seslenen, yaşayan bir Tanrı’ya tapan Müslümanlara saygıyla bakmaktadır.*⁸⁴

Bu formülde, Kuran’ın kendi terminolojisinin bir yankısı vardır.

Benzeş sesler Protestan kiliselerinde, örneğin bir Anglikan Kilisesi rahibi olan Kenneth Cragg tarafından⁸⁵ da yükseltilmiş ve Dünya Kiliseler Konseyi, Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında diyalog örgütleme girişiminde bulunmuştur. Ne var ki, bu düşünce çizgisi, yine, Hristiyan teolojisinde derin kökleri bulunan bir başkasıyla kesişmiştir. İsa’nın bildiriminin benzersizliğini vurgulayan bir düşünce türü hep olmuştur: Tanrı insani çabalar yoluyla değil, ancak, Mesih İsa’nın kişiliğinde yetkinleşmiş ve İncil’de kaydedilmiş olan Kendi özbildirimi yoluyla bilinebilir; öbür tüm dinsel hocalar ve onların öğretilerinin korunduğu kitaplar, insani çabayla asla ulaşılamayacak bir şeye yönelik insani çabalamalardan öte bir şeyi anlatamaz, insanın kendisi için yaratılabileceği her şey puttur; o nedenle Karl Barth dobra bir şekilde

(82) *Mystique musulmane* (Paris, 1961), s. 95-6.

(83) *Aspectc intérhurs de l’islam* (Paris, 1949); *Marie et l’islam* (Paris, 1950).

(84) *Concile oecumenique Vatican II: Documents concialires* (Paris, 1965), 215.

(85) *The Call of the Minaret* (Oxford, 1956); *Sandals at the Mosque* (Oxford, 1959); *The Event of the Qur’an* (Londra, 1971)

şöyle der: “Muhammed’in Tanrısı da, tıpkı öbür putlar gibi bir puttur.”⁸⁶ Aynı şekilde, bir Hollanda misyoneri ve teologu olan Hendrik Kramer de İslamiyet’in insan yapımı bir din olup, Tanrı’nın kendisinin benzersiz bildiriminden türemiş hakiki bir inanç olmadığını söylemekteydi:

*İnsan Tanrı’yı ister, ama her nasılsa Tanrı’yı kendi tarzında ister... olası her tür insan yapımı tinsel dünyanın reddedilişiyle hiçbir yerde karşılaşmamaktayız.*⁸⁷

Bununla birlikte, Kramer’in sesi ile geçmişteki benzer sesler arasında önemli bir ton farkı vardır. Kramer güneydoğu Asya’daki Müslüman toplumlar üstüne derin bilgiye sahip bir İslam uzmanı, ahlâksal ve entelektüel duyarlılığa sahip bir kişiydi; yapıtında, Muhammed’e ve taraftarlarına ilişkin hiçbir aşağılama yoktu ve İslam uygarlığının insani başarımlarına tam hakkını da vermektedir.

X

İslam araştırmalarının merkezi geleneği geçtiğimiz yarım yüzyıl boyunca da var olmayı sürdürmüştür: Muhammed tarafından ya da Onun aracılığıyla Müslümanlara verilen şeylerin teoloji, hukuk ve pratik sistemleri olarak ne şekilde eklemlendirilmiş olduğunun keşfedilmesi; filologların hazırladığı yöntemle, yani yazılı metinlerin özenle incelenmesi yöntemiyle yapılan bir keşif. Öte yandan, bunun yanı sıra, özgül toplumlar içindeki canlı bir pratikler sistemi olarak İslamiyet’e artan bir ilgi de söz konusu olmuştur. Bu ilgi halihazırda Goldziher’in, Hurgronje’nin ve Massignon’un çalışmalarında görülebilmektedir; ama başka akıl disiplinlerinde –tarihte ve toplumsal bilimlerde– yetişmiş uzmanların bu alana girmesiyle, bu ilgi daha genişlemiştir.

Bu değişimin bir nedeni büyük Amerikan üniversitelerinde İslam dünyasına ilginin artmış olmasıdır. Avrupa’daki İslam uz-

(86) Akt. G. Parrinder, *Comparative Religion* (Londra, 1962), s. 48.

(87) *Relligion ant the Christian Faith* (Londra, 1965), s. 334.

manlık geleneği Birleşik Devletler'e, aralarında iki İskoç'un da bulunduğu bir dizi Avrupalı hoca tarafından taşındı. Bunlardan biri olan D. B. Macdonald (1863-1943) Almanya'da, Nöldeke ve Fleischer'le birlikte araştırmalar yapmış ve 1893'ten başlayarak da, Hartford Teoloji Semineri'nde dersler vermişti. Öbürü ise, Harvard'da Arapça profesörü olmak amacıyla, 1955'de Oxford'u terk eden H.A.R. Gibb'di.

Hem Macdonald, hem de Gibb Müslüman dünyasının yaşamına yakından ilgi duyuyorlardı. Macdonald bu konuda bir kitap yazdı ve Gibb de, İslam'daki modern trendlere ilişkin bir dökümden, yalnızca âlimlerin mutabakatını inceleyip, halkınkini ise gözardı etmenin tehlikesine işaret etti.⁸⁸ Bu idealar tarihçi ve toplum bilimci olarak yetişmiş Amerikan öğrencilerinin kafalarında yankılar doğurdu ve 1950'lerden başlayarak, kimi üniversiteler "alan araştırmaları" merkezleri geliştirmeye başladılar; buralarda, kafaları farklı disiplinlerce şekillendirilmiş, ama özel bir bölgenin dilleri, kültürü ve toplumu konusunda özel bilgiler kazanmış olan kişiler birbirleriyle etkileşime girebileceklerdi.

Hem Avrupalı, hem Amerikalı uzmanlarda, çoğu kez "popüler İslam" denilen şeye ve tikel olarak (en azından Goldziher'in zamanından bu yana, Müslüman tinselliğinin anadalgasının aktığı kanallar olarak kabul edilmeye başlamış olan) Sufi biraderliklerine, artan bir ilgi ortaya çıkmıştır. Bunu araştırmanın değişik yollar vardır. İslam uzmanları bunu, (dolaysız Tanrı deneyimine yönelik mistik yolun ve bunun Tanrı ve insan konusunda içerdiği düşüncelerin serimlenmiş olduğu) metinler aracılığıyla yapmışlardır; toplumsal antropologlar ise bu biraderlikler, azizlerin fetişleştirilmesi, onların türbelerine yüz sürme uygulaması, onların şefaatinin geçerliliğine duyulan inan, niyaz ve düşlere inan çevresinde yükselmiş olan popüler inan ve pratikler loşluğunu

(88) Macdonald için, bkz. Waardenburg, *L'islam*, s. 132 ff; Gibb için, bkz. A. Hourani, "H.A.R. Gibb: the vocation of an orientalist: *Europe and the Middle East* (Londra, 1980), s. 104-34; D.B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Şikago, II-1, 1909); H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Şikago, IH., 1947).

araştırmaya başlamışlardır. Onlar ayrıca, çevresinde toplulukların ve kimi durumlarda da politik hareketlerin kristalize olabildiği noktalar olarak, zaviyeler ile onların bekçilerinin, farklı bölgeler ya da toplumsal gruplar arasındaki, yahut erkek ve kadınlar arasındaki bağlantıyı sağlayan biraderliklerin toplumsal rolünü de araştırmışlardır.

Geçtiğimiz kuşak boyunca bu doğrultularda yapılmış olan çalışmalar ortaya bir soru çıkarmıştır: teolog ve hukukçuların normatif tanımlarının ötesine geçtiğimizde, “İslam toplumu” ile kastettiğimiz şey nedir? Atlantik’ten Pasifik’e, Fas’tan Filipinler’e dek uzanan “İslam dünyası”nın görenek ve kurumlarının, sanatsal form ve kolektif mentalitelerinin büyük çeşitliliği karşısında, bunların hepsinin de “İslami” diye nitelendirilebileceği bir anlam var mıdır? Bu, bir dizi toplumsal antropologun kendi kendilerine yönelttiği bir sorudur. Clifford Geertz, *Islam Observed*’ında, İslamiyet’in devralınmış ana din olduğu dünyanın zıt uçlarında bulunan iki topluma hangi anlamlarda Müslüman toplumları denilebileceği sorusunu yanıtlamak için, Java ve Fas’tan topladığı materyallerden yararlanmıştır. Bunların her ikisini de “İslami” kılan “ailesel benzeyiş” nedir?⁸⁹ Michael Gilsenan, *Recognizing Islam*’da, kendi toplumsal bağlamı içinde görüldüğünde “İslam”ın, bir toplumun davranış ve göreneklerini kendi başına belirleyen, tekil bir uniter nesne olmadığını ileri sürer; o bu değişik toplumların kolektif bilincini şekillendirmeye yardım etmiş, ama ayrıca, onlar tarafından da şekillendirilmiş olan belli kavramlara, simgelere ve törelere gönderme yapmakta kullanılabilecek bir sözdür. İslam,

*aynı toplum içinde ve farklı toplumlar arasında değişik pratik, tasarımlar, simge, kavram ve dünya görüşü ilişkilerini niteleyen bir sözcüktür. Bu ilişkilerde kalıplar vardır ve zamanla, bunlar çok önemli şekillerde değişmişlerdir.*⁹⁰

(89) *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia* (Şikago, Al., 1968).

(90) *Recognizing Islam* (Londra, 1982), s. 19.

“İslam” sözcüğü ne denli özenli biçimde tanımlanırsa tanımlansın, yine de bunun, sakinlerinin çoğu Müslüman olan toplumların tarihi açısından bir açıklama kategorisi olarak, herhangi bir anlamda kullanılıp kullanılamayacağı sorulabilir. Çok az yazar şimdi bunun, bir ya da iki kuşak önce kimilerinin yapabildiği ölçüde kategorik şekilde kullanılabileceğini iddia edecektir; çünkü, şimdi farklı türden yazarlar bu toplumların tarihi üzerinde düşünmekteler. Görünürde, yalnızca, “Müslüman dünyasının tarihi ve toplumu” üstüne yazı yazan uzmanların, birincil görevi Arapça, Acemce ve Türkçe dillerini ve bunlarla yazılmış metinleri araştırmak ve öğretmek olan kişilerden ibaret olduğu bir çağ vardı ve bu çağ sona ereli çok da olmamıştır, hatta, belki bu çağ bütünüyle sona ermiş de değildir. Onlar kendilerine aşına olan kategorileri, daha geniş konulardaki yazılarına sokuyorlardı. Bununla birlikte, geçtiğimiz kuşakta, farklı disiplinlerde yetişmiş olan uzmanlar bu araştırma alanına girmiş bulunuyor. Histografi (tarihyazımı) ya da toplumsal bilimlerden biri tarafından kafaları şekillendirilmiş olan kimi uzmanlar dikkatlerini “İslam dünyası”na çevirmeye başlamışlardır ve ayrıca, “dünya tarihi” ve “karşılaştırmalı tarih”e; “İslam dünyası” ötesinde bütün dünyaya ya da en azından onun büyük kesimlerine uzanan süreç ve hareketlere yeni bir ilgi de söz konusudur. Ne var ki, bu değişim yavaştır; çoğu üniversitede en azından İngilizce konuşulan dünyada, tarih hâlâ (eski Yunan’dan batıya, Atlantik kıyısı boyundaki ülkelere doğru devinmiş ve sonra, modern biçimiyle tüm dünyayı kaplamış gibi gözüken) Batı uygarlığına asıl vurgu konularak öğretilmektedir. Öğretimde geniş ölçüde kullanılan iyi bir uluslararası tarih kitabında, İ.S. 600’den bu yanaki tarihe ayrılmış olan 900 küsur sayfadan yalnızca 50 küsuru İslam dünyasına ayrılmıştır (ama bunlar duyarlı ve iyi enforme edilmiştir).⁹¹

Bununla birlikte, kimi ülkelerde ve bilhassa Fransa ile Birleşik Devletler’de, tarihçiler ve toplumbilimciler çağın tarihsel ya da sosyolojik kültüründen çıkan kendi yorum kategorilerini ge-

(91) J.M. Roberts, *The Hutchinson History of the World* (Londra, 1976).

tiriyorlar: özellikle Marksist ya da post-Marksist kategorileri, veya Fransız dergisi *Annales*'le bağlantılı olan tarihçilerin rafine ettikleri, yahut –yakın yıllarda– modern yazın kuramından türetilmiş kavramları. Apaçık birkaç örnek verilebilir: Fernand Braudel, *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*'de, Akdeniz çevresinde yatan bütün dünyanın doğasını ve gelişimini açıklamaya çalışıyor ve böylece, “Müslüman dünyası”ndan bir bakıma daha geniş, bir bakıma da daha dar bir kavram getiriyordu.⁹² Aynı şekilde, Julian Pitt, Rivers tarafından basıma hazırlanan bir kitapta, *Mediterranean Countrymen*'de, bir dizi antropolog kendilerinin, devralınmış dinin Katolik yahut Ortodoks biçimiyle Hristiyanlık, ya da İslamiyet olduğu ülkeler arasındaki farklılıklardan çok, benzerliklerle ilgilendiklerini gösteriyorlardı; onların ilgisi, köylü toplumlarının yaşadığı onur ve utanç değerlerine yönelikti.⁹³

“İslam” kategorisi, şimdiki kuşaktan, André Raymand'ın. *Artisans et commerçants au Caire au 18^{ème} siècle* adlı seminer çalışmasında pek öz yer almaktadır. Buradaki başlıca açıklama etkenleri Osmanlı imparatorluğunun yönetsel ve mali sistemi ile bunun Mısır'daki yerel uygulamaları ve uluslararası ticarete ilişkin şekliyle endüstriyel üretim sistemidir; “İslam” ise yalnızca yardımcı bir etken olarak, İslam hukukunun kanıt ve mülk dağılımını etkilemesi ölçüsünde, çözümlemeye girmektedir.⁹⁴ Maxime Rodinson *İslam et capitalisme*'de, Müslüman toplumların doktrin yasa ve töresel davranışlarında, modern bir kapitalist ekonominin gelişmesini engelleyen bir şeylerin var olduğuna ilişkin yaygın görüşü inceler.

Bu kitap Max Weber'in *The Protestant Ethic*'de başlattığı tartışmanın bir ürünüdür ve Rodinson, eğer kapitalizm öncelikle İslamiyet'in değil de, Hristiyanlık'ın başat din olduğu ülkelerde ge-

(92) *La Méditerranée et le mode méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2. bsk. (Paris, 1966); İng. çev. S. Reynolds, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 cilt (Londra, 1972-3).

(93) *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963).

(94) *Artisans et commerçants au Caire au 18^{ème} siècle*, 2 cilt (Şam, 1973-4).

lişmişse, bunun açıklamasının her iki dinin doğasında da aranmayacağını göstermeye çabalar.⁹⁵ “İslami kent” üstüne 1965’te yapılan uluslararası bir kolokyum Müslüman kentlerinin, İslamiyet’in öğretisi ve yasalarından türemiş fiziksel formasyon ve toplumsal yapı karakteristiklerine sahip olduğunu ele almaktaydı; kolokyum bir açıklama kategorisi olarak “İslami kent” kavramının, örneğin Ortaçağ ya da sanayi-öncesi (önendüstriyel), yahut Yakındoğu ya da Kuzey Afrika kenti kavramlarından daha az yararlı olduğu sonucuna varmıştır.⁹⁶

Ne var ki, vurgu bakımından böylesi bir değişiklik çok öteye gidebilir. Tikel olarak, normalde “İslam tarihi” denilen şeyin en erken dönemiyle ilgilenenler yeni bir dinin çıkışını, onun kadim uygarlık ülkelerinde yayılışını, Arap dili aracılığıyla teoloji ve hukuk içindeki eklemlenişini ve adı itibarıyla otorite iddiasında bulunan bir imparatorluğun kurulmasını nadiren gözardı edebilirler; sonraki dönemlerde bile, Müslüman ülkeler bir anlamda, başkalarından görece yalıtılmışlık içinde yaşamaya eğilimliydiler. İslamiyet çerçevesindeki açıklamaları başka tür tarihsel açıklamalarla birleştirmeye ve uluslararası tarih bağlamında İslam dünyasına da yer vermeye yönelik en tutkulu girişim Marshall Hodgson tarafından, *The Venture of Islam*’da yapılmıştır.⁹⁷ Bu kitabın alt başlığı *Conscience and History in a World-Society*’dir (Bir Dünya Toplumunda Vicdan ve Tarih) ve bu Hodgson’un, bireysel olan ile kolektivite arasındaki ilişkiler için duyduğu ilgiyi ve ayrıca İslam dünyasının daha geniş bir birlik –Oikoumene, yani Atlantik’ten Pasifik’e dek uzanan, bütün kentler ve yerleşik tanım dünyası– içerisindeki yerine ilişkin bilincini dile getirmektedir. Hodgson İslam tarihini de daha geniş bir zamansal çerçeve içinde, daha eski bir kültürel geleneğin, yani Babil ve Eski Mısır’a dek uzanan, ama şimdi kendisini yeni bir dille, Arapçayla ve ye-

(95) *İslam et capitalisme* (Paris, 1960); İng. çev. B. Pearce, *Islam and Capitalism* (Londra, 1973).

(96) A. Hourani ve S.M. Stern, (edt.) *The Islamic City* (Oxford, 1970).

(97) 3 cilt, (Şikago, 1974).

ni bir Kutsal Kitap'a entelektüel ve sanatsal tepkiyle dile getiren bir geleneğin, *Kutsal Hilal**, İran ve Mısır arasındaki bölge uygarlığının bir devamı olarak görmektedir.

Bu geniş mekân ve zaman bağlamı içinde, Hodgson şu üç gücün etkileşimi çerçevesinde belli bir tarihsel süreç görüşünü ileri sürer: belli bir fiziksel çevrenin sınırları içerisinde kültürel kaynak ve geleneklerin kerteli gelişimi, kolektif bir dayanışmanın büyümesi ve direnmesi, ve kimi durumlarda kültürel geleneklere ve kolektif dayanışmaya yeni bir yönelim verebilen ince bir bireysel düşünce ve vicdan etkinliği. Bu tarih görüşünün kaplıamları uzun erimlidir. Kendi iletişim aracı olan Arapça diliyle ve kendi merkezi olan Kutsal Hilal'de üçyüz yıla yakın bir yükselme dönemi ve bunu izleyen uzun bir durgunluk ya da gerileme dönemi şeklinde, genelde kabul gören İslam tarihi düşüncesinden, Hodgson kopmuştur. O İslam uygarlığının doruğunu tarih bakımından daha ilerde ve mekân bakımından da daha doğuda görüyordu: erken modern dönemde ve İran yoluyla Orta Asya'dan kuzey Hindistan'a uzanan Acem yüksek kültürü bölgesinde. Bu görüşün dünya tarihi açısından da kaplıamları vardır: Hodgson batıya yönelik bir ilerleyiş şeklinde, bilinen (örneğin Hegel'in düşüncesinde dile getirilen) tarih ideasından da ayrılır. Ona göre, 18. yüzyıla dek, kentler ve yerleşik tarım dünyasına hâkim olan; yüksek kültür dilleri, (içerisinde ticari ve başka tür etkileşimlerin yer alabileceği) paylaşılmış bir beklentiler çerçevesi sağlayan hukuku ve bu dünya ile öbür dünyanın görünümüne simgesel bir anlatım veren yazın ve sanatıyla, Müslüman uygarlığıdır. Ancak 19. yüzyıldadır ki, diyordu, önce uygar dünyanın uzak batı sâçaklarında ortaya çıkan bir toplumsal başkalaşımı sonucunda, Müslüman dünyasının gücü ve kültürel bağımsızlığı ciddi biçimde sarsılmaya başladı.

(*) Kutsal Hilal (Fertile Crescent): Oryantalist James Henry Breasted tarafından Ortadoğu ve Batı uygarlığının doğduğu Kuzey Nil Havzası, Mezopotamya ve Fenike'yi içine alan coğrafi bölge için kullanılan kavram.

XI

Bu tartışmalarda, şimdi başka sesler de işitilmeye başlanıyor. Avrupa ve Amerika'da, İslam kültürü ve tarihiyle ilgili araştırma ve düşünce artık Batılı uzman ve düşünürlerin, üstüne yazılar yazdıkları kişilerin önünde yapılıyor. Bu pek çok anlamda doğrudur: hepimiz yaşayan ve değişen, yalnızca geçmişte var olup, artık –Hegel'in terimleriyle– “şarkın sükun ve huzuru”na dalmış bir şey olmayan bir Müslüman dünyanın bilincindeyiz. Dahası, araştırma ve düşünme şimdi güçbirliği ve diyalog içinde yürütülmektedir. İslam araştırmalarının uluslararası topluluğu, fazlasıyla açık bir topluluktur. Altmış yıl önce yapılan bir konferansı, bugün yapılanlarla karşılaştırabiliriz. 1928'de Oxford'da toplanan 17. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'nde, yaklaşık 750 onaylanmış üyeden, olsa olsa bir düzine kadarı Müslümandı ve bunlar müzakerelerde küçük bir rol oynuyorlardı;⁹⁸ Middle East Studies Association of North America'nın (Ortadoğu Araştırmaları Kuzey Amerika Birliği) günümüzdeki konferanslarında ise, üyelerin büyük bir bölümü Müslüman ülkelerdendir ve bunlar en etkin ve seçkin olanların arasında yer alırlar.

Farklı kültürel formasyonlara sahip kişiler tarafından, aynı kategoriler çerçevesinde anlaşılabilirmeleri ve aynı yöntemlerle yapılabilirmeleri anlamında, çoğu araştırma tarafsızdır: metinlerin basıma hazırlanması, hükümet arşivlerinin ortaya çıkarılması, ekonomi ya da sanat tarihi. Gerçekten kimi alanlarda, Avrupa ve Amerika'daki uzmanlar ile Müslüman dünyasındakiler arasındaki denge değişiyor: Örneğin, Osmanlı tarihi alanındaki tüm uzmanlar Halil İnalcık'ın ve öbür Türk tarihçilerinin etkisini duyumsamışlardır. Bununla birlikte, daha duyarlı konularla ilgili, olası yaklaşım farklılıkları da vardır: dinsel bir geleneğin ve bununla sıkıca bağlı kültürün yorumlanması gibi. Son yıllarda, İslam ya da daha genelde “Şark” araştırmaları konusunda iki tür eleştiri güçlü biçimde dile getirilmiş bulunuyor.

(98) *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928* (Londra, 1929).

Bunlardan biri İslam inancının sadık taraftarlarından gelmektedir; onlar açısından, Kuran, Melek Cebrail aracılığıyla Peygamber Muhammed'e bildirilen –sözlük anlamıyla– Tanrı kelimidir ve onlar Kuran'ı, Muhammed'in kafasının bir ürününe indirgeyecek, ya da Muhammed'in kişiliğini, onun Tanrı tarafından, Kendi kelamının aktarıcısı olmak üzere seçildiği iddiasına kuşku düşürecek şekilde betimleyecek türden bir çözümlemeyi kabullenmeyi olanaksız görmektedirler. Böylesi çekincelere, bunları paylaşmayanlarca saygıyla yaklaşmak gerekir; onlar, uğrunda erkeklerin ve kadınların yaşadığı ve öldüğü bir inancı; hem bireysel, hem kolektif olmak üzere, kendi kişiliklerini şekillendirmiş olan bir düşünme ve yaşam tarzını dile getiriyorlar. Bu çekincelerin derinliğine ilişkin bir ölçü, Wilfred Cantwell Smith tarafından önerilen bir benzeştirimde verilmiştir. Müslümanlar için, demektedir, Kuran yalnızca Tanrı bildiriminin bir kaydı değil, bu bildirimin ta kendisidir:

*Eğer birisi bu iki dinin yapısı bakımından koşutluklar çezecekse, buradaki Hristiyan şemasında Kuran'a denk düşen şey Kutsal Kitap değil, İsa'dır ve İslami şemada Kutsal Kitap'a (bildirim kaydı) denk düşen şey Hadis'dir. Kutsal Kitap eleştirciliğinin mütekebbili hadis eleştirciliğidir ki, başlamıştır. Kuran'ın tarihsel eleştirisini beklemek, daha çok, bir Mesih psikoanalizi beklemektir.*⁹⁹

Böylesi kuşkular ve duraksamalar çözülecekse, bu dışardan değil; ancak, aşağı yukarı geçen yüzyıl içinde her Müslüman toplumda sürmüş olan, “modernistler” ile “gelenekçiler” arasındaki tartışmayla yapılabilir. Bu tartışmanın çerçevesi yakın zamanlarda, Şikago Üniversitesi'nde seçkin bir Pakistanlı uzman olan, merhum Fazlur Rahman tarafından, *Islam and Modernity*'de iyice açıklanmıştır. İslam tarihi konusundaki ana çalışmalar, demektedir, batılı uzmanlar tarafından yapılmıştır, ama bu görev artık Müslümanların kendi görevi olmalıdır. Ona göre, Kuran'ı inancın, anlığın ve ahlâksal davranışın temeli olarak korumak elzem-

(99) *Islam in Modern History* (Princeton, N. J., 1957), s. 18, n. 13.

dir, ama o insanlık için bir rehberlik kitabı olarak da görülmelidir. Hukuk yazarları, Kuran'ın tikel açıklamalarını yalıtık biçimde almak ve bunlardan, kesin bir benzeştirimle, tüm zamanlar için yasa ve kurallar çıkarmakla yanlış yapmışlardır. Kuran'a, modern uzmanlığın ışığında bir birlik şeklinde onun "bellibaşlı niyetleri"ni farkederek ve bunlardan, tikel zaman ve mekân durumlarına uygun, özgül buyruklar çıkararak bakmak gerekiyor. Benzer olarak, Hadis'e de eleştirel bir şekilde bakmak gerekir; bu, "yalnızca büyük bir zihinsel engeli kaldırmakla kalmayacak, ama İslamiyet konusunda yepyeni bir düşünüşü de esinlendirecektir."¹⁰⁰ O nedenle, Kuran'a, Hadis'e ve hukuka aklın ışığında bakabilecek uzmanlar oluşturmak üzere, yeni türden bir Müslümanlık eğitime gereksinim vardır.

Yalnızca, İslam kültürü devralmış olanlardan değil, ama uzmanların kendi saflarından da gelen başka bir eleştiri yelpazesi daha söz konusudur. Son günlerde moda duruma gelmiş olan "şarkiyatçılık" eleştirisi kısmen farklı kuşakların, kısmen de farklı entelektüel formasyonların çatışmasının bir anlatımıdır. Üç ana saldırı çizgisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce, Batı uzmanlığı "özcü" olma eğilimindedir deniliyor: yani, Müslüman toplumların ve kültürün tüm fenomenlerini tekil, değişmeyen bir İslam doğası kavramıyla ve bir Müslümanın ne olması gerektiği anlayışıyla açıklama eğilimindedir. İslam uzmanlığının daha erken bir dönemi için, bunda bir hakikat payıydı ve bunun yankıları popüler yazında ve kitle medyasında hâlâ da işitilmektedir; ama bu, en azından Snouck Hurgronje'nin zamanından bu yana, merkezi uzmanlık geleneğindekiilerin başat tutumu olmamıştır. Bunların çoğu Hurgronje'ninki gibi bir formülasyonu yani yasalarda, törelerde ve kurumlarda eklemelendirilmiş şekliyle İslamiyet'in, başat din olduğu toplumları ancak bu norm ile, o toplumun özgül gelenekleri ve durumu arasındaki etkileşim çerçevesinde açıklanabileceğini, hatta bu normun kendisinin bile farklı zaman ve mekânlarda değiştiğini, kabul edeceklerdir.

(100) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Şikago, III., 1982), s. 147.

İkincil olarak, Batı uzmanlığının politik olarak güdülendirildiği ileri sürülmüştür: bu, Avrupai erk döneminde –ve başka türden bir Batı nüfusu bakımından, şimdi bile– durgun, değişmeyen, geri, kendi kendini yönetemeyen ya da hasım bir toplum şeklinde bir Müslüman toplumlar imgesi yaratarak, Müslüman toplumlar üzerindeki hâkimiyeti gerekçelendirmekte kullanılmıştır; imparatorluklar çağında Avrupa’nın zihnini “İslam başkaldırısı” korkusu meşgul ediyordu ve bu yeniden ortaya çıkmıştır. Yine, belli bir dönem bakımından, bu suçlamada da bir hakikat payı vardır; ama bunun işaret ettiği tutum ne zorunlu biçimde alçakça, ne de evrensel bir tutumdur. İngiliz, Fransız ve Hollandalı uzmanların kendi hükümetlerinin erki uygulama tarzı konusunda bir sorumluluk duyumsamaları doğaldı; kuşkusuz, bunlardan kimileri insanlığın Doğu ile Batı, Hristiyanlık ile İslamiyet, ileri ve geri, vb. şeklinde bölünmesini –Batı hâkimiyetini gerekçelendirmek için yapılabilecek böyle bir bölünmeyi– kabul etmiyordu ve bu ayrımcılık, “gelişmiş” ve “altgelişmiş” ülkeler arasında yapılanlar gibi geniş ayrımların işlenmesiyle, şimdiki çağa da sarkıtılmıştır. Ne var ki, tüm “Şarkiyatçılar” ne böylesi ayrımları, ne de bunların kaplamalarını kabul ediyorlardı. Kimileri kendi ülkelerinin imparatorluk (imperial) politikalarının güçlü karşıtlarıydılar. İngiltere’de E.G. Browne İran’daki anayasal devrimin, Louis Massignon Cezayir bağımsızlık hareketinin bir destekçisiydi; Hurgronje gibi başkaları da sahip oldukları etkiyi, kendi uluslarının yönettiği toplumlara ilişkin daha duyarlı ve anlayışlı bir tutum yönünde kullanıyorlardı. 19. yüzyılda İslamiyet araştırmalarının Almanca’da dile getirilen merkezi geleneği ise böylesi tutumlarla derin biçimde damgalanmış değildi; çünkü ne Almanya ne de Avusturya, Asya ya da Afrika’daki Müslüman ülkeler üzerinde doğrudan bir yönetime sahiptirler, yine de burada bile dünya tarihiyle ilgili Hegel’in düşünceleri gibi düşüncelerde, bu tür belli ayrımlar ima edilmekteydi.

Üçüncü eleştiri çizgisi, Batı düşüncesi ve uzmanlığının entelektüel ve akademik yaşamda otoriteye sahip, ama araştırılan nesnenin gerçekliğiyle pek az ilintili, kabullenilmiş doğrulardan,

kendi kendini ebedileştiren bir kütle yaratmış olduğudur. Bunda, kuşkusuz bir hakikat payı bulunmaktadır. Uzman ve düşünürlerin bu şekilde çalışmaları belki de kaçınılmazdır. Bizler, bir konuyu anlamaya çalışırken, ona, en azından ayıklama ve vurgulama ilkeleri olarak işe yarayacak, belli açıklama kategorileri getirme durumundayız; bunların ise bizim kendi entelektüel geleceğimizden çıkarılması kaçınılmazdır ve bunlar kendilerini kabalaştırma eğilimindedirler. Başka türlü bir etkili çalışma yolu yoktur, ama belki, İslamiyet araştırmalarında çalışmış olanlardan birçoğunun kullanmış olduğu kategorilerin en canlı modern düşüncenin kategorileri olmadığı ve olasılıkla da, uzman safları dışındakilere çok ilginç gelecek sonuçlar üretmeyeceği söylenebilir. Bu temel kategoriler hâlâ, büyük ölçüde Goldziher tarafından formüle edilip, 19. yüzyıl spekülâtif düşünce ve filoloji uzmanlığından çıkarılmış olanlardır. Çin ya da Güney Asya tarihiyle karşılaştırıldığında, Müslüman ülkelerin çoğunun tarihi hâlâ altgeleşmiş bir araştırma alanıdır. Bunun nedeni kısmen, Müslüman tarih ve toplumlar üstüne, bu konuların özgül söylemiyle oluşturulmuş ciddi araştırmaların görece yeni olması ve bu alanda pek az uzman bulunması; kısmen de, bu toplumlar içinde çalışan düşünür ve uzmanların –kimi istisnalarla– kendi açıklama kategorilerinin otoritesini dayatamamalarıdır.

Yeni kuşaktan daha fazla uzman bu alana girdikçe ve yeni düşünce kütlelerinden çıkarılan kategorilerden yararlanıldıkça, bu durum değişebilir. Bununla birlikte, geçmişte var olan mutabakatla aynı türden bir mutabakatın ortaya çıkmasını göreceğimizi ummamız gerektiği de açıktır. Çeşitli düşün ekollerinin çizgileri arasında yaklaşım farkları olacaktır ve pekâlâ, İslam dünyasına içerden bakanlarla, devralınmış bir Batı kültürü çerçevesinden ona bakanlar arasında bir vurgu farklılığı da olabilir. Örneğin, klasik uygarlık ile Rönesans'tan bu yana Avrupa uygarlığı arasındaki bir ara aşama olarak İslamiyet'e duyulan ilgi, olasılıkla, Batılı uzmanlar arasında, Müslüman ülkelerdekilerden daha derindir. Alman uzman C. H. Becker "Büyük İskender yoksa, İslam

uygarlığı da yoktur.”¹⁰¹ derken, Batılı kafalarda, İslam kültür geleneğini devralmış olanlardan (bunlar için İslamiyet, bir şeyden, kültürden öbürüne giden bir köprüyü değil, ama özgün bir şeyi, bir doruğu temsil etmektedir) daha derin rezonansa sahip bir notaya dokunuyordu.

Batılı uzmanlar gelişmeden çok, kökenlerle ilgili olabilirler. Örneğin, Hadis araştırmalarında, Goldziher'den bu yana en iyi Avrupalı çalışma Hadis'in ne şekilde çıktığına, kökenlerine ve kabul edilmiş bir Hadis külliyyatının, yüzyıllar boyunca gelişim ve oluşumuna adanmıştır. Konuya bakışın, Müslüman uzmanlar açısından daha anlamlı olabilecek, başka bir yolu vardır: Hadis'in Müslüman düşünüyüşü ve toplumundaki rolü. Buna, farklı zamanlarda verilmiş farklı anlamlar nelerdir? Hangi tikel hadisler kullanılmıştır ve hangi amaçlarla? Fransızlar'ın 1798'de Mısır'a çıktığını işittiklerinde, Mısır'ın Memluk'lu yöneticileri Azhar'a, şeyhlere bellibaşlı Sünni Hadis derlemesi olan, Buharî *Sahih*'ini okumayı öğretme yönergesi göndermişlerdi.¹⁰² Bunu neden yapmışlardı? Hangi hadisler okunuyordu? Saldırı karşısında, bu okumanın Kahire halkının seferber edilmesi üzerindeki etkisi neydi? Böylece sorular bu edim ve idealerin çıktığı kolektif bilinci paylaşan insanlar için, paylaşmayanlardan daha derin bir rezonansa sahip olabilir.

Farklı entelektüel formasyonlarca paylaşılan, gelişmiş bir araştırma alanında böylesi vurgu ve görüş ayrışmaları kaçınılmazdı. Papa Gregory VII'nin sözleriyle, “bir başkasına borçlu olduğumuz hayırseverliği” anımsarsak, bunların çatışmaya yol açması hiç de gerekmeyecektir.

(101) *Islamstudien* (Leipzig, 1924), cilt. I, s. 16.

(102) al-Jabarti, *'Aja'ib*, cilt. III, s. 6.

İkinci Bölüm

ANIMSANAN ÇARŞAMBA İKİNDİLERİ

I

The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism başlıklı kitabında, Cemal Muhammed Ahmed bana nazik bir atıf yapar:

*Oxford'daki 1952-53 öğrenim yılı boyunca Bay A.H. Hourani'yle yapılan Çarşamba ikindi oturumları olmasaydı, bu kitap da düşünülemezdi.*¹

Bu oturumlar, birden fazla nedenle, benim de belleğimdedir: bunlar uzun bir dostluğun başlangıcı oldular ve her ikimiz için de –ben stajyer bir öğretmen o bir mastır öğrencisi– bir uzmanlık geleneğine katılışın bir parçası oldular. Ardımızda, Arapça Onur Profesörü olan H.A.R. Gibb'in büyük kişiliği bulunmaktaydı. Onun bizim oturumlarımızdan en az birine katıldığını anımsıyorum ve o fiziksel olarak yokken bile, tinsel bakımdan bizimleydi, bizim adımlarımıza farklı şekillerde yol gösteren mürşidimizdi.

“İslami Biyografik Yazın” başlıklı ünlü bir makalede, Gibb biyografik sözlüklerin İslam kültüründeki önemini açıklıyordu:

Açıkçası, en eski biyografik sözlüklerin temelinde yatan anlayış şudur ki, İslam Topluluğunun (cemaatinin) tarihi esasta, onun özgül

(1) *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (Londra, 1960), s. vi.

*kültürünün pekiştirilme ve aktarılmasına tek tek erkek ve kadınların yaptığı katkılardan ibarettir.*²

Onun açısından, İslamiyet'in gerçek tarihi dünyanın ölümlü yöneticilerinin yükseliş ve çöküşünün tarihi değil, ama kültürel bir geleneğin, kopmamış bir hocalar ve öğrenciler zincirinin elinde korunma ve büyümesinin tarihiydi. Bu, İslami din bilimleri için doğruysa, başka entelektüel gelenekler için de daha az doğru değildir. Kendi tarzlarını ders kitaplarında bulamayan, ama en iyi şekilde, bir ustayla canlı ilişki yoluyla öğretilen kavramlar, çalışma yöntemleri, entelektüel biçimler ve duyarlılıklar vardır. Bu özellikle, daha çok, güçlü ve kendi kendini yaşatan bir geleneğin yaratılmamış olduğu, marjinal araştırma-konuları için doğrudur. Bizim toplantılarımız sırasında, İngiltere'deki "şark araştırmaları" geleneği de böyleydi. Ben o zamanlar Faculty of Oriental Studies'de (Şark Araştırmaları Fakültesi) genç bir okutman, Cemal de burada bir lisans öğrencisiydi; bir kuşak önce Çarşamba ikindilerinde yapılan toplantılarımız, bizim de katılmamıza yardımcı olduğu geleneğin ne olduğunu açıklamada, belki aşağıdaki bilgiler yardım edebilir.

II

"Şarkiyat araştırmaları" ve "şarkiyatçılık" son birkaç yılda kuşku sözcükler durumuna gelmiştir. İtkilerin en halisinden hareketle, bilgi ve karşılıklı anlayışın yayılmasına katkı yapmış kişiler olarak, şarkiyatçıların da çelişki endişesine hiç düşmeksizin, kendileri hakkında konuşabilmelerinin zamanı gelmiştir. Eski Yakındoğu konusunda bir Amerikan tarihçisi olan J. H. Breasted 1928'de Oxford'da yapılan 17. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'nde, şarkiyatçının işiyle ilgili şu tanıımı verebiliyordu:

Geçmişin bozulmuş ve solmuş görüntüsüne, saygı ve bağlılıkla el koymak, bu saygıdeğer özelliklerin bir zamanlar neler olduğunu,

(2) "Islamic biographical literature", B. Lewis ve P.M. Hold (edt.), *Historians of the Middle East* (Londra, 1962), s. 54.

*bitimsiz acılarla kabul etmek ve sonra da bunların, modern dünyaya mesajlarını, tüm otantik güzellikleri içinde duyurmak üzere, onları restore etmek bizim görevimizdir.*³

Kongre Başkanı, kongreyi kapatırken, “ulusların karşılıklı saygısı şarkiyatçıların becerikli ellerinde güvnlükteyir”⁴ diye, gururla açıklama yapabiliyor ve böylesi duygular, Kongre’ye katılan birkaç Asyalı uzmandan biri olan Hintli Yusuf Ali’nin sözlerinde de yankı buluyordu:

*Doğulu bir insan olarak o, Doğu’nun zar-zor ilgi çektiği bir zamanda Doğu araştırmalarını üstlenen bu büyük ve soylu insanlara hayranlık borcunu ödemek istiyordu... “İnanıyorum ki,” diye sözlerini bağılıyordu bu konuşmacı, “Batı’nın ayakları dibinde süründükçe Doğu kendisini anlayamaz; aynı şekilde inanıyorum ki, Doğu’nun bilge adamlarının ayakları dibinde oturdukça, Batı da kendi yaşam-yorumunun eksik kaldığını görecekler.”*⁵

Geçtiğimiz yirmi yılda, böylesi bir tutumun varsayımları birbirini izleyen birçok yazar tarafından sorgulanmıştır. Bu eleştiri esasta, birbirleriyle ilintili iki doğrultuda yapılmıştır: şarkiyatçıların önyargılardan dolayı, ya da yanlış kategoriler içinde yorumlamaya çalıştıkları için, Doğu’yu ve tikel olarak da Müslüman Doğu’yu yanlış anlamış oldukları ve onların çalışmalarının, kendi ülkelerinin politik çıkarlarıyla çok sıkı biçimde bağlantılı olduğu. Saldırı en güçlü şekilde, Edward Said’in, artık ünlenmiş olan kitabı *Orientalism*’de somutlaştırılmıştır. “Şarkiyatçılık” (“Oryantalizm”) terimi, demektir, üç farklı anlamda kullanılabilir. Önce, akademik bir disipline, “Şark” araştırmalarına; ikinci olarak, “Şark” denilen şey ile “Garp” denilen şey arasındaki ayrıma dayalı bir düşünce biçimine ve üçüncü olarak da, “betimlemek ve denetlemek üzere, Şark’la uğraşacak tüzel bir kurumlaşma”ya gönderme yapabilir. Bu anlamlar birbirleriyle sıkıca ilintilidirler: Avru-

(3) Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford 1928 (Londra, 1929), s. 102.

(4) A.g.e., s. 103.

(5) A.g.e., s. 99.

pa ve Amerika'nın "Şark" konusunda düşündüğü şeylerin temelinde, erk gerçeklikliği yatmaktadır ve "onlar" ile "biz" arasındaki bu ayrımı sürdüren ve böylelikle de, en akademik ve en tarafsız bir iş gibi gözükebilecek bir şeyi bile çarpıtan, yine bu erktir. Aklın bir disiplini olarak, şarkiyatçılık içsel tutarlılığa sahip, "kendi kendini yaşatan, betimleme iddiasında bulunduğu gerçeklikle özsel bir ilişkiye pek az sahip ve Şark'la, 'bizim' dünyamızdan daha az ilgili"⁶, kapalı bir sistem durumuna gelmiştir.

III

Bay Said'in anlatım yöntemlerinde öylesine bir güç ve kuvvet vardır ki, bu zaman zaman onu karikatürize etmeye yaklaştırmaktadır; ama onun söyledikleri de gözardı edilmemelidir. Bunlar, "şarkiyat araştırmaları"yla uğraşanlara, yaptıkları şeyi daha iyi anlamakta yardımcı olabilirler.

Bay Said "şarkiyatçılık"ın, tipik "garbi" bir düşünme tarzı olduğunu söylerken haklıdır, ama bu düşünme biçiminin hâkimiyet olgusuyla çözülmezcesine bağlı olduğunu ve gerçekte ondan türediğini ima ederken, konuyu belki de fazlaca yalınlaştırmaktadır. Dünyaya yeni bir şekilde bakmak yeteneğinin; Batı Avrupa'nın, kendi askeri güç ve ticaretinin genişlemesinden türettiği güvenden doğduğu, doğru olabilir. 18. yüzyılda Avrupa'nın ufuklarının dünya okyanusları üzerinde geziler ve ticaret yoluyla genişlemesi yeni bir tür merakın; yani, insani ve doğal dünyanın bitimsiz çeşitliliğini inceleme ve bunu korkusuzca, sınırlayıcı türden bir (ön) yargıdan özgür olarak inceleme yönünde bir isteğin ortaya çıkmasına yardım etmiş olsa gerekir. Doğal bilimlerde olduğu gibi, bir entelektüel merak büyük ölçüde üniversiteler dışında anlatım bulmuştur, İngiliz East India Company'nin yeni Bengal kolonisindeki Sir William Jones bu ilk evre'nin bellibaşlı ve karakteristik kişisiydi.

(6) Edward W. Said, *Orientalism* (Londra, 1978), s. 2f.

Gezginlerin ve tacirlerin geriye getirdiği enformasyon ve el-yazmaları, uzmanlar ve düşünürler tarafından, 19. yüzyılın büyük uzmanlık girişimlerinin hizmetinde kullanılmıştır; “şarkiyatçılık”ın entelektüel kökenlerinin aranması gereken yer işte burasıdır. Onu şekillendiren başat idealardan biri, dünya tarihi ideasıydı: insan toplumunun bir dönemden başkasına doğru geliştiği ve herbir dönemin öncellerinden kendisine gelen ve kendisinin de ardıllarına devrettiği, kendine özgü bir “tin”e ve uygarlığa sahip olduğu ideası. Bu bağlamda görüldüğünde, İslami dönem Grek dünyasının korunduğu, sınırlı ölçüde geliştirildiği ve sonra Batı Avrupa’ya devredildiği dönemdi. Diller ailesi ideası da bununla bağlıydı. İnsani yaratımların en büyüğü ve en temellisi olan ve gerçekte bizi insani kılan dil, çözümlenebilirdi; farklı diller arasındaki yapısal benzerlikler bunları, aynı köklerden türemiş bir dizi aile içinde sınıflandırma olanağı verecekti; bu dil aileleri aynı zamanda, bunlarda dile getirilen şeylerin, yani dinler, söylenceler, uygarlıklar ve “ulusal karakter”lerin de aileleriydi. Böylelikle, dillerin yapısına ilişkin araştırmalar, ya da karşılaştırmalı filoloji, insanlığın doğal tarihini ortaya serebilirdi.

Bir başka düşünce dalgası da daha az önemli değildi. Kutsal-Kitap’ın metinsel eleştirisi dinler tarihini yorumlamanın yeni yöntemlerini ortaya çıkardı. Eski Ahit’in incelemesi dinsel bir cemaatin gelişmesinin yeni bir versiyonuna ve İncil’lerin incelenmesi de anlatıların ve doktrinlerin giderek tarihsel bir kişilik çevresinde birikmesiyle, dinsel geleneklerin gelişme tarzına ilişkin kuramlara yol açtı. Bu sorgulama yöntemleri Hristiyanlık’tan başka dinlerin araştırılmasında da kullanılabilirdi; böylece, onlardan yararlanma Hristiyanlık’ın kendisinin kökenleri ve gelişimine ışık tutabilir, ama ayrıca, bir “din bilimi”nin, tüm dinsel sistemlerin insan aklı ve imgeleminin ürünleri olarak, bir çağın tininin ya da bir halkın bilincinin anlatımları olarak görülebileceği bir karşılaştırmalı araştırmanın yapılandırılmasına da yol açabilirdi.

IV

Tacirlerin, gezginlerin, askerlerin ve yetkililerin Asya uygarlıklarına özel bir bakış tarzı, –Edward Said’in deyişiyle– “yeni bir düşünme biçimi” böylesi temellerden doğdu. Bunun başlangıç noktası bir dile ya da bir diller grubuna hâkim olmak ve metinleri, özellikle de, büyük dinsel geleneklerden birisinin kökenleri, gelişimi ve doğasına ışık tutan metinleri keşfetmek ve yayımlamakta bundan yararlanmaktı. Bu araştırmada diller, yazın ve kültür tarihi, araştırılmakta olan geleneğe dâhil yerli uzmanlarınkinden öylesine farklı bir çevreden görölüyordu ki, yakın ve eşit bir işbirliği nadiren olanaklı olmaktaydı. Bununla birlikte, bir başka tür güçbirliği daha yer alabilirdi: uzman ile paylaşmadığı amaçlar için bilgi sağlayan “yerli bilgilendirici”nin güçbirliği.

Bu “şarkiyat araştırmaları” sistemi narin bir büyüme gösterdi. Çoğunlukla Avrupa’nın büyük üniversitelerinde olup, birbiriyle yazışan, 1873’den bu yana periyodik kongrelerde bir araya gelen ve silsile’yi, aktarma zincirini, gerçekleştirecek öğrenciler yetiştiren bir avuç uzman tarafından yürütüldü. Arapça ve İslam araştırmaları alanında çalışanların çoğu aslında, 19. yüzyılın erken yıllarında Collège de France’da profesör olup, kendisine Avrupa’nın her yanından öğrencilerin geldiği Silvestre de Sacy’e dek uzanan tek bir silsileye dâhildi. Öğrencilerden kimilerinin yaşımlarında, İslam dünyasının kendisi içinde genellikle kısa süren bir çiraklık dönemi –Goldziher Azhar’da araştırma yaptı, Snouck Hurgronje önce Mekke’de sonra da Endonezya’da yaşadı– bulunmakla birlikte, onlar bir silsilenin üyeliği yoluyla ve bunun aktardığı geleneğe katılarak yetiştiriliyorlardı.

Bu gelenek Avrupa’nın belli başlı devletlerinin hiçbirinde, Birleşik Krallık’dakinden daha zayıf değildi. Bunu 1909’da yayımlanan bir belge, yani, Londra Üniversitesi Senatosu’ndan bir heyete yanıt olarak İngiliz hükümetinin atadığı bir komisyonun, Londra’da bir şark dilleri okuluna duyulan gereksinime dikkatleri çe-

ken raporu da açıklığa kavuşturmaktaydı. Bu rapor komisyon başkanının adıyla, Reay Raporu diye bilinir.⁷

Bu rapora, komisyona verilen tanıt tutanakları ile, Avrupa'nın başlıca kentlerindeki şark araştırma kurumlarına gönderilmiş bir ankete gelen tepkiler eklenmişti. Bu tepkiler Britanya'nın hem şarki konuların örgütlü, akademik olarak araştırılması bakımından, hem de Asya yahut Afrika'ya hükümet görevlisi, işadami, misyoner ya da doktor olarak gidenlerin yetiştirilmesi bakımından yaptığı hazırlıklarda, öbür ülkelerin ne denli gerisinde olduğunu gösteriyordu. Çeşitli Avrupa kentlerinde hem üniversitelerde, hem de Berlin'deki Şark Dilleri Semineri ve Paris'teki Ecole des Langues Orientales gibi özel yetiştirme okullarında şark dilleri ve bunların yanısıra tarih, hukuk ve coğrafya öğretiliyordu. Öğrenci ve öğretmen sayısı, çok az yerde, etkileşimle bir gelenek yaratabilecek ve sürdürebilecek bir uzmanlar topluluğu, bir "eleştirel kitle" oluşturmaya yetiyordu: Paris'te, Ecole des Langues Orientales'de doksan dört öğrencinin gündelik Arapça üstüne öğrenim gördüğü, on altı kişinin klasik Arapça, on altı kişinin Acemce ve on beş kişinin de Türkçe üstüne öğrenim gördüğü bildiriliyordu; Collège de France, Ecole Pratique des Hautes Etudes ile Ecole Libre des Sciences Politiques'deki sınıflara katılan başka öğrenciler de söz konusuydu.

Birleşik Krallık'taki durum ise, bununla şiddetli bir tezat içindedi. Kutsal Kitap İbranicesi ve aynı tür konularla ilgili araştırmalar oldukça yaygındı, ama İslami diller ve konularla ilgili olanlar aslında Oxford ve Cambridge'le sınırlıydı ve buralarda da kısıtlı bir ölçekte yürütülüyordu. Oxford'da, 1910-1914 arasındaki beş yılda, Arapça ve Acemce alanında yalnızca bir tek öğrenci Bakalorya Derecesi almıştı; Hindistan, Mısır ve Sudan sivil hizmetlere girmek için açılan bir yıllık özel hazırlık kursunu izleyen sınırlı sayıda insan bulunuyordu. Bir Arapça profesörü ile, Mısır hükümetinin stajyer sivil-hizmetliler için sağladığı bir başka

(7) *Report of the Committee appointed by the Lords Commissioners of HM Treasury to consider the Organization of Oriental Studies in London*, Cmd. 4560 (1909)

Arapça öğretmeni ve esas olarak Hint sivil hizmetlileri için bir Acemce öğretmeni vardı. Dil konusundaki öğrenimden ayrı olarak, başka herhangi bir fakültede, Ortadoğu'ya ilişkin herhangi bir konuda aslında hiçbir öğrenim yapılmıyordu. Cambridge'de durum tümüyle aynıydı ve Londra'da da, herhangi türden hemen hiçbir öğrenim söz konusu değildi.

V

Komisyon'un, bu duruma çözüm bulunması gerektiği konusunda hiç kuşkusu yoktu. Raporundaki kimi genel değerlendirmeler onun soruna bakış açısını göstermekte ve bu çağın tinine bir ölçüde ışık tutmaktadır. Bunlar imparatorluk çağının kesinlik ve kuşkularını yansıtır. Komisyonun, bir yanıt bulmaya kendisini mecbur duyumsadığı temel gereksinim, "Doğu'ya ya da Afrika'ya, ister kamu hizmeti için, isterse özel iş nedeniyle gidecek olan kişilerin ön eğitimi" idi.⁸ Böylesi bir eğitim özellikle önemliydi, çünkü "bu yabancı, Doğu'ya kendisiyle birlikte, Batı'nın çevresini de getirip sokmuştur"; İngilizce konuşanlar sahnesinin gerisine, toplumun yüreğine nüfuz etme gereksinimi vardı ve şimdi bu eskisinden daha zordu; yabancı topluluklar boyut ve kendi kendine yeterlilik bakımından büyüdüğünden, "olması gerekenden daha az bilgi ve ilişki" mevcuttu. Bu gereksinim, Doğu halklarının uyanışı nedeniyle ayrıca daha bir ivediydi; onlar kendi yöneticilerine artık yeni bir gözle bakmaya başlamışlardı. Doğu'ya gidenlerin, geleneklere istemeden ters düşmemek ya da dinsel kimi ön yargılara karşı suç işlememek için, "toplumsal ahlâka, şark halklarının kendine özgü sanı ve önyargılarına bir ölçüde aşına"⁹ olmaları gerekiyordu. Doğu'ya giden Fransızlar, Ruslar ve özellikle de Almanlar aralarına girdikleri kişilerin dilleri, toplumsal ahlâk ve kültürü konusunda daha iyi yetiştirilmişlerdi ve iş alanında da daha başarılı gözüküyorlardı.

(8) A.g.e., s. 3

(9) A.g.e., s. 18

Böylesi açıklamalarda, olanaklı her kültür alışverişinden çıkılacak bir anlam, yani Arapça ya da Çince öğrenerek, yahut bu dilin aracılık ettiğı kültürü öğrenerek, bir kişinin kendini zenginleştirebileceğı gibi bir anlam pek az söz konusuydu. Tersine, “Şark halklarının kendine özgü sanı ve önyargıları”na ilişkin göndermelerde, belli bir küçümseme bile ima ediliyordu.

Hangi nedenle olursa olsun, dillerin, törelerin ve kültürlerin öğrenilmesi gerekiyordu ve komisyon, aldığı tüm tanıtlara dayanarak, Doğu’ya gidecek olanların İngiltere’de, bu amaçla oluşturulmuş ve Londra Üniversitesi’ne bağılı özel bir okulda ön hazırlık görmelerini öneriyordu. Rapor bu okulun dayanacağı ilkeleri de açıklamaktaydı. Bunlar denge ilkeleriydi. Her şeyden önce, saf uzmanlık ile pratik eğitim arasında bir denge olmalıydı. Tanıt verenlerin çoğı, görevliler, işadamları ve ayrıca uzmanlar bir uzmanlık geleneğı yaratma gereksinimini vurguluyorlardı; raporun o zamanın diliyle belirttiğı gibi, “bizim gelecekteki Hindistan ve sömürge görevlilerimizin yanısıra başka uzmanları da yetiştiren, birinci sınıf tarafsız Şark uzmanlarından oluşmuş bir çekirdeğın varolması İmparatorluk açısından yaşamsal önem taşıyan bir konudur.”¹⁰ Ayrıca, klasik ve gündelik dillerin öğretimi arasında; dil öğretimi ile bunları kullanan toplumların tarih, din ve yasalarının öğretilmesi arasında da bir denge olmalıydı. Bütün bu farklı tür araştırmaların, aynı okulda yürütölmesi öneriliyordu.

VI

Londra’daki Şark ve Afrika Araştırmaları Okulu’nun temeli de, zamanı geldiğinde, bu rapordan doğdu. Bu önemli bir başarıydı; ama bir kuşak sonra, aynı konuyu incelemek üzere bir başka komite atandığında da, durumu pek fazla değışmiş değildi. Dışışleri 1944’te, Şark, Slav, Doğı Avrupa ve Afrika araştırmalarının mevcut durumunu ele almak üzere bakanlıklararası bir komite oluşturma inisiyatifini aldı. Adını başkanından alıp, genel-

de “Scarborough Komitesi” diye bilinen bu komite raporunu 1947’te sundu.¹¹

Raporun dili, bunun anahatları yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan yeni bir dünyada yazıldığını göstermektedir. İmparatorluk çağı sona eriyordu; İngilizlerin Hindistan’dan çekilişi, dünya erkindeki bu önemli kayma raporun yayımlandığı yıl gerçekleşti. Bu yeni çağda, dünyanın yarısını etkileyen kararlar artık Londra ve Paris’te alınmayacaktı ve sömürge yönetiminin soruları da artık uluslararası diplomasi soruları durumuna gelecekti. Bununla birlikte, eğer bir diplomasi bilgi, beceri ve duyarlılıkla yürütülürse, Britanya’nın hâlâ muazzam bir etki konumuna sahip olabileceği umulabilirdi; bu Attlee ve Bevin çağıydı; sona ermekte olanın yerini alacak bir tür moral imparatorluk yaratmaya yönelik büyük bir girişim çağıydı. Çağın tını, komitenin kendi görevini görüş tarzına yansıtmış bulunuyordu: “dünya barışının ve gelecekteki genliğin temeli uluslar arasındaki işbirliğidir”; “sağlam bir uzmanlaşma temeline sahip olmayan bir ulus, dünya sorunlarıyla ilgilenme bakımından kötü donatılmıştır.”¹²

Bir kez daha, komite Britanya’nın dargörüslülük ve ihmalden dolayı, gerekli olanı elde edemediğini saptıyordu: “dünya nüfusunun daha büyük bir kesiminin gelenek ve göreneklerini gözardı ederek, bu işi götüremeyiz.”¹³ Asya ve Afrika araştırmaları genel eğitimin bir parçasını oluşturmuyordu. Çoğu üniversitede, bu araştırmaların sistemli hiçbir örgütlenmesi yapılmamıştı; var oldukları şekliyle de linguistik araştırmalarla sınırlandırılmışlardı. Öğretmenler inceleme ve gezi olanaklarını sınırlıyordu, kitaplıklar yetersizdi. Olanakların var olduğu durumlarda da, bunlar çok az öğrenci tarafından kullanılıyorlardı.

School of Oriental Studies (Şark Araştırmaları Okulu) bu bakımdan kısmi bir ayrıksılık oluşturmaktaydı. Ortadoğu’nun ya-

(11) Foreign Office, *Robert of the Interdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (Londra, 1947).

(12) A.g.e., s. 24

(13) A.g.e., s. 25

şayan dilleri konusunda yaklaşık bir düzine öğretmene sahipti, ama çok az öğrencisi vardı: 1930 ile 1944 arasında, yalnızca üç öğrenci Arapça ve Acemce'de Bakalorya Derecesi aldı. Başka çok az üniversitede, var olduğu kadarıyla, bu öğretim bir ya da iki öğretmen tarafından yürütülüyordu. 1939'da Oxford'da, bir Arapça profesörü (bu, Gibb'in bu konumu devraldığı yıld) ile, Hint sivil-hizmet stajyerlerine ders vermek için atanmış ve ayrıca Urduca ile Hintçe dersleri de veren bir Acemce okutmanı vardı. Gibb'in etkisi, verilen derslerin belli ölçüde genişlemesinde görülebiliyordu. O İslam tarihi üstüne ders veriyordu, ama onun dersleri modern tarih öğrencileri listesinde ilan edilmiyordu ve şarkiyat araştırmaları fakültesinden başka fakültelerin listeleri ise, Ortadoğu ya da İslam konularında hiçbir sunuş içermiyordu. Öğrenim dereceleri bakımından tamgün öğrencilerin sayısı, 1914'ten başlayarak pek nadiren yükselmişti; 1935-1939 arasındaki beş yılda, Arapça'da yalnızca iki ve Acemce'de bir öğrenci derece sahibi olmuştu. 1939'da, yalnızca bir lisans öğrencisi gözükmüyordu.

VII

Bununla birlikte, Scarbrough Komitesi'nin raporunu verdiği sırada, bir değişiklik belirtisi de bulunmaktaydı. Savaş, Ortadoğu'da hizmet görmüş askerlerin imgelemine ve entelektüel merakını uyandırmıştı ve İngiliz üniversitelerine dönenlerden kimileri, kendileriyle birlikte, yeni sistemler de getirmişlerdi. 1947 ile 1949 arasındaki yıllarda, yalnızca Oxford'da, çoğu silahlı kuvvetlerde hizmet görmüş olan bir düzineden fazla öğrenci Arapça ya da Acemce alanında Bakalorya dereceleri aldılar.

Yeni gereksinim ve istemlere –öğrenci sayısındaki artış bunun küçük bir semptomuydu– yanıt olarak, Scarbrough Raporu kendi önerilerini sunuyordu. Rapor, Reay Raporu'nda ileri sürülen, saf uzmanlık ile pratik eğitim, linguistik ile başka araştırmalar, klasik ile modern araştırmalar arasında bir denge oluşturulması düşüncesine yeniden dönmekteydi. Bir kez daha olmak üzere,

birinci gereksinimin akademik gereksinim olduğundan kuşku yoktu: “nitelik ve süreklilik bakımından, belli başlı beşeri bilimlerle (doğal) bilimlerdekiyle karşılaştırılabilecek bir akademik gelenek oluşturulması.”¹⁴

Daha önceki raporun ilkelerinin bu yinelenişine, Scarbrough Komitesi iki yeni öge eklemekteydi. Birincisi, araştırılmakta olan ülkelerle daha sıkı ilişki gereksinimini vurguluyordu; bu yalnızca öğretmen ve öğrencilerin yapacağı gezileri değil, ama Roma ve Atina’daki İngiliz arkeoloji okullarına benzer biçimde, (içerisinde, genç uzmanların yıllarca kalıp barınabileceği ve araştırma yapabileceği) bir barınak sağlayacak ve araştırmaları örgütleme merkezleri olarak iş görecektir kurumlar yaratılmasını da gerektirecekti. Bu önerinin kaplıamları çağın tınıyla uyum içindeydi: şarkiyat araştırmaları artık yalnızca şarkiyatçılar kuşağından öbürüne aktarmayla yürütülemezdi; bunlar “Şark”ın kendisine girmeyi (ki, böylelikle, o artık tuhaf ve “başka” olmayacaktı), ve Batılı ve yerli uzmanların eşit ortaklığını da gerektiriyordu.

İkinci yeni öneri, çabaların sınırlı sayıda üniversitede toplanlaştırılması gerektiğiydi. Şayet bu belli başlı beşeri bilimlerdekiyle karşılaştırılabilecek, istikrarlı bir gelenek olacaksa, ülkeye dağılmış, yalıtık uzmanlar tarafından korunulamazdı; gerekli olan şey birkaç yerde, farklı konuları öğreten ve bunları öğrenecek öğrencileri yetiştiren, kendi kendini sürdürecektir bir bilgi ve düşünce birikiminin ortaya çıkabileceği, yararlı bir fikir alışverişine olanak verecek ölçüde geniş ve değişik bir “eleştirel uzmanlar kitlesi” yaratmaktır.

VIII

Bu toplulaşım noktalarından biri olarak Oxford seçilmişti ve belki Cemal Ahmed’i Oxford’a getiren ve (bizim toplantı ve konuşmalarımız da içinde yer aldığı) bu entelektüel ortamı kesin olarak yaratan da, gelecek birkaç yıldaki ani genişleme oldu. Ce-

(14) A.g.e., s. 28.

mal Ahmed'in geldiği sıralarda, tek olan Arapça profesörü de yeni meslektaşlar kazanmıştı: Arapça, Acemce ve Türkçe alanında tamgün öğretmenler ile, ayrıca İslami hukuk, teoloji, felsefe, Yakınoğu arkeolojisi ve modern Ortadoğu tarihi öğretmenleri. Bunlardan kimileri, kendi disiplinlerindeki öteki öğretmenlerle güçbirliği içinde çalışabilecekleri ve böylelikle, Ortadoğu tarihi ve toplumuna ilgi uyandırılabilceği umuduyla buraya atanmışlardı. Bölge üstüne bilgi peşinde olan bir insani Kuran ve Hadis, Arapça ve Acemce şiirler, İbnî Rüş ve Maimonides, İbnî Haldun ve Naima, 18. ve 19. yüzyıl tarihi üstüne derslere ya da seminerlere katılabilecekti.

Geri dönen askerler kendi araştırmalarını bitirip ayrılınca, lisans öncesi öğrencilerin sayısı pek fazla artmadı. Daha da önemlisi, lisans araştırmalarındaki ani ve hızlı büyümeydi. Cemal Ahmed'in geldiği sıralarda, kimileri Arap ülkelerinden gelip, modern tarih, şarkiyat araştırmaları, toplumsal araştırmalar, antropoloji ve coğrafya fakültelerinde ileri Ortadoğu araştırmaları yapan yaklaşık yirmi öğrenci vardı.

Öyleyse, bu sıralarda artık bir Ortadoğu uzmanlar topluluğunun nüvesi yaratılmış bulunuyordu. Onları bir araya getiren şey yalnızca, bölgeye dönük bir ortak ilgi değil; ama, o sırada bir öğretmen ve uzman olarak gücünün doruğunda, (kendisini School of Oriental Studies'ten, Oxford yoluyla, Harvard'a götüren) uzun bir kariyerin ortasında bulunan H.A.R. Gibb'in nüfuz edici etkisiydi. Evrensel Arabistlerin bu sonuncusunu yalnızca zorunluluk değil, ama eğilim de İslamiyet öncesi Arabistan ile Ortadoğu'nun modern politikaları, teoloji ile yazın, tarih ile sosyoloji arasında devinmeye yöneltiyordu. Bu gerçekten de onun, bir şarkiyatçının ne olması gerektiği konusundaki görüşünün bir anlatımıydı. Son derslerinden birinde, "yeniden ele alman alan araştırmaları"nda, şarkiyatçının inanına ilişkin kendi görüşünü sunuyordu. O yalnızca kendi şarkiyat araştırmaları dalında teknik yetkinliğe sahip olmakla kalmayıp, bölgeye ilişkin birinci elden bilgiye de sahip olmalı ve "modern ve çağdaş gelişmelere ilişkin kendi araştırmalarını..., zihin esnekliği ve aktüalite ilgisiyle birlikte sürdürmeliydi".

Toplumsal bilimlerde yetişmiş olanların ürettiği olgu ve düşünceleri kapabilmeli ve bunları, “kültürel töre ve geleneklerin geniş bağlamı ve uzun çevreni içine”¹⁵ oturtabilmeliydi. Gibb’in canlandırıcı etkisi her yerde hissediliyordu ve onun zihnini kurcalayan –ve nasılsa bir şekilde bizim tartışmalarımıza da esin veren– ilgi alanlarını hatırlamaya değer.

O ayrı gibi gözükebilecek, ama kendi kafasında sıkıca bağlantılı olan iki görevin sonuna yaklaşıyordu. Birincisi, İslamiyet’in tarihsel gelişiminin, yani, Peygamber Muhammed’in ilettiği mesajın giderek ve sonu gelmez biçimde eklemlendirilmesinin araştırılmasıydı; onun bu tema üstüne düşünceleri İslamiyet üstüne görünüşte yalın, ama özlü giriş kitabında ve kimi kısa yazılarında dile getiriliyordu.¹⁶ Öbürü ise *Islamic Society and the West (İslam Toplumu ve Batı)* idi; Avrupa ticareti, imparatorlukları ve ideallerinin genişlemesinin İslam dünyasında oluşturduğu değişikliklerin araştırılmasıydı. Zamanın bilgi ve kaynakları açısından çok geniş bir ölçekte düşünülmüş olan bu çalışma asla bitirilemedi ve bizim sahip olduğumuz tek şey de, topu topu, geç 18. yüzyıldaki Osmanlı İslam toplumu üstüne iki cilttir.¹⁷ Bunlar bir anlamda, İslamiyet üstüne yazılarında dile getirilen temaları geliştirme ve İslamiyet’in tarihsel gelişimini, (en azından, Türk ve Arap Sünni-İslamiyeti’ninkini) onun kendi değişim ilkelerini kendi içinde üreterek hâlâ görece özerk bir gelişme niteliğine sahip olduğu son evre boyunca izleme yönünde girişimlerdir.

Gelişimin daha yakın aşamalarıyla ilgili olarak, onun kısa ama önemli kitabı, *Modern Trends in Islam*¹⁸ genel bir görüş veriyordu. Burada iki tema iç içe geçmişti. Bunlardan biri, Müslüman düşünürlerin belli gruplarının, modern Avrupalı ideallerin meydan

(15) *Area Studies Reconsidered* (Londra, 1963), s. 14-15.

(16) *Mohammedanism: An Historical Survey* (Oxford, 1949); “The structure of religious thought in Islam”, H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Londra, 1962), s. 176-213.

(17) H.A.R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century*, part 1 (Londra, 1950) ve part 2 (Londra, 1957).

(18) (Şikago, m., 1947).

okuyuşuna, İslamiyet'in doktrinlerini ve toplumsal ahlâkiyatını yeniden yorumlama çabasıyla tepki verme tarzları konusundaydı. Gibb bunu meşru bir çaba olarak görüyordu. Yayımlanmış çalışmalarındaki biricik kişisel açıklamada diyordu ki, "ya bir topluluk (cemaat), ya da birey olarak Müslümanların kendi inanç belge ve simgelerini kendi inanışlarına göre yeniden yorumlama hakkını reddetmek, kesinlikle Protestan Hristiyanlara göre değildir."¹⁹ Ama ayrıca, bu çabanın tehlikeleri bulunduğu da inanıyordu ve bunu yapmış olanların birçoğu bunlardan kaçamamışlardı; İslamiyet'i en geçerli modern düşünce olarak gördükleri şeylerle bağdaştırma yönündeki hevesleriyle, onlar uzman ve düşünür kuşaklarınca oluşturulmuş entelektüel gelenekleri ortadan kaldırmaya yönelmişler ve böylece, yeniden yorumlayarak İslamiyet'i koruma girişimi şeklinde başlamış olan bu iş (canlandıracı ilke olarak milliyetçiliğe ve toplumsal eylem için bir kılavuz olmaktan çok, devralınmış bir kültür olarak İslamiyet'e sahip) seküler bir toplum yaratma olanağının tartışılması şeklinde sona ermeye yönelmişti.

Ayrıca, böyle bir hareketin reaksiyon doğurabileceğini de ileri sürüyordu. İdealar tarihçisinin iki tür hareketin, yani, sistematik düşünürlerin hareketi ile, bütün bir topluluğun –daha yavaş, daha az eklemlenmiş, fark edilmesi daha zor, ama denetlenmesi de daha az zahmeti olan– hareketinin, farkında olması gerekirdi. Sonuçta olup bitecek olan şey, bu iki sürecin etkileşiminin bir ürünü olacaktı. Modern toplumda Sufizmin yeri üstüne çarpıcı bir paragrafta, bilginlerin icmâsı* ile halkınkini karşı karşıya getirmekteydi:

Kahire boyunca, Kutsal Hali'nin (Holy Carpet) ardında, kendi bayraklarıyla, toz toprak içinde yorgun argın yürüyen biraderlik localarının (tekke) uzun alayını görmüş olan bir kimse onların temsil ettiği güçlerin yaşamsallığından etkilenmeden edemez. Hal-

(19) A.g.e., s. xi.

(*) İcmâ: Kuran ve hadislerde çözümlenemeyen hukuk sorunlarında bilginlerin oybirliği.

*kın icmā'sının bilginlerin icmā'sıyla karşı karşıya gelişi ilk kez olmamaktadır.*²⁰

“Bilginler”in ve “halk”m, kültürel geleneğin ve yenilenmenin, Ortadoğu’nun ve Batı’nın, ideallerin ve toplumsal eylemin ilişkisi: Çarşamba ikindileri Cemal Ahmed’le yapılan tartışmaları düşünürken benim anımsadığım ve onun kitabı boyunca, iplik yumakları gibi sürüp giden düşüncelerden kimileri, işte bunlar.²¹

(20) A.g.e., s. 38.

(21) Bu denemedeki kimi bölümler “Middle Eastern Studies Today”de yayımlanmıştır. *Bulletin, British Society for Middle Eastern Studies*, II (1984), s. 111-20.

Üçüncü Bölüm

MARSHALL HODGSON ve İSLAM'IN MACERASI

Marshall Hodgson 1968'de öldüğünde, İslamiyet üstüne önemli bir kitap üzerinde çalıştığı biliniyordu ve bu kitabın çeşitli bölümlerinin taslakları dostları ve meslektaşlarına gösterilmişti. Daha yayınlanmazdan önce bir tür ün kazanmış durumdaydı, ama onun ne denli olağandışı ve özgün bir kitap olacağından pek az kişi kuşku duyabilirdi.¹ Bu demek değildir ki, buradaki her idea bütünüyle onun kafasından çıkmıştır. Hem özgün kaynaklar, hem de ikincil kaynaklar bakımından her sayfada geniş bir okumanın tanıtımları vardı ve dipnotlar ise başka tarihçilerin çalışmaları üstüne birer yorum oluşturunuyordu. Ayrıca, meslektaşlarıyla semereli bir düşünce alışverişinin tanıtımları da bulunmaktaydı ve bir anlamda, bu kitap 1950'ler ve 1960'larda, Şikago Üniversitesi dışında hiçbir yerde yazılamazdı. Bunda, Nefin endüstriyel uygarlık hakkındaki düşüncelerinin, McNeill'in *The Rise of the West*'inin, Eliade'nin din araştırmalarının, Adams'ın *Land Behind Baghdad*'ının, sosyolog ve antropologların tartışmalarının yankıları vardır. İslamiyet alanında ise Massignon, Cahen ve hepsinden önce de Gibb'in etkileriyle kaynaşmış olarak, von Grunebaum'un ve genç meslektaşların etkileri görülebilir, gerçekten de, kitabın kimi bölümleri Gibb'in ileri sürdüğü belli düşünceleri işler.

(1) *The Venture of Islam: Conscience and History in a world Civilization*, 3 cilt (Şikago, III., 1974).

İdeaları almak, bunları yeni bir yönde sürdürmek ya da bilinen olguları yeni bir düzen içinde düzenlemek özgün kafaların belirtisidir. Hodgson'un yaptığı, büyük açıklama güçlerini olağanüstü insani içgörü yetenekleriyle birleştirmek olmuştur. İnsanların zihinleriyle ve bunların yaratımlarıyla ilgilenirken, Mtemine şunu almıştır:

Massignon'un psikososyolojik "acıma bilimi" dediği şeyi uzmanca gözlemleyen kişi, bir grubun zihinsel ve pratik davranışını, kendi zihinsel kaynaklarında mevcut olan koşullara yormalıdır... kendi çevresini genişletmelidir ki, böylelikle, başkası için bir yer acıtabil-sin... bu yöntem ne denli riskli olsa da, başka herhangi bir dışsal yöntemden daha az riskli olacaktır (cilt.1, s. 379, n.6).

İnsanal başarımların kimi betimlemeleri, örneğin, Gazali ve Celaledin-i Rumi özetleri, Sufi düşüncesinin gelişimi konusundaki araştırmalar ile, şair ve yazarların yapmaya çalıştıkları şeylerle ilişkin açıklamalar unutulamaz. Hodgson "İslamcıl" "İslamicate" şiirin (bu terimi daha sonra açıklayacağım) nasıl okunacağını bizlere anlatır: sanki halkın ezberlemesi için düşünülmüştür, hiçbir beklenmedik bağlam onun ustalık değerlendirmesine müdahale etmemeli ve hiçbir özel atıf kamu törelerini zayıflatmamalıydı (cilt.II, s. 297); aşk şiirinde bile duyarlılık, görgü ve nezaket egemen olmalıdır ve şairin amacı kamu imgelerine incelik ve görkemle yaklaşmaktır (cilt. II, s. 303); hem nazımda, hem de nesirde abartma bilerek kullanılmaktadır, zira bir konuyu betimlemenin en iyi yolu uç bir durumu anmaktır (cilt. III, s. 310). İslamcıl sanat üstüne yazarak, bizlere bunun, düşünülebilecek en saf görsel ve en az simgesel sanat olduğunu anımsatır:

başka herhangi bir sanat nesnesi gibi, caminin de, tasarımsal bir simge olarak hizmet etmesine izin verilmezdi... Bu yüzden, cami mimarisi -ve onunla birlikte, başka yapılar...da- bakımından, figüratif sanattaki gibi, saf görsellik ve görsel yüzeyin özerkliği yönünde devinmesinin nedeni vardı (cilt. II, s. 523).

Tasarım her şeydi ve kimi yapılarda, bu ancak hareket halinde algılanabilirdi: “İslamcıl mimari genelde, bir anıtın planını statik birliğinden çok, onun pasaj birliği denilebilecek şeyi, yani birisi onun içinden geçerkenki birliğini vurgulardı” (cilt. II, s. 529).

Hodgson’un görüşlerinden kimilerinin, onun bunlara bindirdiği ağırlığı kaldıramayacağı kanıtlanabilir ve burada bunları, uyuşma ya da uyuşmazlığı dile getirmek için değil, ama onun zihninin belli bir niteliğini betimlemek için anmaktayız. Çok soyut düşünce pasajları bulunmakla birlikte, bir bütün olarak bu kitap hiç de soyut ya da kuru değildir. Özel türden bir coşkuyu; algıladığı her şeye canlı biçimde tepki gösteren bir zihnin, bütün tepkiler yelpazesini içtenlikle ve özgürce dile getirebilen bir zihnin coşkusunu taşımaktadır.

Hodgson’un kendisi de, orta dönem İslamcıl yazın üstüne yazarken, bunun ne tür bir kitap olduğunu betimlemiştir. Bu “söylencesel-görsel” “mythicvisional” bir kitaptır,

bilimden farklı olarak çağrışım çalışmaları öncelikle verili olan deneyimlerin ahlâksal yorumlanmasıdır: daha pragmanter (parçalı) retorik ya da lirik metinden farklı olarak yaşamın tümülüğünün kapsamlı bir görüntüsüne yönelik çaba.

Sonunda, böylesi görüntüler bireysel insan varlıklarının deneyimlerini ele alır. İslamiyet’in macerasının görkemli görüntüsü ardında, Hodgson’un kendi figürünü görebiliriz: yaşamın dehşet ve tantanasını ancak, buna düzen getirmek üzere kendi tüm cesaret ve açıklık kaynaklarına başvurarak göğüsleyebilen, ama düzenlenilemeyen başka bir yerden gelen bir inisiyatifin de olduğunu bilen birinin figürünü.

Sık sık, mistik öğretilerde Tanrı düşman, en azından, bir bağlamda karşıt, kılığında ortaya çıkar... günahkârlık hemen hemen insani büyüklüğün bir işlevi; insani olanların Tanrı’ya başka hayvanlardan, hatta belki de meleklerden daha yakın olması olgusunun gerçek ve çok tehlikeli bir yan-ürünü durumuna gelebilir... Kral’dan (yani Tanrı’dan) başka hiç kimse onu avlayacak denli büyük de-

ğildir. Böyle bir avcının avı olmakta yatar asıl insani zafer (cilt. II, s. 254).

Hodgson'un görüntüsünün bu ürünü onun yakın meslektaşı Reuben Smith tarafından basıma hazırlanmış ve kendi üniversitesi tarafından, en duyarlı ve özenli şekilde yayımlanmıştır. Ön-sözünde, yazarın kişiliğini editör birkaç ustaca darbeyle çizmekte ve aşağı yukarı –tümüyle değil– bitirilmiş bir kitabı basıma hazırlamanın güçlüklerine işaret etmektedir. Hodgson özenli bir yazardı; onun biçemi beceriksizce olabilir ve herhangi bir editörün değiştirmek isteyebileceği özelliklere sahip bulunabilirdi, ama kendi düşüncesinin her nüansını dile getirmekteydi. Bunu sıradan bir düzeltme indirgemek yönündeki her girişime şiddetle karşı çıkacaktı ve onun isteklerine saygı gösterilmişti. Editör ve yayımcı “dışsal” değişikliklerle yetinmişlerdi ve yazarın notlarından derlenen harita ve çizelgelere özel özen gösterilmesi gerekiyordu. Onlar bir bakıma ileri de gidebilirlerdi: bibliyografyalar hayranlık vericiydi, ama bunlara, yazarın ölümünden bu yana çıkmış olan kitap ve makalelere ilişkin kimi atıflar eklenebilirdi.

Hodgson'un görüntüsü imgesel bir dünyanın değil, ama insanın zaman ve mekân içinde karşılaşmış olduğu şeyin görüntüsüdür ve bu, tarihçilerin ne yapmaları gerektiğine, tarihte neler olup bittiğine ilişkin belli bir görüşle şekillendirilmiştir. Bu kitap ancak daha geniş bir çerçeve içinde anlaşılabilir. Hodgson bir dünya tarihi yazma niyetindeydi, ama ancak bunun yayımlanamaz parçalarını bıraktı; bununla birlikte, bu kitap onun genel tarih görüşünün bir göstergesini sunmaktadır ve okuyucu Hodgson'un ne yapmaya çalıştığına ilişkin açıklamasını dikkatle inceleyerek işe başlamalıdır; bu açıklama, birinci cildin başına editörün akıllıca yerleştirmiş olduğu ve Hodgson'un *Muqaddima'sı* (*Mukaddime'si*) olarak işe yarayacak (bu kitapta İbn Haldun'un öylesine çok yankısı vardır ki, bunları bir kitap eleştirisi dışında tutmak zordur) bir ekte yer almaktadır.

Hodgson, Spengler ile Toynbee'yi okumuş ve onlardan çok şey öğrenmiş olmakla birlikte, yaklaşımı onlarınkinden farklıydı.

Onlar kendilerinin, çoğunlukla aynı şekilde cereyan etmiş olan süreçlerle ilgilendiklerini düşünüyorlardı; oysa onun hareket-noktası “tarihlendirilmiş ve yeri belirlenmiş olaylardı (cilt. I, s. 23); bunların hepsi de, insani tarih denilen benzersiz ve tersinmez bir sürecin parçalarıydı. Bu olaylarla ilgili olarak, toplumbilimciler belli tür sorular sormakta, ama tarihçiler başkalarını sormaktadırlar. Tarihi, ayrı bir disiplin yapan da budur: o, “başka soru manzumelerinden görelî özerklik içinde tartışılabilir, karşılıklı-bağımlı sorular ‘manzumesi’ne sahiptir (cilt. I, s. 23). Onun sorularından kimileri ‘nasıl’la başlar; bunlar farklı olaylar ve süreçler arasındaki ilişkileri ele alır. Başkaları, ‘niçin’le başlar; niçin böyle oldu da, şöyle olmadı? İster belirttik olsun ister olmasın, her tarihçinin sorgulamasında ‘olabilirdi, olmuştur, olmaktadır’ yapılandırılmıştır” (cilt. I, s. 26, n. 16). Tarihçilerin sorması gereken, tarih sürecinin anlamıyla ilgili başka bir sorular yelpazesi de vardır: her bir çağ, her bir toplum ve her bir “uygarlık” “insan yaşamının ahlâksal bağlamını değiştirmek”, “yerinden oynatılmaz standartlar ve normlar koymak”, bizzat kendi farklılıklarıyla tüm başka insani varlıkları bir şekilde etkilemesi gereken farklı türden insani varlıklar yaratmak için ne yapmışlardır?

Hümanist tarihçi, içerisinde her türden norm ve idealin belirttik kılınmış olduğu, insani varlıkların taşıdığı büyük yükümlülükler ve bağlılıklarla ve de bu yükümlülüklerin, içinde dile getirilmiş bulunduğu diyaloglar ve etkileşimlerle ilgilenmelidir (cilt. I, s. 26).

Tarihçilerin görevine ilişkin böyle bir görüş, tarihsel sürece ilişkin belli bir görüşü de ima eder. İnsanın tarihi, diye ileri sürer Hodgson, üç etkenin etkileşimiyle şekillendirilmiştir: ekoloji, grup çıkarı ve yaratıcı bireyler. Ekolojiden, insani kaynakların birikimli yatırımıyla üretilmiş olan bütün çevreyi –fiziksel çevreyi olduğu kadar, kültürel çevreyi de– kasteder. “Grup çıkarları” insani varlık gruplarınca, onların çevresi ve toplumsal gücünün sınırları içerisinde, ortaklaşa izlenen az çok istikrarlı amaçlardır. Yaratıcı bireyler ise, “alışılmış, basmakalıp düşünüşün artık işe yaramayacağı” tarih çatlaklarında, aynı ya da farklı gruplarca, ye-

ni bir kültürel çevrenin oluşturulmasına ve yeni çıkarların izlenmesine yol açabilecek yeni seçenekler üretebilen kişilerdir (cilt. I, s. 26).

Bu etkileşim süreci bitimsizdir ve etki doğrultuları her yöne işler. Bu etkenlerden birisinin öbürlerini tümüyle bastırabildiği bir zaman hiç yoktur. Burada Hodgson, Max Weber'den türetilmiş, "gelenek" ile "modernlik" arasındaki geniş aynına dayalı bir idealar sisteminin eleştirisini ima eder: "geleneksel" toplumlar rasyonalite pahasına bile olsa, var olan alışılmış eylem ve ilişkiler sistemini korumaya eğilimlidirler; yalnızca "modern" Batı toplumu görenek aleyhine rasyonaliteye bağlanmıştır. Hodgson "her kuşağın kendi kararlarını aldığı"na inanır; "hiç bir kuşak kendi atalarının tutumlarına, onların vargılarını hesaba katması gerekse de, olduğu gibi bağlı değildir" (cilt. I, s. 37). Her çağ, kendi çevresinin dayattığı sınırlar içerisinde, kendi rasyonalitesine sahiptir, bir toplum her çağda, değişim hızı ve yönüyle ilgili kararlarını kendisi almalıdır.

Hodgson asıl dikkatini bu üç etkenden üçüncüsüne, yaratıcı bireyler ile onların yaptığı ve değiştirdiği kültürel çevreye verme eğilimindedir. Bu vurguyu da, tarihçinin görevine ilişkin kendi tanımı çerçevesinde gerekçelendirebilir. Onun anlayışına göre en önemli olan çalışmalarını üretenler, yaratıcı bireylerdir:

Büyük bir uygarlıktan söz ettiğimizde, her şeyden önce, bilinçli bir biçimde işlenmiş insani bir kalıtı kastederiz...; verili bir uygarlığı araştırırken, bizim ilk ilgimiz kültürün, onu en fazla ayırdeden yönlerinedir... En azından, tarihin çoğu boyunca bu; sanatsal, felsefi, bilimsel yaşam, dinsel ve politik kurumlar ve genelde, yetişkin nüfus arasındaki daha imgesel tüm etkinlikler demektir (cilt. I, s. 92).

Bu etkinliklerin ürünleri kendileri içinde yalnızca önemli olmakla kalmazlar, ama genelde kendilerini politik ve toplumsal yaşamda öne süren grup çıkarlarıyla da sıkıca ilintilidirler:

Bireylere ve gruplara, verili her mevcut bunalıma karşı, hesaba katılması gereken bir güç olarak, devletin ayakta kalacağı umudu-

nun tarihsel temelini veren, “politik idea” denilebilecek olan şeydir. Bu yalnızca, meşruiyetin öznel saygınlığını (bu da önemliyse de) değil, ama ayrıca, söz konusu grupların çoğuna, devletin ayakta kalacağı umudunun, ya da en azından, başkalarının bunu umacağını kabullenmenin, pratik bir nedenini vermeye yetecek ölçüde etkili biçimde, grup-çıkarlarını bir araya getiren somut coğrafi, ekonomik, askeri ve sosyo-kültürel bileşkeleri de anlatır. Bu temelde, onlar isteyerek yahut önlem yoluyla, kısa-erimli çıkarlardan, eğer bunlar devlet erkinin uzun-erimli çıkarlarıyla çatışmaktaysa, vazgeçeceklerdir (cilt. I, s. 12).

Böylesi bir açıklamada, Hodgson’un düşüncesi üzerindeki etkilerden ikisini görebiliriz. Bir yaratıcı azınlık ideası Toynbee’nindir; ama o bu azınlığın, kendi idealarmı bir bütün olarak topluma nasıl aktarabileceğini, net bir şekilde hiç açıklamamıştır. Yönetici erk ile toplumun çıkarları arasındaki halkayı oluşturma şeklindeki bir idealar-sistemi ideası İbnî Haldun’un, hanedanın yönetimini korumada şeriatın rolüyle ilgili söylediklerini anımsatmaktadır.

Bu üç etkenin etkileşimi, mekân ve zaman bakımından hangi alan içinde incelenebilir? Hodgson burada Spengler ve Toynbee’den ayrılır. Onun düşünülebilecek araştırma alanı bir “uygarlık” değildir; “Oikoumene”dir, yani, kayıtlı tarihin başlangıcından günümüze dek uzanan, bütün Afro-Avrasya tarihsel kompleksidir (cilt. I, s. 50). Bunun kaplımaları uzun erimlidir. İslami ve başka tarihi Batı’nın bakış açısından görmekten kaçınmak gerekir: başka deyişle, biricik anlamlı tarihin modern Batı’nın kendisiyle özdeşleştirmek üzere seçtiği ve geçmişte belli zamanlarda (başkalarında değil) Doğu Akdeniz tarihini de içeren tarih olduğuna inanmaktan; ya da yine, kabaca 1800’de başlayan modern uygarlığın esasta Batı’ya ilişkin bir şey olduğuna ve başka kültürel çevrelerde yetişmiş olanlarca tam olarak soğurulamayacağına inanmaktan kaçınmak gerekir. (Bununla birlikte, modern çağın neden başka bir yerde değil de Batı Avrupa’da başladığını sormak tarihçilerin özgül ilgileri olan “niçin böyle oldu da, niçin şöyle değil?” sorularından biridir.) Eğer bu tehlikeden kaçınılırsa, bir

başka tehlike daha, yani dünyanın başka kesimlerinde olup bitmiş şeyleri, Batı Avrupa yahut Amerikan deneyimiyle şekillendirilmiş çerçevede yorumlama tehlikesi kalmaktadır. Sözcüklerin kullanımında büyük bir özen gerekmektedir, zira bunlar bizim belli şekillerde düşünmemizi sağlarlar. Hodgson'un sözcüklerin kesin anlamına ilişkin duyusu, onu kimi yeni sözcükler icat etmeye iter: Muhtemelen, tümü genel olarak kabullenilmiş olmayan, ama herbirisi de, daha eski ve daha aşına sözcüklerin böylesine iyi biçimde dile getirmediği, sahih bir anlama sahip olan sözcükler.

Bununla birlikte, başat kültürel geleneğin temelini olduğu Oikoumene parçaları üstüne yazan biri için, bir görüşü çok münhasır biçimde İslami diye almak ve (Müslüman yazarların kendilerinin yaptığı gibi) İslamiyet'in doğuşunun, zaten var olan bir uygarlığa yeni bir form ve yön veren bir şey olmaktan çok, bütünüyle yeni bir şeyi başlattığını varsaymak, yahut bu bölgede olup bitmiş her şey için içsel açıklamalar aramak da daha az tehlikeli olmayacaktır. İslamiyet'in Oikoumene'nin geri kalanıyla ilişkileri her zaman akılda tutulmalıdır. Modern dönem ve genellikle "Batı'nın etkisi" denilen şey konusunda yazarlarken, tarihçiler muhtemelen bunu unutmama durumundadırlar, ama onlar Hodgson'un hep aklında tuttuğu başka bir şeyi unutabiliyorlar: İslam dünyası ile Çin arasındaki ilişkileri. İslam tarihinin büyük bir bölümünde Çin Oikoumene'si "bir bütün olarak Oikoumene'nin en güçlü ve yaratıcı bölgesiydi: Abbasi Halifeliği döneminde, "bir bütün olarak Oikoumene'de sınırlı, ama apaçık, uzun bir Çin kültürel üstünlüğü dönemi başladı" (cilt. I, s. 233) ve iki yüzyıl sonra da, Çin ekonomisi "önemli bir endüstriyel devrimin erken aşamasına doğru... devinmekteydi" (cilt. 2, s. 4).

Bir başka tehlike daha vardır ki, Hodgson bununla ilgili olarak da önemli şeyler söyler: İslam tarihine Arabist bir bakış açısından bakma ve Akdeniz'in doğu kenarında uzanan Arap topraklarının her zaman İslam uygarlığının merkezleri olduğunu varsayma tehlikesi. İslam dünyasının nüvesinin ne yalnız bu topraklardan, ne de bir bütün olarak Arapça konuşulan topraklar-

dan oluştuğu, ama onların da bir parçasını oluşturdukları bir “İrano-Semitik” bölgeden oluştuğu, Hodgson’un başlıca tezlerinden biridir ve sonraki İslami zamanlarda, İslam uygarlığının çekim merkezi, bir nüve-alanın doğu kısmında; yüksek kültürün, kendisini Arapça’dan çok Acemce’de dile getirdiği İran platolarında yatmaktaydı. Batılı uzmanların İslam dünyasına Kahire açısından ve bir ölçüde de, geçmişi, Arap milliyetçiliği yönünde devinen, belli bir tür İslami modernizm çerçevesinde yorumlayan modern Arap yazarların gözleriyle bakmaya eğilimli olmaları, diye ileri sürmektedir, bu tahrifata neden olmuştur.

Hodgson Oikoumene’nin, modern çağın başlangıcından önceki tarihini iki ana evreye ayırır. Birincisi, Afro-Avrasya bölgesinin çeşitli noktalarında “kentleşmiş tarımcı toplumlar”ın –kırsal alana kentlerin hâkim olduğu ve onunla ilişkilerini, tarımsal artı değer denetimi kazanacak ve bunu kendi çıkarlarına kullanacak şekilde düzenleyebildikleri toplumların– ortaya çıkmasıyla başlıyordu. Bu artı değer vergiler ya da rant biçiminde gelmesi ikincil bir konudur; “toprak-sahipliği” kavramı bu tür toplumları ele alırken sınırlı bir önem taşır. (Idealist bir tarih görüşüne sahip gözüken birinin çalışmasında, güçlü şekilde dile getirilmiş böylesi açıklamaların yinelenmesi şaşkınlık yaratabilir; ama Hodgson ekonomi tarihi konusunu, bu konuda az yazmışsa da, kültür tarihi konusundan daha fazla düşünmüştü.)

Böylesi toplumlara hâkim olan kentlerde, özel bir tür kentsel yaşam ortaya çıktı. Kent tarımsal kolgücü üretiminden türetilen zenginliği, mal yapımıyla ve bunları geniş bir alanda değişime sokarak tamamlıyordu. Ticaret ve bağımlı tarımdan türetilen zenginlik kırsal alanda olanaksız türden hükümetlerin –yasa ve, bunları yorumlayıp yönetecek yasal ve dinsel hiyerarşi sistemlerine sahip, ezici bir askeri gücü ve örgütlenmiş bürokrasiyi elde tutan hükümetlerin– ortaya çıkmasına olanak veriyordu. Yöneticiler, din uzmanları ve tacirler bir “yüksek kültür”ün, yazılı geleneğin ve sanatın koruyucuları olarak, farklı şekillerde davranıyorlardı ve bu da, yöneticinin erki ile toplumsal bakımdan hâkim grupların çıkarlarını bir araya getirebilen politik idealer üretiyor-

du. Ama böylesi devlet erki-grup çıkarları birleşimleri kırılıyordu; er ya da geç çözünüyorlar ve yemeleri yaratılıyordu. (Hodgson bu çözünüm sürecini esas olarak, politik ideaların çökmesi çerçevesinde açıklamaya yatkındır ve belki de, tarihte, tam olarak açıklanabilecek özelliklere çok fazla, akıldışı katıksız-erk etkenine ise çok az vurgu koymaktadır.)

Ticaret ve karşılıklı etkiyle ilintilendirilmiş olan tüm Oikoumene tarımsal toplumları, kabaca İ.S. 800 ile 200 yılına dek uzanan dönemde ikinci bir tarih evresine geçtiler. Jaspers'i izleyen Hodgson bu değişim dönemine "Eksenel Çağ" der. Artık Oikoumene kendisini, herbirisi yüksek bir kültürle, birikimle bir diyalog geleneğiyle ve yazın ile sanatın çeşitli formlarında anlatımını bulan, geçmişin kültürel anıtları üstüne özbilinçli yansımayla ayırdedilen dört ana bölgede eklemlendirmekteydi. Kültürler, politik idealar ve sosyopolitik erk formları böylesine sıkı biçimde ilintili olduğundan, yüksek kültürün herbir alanı da kendi kültürel birliğini, seçkin politik formlarda somutlaştırmaya eğilimliydi.

Herbir bölgede, bu yüksek kültürün gelişip yayıldığı bir "nüve-alan" vardı. Bunlar yüksek kültürün ana dillerinin Yunanca ve Latince olduğu, Anadolu'dan İtalya'ya dek uzanan kuzey Akdeniz kıyıları; kültürün çeşitli Semitik ve İrani dillerle anlatıldığı, Nil'den Amu Derya'ya uzanan alan; kültür dilleri olarak Sanskritçe ve Paluca ile, Hindistan ve onun güneydoğusuna uzanan topraklar; ve Çin ile komşusu ülkeler idi.

Hodgson'un ana ilgisi "Nil ile Amu Derya arasında" yatan bölgeye yöneliktir. Nil Vadisi'ni, Kutsal Hilâl'i, İran platolarını ve Amu Derya vadisini içeren bu kültür alanı, şimdilerde bizim kimilerini Arap ve kimilerini de Acem kabul edeceğimiz ülkeleri içermekle birlikte, bölünmez bir bütündür. İslam tarihinin başladığı sırada, burası kimi özellikleri İslam tarihini de açıklamaya yardım eden, seçkin bir toplum ve kültüre zaten sahip bulunuyordu. Bölgenin çoğunun göreceli kuraklığı toplumun tarımsal temelinin kırılıp olmasa anlamına geliyordu: bölgenin kimi kı-

sımları işlenemezdi, kimileri de, ancak iyi yağmur düşerse ve sulama çalışmaları korunabilirse işlenebilirdi. Öte yandan, kentsel tacirlik ögesi görece güçlüydü; çünkü bu bölge “yüksek kentleşmiş-uygarlık”ın başka bölgeleri arasında uzanıyordu ve onlarla ticaretten kâr edebilirdi.

Eksenel Çağ’ın yüksek kültürü de burada özel bir biçim almıştır. Kendi yaratımlarından dürüstlük (bir yaşamda, insanlar buna göre yargılanacaklar, öbüründe ise, dürüst toplum kendisini “günah-çıkartıcı” bir devlette somutlaştırma eğiliminde olacaktı) isteminde bulunan tek bir Tanrı’ya inana dayalı bir dinsel gelenek vardı. (Yazarın, İbranice ve Süryanicede anlatımını bulan Yahudi ve Hristiyan gelenekleri ile, Pahlavicede anlatımını bulan Mazdek (Zerdüşt) geleneği arasındaki benzerliklere ilişkin algısı yararlıdır; ama o bu dinsel gelenekler ile kentsel tacir gruplarının çıkarları arasındaki bağları izlerken, fazla ileri gitmiş de olabilir).

Bölge başka bir önemli özelliğe daha sahiptir. Bölgenin çoğu dışardan istilaya ve fethe, kendine özgü bir biçimde açık olmuştur. Yalnızca doğu kesiminde, İran platoları ile buna bitişik Irak ovasında, bu dinsel kültürde örtük olan politik idealar kendilerini yerel bir “günah-çıkartıcı devlet’te, Sasaniler devletinde somutlamıştı. Batı kesiminde ise, politik erk batı bölgesinden gelen istilacı gruplara yenik düştü ve hükümetin arka çıktığı kültür Sami dilinde değil, Yunanca’da anlatımını buldu. Bununla birlikte, gücünün kaynaklandığı kentlerin ve devletin erimi ötesinde, toplum “Semitik” olmayı sürdürdü ve imparatorluk Hristiyanlaştığı zaman, bölge kültürünün ima ettiği türden bir “günah-çıkartıcı devlet”e döndü.

Hodgson’un İslamiyet’in doğası ve gelişimine ilişkin görüşleri bu Irano-Semitik toplum ve bunun, Nil ile Amu Derya arasındaki nüve-alanı kavramıyla bağlantılıdır. Belli bir noktada, bu toplumun gelişimine ve kültürüne, bu nüve-alanda değil, ama onun çeperinde başlayan bir şey yeni bir yönelim verdi. Burada bir soru ortaya çıkmaktadır ve Hodgson’a göre bu yalnızca, İslamiyet’in genişlediği alanın kültürel ya da politik zayıflıkları çerçeve-

sinde yanıtlanamaz. Yanıtın esaslı bir kısmı gerçekte şudur: Irano-Semitik uygarlık yaratıcı bir vicdan ve imgelem hareketi isteminde bulunan bir gelişim noktasına varmıştı. Ama bu hareketin onun geldiği yerden gelmesi ve onun aldığı biçimi alması, batı ve orta Arabistan'da olup biten şeyler çerçevesinde açıklanmalıdır: tarımsal bir temelden çok, çobanlık temeline sahip, özel tür bir toplum ortaya çıkıyordu; üç yüksek uygarlık alanıyla (Bizans Suriye'si, Sasani Irak'ı ve Yemen-Etiyopyası alanı) bağlı olan bu toplum kendi yüksek kültürünü yaratmaya başlamaktaydı. Bununla birlikte, bu açıklamanın ötesinde, bir başkası daha vardır: Muhammed'in aracılık ettiği mesaj ile, ondan ve onun yakınlarından gelen bir dizi karar ve böylelikle bir dinin şekillenmesi ve bir imparatorluğun fethedilmesi.

Burada ikinci bir soru ortaya çıkar: fethedilmiş ülkeler için fetih anlamı neydi? Hodgson'un görüşüne göre, Arap fatihler onların imparatorluğuna iki şey katıyordu: bir din ile bir yönetici elit. Onlar, böylelikle toplumun doğasını değiştiriyor, ama yine bir şey yaratmıyorlardı. İslamiyet'in ve Arap yöneticilerin gelmesi Irano-Semitik toplumu ortadan kaldırmadı, ama onun enerjilerini açığa çıkardı, ya da bunları yeniden yönlendirdi. Bu süreçle ilgili sorulacak en önemli soru Arap elitin, yönettiği toprakların Yunan ve Irano-Semitik kültürünü nasıl soğurduğu değil, ama var olan kültürün İslamiyeti ve yeni yönetici eliti nasıl ve neden soğurduğudur. Bu soru da başka iki soruyu doğurur. Süreklilikteki bu kopuşu, yüksek kültürün eski dillerinin bu toptan terkedilişini ve onun için yeni bir linguistik aracın kabullenilişini nasıl açıklayabiliriz? Bu kültürün gelenekleri, Kuran'ın meydan-okuyuşuna tepki olarak, hangi adımlarla yeniden formüle edildi?

Irano-Semitik kültürel geleneğin İslami bir form ve belli bir ekolojik çerçeve içerisindeki süregelen gelişimi İslam tarihinin merkezi temasıdır ve Hodgson burada altı ana evre saptar. Kültür tarihiyle ilgili olan bir kitapta benimsenen bu ayrımın temelde politik olması tuhaf gözükabilir; ama Hodgson kendi tarih görüşüne göre, temel politik değişikliklerin başka tür değişikliklerle, birden çok şekilde ilintili olduğu yanıtını verebilir: kırsal hin-

terland ve onun zenginliği üzerindeki kentsel denetim, ticaretin yönelimi ve oylumu, sanatların korunuşu ve politik erkin yapısını destekleyen ya da buna meydan okuyan politik ideaların oluşumu. Birinci dönem Muhammed'in misyonunun başlangıcından Emevi halifeliğinin (662-692) ilk kuşağının bitimine dek sürer. Kendi tarih görüşü bakımından Hodgson'un, çoğu kitapların yaptığı gibi, yalıtık görülen bir batı Arap toplumu özetlemesiyle değil, ama batı Arabistan'ın marjinal kaldığı üç yüksek uygarlığın dökümüyle işe başlaması anlamlıdır. O bu döneme "İslami katışım"; halihazırda var olan bir toplumda, yeni tür bir politik düzenin yaratılması dönemi der.

İkinci evre "yüksek halifelik" evresidir (692-945); bu evre Sasanilerin modeli üzerinde biçimlendirilmiş, tarımsal bir temele ve Arapça'da anlatımını bulan bir "klasik uygarlık"a sahip, bir mutlak bürokratik imparatorluğun yaratılmasına tanık olmuştur. Bu uygarlığa Kuran tarafından şekil verilmiştir, ama onun tüm görünüşleri bütünüyle İslamiyet çerçevesinde açıklanamaz. Bu yüzden, der Hodgson, İslam diniyle birleştirilmiş olan bu toplum ve kültür için, "İslamiyet" ve "İslami"den daha az puslu ve yeni terimlere gereksinim duymaktayız. Müslümanların ve onların inanlarının egemen ve toplumsal bakımdan baskın olduğu topluma, Hristiyan alemine (Christendom) benzeştirimle, "İslam alemi" (Islamdom) der: "İslam aleminin tarihsel bakımdan ayırdedicisi olup, bir aydın geleneği üzerinde merkezleşen kültüre de "İslamcıl" (Islamicate) der. Terimler tuhaftır, ama o kendi düşüncelerini açıkça dile getirmek için bunları kullanır.

Bu ikinci kısmın çoğu klasik İslamcıl kültürün aldığı biçimlerin, özel olarak da, Kuran'm meydan okuyuşuna farklı tepki türlerinin çözümlemesine ayrılmıştır. Böylesi bir tepki şariat zihniyeti idi, yasal uygunluktan ve bu, İslamcıl kültürde sürekli bir tema olacaktı. Bir başkası da kişisel sofuluktan ve iki ana biçim aldı: hakikatin insanlık arasında hâkim olduğu inancıyla, cemaatle özdeşleşmiş olanla, hakikatin yenik düşebileceği ve gizliliğe itilebileceği, ama asla ortadan kaldırılamayacağı inancıyla, imamlarla özdeşleşmiş olan. Henüz birbirlerinden katı biçimde ayrılmış

olmamakla birlikte, Jama'i (Hodgson'un Sünni'ye yeğ tuttuğu bir sözcük) ve Şii tutumların kökenleri burada yatmaktadır. Yine bu sırada, mistiklerin ve filozofların evreni açıklamalarının belli şekilleri de ortaya çıkmaya başlar ve dinsel kültürün yanı sıra, (dinsel normları olduğu kadar seküler normları da somutlaştıran ve Arapça'nın kullanımında zarıflığı amaçlayan) bir devlet katipleri kültürü, *adab* da gelişir.

İslamcıl kültürün gelişimiyle ilgili bu bölümlerde, belli yöntem sorunları kendini gösterir. Hodgson'un tam bir açıklama getirme isteği, örneğin belli sofuluk biçimlerini tacir sınıfıyla ve *adab*'ı da "soylular"la özdeşleştirdiği zaman, onu fazla ileri götürmez mi? Farklı sofuluk türlerini Kuran'ın "meydan okuyuşu"na "tepkiler" çerçevesinde açıklarken, dramatik cepheleşme kavramını ve (Hıristiyanlığın kimi modern protestan yorumları seyrinde geliştirilmiş olan) "karar" ve "yükümlülük" gibi kategorileri mi kullanmaktadır? Hodgson'un yapıtının kalıcı değerinin belirlenebilmesinden önce, böylesi soruların yanıtlanması gerekecektir. Yargı ne olursa olsun, sofuluk ve dinsel kültürle ilgili bu bölümler kitabın en unutulmaz yönleri olarak kalacaktır, tek tek yazarların özenle incelenmesine dayalı olan bu bölümler olağanüstü bir psikolojik içgörüyü, felsefi açıklığa ve anlatım akıcılığına sahiptir.

Bu ikinci dönemin karakteristiği olan politik biçim, yani mutlakiyetçiliğe eğilimli tümel halifelik biçimi, diye ileri sürer Hodgson, kısmen tarımsal tabanının kırılganlığı ve Irak'taki sulama sisteminin çöküşü nedeniyle ve kısmen de, katiplerin *adab*'ının hâkim toplumsal gruplarının desteğini alabilecek ve böylece tümel bir yönetici sınıf yaratabilecek politik idea üretememesi nedeniyle, sonunda yıkılmıştır. Şimdi üçüncü bir dönem; politik parçalanmışlıkla, ama ayrıca da tümel bir toplumsal ve kültürel düzenin doğmasıyla nitelenen erken orta dönem (945-1258) başlıyordu.

Politik parçalanma birden fazla biçim aldı. Genellikle kısa ömürlü, görünürde ayrı bir dizi devlet ortaya çıktı ve bunların çoğunda, bir arada çalışabilecek, ama düşünce ve çıkarları ara-

sında olsa olsa bir uçurum bulunabilen iki elit, *ümera** ve *ayan*,** arasında ayrım ortaya çıktı. Bir yanda, esas olarak Türkmen kökenli, göçebe akınları ya da celpler (orduya-alınmalar) dolayısıyla kuzeydoğu sınırındaki askeri enerji deposundan gelen, kentlerin kentsel düzeni koruyacak ve kırsal alan üzerindeki denetimi sürdürecektir dışsal bir güce duyduğu gereksinimle, İslam aleminin politik savaşımına çekilen, ama bir anlamda kentsel toplumun dışında kalan politik-askeri gruplar vardı. Öte yanda ise, bu toplumun hâkim grupları, ulema, büyük tacirler ve zanaat ustaları bulunmaktaydı. Bu gruplar askeri yöneticilere destek ve meşruiyet veriyorlar, ama herhangi bir politik rejimden bağımsız olan uluslararası bir toplumsal düzenin parçaları olarak, onlardan ayrı duruyorlardı; bu toplum tüm hükümetleri meşru kılacak ve onlardan herhangi birine bağlı olmayan bir politik ideaya, yöneticilerin istençleri üzerinde görülen bir hukuka ve tümel bir ticari alışveriş sistemine sahipti.

Ümera ve *ayan* şeklindeki bu ayrım kendini her düzeyde gösteriyordu. Zenginliğini toprağın denetiminden türetenler ile ticaretten türetenler arasında, “soylular” ile tacirler arasında (böylesine hassas bir açıklamayla ilgili olarak, bir kez daha kuşku duyabiliriz) toplumsal bir ayrım ve ayrıca, iki tür kültür arasında da kültürel bir ayrım vardı. Ulemanın Arap-kökenli kültürü hukuk, sofuluk ve kozmik açıklamanın daha da eklemelenmesiyle güçleniyordu ve en önemli gelişme sufizminkiydi. Yöneticilerin ve sarayların, esas olarak Acemce’de kendini dile getiren seçkin kültürü şimdi İslamcıl bir formda canlanıyordu. Hodgson, bütünüyle haklı olarak, bu ayrımın önemini vurgular. Bu noktadan sonra, İslamcıl kültür en azından ikilidir: dinsel düşünce esas olarak Arapça; yüksek kültür ise Acemce ya da onun etkisi altında gelişen “Acem-kökenli” dillerden biriyle, Osmanlı Türkçesi, Çağatayca yahut Urducayla dile getiriliyordu. Bu dillerde, yaratıcı iler-

(*) *Ümera*: Emirler, beyler yüksek rütbeli askerler (y.n.)

(**) *Ayan*: Eşraf, ileri gelenler, varlıklılar. Osmanlı toplum düzeninin kırsal kesiminde güç kazanmış olan ailelerin oluşturduğu kurum. (y.n.)

lemeler gerçekleşmeye başladılar ve bunları bilmeyen, Arapça-konuşulan ülkelerdeki diller ise bu ilerlemede nadiren yer aldılar. Bu noktada, Hodgson sonraki İslamcıl kültürün yaratıcı nüvesi dışında kalan bölgelere –yalnızca İspanya ve Magrip’e değil, Mısır ve Suriye’ye de– öbür yazarlardan daha az ilgi gösterir.

Dördüncü döneme, yeni bir Türk-Moğol yönetici elitinin hâkimiyeti dönemine (1258-1503) gelindiğinde, Hodgson’un yaklaşım ölçeği daha küçülür. Bunun nedeni, kısmen, bu dönemin fazla incelenmemiş olmasıdır: “Genellemelerin... bilgiye dayalı tahminlerden daha iyi olması beklenemez” (cilt. II, s. 373). Başka bir neden de vardır: bu sıralarda, İslamcıl tümel düzen, yeni yöneticileri –onlar tarafından temelli biçimde değiştirilmeksizin– soğurmaya yetecek ölçüde güçlü ve istikrarlıydı. Moğolların İrano-Semitik dünyaya girmesi Arap istilasından çok farklı bir sonuç verdi: bu yeni elitin enerjisi toplumun edinimine bırakıldı; görsel sanatlara ve başka kültür formlarına bu enerji yeni bir yön verdi, ama toplumsal düzende radikal bir değişiklik yapmadı. Bu, hiç değişiklik olmadığı anlamına gelmez; kültürel çöküş denilebilecek bir şey olduğu anlamına ise hiç gelmez; ama, sımsıkı oturtulmuş bir yapıya sahip bir toplumun, yeni meydan okuyuşlara tepkiden daha farklı bir şekilde değiştiği anlamına gelir.

Bu yüzden, bu kesimde Hodgson devralınmış bu yapıyı verili olarak alabilir ve yeni olarak gözüken şeyi vurgulayabilir. Her şeyden önce, neden Moğol, ya da daha çok Türk-Moğol yeni bir politik elit ortaya çıktı? Ayrıntılı bir araştırma henüz yapılmış değildir; ama Hodgson bu yanıtın kısmen tarımdaki gerilemede, özellikle kitlesel bir sulama sistemine sahip biricik ülke olan Irak’taki gerilemede ve kısmen de, Türkmen atlı-göçebelerin hâkim bulunduğu Orta Asya’daki çobanlık ekonomisinin genişlemesinde yattığını ileri sürer. Bununla birlikte, burada bir sorun vardır: görece düşük bir teknoloji düzeyinde ve küçük toplumsal birimlerde yaşayan göçebeler nasıl oldu da kentleri istila edebilecek ve devletler kurabilecek, istikrarlı, örgütlü ve akılcı şekilde yönlendirilmiş bir güç durumuna gelebildiler? Burada, göçebelerin yerleşik bölgelere kerte kerte sızması ya da onların köle-

ordularına alınmalarından farklı bir şeyle karşı karşıyayız. Hodgson bunun kendiliğindenci bir süreç olduğu düşüncesinde gözükmektedir:

Zaman zaman kabileler arası savaşımarda ortaya çıktığı şekilde, bu geniş nüfus kaymalarıyla, birleşik bir önderlik altındaki güçlü kabile toplulaşımının bir çığ gibi çoğalması; talan seferleri amacıyla, geniş alanların göçebelerin koskoca yerleşik ulusları yenebilecek potansiyel askeri güçleri bir araya getirmesi mümkün oldu (cilt. II, s. 401). Ancak bu, soruyu yanıtlamaktan çok, onu açıklamaktır.

Yerine oturur oturmaz, bu yönetici elit burada “ordu vesayetindeki devlet” denilecek bir devlet tipi; “dile getirilmiş erekler olarak bağımsız başarıyı –iyi ya da kötü, görkemli bir kişisel izlenim bırakma anlamında ‘eylem’i– esas olan insanların yönettiği” bir devlet tipi yarattı (cilt. II, s. 403). Bu yeni yöneticiler kentlerin uygarlığını koruyorlar, ümera ile ayan arasındaki mesafeyi bir ölçüde kapatıyorlar ve görsel sanatlara destek oluyorlardı. Bu yüzden, İslamcıl sanata ilişkin ana tartışma bu kesime girmektedir.

Bu dönemde, İslam alemi bu nüvenin ötesinde Anadolu, Balkanlar, Hindistan, Güneydoğu Asya ve Sahra-altı Afrika'ya doğru genişledi ve bir sonraki dönemde de (1503-1800), büyük kısmıyla üç büyük devlette, yani Safavi, Osmanlı ve Timuri (Hodgson'un "Moğol'a yeğ tuttuğu bir terim) devletleri ile, kimi küçük devletlerde bütünleştirildi. Hodgson bu süreci, savaş sanatında yeniliklerin benimsenmesi çerçevesinde açıklar, Memluklar ve Osmanlılar tarafından ateşli silahların kullanılmasıyla ilgili Ayalon'un araştırılmasından yaptığı riskli bir genellemeyle, bu yeni devletlere "barut imparatorlukları" adını verir. Bu üç büyük devletin hepsi de Türk yönetici-elitlere sahipti, farklı ölçülerde hepsi de bürokratikti ve yine hepsi, toprağa yönelik yatırıma özel bir dikkat gösteriyorlardı. Hâkim toplumsal grupların gözünde tümü de bir tür meşruiyete sahipti: erken zamanlardan bu yana var olmadık ölçüde, belli bir "İslam politik gücü ile kamu vicdanı bütünleşmesi" söz konusuydu (cilt. III, s. III).

Bu dönem üstüne yazı yazan çoğu yazarlar asıl dikkatlerini, olasılıkla Osmanlı imparatorluğuna yönelteceklerdir. Oysa, Hodgson açısından, yalnızca apaçık coğrafi anlamda değil, ama kapsadığı alanların mimarlık, şiir ve sonraki Sufi düşünürlerin metafiziksel yapıları bakımından yaratıcı ilerlemenin hâlâ merkezleri olması nedeniyle de, merkezi olan devlet Safavi imparatorluğudur. Tüm parlaklıklarına karşın, Osmanlı ve Timuri imparatorlukları marjinaldi: onların saray kültürü Acem kökenliydi ve erklerinin kaynaklandığı topraklar, yani Balkanlar ve Hindistan, İslam alemine sonradan girmişti ve onlar büyük bir Müslüman-olmayan (gayrimüslim) nüfusa sahipti.

Yine, çoğu yazarlar bu dönemi, Batı'nın dünya hâkimiyetine yol açacak güçlerin bir araya geldiği bir dönem gibi görecektir. Oysa, Hodgson bize, Oikoumene tarihinde İslam aleminin en büyük rolünü oynadığı dönemin bu olduğunu anımsatır:

Dünya nüfusunun, olasılıkla beşte birinden daha azı Müslüman olduğu halde, Müslümanlar öylesine geniş ve stratejik biçimde yerleşmişlerdi ki, onlarla birleşik olan toplum bir ölçüde, kentleşmiş insanlığın büyük kısmını kucaklıyordu; İslam alemi için uygun sözcük artık "mikrokozmos" değildir. Dünya tarihi ile İslamcı tarihi birbirinden koparmak artık çok zorlaşmıştır (yol III, s. II).

Dünyanın büyük bir kısmında aşağı yukarı bir Müslüman hegemonya vardı. Sünnîler ile Şiiiler arasındaki derin uçuruma karşın, Müslüman devletler "uzaklara yayılmış tek bir diplomatik dünya" oluşturuyordu (cilt. III, s. 81). 16. yüzyılda Avrupa deniz gücünün genişlemesi bunu pek az sarsabilirdi ve Avrupai Rönesans, Batı'nın kültürünü yüksek bir düzeye çıkarmakla birlikte, Oikoumene'nin geri kalanına nadiren ilişebildi.

18. yüzyılda, Hodgson bürokratik tarının imparatorluklarının hem kültürel yaratıcılık niteliğinde, hem de gücünde belli bir kötleşme kokusu alır. Bu, bütünyle yeni bir süreçle, "Büyük Batı Dönüşümü"yle aynı zamanda ortaya çıkar. Garp kültür alanının kuzey ve batıya doğru uzaması, Rönesans, deniz ticaretinin genişlemesi ve başka etkenler temelli bir değişimi oluşturacak

türde ve ölçüde bir insani yatırım getirmiştir. Tarım çağı sona erer ve yaklaşık 1800'den başlayarak, dünya yeni bir çağa geçer. Bunun karakteristikleri önce garpta gözlenir ve bir yüzyıl ya da daha fazla bir zaman boyunca, dünyada Avrupa hâkimiyeti söz konusu olur. Bununla birlikte, bu dönüşüm uzun erimde bütün dünyayı etkilemiştir. Oikoumene'deki başka ayrımları ortadan kaldırdığı gibi, bir anlamda İslam aleminin ortadan kaybolmasına da yol açar.

Bu altıncı dönemde, İslamcıl toplum var olmaktan çıkar... Bu yazılı kültürün yaygın temeli... artık çoğunlukla... (Müslümanların) Müslüman-olmayan insanlarla paylaştıkları bir (temeldir)... Müslüman toprakların hâlâ etkin bir kültürel gruplaşma olarak incelenebilmesi ölçüsünde, bu (inceleme) İslamcıl bir toplum olarak değil de, İslamcıl kalıtı paylaşma olarak yapılabilir (cilt. III, s. 166-7).

Bu kalıttaki en anlamlı öge öteki dinsel geleneklerle cepheleşmenin doğurduğu yeni bir meydan-okuyuşla karşı karşıya kalan “din ve dinsel vicdan”dır (cilt. III, s. 412). Bu ise şeriatın, bu cemaatin doğasının ve Kuran’ın anlam ve önemini yeniden değerlendirmesine yol açabilir.

Bir okuma ardından bir eleştirmene açık duruma gelmeleri ölçüsünde, bu olağanüstü kitabın kimi temaları, işte bunlardır. Herhangi bir okuyucu için bunlarla uyusmak zamana gereksinim duyacaktır, ama bu, İslam tarihiyle ilgilenenlerin tümünce ciddiye alınmalıdır ve yazarın gözde sözcüğüyle bizim araştırmalarımızın yüreğinde yatacak olan diyalogda da önemli bir rol oynayabilir.

Bu tartışma iki düzeyde olabilir. Hodgson’un tikel temalara ilişkin yorumu çekişme doğuracaktır ve araştırma, onun “eğitilmiş sanılar”ına kuşku saldığından, bunların değiştirilmesi de gerekebilir; rastgele örnekler alırsak, onun kentlerle ilgili yazdığı şeyler Massignon’un narin kuramlarının etkisini taşımakta, son çalışmalar Beni Hilal göçlerini yeni bir ışık altında sunmaktadır ve onun İslamcıl sanatla ilgili sözlerine de herkes katılmayacak-

tır. Bu ayrıntı noktaları ötesinde, onun genel açıklama kategorileri konusunda da muhakkak bir tartışma olacaktır. Tarihsel süreçlerin ekoloji, grup çıkarları ve yaratıcı bireyler çerçevesinde çözümlenmesi; Oikoumene, tarımsal toplum, Eksenel Çağ ve İrano-Semitik uygarlık kavramları; İslamcıl toplumun askeri elitler, bürokratlar ve zadeganlar (kalburüstüler) çerçevesinde ayrıştırılması; farklı tür sofuluk ve kültür arasındaki ayrımlar ve Acem kökenli kültürün rolüne yapılan vurgu: böylesi düşünceler ve yöntemler İslamcıl toplumu daha iyi anlamamıza yardım eder mi? Bunu söylemek için zaman çok erkendir; ama bir okuyucu bu kitabı, Marshall Hodgson'un bizlere, kendi büyük atası İbnî Haldun'nunkinden hiç de daha az değerli olmayabilecek bir anlayış çerçevesi vermiş olduğu yollu bir ilk izlenimle kapatmaktadır.

Dördüncü Bölüm

İSLAM TARİHİ, ORTADOĞU TARİHİ, MODERN TARİH

Her şeyden önce, beni derinden mutlu kılan, etkileyen ve layık olduğumu hiç sanmadığım bu şeref nişanından dolayı şükranlarımı dile getirmeliyim*. Benden önce bu madalyayı alan büyük uzmanlarla kıyaslanabilinir olduğuma ya da yazdığım şeylerin onların yazmış oldukları denli uzun süre ayakta kalacağına, hiçbir şey beni inandıramaz. Bu gibi anlarda, Adlai Stevenson'un "Eğer solumazsanız, övgü hiç de zararlı değildir" sözlerini düşünürüm; öyleyse şimdi, bu nişanı hangi anlamda güvenle kabul edebileceğimi betimlemeye çalışayım. Bunu, benim de ilgilendiğim modern araştırmaların saygıdeğer bir duruma gelmiş olduğunun belirtisi olarak alıyorum ve burada ben de bir rol oynamış olabilirim: kendi çalışmalarından, şair Yeats'm kendi metafiziksel kuramlarıyla ilgili söylediği gibi söz edebilirim: Yeats bunlara tümüyle inanmıyordu, ama bunlar, içerisinde başka şeylerin kurulabileceği iskelelerdi.

Bu madalya, iki seçkin insanın adıyla bağlı olduğu için de, benim açımdan değer taşıyor. Gustave von Grunebaum'un tını hâ-

(*) Giorgio Levi Della Vida Madalyası yazara, Los Angeles, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki bir konferansta, 27 Nisan 1979'da sunuldu, -cev.

lâ buradadır ve onunla ilgili olarak dostları, meslektaşları ve öğrencileri tarafından zaten söylenmiş olmayan, söyleyebileceğim pek az şey vardır. Özellikle, onun daha genç meslektaşlarına yönelik yüce gönüllülüğünü, belirtileri ortaya çıkarmadaki hızlılığını ve bunu ortaya koymaya çalışmadaki hararetini, söylediği ve yazdığı şeylerdeki imgesel niteliği anımsıyorum. Onun şiire yönelik ilgisi, insanları oldukları duruma getiren imgeler ve düşlere ilişkin, ömürboyu süren kaygısını dile getiriyordu; burada onun “Özimge (Self-image) ve Tarihe Yaklaşım” üstüne denemesini¹ ve basıma hazırlanmasına yardımcı olduğu, *The Dream and Human Societies* (Düş ve İnsan Toplulukları) üstüne kitaba girişini anabilirim; burada Müslümanların, insan ile doğaüstü güçler arasındaki bir iletişim aracı olarak düşlere ilişkin görüşünü net bir şekilde çözümlemektedir.²

Giorgio Levi Della Vida ile ise yalnızca bir kez karşılaştım; ama yaşamının sonuna doğru yazdığı bir kitaptan, *Fantasma Ritrovati*'den³ onunla ilgili çok şey öğrendim. Burada gençlik arkadaşlarından, kafasının gelişiminden ve uzmanlık çalışmasının kendini deklare ediş tarzından söz eder. Erken bir yaştan başlayarak, ailesinin bir yana attığı, ama resmen yadsımadığı Yahudi geleneğinin büyüklüğünün farkındaydı, ama çekimini duyacak ölçüde de Katolik Hristiyanlık'a yakındı. Bunlar arasında seçim yapmazdan önce, her ikisini de başka inançları da, özgün metinleriyle incelemek istedi. Böylelikle, soruların en önemlisini, yani kutsal metnin otantikliği ve yetkesi sorusunu ortaya atan 19. yüzyıl Alman Kutsal Kitap açıklamacılığının etkisi altına girdi ve bu da onu filolojinin araştırılmasına götürdü; Renan, demektedir, “benim delikanlılığımın tanrısı ve benim uzmanlık yolundaki ilk adımlarımın koruyucu ilahıydı.”⁴

(1) B. Lewis ve P.M. Holt (edt.), *Historians of the Middle East* (Londra, 1962) s. 457-83 içinde.

(2) “Introduction: the cultural function of the dream as illustrated in classical islam”, G.E. von Grunebaum ve Roger Caillipis (edt.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley, Kalif., 1966), pp 3-21.

(3) (Venedik, 1966).

(4) A.g.e., s. 133

Bu çağrı zengin ve karmaşık bir kültür çerçevesinde izlendi. Bu kitapta göz gezdirilen şey, 20. yüzyılın ilk yarısında İtalyan kültürü için merkezi olan büyük temalardı. Bunlardan biri, İtalyan formuyla Katolik modernizmiydi. O bu kitabı yazdığı sırada, Tanrı'nın dünyadaki içkinliğiyle ilgili modernist vurgunun eleştiricisiydi ki, bu Hristiyanlığı bir tür insanlık dinine dönüştürebilirdi; bunu da ilk ustasının düşüncesinde, şarkiyatçı Caetani'de –ona göre, demokrasi geleceğin diniydi, göksel olanın insan yaşamındaki tezahürüydü– buldu. Artık Levi Della Vida insan yaşamının büyük gizemlerine, bilgi ve acı çekme gizemlerine yanıt vermek üzere, aşkınlığın kabullenilmesine doğru devinmiş bulunuyordu; yine de, modernizmin Kilise yaşamındaki tarihsel önemini görmekteydi.⁵

Ayrıca, 1920'lerde burjuvazinin “Büyük Korkusu'nun” çocuğu olan faşizmin büyümesi üstüne de yazdı. Üniversite profesörlerinden istenen bağlılık yeminini vermeyi reddetmiş olduğu için, faşizmin erken mağdurlarından biri de kendisi olmuştu ve yargılarında, sevecen bir yetkeyle birlikte, kararlı bir ton vardı. Faşizmin filozofu olan Gentile konusunda yazarken, onun olayların merkezine yakın olma isteğini ve (onu, faşizmin retorikine, sahip olmadığı bir anlam ve derinlik vermeye yönelten) belli bir kendini aldatma yeteneğini eleştirmektedir; fakat, onun karakterinin onur ve içtenliğini de teslim eder. Bu yemini etmeyecek olan profesörler atıldığında, Gentile'in döktüğü yaşların timsah gözyaşları olduğunu; ama en azından, bunların kurbanlarını yemeye kendisini zorlayan diyalektik tarih sürecinden gerçekten üzüntü duyan, iyi bir timsahın gözyaşları olduğunu söyler.⁶

Bu kitap bizlere, onun zamanında “şarkiyat araştırmaları” denilen şeyin doğasıyla ilgili önemli şeyler anlatmaktadır: bunlar çağın büyük entelektüel kaygılarından kaynaklanıyorlardı ve bunlara, kendilerine özgü bir katkı yapmışlardı. Aynı ders, “şarkiyat araştırmaları”na katılanların kolektif bilincini dile getirmiş

(5) A.g.e., s. 160

(6) A.g.e., s. 244

gibi görülebilecek başka bir kitaptan da çıkmaktadır: 1928'de Oxford'da yapılan (17. Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi Tutanakları'ndan) *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists*.⁷ Bu kitabın okunması belli açık izlenimler bırakabilir. Bunlardan birincisi, yazınsal metinlerin kesin anlamının özenli çözümlenmesiyle yürüyen belli bir çalışma yönteminin hâkimiyetidir; örneğin, Farmer, Arapça Yunan müzik metinleri üstüne; Mittwoch, Arapça tıp metinleri üstüne ve Levi-Provençal İbnî Bassam üstüne bir bildiri sunar. Kuşkusuz, bu yöntem, bunu bilmeyenlere gözükebileceği ölçüde yalın ve sınırlı olmaktan uzaktır. Metinlere ışık tutmak için her tür yardımcı bilimden yararlanılıyor ve bir yazın ve uzmanlık geleneği tarihinden çok daha fazlasını açıklama amacıyla böyle yapılıyordu. Burada bir kez daha "şarkiyat araştırmaları"nın 19. yüzyılın belli başlı bilimlerinden biri olan büyük filoloji bilimindeki köklerine varırız. Bu yalnızca, birbirleriyle ilişkileri içinde alınan dillerle ilgili bir bilim değildi; insanlığın bir tür doğal tarihini vermeyi amaçlıyordu: diller arasındaki ilişkileri araştırmak; ırkları, kültürleri, dinsel sistemleri ve bir halkın bilinç durumunu dile getiren söylencele-ri de araştırmaktı. Araştırılacak olan ilişkiler yalnızca benzerlik ve farklılık ilişkileri değil, ama ayrıca soy ve akrabalık ilişkileriydi; dil ailelerinin varlığı ırk ve kültür ailelerinin varlığına işaret ediyordu. Şimdi, bu şekilde düşünmenin tehlikelerini, bunun yol açabileceği üstünlük ve düşüklük idealarını biliyoruz, ama o sırada bu özgürleştirici bir güçtü: dinsel sistemler göksel olana ilişkin bir deneyimi dile getirecek insani ürünler ya da insani çabalar gibi görülüyordu ve bunlar, insan tininin öbür anlatımlarıyla aynı özgürlük içinde incelenebilir ve değerlendirilebilirdi.

Uzmanlık çalışmasına yön veren bir başka idea da bu ideayla sıkıca ilintiliydi: kültürler tarihi ideası; yani, insanlık tarihinde esas değer taşıyan şeyin insanların inan tarzında, düşünce sistemlerinde, sanatsal form ve kurumlarda üretmiş oldukları şeyler ol-

(7) *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Orientalists, Oxford, 1928* (Londra, 1929).

duğu ve tarihin her bir evresinin belli bir tinle damgalanmış bulunduğu, bu yüzden de, onun kültürünün tüm ürünlerinin birbirleriyle benzerlik taşıdığı ve aynı gerçekliğin tezahürleri oldukları ideası. Bu idea farklı yönlerde geliştirilebilirdi. Rönesans'tan başlayarak, modern Batı uygarlığı tarihin doruğu gibi görülebilirdi ve bu durumda, tüm önceki kültürler de, modern Batı'nın ortaya çıkış sürecine katmış olduklarıyla yargılanacaklardı; yoksa, insan tininin ürettiği kültürler birbirinden ayrı, aynı düzeyde bulunan ve her biri kendine özgü bir değere sahip gibi görülebilenirdi.

Öyle gözüküyor ki, 1928 Kongresi'nde egemen olan görüş gerçekten de buydu. Üyelerin çalışmasının insan anlığına ve bu yüzden de barış ve mutluluğa katkı yaptığı konusunda, genel bir uyuşma söz konusuydu. Resmi konuşmalardaki kendi kendini kutlama tonunun özel bir nedeni mevcut olabilir: bu, uzmanlar topluluğunun etkinliğini kesintiye uğratmış bulunan I. Dünya Savaşı'ndan bu yana toplanmış ilk kongreydi. Ne var ki, daha genel öneme haiz bir şey de söz konusuydu. Hazır bulunanlar kendilerini, Doğu'nun asıl özünün bilgisi için "Doğu"ya başvurmak ve ayrıca, insanlığın ortak sorunlarına "Doğu"nun ışığını tutmak için çalışanlar gibi görüyorlardı. Verilen şölende, Profesör Breasted şöyle diyordu: "Geçmişin bozulmuş ve solmuş görüntüsüne, saygı ve bağlılıkla el koymak, bu saygıdeğer özelliklerin bir zamanlar neler olduğunu, bitimsiz acılarla kabullenmek ve sonra da bunların modern dünyaya mesajlarını duyurmak üzere, onları restore etmek... bizim görevimizdir."⁸ Yanıtında, Kongre Başkanı Lord Chalmers ise şöyle bağırırmaktaydı: "Ulusların karşılıklı hakları şarkiyatçıların becerikli ellerinde güvencilerdir."⁹

Hazır bulunanlar arasında sıcak bir birliktelik duygusu mevcut gibi gözükmektedir. Onların hepsi bir gizemin rahipleriydiler. Tüm sınırlamalarıyla birlikte bu, o sırada "Doğu" kültürü, tarihi ya da toplumunun herhangi bir yönünün, ciddi bilgi ve kay-

(8) A.g.e., s. 102

(9) A.g.e., s. 103

gıyla tartışılabileceği biricik toplantı türüydü. Aslında, uzmanlığa dönük hiçbir konferans söz konusu değildi (modern Arap toplumunun ve kültürünün sorunlarını tartışmak üzere yapılan ilk ciddi toplantılar Paris'te 1936, 1937 ve 1938'de yapılan üç görüşme idi).¹⁰ Dahası, hazır bulunanların çoğu entelektüel yakınlıkların da bilincindeydi. Sufi'ler gibi, kendi silsilelerini, yola çıkmış oldukları hocalar zincirini biliyorlardı. Uzakdoğu kesimi üyeleri Çin klasiklerinin çevirmeni James Legge'nin mezarına, toplu olarak çelenk koymaya gittiler¹¹ ve İslam kesimi de, "hepimizin büyük saygı duyduğu yüce öğretmen" diye niteledikleri Theodore Nöldeke'ye telgraf çekme önergesini "coşkulu bir şekilde" kabul ettiler¹²

Bu uzmanlar topluluğunun özel doğasını en açık biçimde ortaya çıkaran şey, bu silsileye ve özellikle, kültür ve tarihleri incelemekte olanların silsilesine dâhil olmayanların görelî yokluğudur. Gerçi, bunlardan kimileri oradaydı: Türkiye'den, daha sonra Fuat Köprülü olarak tanınan Fuat Bey; Mısır'dan, Taha Hüseyin ve Ali Abdürrazık; Hindistan'dan birkaç kişi. Ama böyle çok kişi yoktu ve onların uyma durumunda bulunduğu söylem çerçevesi de, belki, onların kendilerince seçilmiş olan çerçeve değildi. Fuad Bey bir Türkçe sözlük üstüne bildiri sundu; Taha Hüseyin biri Kuran'da zamir kullanımı, Leibnitz ile mütezillik* arasındaki kimi tuhaf benzerlikler üstüne, iki bildiri sundu; Muhammed Kürd Ali Avrupa'daki Müslüman araştırmaları konusunda konuşurken, hiçbir çekişme belirtisi göstermedi.¹³ Şölende, Hintli uzman Yusuf Ali saygılı sözcüklerle, ama belki de şaşırtıcı bir tonla konuştu:

Doğulu bir insan olarak o, Doğu'nun zar-zor ilgi çektiği bir zamanda Doğu araştırmalarını üstlenen bu büyük ve soylu insanla-

(10) *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisations arabe*, 3 cilt (Paris, 1937-9)

(11) *Proceedings*, s. 68.

(12) A.g.e., s. 85.

(*) Mutezile: İslamiyet'te usçuluk akımı. (y.n.)

(13) "Fi mu'tamir al-mustashriqin al-duwali", *Majadlat al-majma al-'ilmi al- arabi*, 8,11-12 (1928), s. 680-5.

ra hayranlık borcunu ödemek istiyordu... Batı'da, klasik araştırmalar salt kadim uygarlıkların arkeolojisine dönük olmaktan çok, insan aklının çalışmasına dönük bir inceleme tiniyle sürdürülüyordu ve o, benzer bir tinin Doğu araştırmalarında da öne çıkabilmesinin olanaklı olduğunu düşünüyordu... "İnanıyorum ki," diye sözlerini bağhyordu bu konuşmacı, "Batı'nın ayakları dibinde süründükçe Doğu kendisini anlayamaz; aynı şekilde inanıyorum ki, Doğu'nun bilge adamlarının ayakları dibinde oturdukça, Batı da kendi yaşam yorumunun eksik kaldığını görecektir."¹⁴

Böyle bir alıntıyı okumak bizlere, düşünce ve uzmanlık ortamının geçen elli yılda ne denli değişmiş olduğunu anımsatacaktır. Şimdilerde şarkiyat araştırmaları geleneğine ve özellikle de İslam araştırmaları geleneğine yöneltilen eleştiri, uzun uzadıya betimlenmeye gerek göstermeyecek ölçüde bilinmektedir; ama bu bir bakıma, bizim tartışmalarımızın hareket noktasını biçimlendirdiğinden, bunu kısaca özetlemek yararlı olabilir.¹⁵ İşe başlarken, şarkiyatçının yönteminin –belli türden bir yazılı metni, yüksek bir dinsel kültürün ürününe çözümleme– eğer bir uzman insani karakterle, ya da tarih yahut toplumla, ya da yazınla ilgili önemli bir şeyler söylemek istiyorsa, yeterli olmadığı ileri sürülmektedir. En azından, konuyla ilgili öbür disiplinlerin kullanılmasıyla, bu tür çalışmaların genişletilmesi gerekecektir. Bunun ötesinde, eğer bizleri, İslami ya da "şarki" toplumlarda, bu yüksek dinsel kültürün yazılarıyla dile getirilen ve değişmeden kalan bir öz bulunduğu ve yalnızca bunların incelenmesiyle bu özün anlaşılacağı ve bu öz değişmediğine göre de, bu toplumların gerçek anlamda asla gelişemeyeceği inancına götürürse, eski yöntem tehlikeli bile olabilir.

Yine, metinlerin çözümlenmesi ötesinde, özgül bir zihinsel disiplin gereksinimini ve kendi çalışmalarını canlı bir düşünce

(14) *Proceedings*, s. 99.

(15) Örn. Anouar Abdel-Malek, "L'orientalisme en crise", *Diogene*, 44 (1963), s. 103-40; Abdallah Laroui, "Les arabes et l'anthropologie culturelle: remarques sur la methode de Gustave von Grunebaum", *La crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?* (Paris, 1974), s. 59-102; Edward W. Said, *Orientalism* (Londra, 1978).

gelenegine yöneltmeleri gereğini teslim ettikleri zaman bile, Müslüman Doğu'nun öğrencilerinin modern kültürün yaratıcı idealarından tam olarak yararlanamadıkları, eleştirmenler tarafından ileri sürülmekteydi. Onlar hâlâ karşılaştırmalı filolojinin belli geleneklerine ya da eski-moda yazın yahut tarih görüşlerine tutsaktırlar ve bu yüzden, onların ürettikleri şeyler çağımızın uzmanlık yaşamında marjinal kalmaktadır. Eleştirmenler açısından bu zayıflık Batılı uzmanların, araştırdıkları dünyaya edilgin ya da cansız bir şekilde, devralmış oldukları imgeyi değiştirmeye kendilerini zorlayacak bir özimge yaratamayarak bakmaları olgusuyla bağlantılıdır. Bu da, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve farklı bir biçimde de olsa hâlâ var olan belli bir erk ilişkisiyle ilintilidir: bu erke sahip olanlara, üzerlerinde bunun uygulandığı kişilerden, her zamanki gibi, daha az açık olan bir ilişki.

Bütün bu idealar sistemine dalmak niyetinde değilim. Bunlardan kimileriyle uyuşuyor, kimileriyle de uyuşmuyorum ve yine, bütününü anlamadığım kimileri de vardır; ama en azından, bunların ciddiye alınması gerektiğine eminim. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dan gelip, bizlere, bizim kendileriyle ilgili oluşturduğumuz imgeyi kabullenmediklerini anlatanların sesleri, akademik rekabet ya da ulusal gurur çerçevesinde açıklanamayacak ölçüde gür ve tutarlıdır. Araplar ya da Acemler eğer kendilerine ilişkin kendi imgelerini, dışardan kendilerini araştıranlara verememişlerse, olasıdır ki, bunun açıklaması onların kendi kültür ve toplumlarında da, Avrupa ve Amerika'nınkilerde de bulunmaktadır ve eğer bizim araştırmalarımız çağın genel kültürüne marjinal kalıyorsa, karmaşık bir açıklamaya gereksinim olduğu da doğru olabilir. Böylesi soruları sormak ve özelde, kılavuz kavramımızla ilgili olarak düşünebileceğimiz şey üstüne, İslamiyet'in kendisi üstüne, İslam uygarlığı ve toplumu üstüne bunları sormak en azından yararlıdır. Ne yaptıkları ya da ne yapmaları gerektiği ve geçmişte, bizim büyük hocalarımız silsilesi içinde bulunan başkalarının ne yapmaya çalıştıkları üstüne düşünmek amacıyla birçok uzmanı bir araya getiren tartışmalarımızın hareket noktası budur.

Kuşkusuz, bir anlamda, bizim İslam araştırmaları diye nitelediğimiz şeyi götürenlerin, kendi çalışmalarını, kendilerine özgü olan dışında, herhangi bir çerçevede gerekçelendirmeye gereksinimleri yoktur. Tanrı'nın Kendi İstencini insanlara bir Kitap içinde bildirmiş olduğu inanından yola çıkan bir dini araştırdığımızda, bizim için geçerli ve önemli olan, bu Kitap'ın ne şekilde yorumlanmış ve onun öğretisinin, formel düşünce sistemleriyle ne şekilde eklemlendirilmiş olduğunu anlamaya çalışmaktır. İslam araştırmalarının merkezi geleneği budur. Goldziher'in ve onun kuşağından başkalarının büyük çalışmalarını bu gelenek üretti ve şimdi de, oldukça önemli ve özgün çalışmalarla yenilenen ve daha ileri götürülen de bu gelenektir: Müslüman düşüncesinin kökenlerinin soruşturulması ve özellikle, burdaki mütezellik tınısı, Hanbeli geleneğinin önemine ilişkin yeni bir bilinç, Sünnilik ve Şiiiliğin birbirlerinden ayrılış sürecine ilişkin daha ince bir görüş, erken modern zamanların büyük metafiziksel sistemlerine dek Müslümanlar tarafından İslami amaçlarla kullanılan bir düşünce tarzı olarak İslam felsefesine ilişkin daha elverişli bir görüş. Bu incelemeler Müslümanların kendi geçmişleri üstüne düşünüş tarzına etki yapmaya başlamıştır: belli bir tür modern Arap düşüncesi mutezelliteler örneğine –bunu ister doğru yorumlasın, ister yanlış yorumlasın– başvuruyor ve felsefe canlı bir inan kipi (mode, mod) olarak yeniden ortaya çıkıyor.

Dahası, Tanrı bilgisinin bir bireyden öbürüne devredilmesini tek önemli süreç ve o nedenle de araştırılmaya en fazla layık olan süreç gibi gören bir tarih görüşünü savunmak da olanaklıdır. Louis Massignon'un –bu araştırma alanına dalmış, güçlü bir kişisel dehaya sahip bu adamın– inanı buydu. Onun tarih anlayışı, kendisini özel bir güçle sergileyen bir dizi yazıda, şair Paul Claudel'e mektuplarında, açık bir şekilde dile getirilmiştir.¹⁶ Onun inancına göre, tarihin anlamı toplumsal evrimin kişiselsizliğinde değil, ama bireysel tohum içindeki göksel çalışmada bulunmaktaydı¹⁷ ve bu

(16) Micheal Malicet, ed. *Paul Claudel - Louis Massignon* (1908-1914), (Paris, 1973).

(17) A.g.e., s. 104.

çalışma insan aracılığıyla yapılmıştır. Tanrı'nın aşkın figürü "öteki"yle karşılaşmada ortaya çıkabilir. Böylesi karşılaşmalar oturmuş bir geleneğin düzenli çerçevesi içinde yer alabilir, ama bunlar ani cepheleşmeler de olabilir: beklenilmeyen "öteki" olağan yaşama müdahale eder, onu parçalar ve dönüştürür. Bir aydınlanma (nurlanış) anında, bir insan kendi dünyevi imgelerini aşabilir ve bunların ötesindeki bir başka güzelliği görebilir. Tarih kendileri ötesindeki bir hakikatin taşıyıcıları olarak birbirinin yaşamlarına giren bir tanıklar zinciridir; farklı dinlerin alışılmış sınırlarını aşabilen bir zincirdir.

Massignon bu zincire, kendisinin betimlediği şekliyle tüm ayrıntılarını kabullenmenin zor olduğu, ama onun yaşamına kesin biçimde yön vermiş olan bir olayla girmiş bulunduğuna inanıyordu. Müslümanların insani tanıklığıyla, aşkınlığın gizemi bir kılıç gibi ona çullanmıştı: "Arapçayladır ki... ilk kez Tanrı'yı kabullendim; Arapçayladır ki, Ona ilk duamı ettim."¹⁸ Bu olay onun bir tanık olarak, katılan biri olarak ikame (yerine geçme) gizemi-ne –bununla, bir insan başkalarına, onların kendi kendilerine elde edemedikleri şeyi sağlayabilirdi– ilk adımıydı. Müslümanlar aracılığıyla aşkınlık bilgisini edinmiş olup, onların Tecessüm bilgisine ulaşabilecekleri kanal olarak nasıl hizmet edebilecekti? Onun Claudel'le yazışmaları istikrarlı bir çağrı arayışıyla; belki şehadetle bitecek şekilde dünyadan vazgeçilmesi ile, kabullenilmiş bir bilim disiplini çerçevesinde bir uzmanlık yaşantısı arasında tercih yapma gereksinimiyle ilgilidir. Bu mektuplarda, üstele-yen Massignon'dur. Claudel duraksamalıdır. Bir anlamda, sırtını dönmüş olduğu bu düşünceyle adeta kovalanıyormuşcasına, öteki-ni kahramança bir yazgıya iter. Ezici olan dönmeliğin inayeti-ne biricik geçerli tepki budur, diye önerir: dinden dönmek (din-değiştirme, conversion) bir tür katastroftur, adeta bir cinsiyet de-ğişikliğine benzer. Ama Massignon'un tin yüceltimi sağduyulu ve sakınlı bir adam olarak onu rahatsız eder ve ötekinin bir uzman olarak kalma kararını, belli bir rahatlıkla karşılar: "Siz artık

(18) A.g.e., s. 111

romantik ve çekici değilsiniz Massignon; ama ne biri, ne de öteki olmak çok iyi bir şey.”¹⁹

Bu olanaklı bir tarih görüşüdür, ama herkes için değil. Çoğumuz “toplumsal evrimin kişiselsizliği” üstüne çalışıyor ya da en azından, onunla “bireysel tohum içindeki göksel çalışma” arasındaki bağlantıları bulmaya çabalıyoruz. Bizim açımızdan, şu sorunun doğması muhakkaktır: Çoğunluğun devralınmış inancının İslamiyet olduğu toplumların tarihi ve doğası, İslamiyet çerçevesinde ne ölçüde ve ne şekillerde anlaşılabilir?

Modern tarih üstüne çalışan birisi olarak bu sorunla ilgili bir şeyler söylemek isterim. Yakınlarda, değişik zamanlarda yazılmış olan denemelere ilişkin bir derlemeyi yayıma hazırlıyor ve bunlarda kullandığım yöntemler ve düşünceler üstüne düşünüyordum.²⁰ Şimdi bunlar bana, “Ortadoğu tarihi”, “modern tarih” ve “İslam tarihi” denilebilecek, farklı, ama örtüşen üç idealer sistemi içerisinde yazılmış gibi gözüküyor.

“Ortadoğu tarihi”yle, kendisinden başka bir şey çerçevesinde ve özgül olarak modern dönemde Avrupalı gücün büyüme ve zayıflamasıyla olan ilişkileriyle tanımlanmış bir bölgeyi kastediyorum. Öyleyse, bunun ana konusu Avrupa’nın genişlemesidir ve erken modern zamanların büyük Müslüman imparatorluklarının çözümlüşünün doğurduğu, Avrupalı güçler arasındaki özel ilişkilerdir. Böyle bir tarihte, bu bölgenin halkları ya kendilerine yapılan şeylere rastlantısal öfke spazmlarıyla tepki gösteren edilgin nesneler olarak, ya yeniden biçimlendirilmiş bir otokrasi yaratarak Avrupa’nın genişlemesini engellemeye, yahut bir imparatorluk sistemiyle elverişli bir konum elde etmeye veya süregiden ekonomik bağımlılık sistemi içerisinde politik özerklik kazanmaya çabalayarak, bir bağımlılık ilişkisi içinde öne çıkarlar.

“Modern tarih” diye nitelediğim şeyin temel düşüncesi ise doğal ilerlemeyle birbirinden doğan çeşitli aşamalarda yer alan

(19) A.g.e., s 217.

(20) *Europe and the Middle East* (Londra, 1980); ve *The Emergence of the Modern Middle East* (Londra, 1981).

“modernleşme” denilen bir süreç düşüncesidir. Modernleşme toplumsal bilimlerden alınmış çerçevelerde tanımlanır; örneğin bürokratik yetkenin toplum üzerine yayılması, kırsal alanda kentsel denetimin genişlemesi, tarımın ticarileşmesi, büyük ölçekli sanayiın başlaması, kentlerde Batılı sanayi toplumlarındakilerle aynı kabul edilebilecek sınıfların ortaya çıkması ya da belli şekilde eğitilmiş bir elitin oluşması.

Modern bağlamıyla “İslam tarihi” ise, bir dinsel doktrin ve yasalar çevresinde yaratılmış bir yüksek kültür geleneğinin sürekliliği ve bunun, dışardan gelen idealarla ve özellikle de, “milliyetçilik” adını verebileceğimiz idealar kompleksiyle kerteli etkileşimi çerçevesinde tanımlanabilir.

Bu üç yaklaşım da bana geçerli gözüküyor ve bunların ortaya çıkardığı sorun, bunlardan her birisinin hangi sınırlar içinde kârlı biçimde kullanılabileceğidir. Birinci ya da ikincisini kullanmadaki içkin tehlike; bölge ve halklarının özgül doğasının bulanıklaştırılacağı ve onların tekil, amansız bir dünya çapındaki sürecin örnekleri olarak, yalın biçimde görüleceği noktaya dek bunu genişletme tehlikesidir. Eğer kimi özenli ayrımlar yaparsak, ancak o zaman bu tehlikeden sakınabiliriz. Örneğin, Ortadoğu ve Kuzey Afrika’daki İngiliz ve Fransız erkinin tarihi, Hindistan’daki İngiliz erkinin tarihinden farklı görülebilir; çünkü bu büyük ölçüde Osmanlı, Acem ve Fas devletlerinin kalıntısının dayattığı sınırlar içerisinde yer alır. Bu güçler kendi çıkarlarını bu çerçeve içinde, gayriresmi (informal) pretektoryalar yaratarak, zaman zaman tek bir vücut gibi (“Avrupa Birliği”), zaman zaman da rekabet içinde faaliyet göstererek götürme durumundadırlar ve rakiplerini, yerel uydu devletler ve topluluklarla karşılarlar. Böylelikle, bu bağlamda bakıldığında, Ortadoğu’nun tarihi büyük güçlerle küçük yerel güçler arasındaki karmaşık bir ilişkinin, zaman zaman kadim toplulukların yok edilmesiyle biten, tatsız ve trajik bir ilişkinin tarihi durumuna gelir.

Aynı şekilde, eğer Ortadoğu tarihini “modernleşme” çerçevesinde görmek istersek, onun özgül doğasını dikkate almak durumundayız: birincisi, dünyanın yarıkurak bölgelerindeki insan

ötesi (transhumant) ya da göçebe çobanlık ile yerleşik tarım arasındaki narin ve hareketli denge (ki bu, Marshall Hodgson'un bize anımsattığı gibi, uygar toplumun tarımsal tabanının zayıf ve onun kültürel başarılarının yitirmeye elverişli olması anlamına gelir)²¹ ve ikincisi, erkin ele geçiriliş, kullanılış ve aktarılış yollarını tanımlayan formel ve direngen kurumlara sahip olmayan toplumlara özgü toplumsal eylem kipleri. Böylesi toplumlarda toplumsal eylem; bağlaşımlar, korumacılık sistemleri ve politik güdülendirme ile politik denetim arasındaki değişen ilişkiler çerçevesinde, bizim şimdilerde "kalburüstüler" diye nitelemeye alışkın olduğumuz puslu gruplar ve aynı zamanda, liderler, kanaat önderleri ve yetke ajanları tarafından oynanan ara roller çerçevesinde çözümlenmelidir.

"İslam tarihi" diye nitelediğim üçüncü yaklaşımın tehlikesi ise oldukça farklıdır. Bu, tarihi, değişmeyen bir inanlar sisteminden türeyen belli davranış kalıplarının sonsuz yinelenişi çerçevesinde görme tehlikesidir. Şimdilerde yaygın olan idealardan örnek alınacak olursa, modern milliyetçilik "İslami" bir politik hâkimiyet ideasının yeni bir versiyonundan öte bir şey olarak görülmemekte ve modern Ortadoğu toplumlarının belli zayıflıkları, devlet ideasının yokluğu ya da İslami düşüncedeki akılcı gelenek zayıflığı çerçevesinde açıklanmaktadır.

Şimdi ele almak istediğim, bu üçüncü yaklaşımın ortaya çıkardığı sorunlardır. Yazılı formülasyonları çerçevesinde tanımlanmış, değişmeyen bir İslami öze inanma tuzağına düşmeksizin, modern tarihi özgül biçimde İslami çerçevede yorumlamak olanaklı mıdır?

Bu soruya verilecek bir yanıtın başlangıcını, Clifford Geertz gibi toplumsal düşünürlerin şimdilerde oldukça aşına gelen düşüncelerinde bulabiliriz.²² Bir sosyolog ya da tarihçinin bakış açısı

(21) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt (Şikago, II-1. 1974), cilt. 1, s. 107-9.

(22) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Şikago, III 1968), s. 90 f.; *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (Londra, 1975).

sından görüldüğünde, bir din yalnızca Tanrı'nın ve insanın doğasıyla ilgili bir önermeler sistemi değil, ama ayrıca (çok formel bir sözcük olmayacaksa) bir simgeler sistemidir de: yani, belli bir evren anlayışını, gerçekliğin doğası ile bizim alışılmış edimleyiş, düşünme ve imgeleme yollarımız arasındaki sonul bir uyuma ilişkin bir ideayı dile getirmeye yardım eden imgeler, nesneler, sözcükler ya da seremoniler. Toplumsal eyleme anlam ve böylece bir yön veren bu simgelerdir; çünkü, bunlar asla var olan herhangi bir şeyin yalın yansımaları değildirler, edimlerin övgüye ya da yergiye değer olarak kabul edilebilmesinin bir tür ilkesini de kendilerinde içerirler ve böylece, yapılacak yahut yapılabilecek şeyin sınırlarını tanımlarlar. Bu yüzden, böylesi simgeler kendi başlarına değil, dile getirdikleri ve yönlendirdikleri toplumsal eylemlerle ilintileri içinde yorumlanmalıdır. O nedenle, bunlar değiştiği zaman, bunun önemli bir toplumsal değişiklik ortaya çıkarıp çıkarmadığını; simgelerin kendileri çözüldükleri ve onların yerini, henüz istikrarlı ve genelde kabullenilmiş simgelerde somutlaştırılacak ölçüde tam olarak kabul edilmiş olmayan çıplak idealar ya da ideolojiler aldığı zaman, toplumsal kopuş yahut çözülüş momentlerinin var olup olmadığını sorma gereksinimi duyarız. Hatta, onlar değişmiş gözükmedikleri zaman bile, onların geçmiştekiyle aynı toplumsal gerçekliği dile getirip getirmediklerini sormamız gerekir. Belki burada, yüzyıllardır direnen ve direngenliğiyle, —eğer bunların ötesine bakmıyorsak— değişim gerçekliğini bizden gizleyebilen kabile isimleriyle bir benzeştirim bulabiliriz. Keşm ile Yemen'in, kadim kabile çatışmaları çerçevesindeki dalaşmalarını dile getiren 19. yüzyıl Filistin köylerini, ya da 18. yüzyılda Sudan'da toprak ve su için çekişen ve Emeviler ile Abbasiler'den gelme iddiasında bulunan iki grubu okuduğumuz zaman, olaylara gerçekte var olmayan bir süreklilik yormaktan sakınmalıyız.

Buradan şu çıkar ki, “asıl” İslamiyet ile başka şeyler arasına sert bir ayrım çekmek, ya da hukuk yahut teoloji ders kitaplarının formel açıklamalarına ayrıcalıklı bir konum vermek tehlikeli olacaktır. Bu bağlamda görüldüğünde, insanların İslamiyet

olduğuna inandıkları şey İslamiyet'tir ve bizim "popüler" İslamiyet diye nitelemeye alışkın olduğumuz şey –hukukçu ve teologlar bunu ne denli yerlerse yersinler– özel bir öneme haiz olabilir. Bu içgörüden, İslamiyet araştırmalarımızın önemli bir uzanımı ortaya çıkmıştır. Popüler din artık yalnızca, yerilebilecek bir yenilik ya da bir eski boşinançlar çıkını olarak görülmemektedir. Kırsal zaviyelerin ve ermiş sülalelerinin rolü, kırsal toplumun dinamiklerini ortaya koyacak bir şekilde araştırılmıştır ve cihat dilini kullanan popüler hareketlere yeniden bakmanın ve onları amaçsız "fanatizm" hareketlerinden öte bir şey, ama ayrıca –cihat dili farklı birçok gerçekliği dile getirebileceği için– birden fazla türdeki hareketler olarak da görmenin önemini anlamaya başlıyoruz.²³

Ne var ki, benim buradaki niyetim bu popüler hareketleri araştırmak değil, İslamiyet'in yüksek, kentsel okuryazar geleneğiyle yetinmektir. Tarihçi bunu biricik "reel" İslamiyet olarak görmeyecekse, onun için bu daha da önemlidir. Bir kez daha, Tanrı'nın kendini insana Kendi kelimıyla bildirmiş olduğu inancından ortaya çıkan dinsel, siyasal ve toplumsal denetim merkezleri olarak kentlerin hâkim olduğu bir toplumu incelediğimizde, onun yazınında ve özellikle, Tanrı'nın bildirilmiş kelimıyla bir ilintiye sahip görülen yazın türlerinde özenle korunan ahlâksal ideallerin önemini gözardı etmemeli ya da küçümsemeliyiz. Böylesi yazılarda, eğer dikkatle bakacak olursak, yalnızca yasal ve ahlâksal buyrukları değil, ama –daha da önemli olabilecek– insan kişiliğinin belli ideal tiplerini; bir bakıma kutsanmış gibi insanlık dünyası için Tanrı'nın amaçlarına hizmet etme yolları gibi görülen belli düşünme ve edimleme tarzlarını da bulabiliriz.

Bu ideal tiplerin tarihsel bir bağlam içerisinde incelenmesine iyi bir yaklaşım yöntemi, biyografik sözlükler yoluyla yaklaşım-

(23) Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londra, 1969); Edmund Burke, III, *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance 1860-1912* (Şikago, HL, 1976), s. 124.

dır. Ünlü bir makalede, H.A.R. Gibb bu sözlüklerin esas amacının İslamiyet'in asıl içsel tarihini; yani, hakikatin bir parçasının, bu hakikate tanık olan erkek ve kadınlardan oluşan, kopmamış bir zincirle aktarılması ve geliştirilmesinin tarihini kaydetmek olduğunu ileri sürer.²⁴ Bu doğrudur, ama bir şey daha eklenmelidir: bu sözlüklerin kaydettiği ve atladıkları şeylerde ve bunların karakteristik anlatım kiplerinde, içerilmiş bir belli insan imgesi, yani ilgili, bilgili, yasaya saygılı Müslümanın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir ideal tip vardır ve bu imge tarihsel bir gerçekliği yalnızca betimlemekle kalmaz, onu şekillendirmeye de yardım eder; insanların kendilerine ilişkin görüşlerine ve böylece onların yaşamlarına biçim veren güçlerden biri olarak edim gösterir.

Böylesi çalışmalar kuşkusuz özenle yorumlanmalıdır. Onların titizlikle koruduğu imge uzunca bir dönemde ve birçok ülkede yavaş yavaş evrilen bir imgeydi ve bizler zaman ve mekân farklılıklarını ihmal etmemeliyiz. Söylediğim şeylerde, bu gelişmenin yalnızca en geç evresiyle, son iki kûsur yüzyılla ve yalnızca, Tunus'tan Irak'a dek, Osmanlı yönetiminin derin ve kalıcı deneyimini geçiren ülkelerle ilgileneceğim; Fas, İran ve kuzey Hindistan'ın ise herhalde oldukça farklı çerçevelerde düşünülmesi gerekir.

Üstelik, her yazar kendi ayıklama ve vurgulama ilkelerine sahiptir, bilincinde olduğu bir amaçla yazar.' 19. yüzyıldan iki örnek alacak olursak, Tunuslu İbnî Abu Dinar devlet adamları ve yüksek görevliler iç grubu düzeyinde yazar ve onun vurgusu . devlet hizmeti ile dünyevi başarı üstünedir;²⁵ Abdülrezzak el Baytar ise, Şam ve çevresindeki bilgili ve dindar adamların yaşamlarını kaydederek, dinsel kültüre ve yerel hizmet siciline sahip taşra seçkinlerinin bakış açısından bunu yapar ve onun vurgusu da, daha çok öğrenim ve toplum alanındaki önderlik üzerinedir.²⁶

(24) "Islamic biographical literature", B. Lewis ve P.M. Holt (edt.), *Historians of the Middle East* (Londra, 1962), s. 54-8.

(25) *Ithaf ahi al-zaman bi akhbar muluk Tunis wa'ahd al-aman*, cilt. VDI (Tunus, 1971).

(26) *Hilyat al-bashar fi ta'rikh al-qarn al-thalith 'ashar*, 3 cilt (Şam, 1961-3)

Yine, bu yazarların söylediklerinde üstü kapalı bir şeyler vardır. Onlar yalnızca insanların nelerden hoşlandıklarını ve ne yaptıklarını betimlemiyorlar, ayrıca –bilseler de, bilmeseler de– onları, ne olmaları ve ne yapmaları gerektiğine ilişkin bir kalıba da uyduruyorlar. Aynı övgü terimleri tekrar tekrar yineleniyor. Baytar’dan bir örnek alırsak, O 1860’daki Hıristiyan kırım sırasında Şam valisi olan ve buna karıştığı varsayılarak Osmanlı hükümetince idam edilen Ahmet Paşa diye birini, ermişler ve hocalar arasına katar. Baytar bu kırım kınayan Maidan çevresi seçkinleri grubuna dâhildir. Açıkçası Ahmet Paşa’nın görevi ihmalden suçlanması gerektiği düşüncesindedir; ama eleştirileri ima yoluyla, adeta alışılmış övgü diliyle dile getirilmiştir. Biyografiye, Ahmet’in dinsel şeceresini bize anlatarak başlar: fıkıh öğrenmişti ve Halveti tarikatına girmişti. Onun sofuluğu, etkisizliğine bir tür mazeret yapılmıştır: Oruç tutmak, ibadet etmek ve kendini Tanrı’ya adamakla öylesine meşguldü ki, bu dünyanın işlerini ihmal etmiş ve kötü adamların kötü şeyler yapması için açık kapı bırakmıştı. Öldüğü zaman, ölümü de aşına bir kalıba uydurulmuştur: kendisine şehit denilmiştir.²⁷

Bu çekincelerle, bu biyografilerden, yalnızca yazarların yaşamlarını yazmış olduğu kişileri değil, ama öznelerin kendilerini düşünme ve kendi yaşamlarını şekillendirme tarzına da etki yapmış olan bir insan kişiliği imgesi çıkarmak olanaklıdır. Bu, birden fazla şekilde tanımlanmaya gerek gösteren karmaşık, değişen bir imgedir Birincisi, bu “ermiş”den çok “doktor” imgesidir. Bu ayırım artık bilinen bir ayırım olmuştur.²⁸ Tanrı bilgisini elde etme ve bunu aktarmanın iki tarzına ve bunlara denk düşen iki farklı toplumsal rol türüne atıf yapmaktadır. “Doktor” esas işlevi Kuran’dan ve Hadis’ten türemiş olan dinsel bilimler bütününe geliştirmek ve aktarmak olan ve bu yüzden, toplumda *hoca*, *kadı*, *müftü* ya da cemaate özgü bir camide vaiz olarak belli işlevler ye-

(27) A.g.e., cilt.m, s.260f.

(28) Ernest Gellner, “Doktor and saint”, Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, Kal., 1972), s. 307-26.

rine getiren, ama ayrıca, daha genelde, kentsel kamuoyunun önderi ve sözcüsü gibi de davranabilen kişidir. “Ermiş” ise, asıl amacı, Tanrı’nın deneyimsel bilgisi konusunda kabullenilmiş aşamalardan geçen ve doruğa ulaşan bir tinsel ve ahlâksal eğitim yolunu izlemek olan ve ayrıca, bu yolun hocası ve bunu öğrenmek isteyenlerin tinsel yöneticisi, göksel nimetlerin insani varlıklara ulaşabileceği bir kanal olarak, belli özgül toplumsal işlevleri de yerine getiren mistik yahut Sufi’dir. Kırsal topluluklarda, bir ermiş ya da onun ölümünden sonra onun türbesini koruyan bir aile, farklı toplumsal grupların karşı karşıya geldiği anlaşmazlıklara arabuluculuk yapılabilecek ve gereksinim zamanlarında, grup farklılıklarını aşan bir önderliğin ortaya çıkabileceği tarafsız bir nokta olarak, daha genel bir işlev de görebilir. Bu iki tipe denk düşen ve Tanrı’nın kendisini insana bildirebilme yollarının farklı anlayışlarını somutlaştıran iki sözcük ailesi vardır: ‘-l-m kökünden türeyenler (‘Um, ‘ulum, ‘âlim, ‘ulama) ile, ‘-r-f kökünden gelenler (ma’rifat).

İlgilendiğimiz daha sonraki dönemde, bu ikisi arasındaki ayrımın, bir zamanlar gerçekleşenden daha kapalı bir duruma gelmiştir. Çoğu “doktorlar” (‘âlim, çoğ. ‘ulema) Sufi tarikatlarının üyeleri idi ve kimileri de buralarda yüksek konumlara sahipti; çoğunlukla, hukukun (şariat) sıkı sıkıya gözetilmesinde ısrar eden (tarikata) dâhildiler; ama daha sert tarikatlardan birine, İsa-viyye’ye dâhil olan yüksek bir Tunuslu âlimden söz edildiğini de duymaktayız.²⁹ Biyografik sözlükler esas olarak kentsel bir yazın biçimi olduklarından, bunlardaki vurgu ermişten çok doktora, ender tinsel durumlar ya da mucizeler ortaya konulmasından çok öğretim yapılmasına dönüktür ve bu, kentsel yaşamın bir gerçekliğini anlatır: Sufi tarikatlarının üyeleri, ermişlerin türbelerinin bekçileri kentsel toplumun tam olarak bir parçası olmaları ölçüsünde, ‘ilm sistemine çekilmeye eğilimliydi.³⁰ O nedenle,

(29) Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden, 1978), s. 58

(30) Keddî, *Scholar, Saints and Sufis* (tikel olarak, Leon Carl Brown, ‘The religious establishment in Hussainid Tunisia’, s. 47-92; Edmund Burke, m, ‘The Moroccan ulama, 1860 - 1912; an introduction’, s. 93-126; Kenneth Brown, ‘Profile of a nineteenth

İbn Abdül Dinar Tunus'un popüler bir çevresindeki bir zaviyeye bağlı olan bir ailenin, Bab Suvayra'nın tarihini kaydeder: bunu kuran kırsal ermişin torunu Zeytune* camisine gider, yüksek düzeyde fıkıh Suvayra öğrenir ve sonra, bu zaviye'nin şeyhi olmak üzere geri gelir.³¹ Kentsel öğrenimin kısıtlılıklarını kabul etmeyecek olan bir Sufi hocaya bir miktar direniş gösterilecektir: öğretisi kentsel yaşamın uzlaşımalarını reddeden ve kendisi de bir Kürt olan eyalet valisi üzerindeki etkisinin kötü olduğuna inanılan bir Kürt ermişin gelişinin Şam toplumunda yarattığı şoku bir tarihçi kaydetmektedir.³²

İdeal doktor tipi, yöneticiye hizmet ile erk ve dünya işlerinden uzak kalış arasına yayılan bir başka yelpaze çerçevesinde de betimlenebilir. Tüm toplumsal rollerin puslu olma eğilimi gösterdiği toplumlarda, Hadis ve fıkıh uzmanları kararsız bir denge içindeydi. Çoğunlukla, düzenli ve uygar bir toplumu korumak için zorunlu olarak, Sünni toplumsal düşünce geleneğini yani itaat, yetke ve bununla işbirliği geleneğini kabul ediyorlar; ama ayrıca, yöneticilerle belli bir ahlâksal mesafeliliği de savunuyorlardı. Bir âlim (belki, müftününki bu ölçüde fazla olmasa da) kadının yetkisini kabullenmede sık sık, en azından biçimsel bir isteksizlik gösteriyordu ve bu, toplumsal bir gerçekliği yansıtıyordu; kentsel toplumdaki önderlik ve saygınlığın sahibi olarak ulema, yöneticilerin kendilerinden istedikleri her şeyi yapmak, ya da yöneticiler ile yönetilenler, yahut, bir fraksiyon veya bir aile ile bir başkası arasındaki anlaşmazlıklara doğrudan karıştırılmak zorunda kalmayacakları bir konumda olmak istiyordu. Onlar zaman zaman, yöneticinin edimlerini onaylamadığını dile getirecek; ancak bunu, toplumsal önderler olarak etkin biçimde iş gö-

-century Moroccan scholar", s. 127-48); Green, *The Tunisian Ulama*; Haim Shaked, "The biographies of 'ulama in Mubarak's Khitat as a source for the history of the ulama in nineteenth-century Egypt", Gabriel Baer (ed.) *The 'Ulama in Modern History* (Kudüs, 1971), s. 41-76.

(*) Zeytune: Tunus'ta cami ve önceleri yalnızca geleneksel islami bilimler üzerine eğitim yapan, daha sonra çağdaş konulara da açılan öğretim merkezi. (y.n.)

(31) *-İthaf ahi al-zaman*, cilt. VIK, s. 73.

(32) İbrahim al'Awra, *Ta'rikh wilayet Sulaiman Basha al-'adil* (Sayda 1936), s. 94-5.

rebilmeleri için zorunlu olan yetkeyle ilintisini yitirmeyecek şekilde, sakınlı ve örtük biçimde yapacaklardır.³³

Yetkeye ilişkin bu tutum, toplum ve onun ilgisiyle zıtdeğerli bir ilişkinin yalnızca bir yönüydü. Âlimin ideal yaşamı, dünya işlerine karşı belli bir tiksinti ya da güvensizlikle, öğrenime adanmış bir yaşamdı. Bu ideal kendisini belli konuşma ve eylem kiplerinde dile getiriyordu: âlim popüler eğlence yerlerinden uzak duruyor, sesli konuşmalara ya da gülmelere katılmıyordu; biçimi ağırbaşlı ve dili üst düzeydi. Bununla birlikte, kaçmamaz bir şekilde, kent yaşamına karışırdı. Kent zenginliğinin çoğunu dinsel konum sahipleri denetliyorlardı. Aylık ya da ücret alıyorlar, dinsel bağışları yönetiyorlardı; belli bir kentteki dinsel öğrenim ve görev geleneğine sahip ailelerden gelenler tüccar ya da zanaat ustalarının aileleriyle evlilik bağları kurabilirlerdi; kentin ve kırsal alanın kaynaklarının işletilmesi için, yerel görevlilerle ya da tüccarlarla ortaklığa girebilirlerdi. Bu yüzden, onların kente ilişkin tutumu ahlâksal ilkenin yol gösterdiği uzaktan gözlem ile, bir ailenin ya da toplumsal bir düzenin çıkarları için kaygı duyma arasında devinebiliyor ve kentsel nüfusun onlara yönelik tutumu da aynı şekilde değişebiliyordu. (Kırsal alanda da, bir ermişin soyundan gelen aile ile onun türbesinin bekçileri bir anlamda, toplumun kaygı ve bağlarından uzak davranabiliyorlardı; ama zamanla zenginlik ve toplumsal konum kazanacak, yörenin ağalarıyla sıkıca bağlanabilecek, ya da kendileri ağa durumuna gelecek ve halk onlara, saygı ve kinizmle karışık bir biçimde bakacaktı.)

Bu karmaşık ve puslu insan imgesi yalnızca profesyonel *ulemanın* yaşamı için bir model sağlamakla kalmıyordu. Gerçekte, âlim kavramı kendi başına sosyolojik bir kategori değildir. Bu yüksek dinsel kültüre bir ölçüde katılanlar arasında, en azından üç farklı toplumsal grup vardı. Kentsel toplumu denetleyebilecek ölçüde güçlü ve köklü bir hanedanın başkentinde, hükümet ay-

(33) Ahmed Abdesselam, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles: essai d'histoire culturelle* (Paris, 1973), s. 103.

gıtının bütünsel bir parçası olan küçük bir yüksek profesyonel *ulema*, *kadılar*, *müftüler* ve hocalar grubu vardı: İstanbul'daki en yüksek yasal konumları ve Tunus'daki küçük saray *uleması* grubunu ellerinde tutanlar bunlardı. Onlar özel okullardan ve ayrıca belli akraba gruplarından gelip, evlilik yoluyla, yüksek görevliler ya da yönetici hanedanla olasılıkla bağlantılı olan, ayrıcalıklı ve kapalı topluluklar oluşturma eğilimindeydiler; Tunus'ta, Hanefi hukuk ekolüne dâhil olmakla, nüfusun çoğundan ayrılmışlardı. İkinci olarak, bu en-yükseğin altındaki yasal ve dinsel konumların sahipleri ve özellikle, taşra kentlerindeki vekil *kadılar*, *müftüler*, hocalar ve vaizler söz konusuydu. Üçüncü olarak, tamgün *ulema* olmayan, ama en azından belli bir düzeye dek aynı eğitimi görmüş ve bu yüzden de aynı insan tipine uygun olan herkes söz konusuydu; bunlar tüccarları, zanaat ustalarını, yerel hükümet katiplerini, türbe ya da zaviye bekçilerini kapsayabilirlerdi. Bu bakımdan, âlim kavramı bir sınıfı değil, bir toplumsal katmanı tanımlamaktadır.

18. yüzyılda, burada betimlenen ideal insan tipi belli bir istikrara kavuşmuş gibi gözükmektedir. Bu; gelenek ve hukuk içinde öğrenim görmüş, şeriat sınırları içinde bir Sufi tarikatına girmiş, yetkeye saygılı, ona hizmet etmek isteyen, ama mesafeli duran, kentsel nüfusa önderlik eden, çıkarı gereği düzenli ve gönençli kent yaşam dokusunun korunmasıyla bağlantılı, kırsal alanın güçlerinden belli ölçüde korku ve tiksinti duyan bir insan tipiydi. Bu tip 19. yüzyılın ortalarına dek az çok sarsılmadan kaldı. Bizim alışılmış tarih dönemselleştirmemiz kimi bakımlardan yanlış olabilir ve 19. yüzyılın başlangıcı, ilk bakışta görüldüğü gibi, her bakımdan önemli bir dönüm noktası olmayabilir. Gerçi, Marshall Hodgson'un bize 'Büyük Batı Dönüşümü' diye nitelendirmeyi öğrettiği şey,³⁴ yani Batı Avrupa'nın kendi tarımsal temelinin zincirlerinden kendisini özgürleştirmesine olanak veren teknik becerinin elde edilmesi, bu sıralarda yer almıştı ve bu değişim Avrupa ticaretinin engin biçimde genişlemesine ve uzun

(34) *Venture*, cilt. Iİİ, s. 176 f.

erimde hem Avrupa, hem de Asya tarihinde belirleyici olacak bir olaya yol açtı: 1760'larda, Bengal'de İngiliz yönetiminin kurulmasına. Yarım yüzyıl sonra, Napolyon savaşlarının sonunda, ticaretin yeni bir biçimde genişlemesi geri dönülemez bir süreç, Avrupalı sanayi üreticileri ile hammadde sağlayıcıları arasında dünya-ölçeğindeki bir işbölümüne yol açtı. Ne var ki, erken aşamalarında bu süreç, çoğunlukla hâlâ yerli yöneticilerin koruduğu bir yönetsel ve yasal çerçeve içerisinde yer almaktaydı. Yarım yüzyıl kadar bir süre için daha, Ortadoğu'nun politik yaşamı (Asya'nın başka kısımlarınıninki gibi) hâlâ, çok daha önceleri ortaya çıkmış olan taşra yetkeleri ve merkezi yönetimler ile, otokratlara hizmet eden yüksek düzeydeki görevlilerin küçük dış grupları arasındaki gerginlik çerçevesinde yorumlanabileceğinden; Avrupa'da yer alan değişiklikler (buradaki) insanların kafasını etkilemeye daha yeni yeni başlamış bulunuyordu. Bize şimdi belirleyici gibi gözüken bir olay bile, yani 1830'da Cezayir'in Fransızlarca işgali bile, ilk başta, Kuzey Afrika limanlarının denetimine yönelik uzun savaşımındaki bir başka episod olarak gözükmüş olabilir. Bu episodun yer almasından yalnızca kırk yıl önce, Cezayir Bey'i (valisi) İspanyollardan Oran'ı almış bulunuyordu.

Öyleyse, 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca, toplumsal güçlerin etkileşimi açısından, öncekiyle aynı şekilde çok şey yapmak ve onu hem yansıtan, hem de şekillendiren özimgе için de, var olmayı sürdürmek olanaklıydı. Bunun tümüyle tipik olmasa bile, yine de önemli olan bir örneğini, Cezayirli kahraman Abdülkadir Bin Muhittin biyografilerinde bulabiliriz. Sonraki sürgün yıllarını geçirdiği Şam'daki hocalarca yazılmış olan bu biyografilerden en az ikisi elimizdedir: Baytar'ın yazdığı ile Nakşibendi tarikatının tarihçisi Abdülmecid el Hanî'nin yazdığı.³⁵ Onlar onun kariyerini geleneksel kalıplar içinde görebilmektedirler. Öncelikle, onun tinsel şeceresi saptanır: Peygamber soyundan gelmektedir, fıkıh öğrenmiştir, Sufi tarikatlarına –ermişin torunu ve onun tür-

(35) Baitar, *Hilyat al-bashar*, cilt. II, s. 883f; 'Abd al-Majid al-Khani, *al-Hada'iq al-wardiyya fi haqa'ig ajilla al-naqshbandiyya* (Kahire, 1890-1) s. 281 f.

besinin bekçisi eliyle, Bağdat'ta Kadiriye tarikatına ve hac gezisinde karşılaştığı Mevlâna Halid yoluyla da, Şam'da Nakşibendi tarikatına— girer. Fransızlara karşı savaşımı cihat çerçevesinde görülmektedir: yönetiminin resmen kabullenilmesi kutsal biçimde onaylanmış yetkeyi ima eden bir unvanı, *emir el-müminin* unvanını alması. Şam'daki yılları da öyledir: biyograflar bizlere onun hac gezilerini, bir başka tarikata —Şeyh Muhammad bin İdris eş-Şafi'nin kurduğu Sariliğe— girmesini, bir grup öğrenciyle İbnî Arabî'yi incelemesini ve İbnî Arabî'nin mezarının yakınma gömülmesini anlatmaktadır. Kuşkusuz, bunda alışılmış bir öge vardır, ama öyle görülüyor ki, Abdülkadir bin Muhittin sonraki yaşamını, geleneksel bir modele göre şekillendirmiştir. Fransızlarla savaşım yılları boyunca izlediği politikasında yenilik öğeleri olmuş olsa bile, Avrupalı erkle karşılaşması onu derinden sarsmış gibi gözükmez. Aralarında denge kurduğu güçlere, yani yöneticinin ve kentsel toplumun güçlerine, artık bir üçüncüsünün, Avrupalı konsoloslarınkinin de eklenmiş olması gibi bir farkla da olsa; Şam'da, kentsel seçkinlerin yaşadığı gibi yaşamıştır. Onun kamusal edimleri, zaman zaman kendisine yorulan politik tutkuların rolünden çok, seçkin rolü çerçevesinde daha kolay biçimde açıklanabilir ve bu kamusal edimler onun bütün yaşamı da değildir. Sürgündeyken yazdığı uzun Sufi tefekkürler dizisi, Mevakıf ya da "Tinsel Duraklar", kendisinin artık gördüğü şekliyle yaşam gerçekliğini, kendisinin "kendimi tanımadığım yıllar"³⁶ dediği zamanki eylemlerinden belki daha tam olarak açıklıyordu.

Bu imgenin sarsılmaya başladığı an, yani toplumsal ve ahlâksal çalkantılar noktası, Ortadoğu'nun en azından kimi kısımlarında, 1860'lar ile 1870'lerde, yani bölge tarihinde bir havza oluşturan onyıllarda ortaya çıkar. Erkte temelli bir değişiklik olur: askeri tekniklerdeki belirleyici değişiklikler ile, pazarların ve zorunlu ham maddelerin denetimini sağlayan sermaye biriki-

(36) 'Abd al-Qadir al-jaze'iri, *Kitab al-mawagif fi'l-tasawwuf wa'l-wa'z wa'l-irshad*, 3 cilt (Şam, 1966-7). Bu yollamayı Jacques Berque, *L'intérieur du Magherb* (Paris, 1978), s. 506f.'ye borçluyum.

mi Avrupa'nın denetiminin genişlemesine yol açar. Artık Avrupa kendi işini yerli otokratlarca savunulan yönetsel ve yasal bir çerçevede içerisinde yürütmek istememektedir ve bir dizi belirleyici müdahale söz konusudur: 1860'ta Fas'a İspanyol saldırısı, Osmanlı İmparatorluğu'nda mali denetimin kurulması, 1881'de Tunus'un ve 1882'de Mısır'ın işgal edilmesi. Aynı zamanda, yeni tür bir okumuşlar sınıfı yetişmektedir. Modern okullar açılır: İstanbul'da Galatasaray, Tunus'da Sadikiye. Buralarda eğitim görenlerin telgraf hatları uzanır ve onu dünya piyasasına çeker, bütün dünya olaylarına onu açan 1870'lerin doğu bunalımı ve bu on yılın öbür olayları, gerçekleştikleri günlerde bütün dünyaca bilinen ilk büyük olaylardır. Arapça ve Türkçe ilk gazeteler ve kültür dergileri çıkar, "kamuoyu" diyebileceğimiz bir şey ile, onu eklemlendirmeye çalışan yeni bir grup, aydınlar (intelligentsia) doğar.

Bu hızlı değişimlerin neden olduğu rahatsızlıkları anlamak için, zamanın büyük popüler hareketlerindeki dinsel ya da ulusal simgeler ile toplumsal değişikliklerin etkileşimini incelememiz gerekir: Şam'daki 1860 olaylarında doruğa çıkan Osmanlı kentlerindeki hareketleri; 1864 Tunus başkaldırısını ve sömürge sisteminin tam olarak dayatılmasına yol açan. 1871 Cezayir başkaldırısını. Bu dönemde, yalnızca yeni okullarda eğitilmiş olanların değil, ama geleneksel düşünce tarzları içinde şekillenmiş okumuş insanların da yaşamlarındaki derin rahatsızlığı, bir başka düzeyde daha fark edebiliriz; yalnızca, onların kariyerleri farklı yollar almakla kalmaz, ama onların kendi yaşamlarını gömüş tarzları da değişmeye başlar.

Bir kez daha, asla tipik olmasa da, bizlere bir şeyler öğretebilecek iki yaşam örneğini ele alalım. Birincisi, yaşamını hem yazdıklarından, hem de oğlunun yazdığı biyografiden tanıdığımız Muhammed Bayram'ın yaşamıdır.³⁷ Bu adı taşıyan beşinci kişi olan Muhammed Bayram 1840'ta, yüzyılın büyük kısmı boyun-

(37) Muhammad Bairam, *Safwat al-i'tibar bi mustawda 'al-amsar wa'laqtar*, 5 cilt (Kahire, 1884-94); oğlunun biyografisi 5. cildin sonundadır (sayfa numaraları harflerle tasarımlanmıştır).

ca Hanefi baş müftülüğü ile *Nakīb-ül-esraf* (Peygamber soyundan olanların işlerini görmek üzere Osmanlı hükümetince tayin edilen memurlar) görevlerinde bulunan, Osmanlı kökenli bir Tunuslu ailede doğdu. Bu sarayla sıkıca özdeşleşmiş ve evlilik yoluyla da, yönetici hanedanla bağlanmış bir aileydi. Erken kariyeri alışılmış tarzdaydı: Tunus'ta adet olduğu üzere, hem Hanefi, hem de Maliki hocalardan fıkıh öğrenme, erken yaşta Zeytune'de bir hocalık konumu, Bey'in desteğiyle hızlı bir yükseliş. Daha sonra, bu modelde yer alan bir değişikliği fark etmeye başlıyoruz: Muhammed Bayram, Bey'in reformlarını desteklemek ve yönetimin, 1864 başkaldırısını izleyen sindirme hareketlerini onaylamama bakımından, ailesine ve ulemanın çoğuna ters düşer; burada köylülerin yaşadığı baskının bilincine ilişkin bir ima söz konusudur. 1873'te, kısa bir erk dönemi başlar: Başvezir ondan görev almasını ister. Önce, doğru olarak düşündüğü şeyi yapmaktan kendisini engelleyecek bir yolla (onun açısından belki de bunun ötesinde olan alışılmış çerçevelerle) bağlanmak istemediğini söyleyerek, bunu reddeder; sonra kabul eder, çeşitli görevler alır ve görevli olarak Fransa'ya gönderilir. Ne var ki, 1789'da, koruyucusu Başbakan erkten düşmüştür ve O da zan altındadır. İstanbul'a gider, Fransız işgalini engellemek için Osmanlı yönetimini Tunus'a müdahale etmeye çağırır ve sonra, işgal gerçekleştiğinde de, malını mülkünü satıp, Tunus'la bağlarını keser. 1884'te, Rıza Paşa'nın adamı olarak önemsiz bir rol oynadığı Kahire'ye gitmek üzere İstanbul'dan ayrılır, kimi resmi görevlerde bulunur, ama esasında bir gazeteci olarak çalışır.

Çoğu yaşamlar pusludur ve Muhammed Bayram'ınki de, birden fazla şekilde okunabilir. Bu, yanlış tarafı desteklemiş ve yitirmiş bir politikacının yaşamı gibi gözükebilir; ama o bunu öyle görmemekteydi. Yazdıklarında, İslamiyet'in yozlaşmasına ilişkin bir anlam vardır; bir noktada, başmüftülük konumunu, bu aile görevini reddetmiştir, çünkü "zaman bu görevin şanını diriltmeye uygun değildir."³⁸ Tarih ve geziyle ilgili büyük çalışmasını,

Mukaddime'sine (İbnî Haldun'un düşüncesine ilişkin bilgiler, esas olarak İstanbul, Kahire ve Tunus'taki Osmanlı yönetici grupları yoluyla, Arap ve Türklerin kolektif bilincine geri dönmüştür) göre modelleştirilmiş bir epilogla bitirmek niyetindeydi; burada, koşulların nasıl yeniden biçimlendirileceğini ve "İslamiyet'in gençlik çağı"nın nasıl restore edileceğini gösterecekti.³⁹ Onun sürgündeki asıl işlevi gazetecilik işleviydi; insanlara ders vermek ve onları, içtihatın kapısını yeniden açmak yoluyla, İslam hukuku ve toplumun reformu yönünde devinime geçirilecek yeni bir araç kullanarak, bu kalıtsal âlim yeni aydınların bir üyesi durumuna gelmiştir. Yazdıklarında ve başkalarının onunla ilgili yazdıklarında, yabancılığı giderek artan bir dünyadaki bir yabancı'nın yaşantısı sezilmektedir: "Kendine aklını kaçırmış gibi gözükken bir dünyaya acı içinde bakıyordu; saygı duyduğu bu inançta soylu nitelikte olan her şeyin asalakça filizlenmeler tarafından boğulduğunu görüyordu; içsel yozlaşma nedeniyle, İslamiyet'in sarsıntı geçirdiğini belirtiyordu."⁴⁰

İkinci örnek bir sonraki kuşaktan ve farklı bir çevreden alınmıştır. Muhammed Raşid Rida 1865'te, bir Lübnan köyünde doğdu. Otobiyografisinin bir kısmında kendi ailesini ve erken yaşamını betimlemiştir.⁴¹ Ailesi bir yoksul seyyidler, Peygamber torunları soyundan gelenler ailesiydi ve öğrenim geleneği dışında, kendilerini destekleyecek hiçbir tahsisatları yoktu: köy, Memluklar zamanından bu yana Sünni öğrenimin merkezi olan Trablusgarp yakınındaydı. Bizlere ailesi konusunda anlattığı şeyler bir âlimin yaşamının alışılmış modelini göstermektedir. Onlar bilginlerin dostluğunu, Trablusgarp yöneticilerinin dostluğuna yeğ tutuyorlardı ve erkin çekiciğine karşı direnmeleriyle ilgili çeşitli öyküler vardır (kimileri çok inandırıcı olmamakla birlikte); dünyadan belli ölçüde el-etek çekmişlerdi ve bundan gurur duyuyorlardı. Ailenin başı olan büyük amcası yalnızca ulema ve

(39) A.g.e., s. 23

(40) Earl of Cromer, *Modern Egypt*, 2 cilt (Londra, 1908), cilt. II, s. 183

(41) *al-Manar wa'l-Azhar* (Kahire, 1934-5); ilgili kısımlar Shakib Arslan, *Rashid Rida aw ikha arba'in sana* (Kahire, 1937), s. 20f.'de yeniden basılmıştır.

dostlarıyla görüşüyor, inzivayı ve ibadeti dostluğa yeğ tutuyor, kendi meclisinde yüksek sesle konuşma yahut gülmeye izin vermiyordu ve hiç kimseyi ziyaret etmemesi ve kimse tarafından da ziyaret edilmemesiyle övünen bir dörtlük bırakmıştı.⁴²

Bir oğlan olarak Raşid Rida, kendi anlattığına göre, entelektüel yeti, inziva sevgisi, yediklerine ve giydiklerine, ihmalkârlığa varacak ölçüde özen göstermeme belirtileri sergiliyor, aile içinde ve köyde, özel becerilere sahip biri olarak tanınıyordu: Ölmüş kişilerin görüntülerini görüyor, hastaları iyileştirebiliyor, geleceği gelecekte haber verebiliyor ve ona zarar verecek bir kimsenin bu yaşamda cezalandırılacağına inanılıyordu. Gençliğine kırk yıl sonra dönüp baktığında, bu deneyimlerden çoğunun doğal bir açıklaması olduğuna, ama kimilerinin, dindar bir Müslümanın açıkça söz edemeyeceği hakiki öngörüler ve lütuflar olabileceğine inanmaktaydı. Ne var ki, o sıralarda ailesi ve köy halkı onun bir ermiş olacağı düşüncesindeydi. Her şey onu belli bir göreve yöneltmek için düşünülmüştü ve kendisi de bu yöne gitmeye hazırdı: Nakşibendi tarikatına girdi ve sessizlik içinde, gözleri kapalı, yüreği şeyhin ve onun aracılığıyla da, Peygamber'e dek uzanan tarikat ustalarının yüreğiyle bağlantılı olarak, Tanrı'nın adını günde 5000 kez yineleme biçimini alan tarikat ayininde (zikr) doyum buldu.⁴³ Bununla birlikte, kerte kerte bu uğraştan koptu. Gazali'nin incelenmesi ona, bir insanın içten inanarak, özgür biçimde davranması ve hiç kimsenin yergisinden korkmaması gerektiğini öğretti ve katıldığı bir Mevlevi zikrinde de, bu dersi uygulama fırsatı oldu. Danslar ve müzik ona, dünyevi güzellik imgelerinin kullanımında içkin olan tehlikeleri gösterdi; kendisini sakınlı olmaya yönelten hocasının öğüdüne karşın, bunları açıkça kınadı.⁴⁴ Bu andan başlayarak, yaşamında bir değişiklik oldu: Şeriata sımsıkı uymanın önemini ve ölümlerin türbelerine

(42) Arslan, *Rashid Rida*, s. 23f

(43) A.g.e., s. 50 f; cf. Albert Hourani, "Rashid Rida and the Sugi Orders", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29 (1977): *Mélanges offerts à Henri Laoust*, cilt. I, s. 231-41: Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, s. 90-102'de yeniden basıldı.

(44) Arslan, *Rashid Rida*, s. 95.

saygı göstermenin kötülüğünü vaaz etmeye koyuldu. Onun İslamiyet'in yozlaşmasına ilişkin duyguları, gazete ve dergilerden Avrupa konusunda öğrendikleriyle daha da artıyordu. Paris'te Cemalettin Afgani ve Muhammed Abduh tarafından yayınlanıp, İslami reform çağrısı yapan bir derginin, El-Urvet ül vuska'nın bir nüshası ona bir başka yol daha olabileceğini gösterdi ve sonunda Kahire'ye gitmek üzere Trablusgarb'ı terk etmeye ve bir âlimin okuldaki yaşamı yerine, bir gazetecininkini seçmeye karar verdi.

Yine, bu yaşamı birden fazla şekilde anlamak olanaklıdır. Onun anlattıklarından kimileri bilinen bir süreçle, yani bir âlimin kırsal alanın hurafelerine sırt çevirme ve kendi kariyerini kentte görme süreciyle bağdaşmaktadır. Ne var ki, kendisi bunu farklı biçimde görmekteydi; bu bir çağrının bilinçli şekilde reddedilmesi, yeni bir yolun bilerek tercih edilmesi, yaşadığı dünyada olduğu kadar, kendi içindeki karışıklığın da bir belirtisiydi.

Bayram ve Rida, 19. yüzyılın geç yıllarında, geleneksel düşünce ve yaşam kalıplarından koptuğunu gördüğümüz bir dizi insandan yalnızca ikisidir. Onlarla birlikte, ideal âlim tipinde bir tür başkalaşım, Muhammed Abduh'un kişiliğiyle simgesel biçimde bağlantılı bir başkalaşım, yer alır. Bu başkalaşımın ne olduğunu ve izleyen iki kuşak boyunca bunun öneminin nerede yattığını anlamak istiyorsak, bu insanların yapmayı düşündükleri ve yaptıkları şeyleri sormamız gerekir. Ve onların yaptıkları şeylerin de, tamı tamına yapmayı umdukları şeyler, olmadığını görebiliriz.

Onların amacı, yönetimde ve toplumda, ulemanın her zaman sahip olduğu konumla çoğunlukla aynı konuma sahip olacak, yeni bir ulema okulu yaratmaktır. Zamanlarının çoğunu, din bilimlerinin özenle geliştirilmesine verdiler. Onlara çoğu kez "modernistler" denilmektedir, ama bu sözcük Katolik modernistlerle aynı doktrinal değişim kaplamalarını taşımaz. Onlar her noktada kendilerini, İslami düşüncenin merkezi geleneği olarak gördükleri şeyle bağlamaya çaba harcadılar ve J. Jomier'in Abduh ve Rida'nın Kuran yorumlaması konusunda, ⁴⁵ yahut, daha yakın bir

(45) *Le commentaire coranique du Manâr* (Paris, 1954).

zamanda Christian Troll'un Seyit Ahmet Han konusunda⁴⁶ yapmış olduğu gibi, ancak ince bir çözümleme onların Kuran'ın bir ayetinin yeni bir yorumu ya da bir hadisin bir başkasından fazla kullanılması bakımından, kendi öncellerinden hangi noktalarda ayrıldıklarını gösterecektir.

Ne denli özenle yapmış olsalar da, onların çalışmaları genel ulema kütlesinin güçlü direnişiyle karşılaştı. Rida, Azhar'la hep kötü ilişkiler içindeydi, Abduh da burada kuşku altındaydı ve Tunus'a yaptığı ikinci gezide, Zaytune'deki hocalarca soğuk karşılandı;⁴⁷ Cezayirli reformistlerin sonraki grubu da yerleşik dinsel okulların çerçevesi dışında çalışıyordu. Dinsel okulların geleneksel eğitiminin toplumun yaşamı açısından daha az merkezi duruma gelmiş olduğu bir zamanda, onların idealarının ulema arasındaki etkisi kısmi ve geç kalmıştı; çünkü bu eğitim artık insanlara, modern dünyayı anlamaları için bilmeye gereksinim duydukları şeyleri öğretmiyordu ve artık zenginlik, saygınlık ya da erk sağlayacak konumlara yönelikti. Ulema'nın söz konusu olması ölçüsünde de, reformizmin en kalıcı etkisi belki de onlarla Sufi tarikatları arasındaki mesafeyi genişletmek oldu; sonraki ulema kuşaklarında, bir tarikatın etkin üyesi olma nadir duruma gelecekti.

Reformcuların ana etkisi daha çok, seküler bir düşünce dünyasında yaşayıp, eğitim ve amaçları kendilerinkilerden çok farklı olan insanlara bir tür İslami meşruiyet kazandırma yeteneklerinde yatmaktadır. Burada, onların konumu bakımından, geleneğini devralmış oldukları ulemaya özgü, belli bir zıt-değerlilik söz konusuydu. İlk aşamalarda –19. yüzyılın son, 20. yüzyılın ilk yıllarında– düşmanları tarafından, (yabancı ya da mutlakiyetçi bile olsa) yöneticilere fazla yakın olmakla suçlandılar: Abduh'un, İngilizlere fazla yaltaklandığı düşünülüyordu; Bayram, Mısırlıların İngiliz varlığından yararlanmaya çalışmaları gerektiğine kesinlik-

(46) Sayyid Ahmad Khan: *A Reinterpretation of Muslim Theology* (Yeni Delhi, 1978)

(47) Green, *Tunisian Ulama*, s. 184; Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940* (Paris, 1967), s. 214.

le inanıyordu, Tunuslu reformistler Fransızlarla işbirliği momentine sahiptiler⁴⁸ ve Rida da, Hidiv Abbas Hilmi'nin gözüne girmeye çalışarak, Abduh'un anısına ihanet etmekle suçlanmaktaydı.⁴⁹ Ne var ki daha sonra, onların 1870'ler, 1880'ler ve 1890'larda doğmuş, seküler okullarda eğitim görmüş ve sivil mesleklere giren ilk kuşak milliyetçilerle bağları sıklaştı. İster Türk, ister Arap, ister Mısırlı, ister Tunuslu olsun, bu evre'nin milliyetçiliği aslında iki etki dalgasının, yani Avrupa'dan gelen belli ideaların etki dalgası ile (eğer milliyetçiler bu küçük okumuşlar çevresinin ötesine seslenmek durumundalarsa, ya da rahat davranmak istiyorlarsa, zorunlu olan bir İslami meşruiyeti sağlayacak) bu reformist ulema grubunun etki dalgasının kesişmesinden doğmuş gibi görülebilir. Bu iki grubun bağlaşması zaman zaman hiç kolay değildi: ne denli modern de olsa, ulema kimi milliyetçilik eğilimlerine güvensizlik duyabiliyordu; onlara merkezi bir politik rol verilmiyordu ve verilse bile onlar bunu alamazlardı, ama bir kuşak ya da buna yakın bir süre boyunca, onursal bir ayrıcalığa sahip oldular.

Bu iki düşünce dalgasının buluşması bu ve bunu izleyen kuşağa dâhil yazarların, kendi zihinlerinin gelişimi konusunda aktardıkları görünümde görülebilir. Otobiyografisi *al-Ayyam*'ın ikinci cildinde, Taha Hüseyin bize, "İmam", Muhammet Abduh örneğinin Azhar disiplinlerinden kopmuş ve zihnini modern bilime ve dünya yazınına açmış biri için ne anlama geldiğini anlatır: Abduh ona, geçmişe kendisinin ihanet etmediğinin güvencesini vermektedir.⁵⁰ Aynı görünüm bir kuşak sonraki bir Cezayirlinin, Malek Bennabi'nin yazdığı bir kitapta da ortaya çıkar. *Mémoires d'un témoin du siècle*⁵¹ bu yüzyılın erken onyıllarında yetişmiş bir genç Cezayirlinin eğitimini betimler. Fransız romantik yazınına dalmış, kendi toplumunu Pierre Loti'nin gözleriyle gö-

(48) Green, *Tunisian Ulama*, s. 163 f.

(49) Taha Hussain, *Al-Ayyam*, cilt. HI (Kahire, 1972), s. 13

(50) A.g.e., cilt. H (Kahire, 1939).

(51) (Cezayir, n.d.)

ren bu kişi kendi tanıdığı İslamiyet'i, dini lekeleyen ve sömürgeci erkin amaçlarına hizmet eden kırsal kesim Sufi şeyhlerinin İslamiyet'ini reddeder. Onun zihni, kendisine "Genç Cezayirli" grubu ve Mustafa Kemal örneğiyle ulaşan seküler milliyetçilik ideasına açıktır, ama bunu bütünüyle kabul etmekte de isteksizdir ve "Cezayir beğenisinin Mısırlılaştırıldığı"⁵² ilk gramofon plaklarının, Hicazi'ninkilerin dükkanlarda satışa çıktığı 1920'lerde, şimdilik bu almasığından kurtulmuştur; Avukat Zaglul* ve Vefd ve Wafd haberleri yayılır; Cezayirli Ulema diye bilinen bu grup gazeteler yayımlamaya başlar ve reformizm ideaları, bir kuşaklık bir zaman gecikmesiyle onlar eliyle Cezayir'e ulaşır. "Bu anda duyumsadığım şey," demektedir yazarımız, "bütün yaşamımda beni asla terk edemeyecek olan yeni bir duyguydu... Ben bir milliyetçiydim... Bu andan başlayarak artık kendimi, politik bakımdan devrimci ve psikolojik bakımdan tutucu olarak tanımlayabilirdim."⁵³

Reformcuların sonul önemi; ister yabancı, ister yerli olsun, modernleştirici yönetimlerin de, milliyetçi hareketlerin de yapmak istediği bir değişim için ahlâksal zemini hazırlamış olmalarıdır: bürokratik denetimin toplumun bütününe genişletilmesi ve bununla kentin, kendi etki alanı (hinterland) üzerindeki toplumsal denetiminin güçlendirilmesi. Bu süreç kırsal yetkelerin, özellikle de dinsel kutsallık iddiasında bulunanların ortadan kaldırılmasını getirdi. Yalın ve tümel bir tür İslamiyet hukuka saygı vaz ediyor, ama bunda değişikliklere de izin veriyordu; ermişlerin türbeleri ile bunların bekçilerinin kırsal alandaki ahlâksal hâkimiyetine karşıydı ve böylesi değişikliklere dinsel bir cevaz verebilirdi.⁵⁴

(52) A.g.e., s. 123

(*) Avukat Zaglul 1918-19 arasındaki Mısır ulusalcı hareketin önderi ve Vafd partisinin kurucusudur. (y.n.)

(53) A.g.e., s. 107, 166.

(54) Ernest Gellner, "The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism", Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), s. 149-73 içinde.

Bu, modern tarihin yalnızca kısa bir anıydı. 1940'lar ve 1950'lerde ise bir başka havzayla, belki farklı terimlerle açıklanması gereken yeni bir evrenin başlangıcıyla, karşı karşıya gelmekteyiz; ama, en azından iki ya da üç kuşak öncesinde, tarihsel süreç içinde "İslami" tarih denilebilecek bir şey hâlâ vardı.

Beşinci Bölüm

YENİ BİR ENDÜLÜS ARAYIŞI: JACQUES BERQUE VE ARAPLAR

Collège de France'daki veda dersinde¹ Jacques Berque bir kez daha, kişisel ve dokunaklı terimlerle, bir hoca ve yazar olarak kendisine yol göstermiş olan düşünceleri ve yaşadığı inancı dile getirdi. Onun kaygısının özünde, yabancılaşıma sorunu yer almıştı: Erkek ve kadınlar kendilerine yabancılaşmış bir dünyaya nasıl yeniden sahip çıkabilirler ve bunu, otantikliklerini yitirmeden nasıl yapabilirler? Geçmişten devralınmış bir kimliğin donuk bir şekilde yeniden ileri sürülmesi ile, kozmopolitan ve özelliksiz bir modernlik gibi iki tehlikeden nasıl kaçınabilirler? Ona göre ayrı bir halk olarak Arapların kimliği iki temele, Arap şiirine ve Kuran'a sahiptir ve kendi düşüncelerinin devinimi bu son yıllarda onu, bunların anlam ve önemi üstüne derinden düşünmeye götürmüştür; onun *Cultural Expression in Arab Society Today* (Langages arabes du présent)² başlıklı önemli kitabı ile, İslamiyet öncesi odlara (ode) ilişkin çevirisi³ burdan ortaya çıkmıştır. Kuran ve bunun modern dünya açısından anlamıyla ilgili düşünce-

(1) *Andalousies* (Paris, 1982).

(2) *Langages arabes du présent* (Paris, 1974); İng. çev. R.W. Stookey, *Cultural Expression in Arab Society Today* (Austin, Teks., 1978).

(3) *Les dix grandes odes arabes de L'Ante-islam* (Paris, 1979).

lerini hâlâ bizlere aktarma durumundadır; eski öğrencileri Ali Şeriatî ile Hasan Hanefî'nin verdiği örneğe karşın, modern tefsircilerin Kuran savunucu tutumunun yaratıcılığı boğabileceği konusunda, belli bir endişeyi dile getirmektedir. Yalnızca Araplarda değil, ama onların da bir parçasını oluşturdukları daha geniş bir bütünlükte, Latin Kuzey ile Arap Güney'i de kapsayarak bütün olarak Akdeniz dünyasında inancın olumlanması sonucuna ulaşmaktadır. Bu dünyanın "devralınmış manzarası"nın canlandırılmasının, yani "yeni Endülüsler" yaratılmasının olanaklı ve zorunlu olduğuna inanmaktadır.

Onun açış dersine, 25 yıl öncesine, burdan bakmak onun bu uğraşa bağlılığı konusunda bir yargı üretilmesine yardımcı olacaktır.⁴ 1956 Aralık'ında, Süveyş Kanalı'nda silahların nadiren sustuğu ve Cezayir'de ise hâlâ konuştuğu bir zamanda verilmiş olan bu ders hassas bir temayı ele almaktadır: biri "öteki"ni nasıl tanıyabilir, Avrupalılar İslamiyet'i nasıl anlayabilirler? Batılı şarkiyatçılık geleneğinin tam yüreğinde konuşan Berque eskiden ilgi duyulmuş ve uygulaması yapılmış şekliyle şarkiyat araştırmalarının artık yetersiz kaldığını ileri sürmektedir. Batılı uzman bundan böyle, kendi toplum ve kültürlerini içerden bilenlerle ortaklık halinde çalışmalıdır. Geçmişten şimdiye yönelmelidir ve bu şimdide, politik ve ekonomik olayların yüzeyinin ardında, bireysel yüreğin içten hareketlerine yaşamak zorunda kaldıkları dünyaya artık sahip olmayanların işaretleri olan düşkünlüğüne ve endişeye bakmalıdır. İslamiyet'in yeniden olumlanması onlara, antidot sunma gibi gözükebilir. Bizim şimdi aşına olduğumuz Müslüman kimliğin canlanışını, o sırada pek az Batılı gözlemci öngörebilecek ve 1956 sonlarında, Fransa ya da İngiltere'deki pek az kişi Fransa ile Arap dünyası arasındaki bağların yerinde kalacağına ilişkin inançlarını itiraf etmeye cesaret edebilecekti. Magrib'in Arap ülkeleri "bizler için hâlâ gurur ve gözya-

(4) Collège de France, Leçon inaugurale (1 Aralık 1956); "Perspectives de l'orientalisme contemporain" olarak yeniden basıldı: *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, 79 (1957), s. 217, 38 içinde.

şı mekânlarıdır”⁵; Fransız dili “hâlâ Arap halklarının Helenizmi olarak kalmaktadır – bunu bugün ilan etme cûretine sahibim”⁶

Berque’nin tüm yazılan gibi Janus*-çehreli olan bu iki ders geçmişin şimdiye ve geleceğe saçtığı gölgeleri görerek, hem geriye hem de ileriye bakmaktadır. Bunlar onun yazılarının temasını, yöntemini ve tonunu açık bir biçimde gösteriyor. Onun kendisine ilişkin tanımını alırsak, Berque merkezi konusu olarak modern tarihin büyük temasını, bilimsel ve teknik devrim ve bunun insani dünyadaki etkilerini seçmiş olan bir “tarihsel antropolog”dur. İlk evresi bakımından kuzey Avrupa’da başlamış olan bu devrime, büyük Batılı uluslar tekel halinde sahip çıkmışlardır; ticaret ve askeri gücün nimetlerini onlar toplamışlar ve yönettikleri ya da hâkim oldukları ülkelere de kendi imzalarını atmışlardır. Daha sonra, dünyanın geri kalanının bu devrim üzerindeki haklarını yeniden öne sürdüğü ve en azından kendi kimliğinin dış belirtilerini yeniden keşfettiği, milliyetçilik çağı geldi. Ne var ki, bağımsızlıkla birlikte asıl sorun, yani, bu devrime derinlemesine hâkim olma ve kendine sadık kalarak bunu yapma sorunu, boy gösterdi. Bağımsızlığın ilk aşamasında, yönetici elitler bu ulusal canlanmanın meyvelerini kendilerine ayırdılar ve kendi uluslarına, devralınmış kültürün en derin katlarına kök salmış olmayan bir modernliği dayatmaya çalıştılar; bunun tersine, bütün halkın kendi kolektif edimlerine katılım gereksinimi iddiası ise kolayca, bu kalıtın, ilerlemeyi engelleyecek bir şekilde yeniden-olumlanması biçimini alabilirdi. Berque için, bu almaşıktan kurtulmanın iki yolu vardı: Modern İslamiyet ve otantik sosyalizm. Tercih yapmak Arapların kendi işidir; kimse onlar yerine tercih yapamaz; Berque’nin çalışmasını izleyen hayaletlerden biri de, başka insanların umutlarını, onlara ait olmayan erekler için güdümleyen T. E. Lawrence’in hayaletidir.

(5) A.g.e., s. 32

(6) A.g.e., s. 31.

(*) Janus- Eski Roma’da başı iki yüzlü kapılar tanrısı.

Bu temayı böyle yalın biçim içinde dile getirmek, Berque'nin kitaplarında rastlanılacak olan şeylerin çarpıtılmış bir görüşünü vermektir; bunlar ince, düz bir serimleme çizgisi boyunca sıralanmış bir dizi soyut düşüncüyü değil, ama toplumun yüzeyinden, onu devindiren ve açıklayan düşüncelerin derinliklerine giden ve yeniden geri dönen, süreğen bir hareketi içerirler. O kendi yöntemini kitaplarının en kişisel olan, kısmen otobiyografi, kısmen insan dünyası üstüne tefekkür niteliğindeki *Arabies*'de; kendisini bu şekilde ortaya koymaya esinlendirdiği ve bildirimlerini inançlı ve zarif bir tarzda büründürdüğü için övgüye değer olan Mirése Akar'la bir sohbet biçiminde dile getirir:

Bir bireyle konuştuğunuzda, her şeyden önce onun yüzüne bakarsınız. Eğer biriyle konuşuyorsam, her şeyden önce onun yüz anlatımıyla konuşurum, onun iskeletiyle değil, eylemleriyle ise hiç değil. Toplumların incelenmesinde de durum aynıdır. Bilirim ki, bu yüzün anlatımının gerisinde, onu devindiren ve besleyen şey; ilk farkına vardığım şey denli, soluk alıp-verişimiz ve bakışmamız denli gerçek bir şey yatmaktadır.... Bu ikisini birlikte tek bir varlık; dahası, romantik dönemin Arap süvarileri gibi ilerleyen, çekilen ve hücumla kalkan karşılıklı iki varlık gibi düşünüyorum. Bunun bizim üzerimizde bıraktığı etkiye frontalite diyelim; sizleri gözleriyle izleyen ve saplantısal varlıklarını sizlere dayatan arkaik heykellerin acayip gücüne, sanat tarihçileri bu adı verirler. "Varlık": "yokluk"tan daha da amansız ve onun gibi, yaşayan varlıklar olarak bizim karşılıklılığımızla -uç durumu sevgi olan bir karşılıklık.⁷

Jacques Berque'nun kitaplarına yaşam ve coşku veren de, bir toplumun yüzü ile onun içi arasındaki bu bakış dönüşümüdür. Onun yazıları, belki, özgül bir toplumun bakışım ve şeklini en kesin biçimde canlandırdığı zaman, en iyisini yapmaktadır: Faslı bir uzman olan el-Yousi⁸ üstüne kitabında ve bir Mısır köyüne ilişkin *Histoire social e d'un village égyptien au XXe siècle*⁹ başlıklı

(7) *Arabies*, gözden geç, bsk. (Paris, 1980), s. 80-1

(8) Al-Yousi, *problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle* (Paris, 1958)

(9) (The Hague, 1957)

araştırmasında (ki burada, bir toplumun ve onu besleyen ve değiştiren güçlerin bir görünümünü vermek için, modern roman ve öyküler okuması ile dolaysız gözlem bir arada kullanılmışlardır). Mısır üstüne en geniş kitabı olan *Egypt, Imperialism and Revolution*'da (*L'Egypte, impérialisme et révolution*¹⁰) politik ve ekonomik hareketlerin çözümlemesi kent ve kıra ilişkin görüntü ve seslerin anımsattıklarıyla örtüşmüştür. Yukarı Mısır, Delta, halk mahalleleri, Zamalek ve Bahçe Kent'in (Garden City) salonları buraya kesinlikle yansıtılmıştır; ancak İngilizler, güneşte yanmış Akdeniz'e Gotik Kuzey'den gelen bu sıkıcı ziyaretçiler, belki ondan yakasını biraz kurtarabilirler.

Berque'nin yazıları gerçekten de görüntü ve seslerle, koku ve tadlarla doludur. Tüm duyularıyla, Arap dünyasını soğurmuştur. Onun kitaplarında âlimle, bu geleneksel uzmanla, yalın biçimde karşılaşmaz; ama o Fas'ın dar sokaklarında yürürken görülen biridir,

*gözleri yerde, koltuğunda namaz-seccadesi... adımları, bu dünyanın kendisiyle ilgili görülerinden tiksintiyi dile getiriyor... kaypak nezaketi, yaşlı bir kent sakinine ilişkin sinirliliği, yaşlı bir dalkavuşu andıran düzenbazlığı, süslü kadifelere ve görkemli binaların alçıdan yapılmış heykelciklerine düşkünlüğü onu, skolastiğin bilginliği zanaatçının usta eli, ya da yemeklerinin sululuğuyla da, kendini eşit ölçüde iyi biçimde dile getiren bir kültürün entellektüel şampiyonu yapmaktadır.*¹¹

Tam da aynı şekilde, onun çocukluğunun Cezayir'i görüntü ve kokularıyla –öğleden sonrasının rengârenk ışıltısıyla, burnous'un yağlı kokusuyla, baharat kokularıyla– ve Fas da şahane yemeğiyle, güvercin eti ve bademlerden yapılmış böreğiyle, bastila'yla canlandırılmıştır. Onun çalışmalarındaki bu duyu izlenimleri

(10) *L'Egypte, impérialisme et révolution* (Paris, 1967); İng. çev. Jean Stewart, *Egypt, Imperialism and Revolution* (Londra, 1972).

(11) "Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école des Fés," *Revue historique du Droit Français et Etranger*, 27 (1949), s. 107; İng. çev. K. Brown, "Profile of a nineteenth century Moroccan scholar", N. Keddie (edt.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, Kali. 1972), s. 127

Arapların özgöl doğasının ve onun bunu kabullenişinin simgele-ri olmaktadır. Eski kuşaklara ait birçok uzmanın, araştırdıkları insani gerçeklikle ilişkisini belirleyen o rahatsızlıktan onda eser yoktur. Çok yalın bir şekilde, “Arap ülkelerine gidiyorum, çünkü oralarda mutluyum” der.

Yüzey ile derinlikler arasında böylesine kolay biçimde devinmek yöntemden öte bir şeydir; bir yaşam tarzının anlatımıdır. Son dersinde, Berque toplumsal bilimlerden kazanılan içgörüler ile, amansız bir gerçekliğe ilişkin hareketlerin gözlemlenmesini ve kendi kişisel yaşamının anı ve buyrultularını, yapıtında bütünleştirme gereksiniminden söz etmişti. Yaşamının büyük kısmı Akdeniz dünyasında geçmişti ve bu denizle bağlantılı dünyanın antikitesine ilişkin görüntü “bendeki en derin şey”di. Kendi yaşamıyla uzlaşmaya yönelik bu girişim, örneğin *French North Africa (Le Maghreb emre de la guerres)*¹² başlıklı kitabında, açık bir şekilde gösterilmiştir. Gençliğinin geçmiş olduğu bu dünyaya dönüp bakarken, bu kadim denizin iki yakasının birbirinden giderek nasıl ayrıldığını betimler. *Colon*’lar için, Magripli insanlar gerçektir; “bir tehdit, belirsiz bir nicelik, yararlanılacak, yahut olsa olsa, dikkate alınacak bir nesne” durumuna geldiler. Kuzey Afrika- lı için ise, ülkesindeki Fransız gerçektir; ama onun ardında bir başka Fransa imgesi, “istediği Fransa ile deneyimle tanıdığı Fransa arasında sürekli vahimleşen bir tezat” yatmaktaydı. Böylesi pasajlarda, ima yoluyla, sömürge sisteminin mahkum edildiğini kabule yönelik adımlarını kaydeder. Kendi düşünce devriminin, olduğundan daha hızlı ya da daha yalın gittiğini iddia etmez; 1950’lerde bir Mısır köyünde ölene dek, insani kurtuluşun bir ön adımı olarak milliyetçiliğin zorunluluğunu asla tümüyle kabul etmemiştir.

Çocukluk ve gençlik yılları *Arabies*’de, daha dolaysız biçimde anımsanmıştır ve uğraşının kendisini ortaya koyuş şeklinin daha açık bir görünümü verilir. Bu yolun başlangıcında babası bulun-

(12) *Le Maghreb enire deux guerres* (Paris, 1962); s. 414-17; İng. çev. Lean Steward, *French North Africa: The Maghreb between Two World Wars* (Londra, 1967), s. 386-8.

maktadır: “yaşamım babamın yaşamını devralmıştır”. Augustin Berque tümüyle saygın bir kişi, Cezayir hükümetinin yüksek bir görevlisi ve oğlu gibi, insanları ve mekânları çağrıştırma gücüne sahip bir yazardı: onun, bir başka çağın Cezayir’indeki kırsal eş-rafa ilişkin portresi sömürgeciler ile sömürülenler arasındaki puslu ilişkiyi kesin biçimde yakalamaktadır:

Kayıtsızlıkla maskelenmiş tutkulu bir özlemle, soğuk gururu ardında ateşli ve coşkulu bir kişiliğe ve hem mert, hem de hesaplı bir cömertliğe sahip olan bu eşraf dürüst ve nahif bağlılık rolünde mükemmeldi... Böylelikle, çıkarlarını eskiden düşmanlarımızın davalarıyla birleştirmiş olduğu gibi, şimdi de bizim davamızla bağlıyordu.¹³

Augustin Berque’nin yaşam standartları en yüksek ölçüde imparatorluğun standartlarıydı ve oğlunun yetiştiği ahlâksal dünya da buydu. Kimi çocukluk yılları hanedanların doğal tarihi üstüne tefekkür için İbnî Haldun’un çekildiği yerin yakınlarında, Frenda’da geçmişti; İbnî Haldun’un tını, onun düşüncesini kovalayan tinlerden bir başkasıdır. Frenda’da, ateşin başına oturmuş, babasının adaleti yürütmesini gözetken küçük bir oğlandı; sömürgeci varlığın çelişkileri kendilerini ortaya koymazdan önce, rahat ve açık bir ilişki duygusu onunla birlikte kalacaktı.

Delikanlılıktan da, benzeş tür anılar çağrıştırılır. Bir öğrenci olarak Paris’te mutsuz olup, o zamanki Sorbonne’dan tiksinen Berque birdenbire Cezayir’e geri döner; babası güneydeki bir kabilede birkaç ay geçirmesini sağlar. Burada ata biner, Arapça öğrenir, kadim ataerki yaşamın etkilerini yakalar. Sonra, askerlik hizmetine çağrılır. Çok genç bir adam olarak, kendisini Fas kırsalında bir subay olarak bulur, pek iyi anlamadığı toplumlar ve insanlar üstüne kararlar vermesi istenir. Bir başka kişisel yazısında, “*Entrée dans la Bureau Arabe*”de¹⁴, yönetici ile yönetilen arasındaki narin dengeyi duygulanım ve ironiyle betimler: herbiri

(13) A. Berque, *Ecrits sur l’Algérie* (Aix-en-Provence, 1986), s. 26.

(14) *Homades et vagabonds* (Paris, 1975), s. 113-36 içinde.

de bir tür erke sahip, ama bunu kullanma bakımından değişiklik gösteren ve zamanın hemencecik ortadan kaldıracağı bir ortak çıkarla birbirine bağlanmış, genç deneyimsiz bir yönetici ile, görenekler ve kendi çıkarları ışığında yargılar veren yerel komutan. Kırk yıl sonra, yaşamının bu dönemine geri döndüğünde, kendisini, “İslamiyet’in yüreğine, ama efendi olarak oturmaya gelmiş, tatsız bir konuk” gibi görüyordu. “Yeryüzünün bir bölümüne yönelik tutkulu bir çiraklık ve bunun tarihiyle bir diyalogun başlatılması” yoluyla, bu konumun pusluklarından ve “erken gençlik hevesi”nden kurtulmuştu. Fas’a tayip edilip, akşamlarını orali bir uzmanla fıkıh incelemeye ayırdığında, bu diyalog daha da geliştii. Akdeniz’in iki yakasından gelip, anlama arzusuyla birbirlerine tutunan iki adamın yüz yüze ve karşılıklı güçbirliği, ortaya çıkmasını umduğu şeyin bir paradigması olabilirdi.

Bir anlamda, bu diyalog onun kafası ve yüreğinde yer almaktan hiç çıkmayacaktı. *Arabies*’de kendisinden, iki bakımdan da Cezayirli gibi söz eder: Babası ikinci kuşaktan hizmet elitine dâhil idiyse, annesi de kırsal alanın *petits blancs*’ına dâhildi. Akdeniz’in öbür yakasında ise, onun atalarının soyu Avrupa’nın büyük hac yollarından biri üzerinde, bir Landes köyünde; ana tarafından da, İspanya’da yatmaktaydı. O “Cezayir’in son Fransızı”, ama ayrıca da “Akdeniz’in ilk Arabo-Latini” olduğunu ileri sürerdi.

Bu ismin ima ettiği kaynaşma gerçekleşmiş olsun ya da olmasın, onun kendi yaşamında, buna ilişkin gerçekleşmiş bir şey vardır. Kendilerini anlamakta Araplara yardım etmiş olma iddiasında bulunabilmeleri, kimi Fransız uzmanların İslamiyet’e tepkisinin derinlik ölçütüdür. Louis Massignon için olduğu gibi, onunla ilgili olarak da, eğitilmiş ve düşünen Arapların kendi geleneklerine, kendileriyle ilgili tanımlara sahip olduğu düşüncesinin, onun yazdığı ve öğrettiği şeyler nedeniyle, artık farklı olacağı söylenebilir. O Massignon’dan büyük bir saygıyla; ama onun yüksek tinsel deneyimler arayışından ve İslamiyet’e Hristiyan bir görünüm verme eğiliminden belli bir uzaklıkla söz eder. Onun

için, İslamiyet kendi içinde kavranılacak ve kabul edilecek olan “öteki”dir: Santiago de Compostela yolu üzerindeki St Julien-en-Born’daki uzun ve semereli bir inziâ için uygun bir görev.

Altıncı Bölüm

KÜLTÜR ve DEĞİŞİM: 18. YÜZYILDA ORTADOĞU

18. yüzyıldaki Müslüman dünyaya, zaman içinde daha sonraki bir noktadan bakacak olursak, ortaya çıkmakta olan bir şeyin, yani Müslümanlar ile Avrupalı Hristiyanlar arasındaki yeni bir zihinsel ilişkinin belirtilerini araştırmaktan nadiren kaçınabiliriz. Böylesi belirtiler bulunabilir, ama bunların önemini abartmamalıyız. Avrupa açısından, temel Hristiyan tutum bin yıldır neyse hâlâ oydu: Muhammed'in bir peygamber ve Kuran'ın Tanrı keliması olduğu iddiasının –korku ve çatışma dönemlerinin anılarıyla ve ayrıca, çok az sayıdaki düşünür ve uzman bir yana, genelde hasmane ve aşağılayıcı efsanelerle birleştirilerek– reddedilmesi. Böylesi tutumlar ılımlaştırılmıştı, ama onların yerini başkaları almış değildi. Korku eskiden olduğundan daha azdı ve Reformasyon'dan bu yana, İslamiyet'in iddiaları da Hristiyanlık'ın büyük tartışmalarıyla ilintili görülmüş değildi. Bu yüzden, eğer İslamiyet'le ilgili olarak da aynı dil kullanılmışsa, bu çoğu kez farklı bir erekle yapılmıştı: İslamiyet'i yadsırken, yazarlar bunu, yuvaya daha yakın olan düşmanların bir simgesi olarak kullanmış olabilirlerdi: Katoliklere karşı Protestanlar, Yaradancılar'a karşı Anglikanlar, teolojik tiranlık ve önyargıya karşı özgür düşünce-

liler.¹ Dahası, daha geniş bir bilinç alanı içerisinde çalışıp, yargılamaya değil, anlamaya uğraşan uzmanlar da vardı: Batı Avrupa'nın kimi büyük üniversiteleri ile, Warren Hastings'in koruması altındaki yeni İngiliz toprağı Bengal'de.

Bununla birlikte, çoğunlukla değişmiş olan, anlıktan ziyade, imgelemdi: uzak ve tuhaf olan şeyleri aramak ve elde etmek gibi yeni bir özlem gezginleri, koleksiyoncuları, (Batı Avrupa'nın zenginlik ve güvenliğinin, kurulmasına olanak vereceği) yeni ve daha büyük saray ve konakları döşemeye çabalayanları harekete geçirmişti. Kısa bir dönem için, bu imgelem hareketi güçlünün zayıfı aşağılamasıyla, ya da yeni etnik sistemlere dayalı bir ahlâksal kınamayla karışmamıştı. Bu yüzdendir ki, Hindistan'da, ticari şirketlerin ajanları, çivit yetiştiricileri ve askeri serüvenciler Moğol imparatorluğundaki Avrupa yerleşim yerlerinin çok ötesine geçebildiler; Moğol iyi aile kızlarıyla evlendiler ve kendi ailelerini oluşturdular. Fabrikalarda bile, Avrupalılar ile Hintli Müslümanlar arasında bir tutum etkileşimi vardı. Spear'ın gösterdiği gibi, Avrupalıların ve tikel olarak kadınların sayısındaki artış, Evangelik ve daha sonra da faydacı düşüncelerin etkisi, Cornwallis zamanında başlatılan Hintlileri yüksek konumlardan dışlamaya yönelik yeni politika ve tüm bunların ötesinde de yalın erk olgusu nedeniyle, ancak yüzyılın sonunda, Kuzey Hindistan'ın İngiliz yöneticileri, yönettiklerinden ayrı durmaya ve onlarla her türlü kolay etkileşimi bir yana atmaya başladılar.

Bu yeni ilişkiyi her şeyden önce de başkent Kalkütta'da İngilizler tarafından dikilen anıtsal yapılar simgeleştiriyordu: gösterişli ama soğuk, Hint mimarisinden hiçbir şey taşımayan, neoklasik tipteki Avrupalı yapılara göre modelleştirilmiş ve büyük ölçüde, Avrupalı duvarcı ve marangozlar tarafından yapılmış yapılar.²

(1) A. Hourani, "Islam and the Philosophers of History", A. Hourani, *Europe and the Middle East* (Londra, 1980), s. 19-73 içinde; "Western attitudes towards islam", Hourani, *Europe and the Middle East*, s. 1-18 içinde.

(2) P. Spear, *The Nabobs*, gözden geç. bsk. (Londra, 1963); S. Nilsson, *European Architecture in India 1750-1850* (Londra, 1968), s. 101ff, 167ff.

Hindistan'da 18. yüzyıl sonlarında gerçekleşen bu değişiklik, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da çok daha sonraları olacaktı. Osmanlı topraklarındaki Avrupalı bir gezgin bu yüzyılın sonlarında, sultanınkinden daha güçlü ve daha iyi yönetilen bir topraktan geldiğini, mantıksal bakımdan kesin görebilirdi; ancak henüz o erki kullanacak bir konumda değildi ve çevresindeki her şey Osmanlı erkinin belirtileriydi. Hâlâ hayran olunacak çok şey görebilirdi ve Doğu ile Batı arasında karşılaştırma yapılabilecek kimi şeyler de birincisi lehine işliyordu. Gerçi, Lady Mary Wortley Montagu, Edirne'deki büyük caminin "Görkem bakımından... Almanya ya da İngiltere'deki tüm kiliselerin, sınırsız biçimde ötesinde"³ ve Türklerin, "bizim sandığımız gibi pek öyle kaba olmadığını... Aslında, onların görkeminin bizimkilerden farklı ve belki de daha iyi türden"⁴ olduğunu, yüzyılın başında yazmaktaydı. Ne var ki yüzyılın sonunda bile, İstanbul'a gelen bir ziyaretçi, hiç abartmaksızın, benzeri bir yargıya varabilirdi.

Öte yandan ise, hemen hemen değişmeden kalan bir entelektüel tutumun yeni bir imgelem dalgasıyla bu aynı birleşimini, fazlasıyla görebiliriz. Temel dinsel husumette hiçbir gevşeme yoktu. Hristiyanlık ve Hristiyan Avrupa konusunda yazarlar-ken, Müslümanlar onları aynı düşünce çerçevesi içine oturtuyorlardı: Hristiyanlık peygamberini bir Tanrı haline getirerek ve tek Tanrı'sını üçe çıkararak, kendi Kitab'ını yozlaştırmıştı; Muhammed'in peygamberliğini ve Kuran'ın geçerliliğini yadsıyordu. Yine, bu tutum yüzyıl sonunda zayıflamış; ama yerine başka bir şey konulmamıştır.. Kuvvetin getirdiği soğukkanlılık tükenmiş ve dinsel husumet, kimi yerlerde ve kimi sınıflar arasında, Avrupa-i bir erk korkusuyla pekiştirilmişti. İngiliz egemenliğinin sahildeki küçük fabrikalardan, Moğol imparatorluğunun yüreğine doğru genişlediğini gözleyen Hintli Müslümanlar ve Rusya'nın, bir zamanlar bir Osmanlı gölü olan Karadeniz kıyıları boyunca yap-

(3) Letter to the Abbé Conti, 17 May 1717: R. Halsband (ed.) *The Comdete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, cilt. 1 (Londra, 1967), s. 359

(4) Letter to the Abbé Conti, 19 May 1718: A.g.e., s. 414-5.

tığı tecavüzlerin farkında olan Osmanlı devlet adamları gelecekteki şeylerin sürünen gölgelerini artık görebiliyorlardı; uzak Musul taşra kasabasında bile, 1768-1774 savaşındaki Osmanlı yenilgisi, Moskofların İslam dünyasını yutacağına bir belirtisi gibi düşünülmekteydi.⁵

Kuşkusuz, Avrupalıların yaşama ve düşünme tarzları konusunda yeni bir merak doğurmuş gibi gözükken şeyi esinlendiren de, kısmen bu, bir şeylerle karşılaşma ve bir şeylerden korkma duygusuydu. Batı'dan İstanbul'a gelen gezginler "gizlice de olsa, kendileriyle karşılaşmak ve konuşmak isteyen"⁶ kimi yüksek ulema ile karşılaşıyorlardı. Yalnızca gezginler değil, Müslüman dünyasının kentlerinde yaşayan Avrupalılar da söz konusuydu. Hindistan'da olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüyen ve genişleyen ticaret merkezlerinde –İstanbul, İzmir, Selanik ve Halep– de, Avrupalılar *alla franca* yaşayabiliyorlardı ve onların nasıl yaşadıklarını görmek için onları ziyaret eden meraklı Müslümanlara ilişkin kimi tanıtılar da vardır: örneğin, S. Digby, Gulam Hüseyin Han ve Abdültalip Şüstra tarafından incelenen gezginler. 1719'daki ünlü elçi Yirmi sekiz Mehmed Sait Efendi gibi, Osmanlı yetkilileri devleti çekip çeviriyorlardı. Rastlantısal bir bağımsız gezgin de vardı: S. Digby Acem kökenli bir Hintli Müslüman'dan, 1799'da İngiltere'yi ziyaret eden Mirza Abu Talib Han İsfahani'den söz etmektedir.⁷

Avrupa üstüne yazan Müslüman yazarlar, ister onu ziyaret etsinler, ister etmesinler, büyük ölçüde erkle ilgiliydiler: Gözledikleri ve tartıştıkları şeyler yönetim ve siyasetin ayrıntılarıydı; Osmanlıların ya da Moğolların elde etmeye gereksinim duydukları güç kaynaklarıydı. O nedenle, elimizde, Osmanlı yetkililerince

(5) A. Hourani, "The Fertile Crescent in the eighteenth century": A. Hourani, *A Vision of History* (Beyrut, 1961), s. 65.

(6) U. Heyd, "The Ottoman ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II": U. Heyd (ed.) *Scripta Hierosolymitana: Studies in Islamic History and Civilization*, cilt. IX (Kudüs, 1961), s. 63-96

(7) "Changing horizons of thought in eighteenth century Muslim India", Colloquium on the Muslim world in the eighteenth century, yayımlanmamış bildiri (University of Pennsylvania, 1971).

yazılmış *sefaretname** ile, Hristiyan dönmesi İbrahim Mütefferri-ka'nın çalışmaları gibi, Avrupa hükümetlerinin ve onların silahlı kuvvetlerinin gücünü değerlendiren çalışmalar bulunmaktadır. Aynı şekilde, Abdültalip Şüstra İngilizlerin Hindistan'da erki nasıl elde edebilmiş olduklarını –Hintli yöneticilerin ihmalkârlığından yararlanıp parça parça nüfuz etme becerileriyle– göstermeye çalışır.

Bu yazarların belirttikleri şeyler onların, Avrupa'dan öğrenmeye hazır oldukları şeyleri, her şeyden önce de, savaş sanatlarını ve bunlarla ilintili bilimlere yansıtmaktadır. Öğretmensizlik ise söz konusu değildi. Osmanlı sultanı, de Bonneval gibi Avrupalı dönmele, hatta zaman zaman Avrupa hükümetlerinin yardımını cezbedebiliyordu. Hindistan ve Hint Okyanusu dünyası, Osmanlı ya da Moğol imparatorluklarının içinde kendi erklerini oluşturmayı amaçlayarak askeri eylemlere girişen eyalet yöneticileriyle doluydu –Bağdat Memlukları, Oudh Navab** ya da May sor Sultanı. Kimi modern bilimlere ilişkin bilgiler onlar yoluyla, gezginler yoluyla ve İstanbul'daki donanma ve harp okulları yoluyla elde ediliyordu. Hepsinden önce, coğrafya bilgisi geliyordu. Devlet adamları, askerler ve denizciler için bu öylesine önemliydi ki, yeni Avrupalı keşifler pek büyük bir zaman aralığı olmaksızın özümsemiştir. Piri Reis'in erken 16. yüzyılda yaptığı ünlü harita Kuzey Amerika sahilinin keşfine ilişkin bilgileri göstermektedir; yüz yıl sonra, ansiklopedist Katib Çelebi Avrupalı çalışmalardaki kimi bilgileri sergileyen bir dünya coğrafyası yazdı ve bir Latin atlasını çevirdi; yine bir yüz yıl daha sonra, İbrahim Mütefferrika tarafından oluşturulan ilk Türk basımevi bir dizi coğrafi çalışma yayımladı. Bunun ötesinde, 1730'lardan sonra oluşturulan yeni donanma ve harp kolordularının yetkilileri gemi ve silahların kullanımı için matematik ve mühendislik bilgisine gereksinim duymaktaydılar; burada da, birkaç Avrupalı yapıt

(*) Sefaretname: Osmanlı İmparatorluğu'nda elçilerin yolculukları, gittikleri ülkelerinin çeşitli özellikleri yaptıkları diplomatik görüşmeler vb. konularda padişaha bilgi aktardıkları yazılı rapor.

(**) Navab: Moğollar zamanında Hindistan'da Müslüman hükümdar.

çevrildi ve yeni basımevince yayımlandı. Bir başka bilim, tıp bilimi ise, devralınmış olan İslami kültürde çok derin biçimde kök salmış olduğu ve yeni keşiflerce pek çok bakımdan eskitilmiş olmadığı için, daha yavaş değişmekteydi; 17. yüzyılda, Avrupalı bir tıp bilimcisi İbnî Sina'nın çalışmalarından hâlâ bir şeyler öğrenebilirdi. Bu yüzyılın sonuna dek, Avrupa'daki tıpsal buluşlara yönelik bir ilgi belirtisiyle karşılaşmayız; ama anatomi ve fizyoloji alanındaki yeni ilerlemelerden çok, önceki yüzyılın buluşlarıyla karşılaşırız. İtalya'da eğitim görmüş olan kimi İstanbullu Rum ve Ermeniler bunları gerçekten biliyorlardı: Babiali'nin ikinci Rum Tercümanı Alexander Mavrocordato Bologna Üniversitesi için hazırladığı tezini, Harvey'in kan dolaşımı kuramı üstüne yazmıştı. Fakat, onların bilgisinin yayılması zaman alacaktı ve ancak 18. yüzyılda, kimi Türk tıp yazarları önceki yüzyılda bulunmuş olan şeylerin bilgisini sergilemeye başladılar.⁸

Yönetici elitlerin kimi üyeleri arasında, bundan öte şeyler de vardı: yalnızca, yararlı teknikleri ödünç alma gereksinimi değil, ama başkalarının nasıl yaşadığını öğrenme, hatta buna öykünme isteği. Yirmisekiz Mehmed Said ve çevresi Fransız saray sosyete-siyle kolayca kaynaşmış; Mirza Abu Talib Han İngilizce öğrenmiş ve Londra'da iyi bir çevreye girmişti. Anlaşılan görülenden duyulan bir heyecan söz konusuydu; fakat bu heyecanı ne büyüt-meli ne de küçümsemeliyiz. Belli ki merak artıyordu; fakat bu henüz değerler sisteminde bir değişime tekabül etmiyordu; bir ölçüde de, yönetici ve aylak sınıfların yeni şeylere duyduğu arzu-nun bir ifadesinin ötesinde bir şey olmayabilirdi.

Kuran ve Carswell'in makaleleri bu hareketin yüzyıl sonunda ne denli ileri gitmiş olduğunu göstermektedir. Kuran'ın işaret ettiği gibi, "Lale Devri" Osmanlı mimarisinde, Avrupa etkisi çok azdır. Bir "özenti", klasik Osmanlı mimarisi modellerinden –kubbeleri, kolonları, ince minareleri ve pencereleri ustalıklı kullanmasıyla, Sinan'inkilerden– bir tür sıkılma söz konusudur; ama bu onların reddedilmesinden çok, bu geleneksel modellerin

(8) A.Adnan *La Science chez les Turcs Ottomans* (Paris, 1939).

geniştirilmesi ya da çarpıtılmasına yol açmıştı. 18. yüzyılın ortasına dek, Nuruosmaniye camiinde olduğu gibi, “Avrupa barok tinine yaklaşan” bir şeyle karşılaşmayız: “yaklaşan”, ama daha öteye geçmeyen – çünkü, bu caminin ve bunu model alan sonraki yapıların mimarisinin Avrupa’dan almış olduğu şey “bir hareket anlatımı arayan yeni bir mekân kavramı” değil, kimi yüzey özellikleridir. Bir revağa bağlanan geniş merdivenler, büyük pencereler, daha büyük bir çeşitlilik. Belli bir tür kesintisiz mekân gereksinimi camileri yeni bir şekilde yapılandırmayı gerçekten de zorlaştırıyordu ve bu nedenledir ki, Kuran iç eğretilemenin en çok, iç mekânın az ya da hiç önem taşımadığı türbe, çeşme ve sayfiye evleri (pavilions) gibi küçük yapılarda başarılı olduğunu ileri sürmektedir.

Bu ölçüdeki değişim bile az çok İstanbul’a özgüydü ve başka yerlerde, yerel yapı gelenekleri sürüyor ya da direniyordu. Sistematik belde planlamacılığının nadir örnekleri -17. yüzyılda İsfahan, 18. yüzyılda Nevşehir- Avrupa’ya bir öykünme olarak değil; ama yöneticilerin, kendi buyruklarını mekâna dayatma güçlerini göstermeye ilişkin, geleneksel özleminin anlatımları olarak açıklanabilir. Bireysel yapılarda ise büyük mimari biçimler sürüyordu: İstanbul ve Küçük Asya’da Osmanlı; Osmanlı etkisi zayıfladıkça kendini yeniden dayatan ve o sırada imparatorlukta eşi olmayan Halep, Hama ve Şam’ın büyük evlerini üreten Suriye; Safeviler tarafından Timurilerden ve sonra da, Şiraz’da, Kerim Han tarafından devralınıp geliştirilen Acem; Maknas cami ve saraylarında Mağribi biçimler.⁹

Hem Kuran’m, hem de Carswell’in gösterdiği gibi, Avrupa’nın etkisi kimi dekoratif sanatlarda daha güçlüdür. Kuran mimari bakımından Osmanlı, ama oymalı ve yaldızlı tavanları, rokoko de-

(9) A. Kuran, “Eighteenth century Ottoman architecture”: T. Naff ve R. Owen (edt.) *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Ill. 1977), s. 303-27; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (Londra, 1971), s. 334ff; A.U.Pope (edt.), *A Survey of Persian Art*, 3. bsk. (Ashiya, Japonya, 1972), cilt. III, s. 1165ff; G. Marçais, *L’architecture musulmane d’Occident*, (Paris, 1954), s. 381 ff; J. Carswell, “From the tulip to the rose” Naff ve Owen, *Studies* içinde, s. 328-55.

korasyonları ve rölyefleriyle, katışıksız biçimde Fransız bir iç mi-mariye sahip olan İstanbul içi ve çevresindeki köşk ve saraylara dikkati çekmektedir. III. Selim zamanında, Topkapı Sarayı'nın bir kısmı renkli sıva işlemleriyle, ithal fayanslarla, pilaster ve duvar manzaralarıyla, Avrupai bir tarzda dekore edildi. Buradaki zanaatçıların büyük ölçüde Avrupai, çoğunlukla da orta decere-de becerili oldukları gözlenmektedir. Beklenen tek şey, bu zana-atçıların şanslarını, büyük bir başkentte aramaya çıkmış olma-larıydı. Ama Carswell bir taşra geleneğini, Suriye geleneğini de (ve Suriye içinde, büyük dış ticaret merkezleri olmayan kentle-rinkini, Şam ve Hama'mnkini) incelemiş ve benzer şeyler bul-muştur: merkezi bir avlu çevresinde gruplaşmış, farklı yükseklik ve boyutlardaki kütlelerle, devralınan bir gelenek içerisinde ya-pılmış ve özellikle, "her fırçada Batı etkisini ele verecek tarzda boyanmış çiçek demetleriyle dolu Çin porselen vazoları" ve muh-temelen oymalardan kopya edilmiş olup, topografik ayrıntıya dikkat eden kent panoramalarıyla Avrupai etkilerin resimli du-varlarda görülebildiği bir dekorasyonu taşıyan yapılar. Söylediği gibi, özgün mobilyalar, çini ve gümüş eşya eksiktir; ama bu ka-darı da, Carswell'in sarayın yanısıra, serbest meslekler ve tüccar sınıflar arasında da, yeni bir eklektizm ve yenilik düşkünlüğü gözlemlendiğine ilişkin imasını desteklemeye yetmektedir. Bir başka incelemede ise, 18. yüzyılın ilk yarısında Kütahya çömlekçiliği-nin, doruğuna dek gelişimini izlemiştir. Burda da, cami ve kilise-ler için geleneksel tasarımlı fayansların yanısıra, Çin ve Japon ta-sarımlı, bir taklit porselen de üretiliyordu ve üretim, Osmanlı yö-netici elitinin yanısıra, burjuva Ermeni müşteriler içindi.¹⁰

Kütahya çömlekçiliğinde görülen yabancı formlar kullanımı tikel bir görsel sanatta, yani 17. ve 18. yüzyıl İran resminde, çok daha şaşırtıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. 17. yüzyıl boyunca, Avrupa sanatından türetilen öğeler –giysi ve dekorasyon ayrıntı-ları, manzara ve figürlerin alınışı– iki geleneksel resim tipinde or-

(10) J. Carswell, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St. James, Jerusalem*, 2 cilt (Oxford, 1972), cilt. II, s. 1 ff.

taya çıkmaktaydı: savaş ya da av sahnelerini, dans eden ya da müzik aletleri çalan kızları gösteren ve yönetici ve soyluların saraylarını süsleyen duvar resimleri ile, elyazmaları ya da albümlerdeki minyatürler. Alımlanış sürecini izlemek kolay değildir: Kimi Avrupalı sanatçıların İran'da hem Şah, hem de Culfa'daki Ermeniler için çalıştıkları bilinmektedir, ama bunlarla ilgili bilinenler azdır. Avrupalı resim ve oymalar özellikle Avrupa'yla ticaret yapan Ermeni ipek tüccarlarınca getirilmişti; Avrupalı resim ve baskıların 1850'lerden bu yana bilindiği ve Batılı ressamların o zamandan başlayarak çalıştığı Moğol Hindistan'ından da gelen etkiler vardı. 17. yüzyılın sona ermesinden önce, yeni bir teknik, kanaviçe üstüne yağlıboyayla resim yapma tekniği öğrenilmiş bulunuyordu: Acem sanatçılar bunu Avrupalılardan edinmiş olmalıydılar ve bu giderek, ayırdedici bir Acem geleneği şeklinde gelişmiş, erken Kaçarlar yönetimi altında da doruğuna ulaşmıştı.¹¹

Yazın ise devralınmış kültürün yüreğine çok daha yakındı ve burada, dıştan gelen etkiler çok daha sınırlıydı. Bunlar küçük ölçüde, önemli bir türde, tarihyazımı türünde bulunabilmektedir: tarihçiler henüz geçmişe ya da onun nasıl yazılacağına ilişkin yeni anlayışlarla harekete geçmiş değillerdi; ama en azından, belli tür bir konuyu ele alırlarken, sınırlı sayıda Avrupalı kaynak kullanıyorlardı. Maruni tarihçi İstifan al-Duwaihi (1629-1704) Haçlılar'a ilişkin Avrupa kronikleri, Kutsal Topraklar'a giden Avrupalı gezginlerin çalışmalarını ve Maruni tarihinde de Kilise tarihinin çalışmalarını kullanıyordu;¹² Osmanlı yazarlar, Hüseyin Hazerfen (ö. 1691) ve Münecimbaşı (ö. 1702) kendi çalışmalarının, *dar-ul-Islam** dışındaki dünyayla ilgili kısımlarında Avru-

(11) A. Welch, *Shah Abbas and the Arts of Isfahan* (New York, 1973), s. 103 ff, 148; E. Grube, "Wall paintings in the seventeenth century monuments of Isfahan", *Iranian Studies*, 1 (1974), s. 511-42; E. Sims, "Five seventeenth century Persian oil paintings": P. ve D. Colnaghi, vb. *Persian and Mughal Art* (Londra, 1976), s. 223ff; J. Carsjvell, *New Julfa* (Oxford, 1968), s. 21 ff; S.J. Faik, *Qajar Paintings* (Londra, 1972).

(12) K.S. Salibi, "The traditional historiography of the Maronites": B. Lewis ve P.M. Hold (ed.) *Historians of the Middle East* (Londra, 1962), s. 212-25; A. Hourani, "Lebanon: historians and the formation of a national image": A. Hourani, *The Emergence of the Modern East* (Londra, 1981), s. 149-69.

(*) Dar ul islam: İslam egemenliğindeki topraklar (y.n.)

palı kaynaklara dayanıyorlardı.¹³ Bununla birlikte, genelde İslami tarihyazım geleneği yerinden sökülemeyecek denli sıkı biçimde kök salmıştı. Osmanlı resmi tarihçileri, biyografik sözlükleri derleyenler ve Arap kentlerinin tarihçileri kendi biçimleriyle yazmayı sürdürüyorlardı ve bu yüzyılın sonu, önceki çağların büyük ustalarıyla karşılaştırılabilecek, en azından bir tarihçiye tanık olmuştur: Kaynakların kullanımına yönelik net bir yaklaşımı ve yöneticilerin yükseliş ve düşüşüne ilişkin İslam toplumun perde arkasına dayalı bir görüşü olan Mısırlı tarihçi el Cabarti “Doğruluğunu, bağımsız ve ardışık kaynaklar yoluyla, geniş ölçüde bilinir olmasıyla değerlendirmeden, hiçbir olayı kaydetmem” der.¹⁴

Bu süreklilik şiirde, yani mevcut bir ahlâksal düzenin bu anlatımı ve estetik gerekçelendirilişinde, daha da açık bir şekilde görülebilir. Arap şiiri (incelenmiş olması ölçüsünde) bu yüzyılda büyük bir özgünlük gösterir gibi gözüküyorsa da, Acem şiirinin canlı iki geleneği vardır. Bunlar sarayın koruması altında yeşermiş ve klasik biçemlerden belli ölçüde özgürleşmeyi özenli imgelerin filizlenmesiyle birleştirilmiş olan Hint geleneği ile; dinsel temalara daha sıkıca bağlı bir şiirle ve yapmacılığa karşı tepkiyle klasik modellere dönen bir biçemle Acem geleneğiydi. Osmanlı şiiri ise bu yüzyılda doruğuna ulaşmıştı. Biçem ve dil bakımından daha Türkçe’ydi ve Acem modellerinden daha fazla kurtulmuştu; Nedim’de olduğu gibi, sarayın görkemini ve dünya nimetlerini överek, yahut başka şairlerde olduğu gibi, daha yalın temaları işleyerek, tinsel bakımdan daha sekülerdi; duygu bakımından ise, kişisel deneyimleri daha çok dile getirerek, daha az alışılmıştı.¹⁵

(13) B. Lewis, “The use by Müslim historians of non-Muslim sources”: Lewis ve Holt, *Historians*, s. 180-91.

(14) D. Ayalon, “The historian al-Jabarti”: Lewis ve Holt, *Historians*, p. 396; P.M.Holt, “Al-Jabarti’s introduction to the history of Ottoman Egypt”: P.M.Holt, *Studies in the History of the Near East* (Londra, 1973), s. 161-76.

(15) E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, cilt. IV (Londra, 1905); J. Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), s. 292 ff, 306ff; A. Pagliero ve A. Bausani, *Storia della Letteratura persiana* (Milano, 1960), s. 478 ff.

Müslümanlar arasında da Müslüman olmayanlar arasında da, devralınmış olan kültür bütün insani yaşamı ve bilgiyi bir dinsel bildirimle ilintilendirme, ya da başka bir ifadeyle, bu bildirimi düşünce, hukuk ve töre sistemleri içinde eklemlendirme girişimiyle şekillendirilmiş bulunuyordu. Bu düzeyde, Batı Avrupa'dan gelen düşünce hareketleri, bu yüzyılın sonunda yalnızca Hristiyan topluluklarıyla (ve onların da hepsiyle değil) temas kurmuştu ve bunlarla temas kuran hareketler de, sonraki bir çağın karakteristiği olarak seküler hareketlerden çok, dinsel hareketlerdi.

17. yüzyılda, Doğu Ortodoks Kilisesi ve özel olarak da Constantinople Patrikliği Calvinist etkiye bir süre açık kalmıştı. 1620'de Patriklik makamına, Protestan doktrinleri Polonya'daki Lutheryanlardan ve Hollanda Calvinistlerinden öğrenmiş olan ve bunları Ortodoks Kilisesi içinde yayma girişimleri de İngiliz ve Hollanda büyük elçilerinden bir ölçüde destek görmüş bulunan Cyril Lucaris'in (1572-1683) seçilmesiyle, bu Calvinist trend önemli bir duruma geldi. Ancak, Cizvitlerin ve Katolik elçiliklerin karşıtlığı onun görevden alınmasına ve sonunda idamına yol açtı.¹⁶

Roma Katolik misyonlarının doğu kiliselerini Roma'ya bağlı tutma girişimleri uzun bir süre devam etti ve daha kalıcı etkiler yarattı. Büyük bölünmeden sonra bile, doğu kiliseleri içinde, Roma'yla komünyonluğu yeniden canlandırmak isteyen birey ve gruplar var olmuştur; haçlı devletlerinin yaşamı boyunca tek bir doğu kilisesi, yani, esas olarak Lübnan'ın sahil bölgesinde yerleşmiş olan Maruni Kilisesi, bir bütün olarak papalığın üstünlüğünü kabullenmiştir. Ne var ki, haçlı döneminin sona ermesinin ardından, Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler zayıf şekilde gelişmiştir: 1342'de, İki Sicilya kralı Memluk sultanından, Filistin'deki belli kutsal yerlerin iyeliğini elde edene ve bunları papalığa devrede-ne dek (papalık da bunların bakımını, Fransiskan mezhebine

(16) S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968), s. 259 ff.

devretmiştir), Roma Kilisesi doğu Akdeniz’de nadiren varlık gösteriyordu. O zamandan başlayarak, Kutsal Topraklardaki Fransiskan nezareti, İspanyol kralının ve başka Katolik yöneticilerin koruması altında, Filistin’in ötesinde, Suriye, Mısır ve başka yerlere yayıldı, 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında, Roma’da papazları eğitmek için kolejler –Maruni (1584), Yunan (1577) ve İnancın Yayılımı Cemaati Koleji (1621)– kurulmasıyla, daha etkin bir politika uygulanmaya başlandı, Az bir zaman sonra da kimi Katolik mezhepler Fransa kralları ile onların büyükelçilerinin koruması altında, daha yaygın biçimde çalışmaya başladılar.¹⁷

Bu zamandan başlayarak, çeşitli doğu kiliselerinde, tartışmalı konularda papanın ve Katolik doktrinin yetkesini kabul edenlerin sayısı arttı ve ayrıca onlarla, onların cemaatlerinde yer alan başkaları arasındaki gerginlik de büyüdü. Bu gerginlik 18. yüzyılın başlangıcında büyükelçilerin, konsolosların ve Osmanlı yetkilerinin karıştığı bir savaşım, yani kiliselerin, piskoposlukların ve patrikliklerin iyeliği savaşımıyla, doruğuna ulaştı. 18. yüzyıl ortalarında da, aslında bir uzlaşmayla sona erdi: Doğu kiliseleri grubundan, Roma’yla bağlantılı, ama kendi hiyerarşilerini ve ibadet şekillerini (liturgies) koruyan “Uniate”* Kiliseler ortaya çıktı. Doğu Ortadoksları arasında, 1730’da, olağan bir Uniate patriklik açıldı; başka kiliselerde ise bu çok daha sonraları oldu (ama onlar, Osmanlı yönetiminin bunu resmen tanıması için, başka bir yüzyılı beklemek durumunda kaldılar). Maruni Kilisesi ile papalık arasında soğuk olan ilişkiler 1736’da canlandırıldı ve Mount Lebanon Sinodu’nda kesin biçimde tanımlandı.¹⁸

Uniate kiliseler dil ve duygu bakımından hâlâ, içlerinden çıkmış oldukları doğu kiliselerine bağlıydılar; ama iç yaşamlarını büyük ölçüde batı kilisesi, onun kolej ve misyonerleri şekillendiriyordu. Batı modeline göre örgütlenmiş manastırcılık eski mün-

(17) G. Graf, *Geschichte der ehrstlichen arabisehen Literatur*, cilt. IV (Vatikan 1951), s. 169ff.

(*) Uniate: Papa’nın yetkisini tanımakla birlikte kendi ayin ve adetlerini koruyan doğu kiliseleri. (y.n.)

(18) D. Attwater, *The Christian Churches of the East*, 2 cilt (Milwaukee, Wis., 1948-61).

zevi kesişler geleneğini –özellikle Lübnan’da, dağ ağalarının korumasıyla (Maruniler arasında, Lübnanlı Babalar ve Antonian’lar; Yunanlı Katolikler arasında, Salvatorian’lar ve Shwairi Babaları; Ermeniler arasında, Antonian’lar)– tamamlayarak güçlendirdiği halde, ibadet şekli, hukuk ve disiplin bakımından belli değişiklikler ortaya çıktı. İlkın Küçük Asya’da, sonra Mora’da ve son olarak da Venedik yakımlarındaki San Lazzaro’da, bir başka Ermeni Katolik tarikatı, yani Mekhitaristler kuruldu. Roma’daki bu yeni manastır ve kolejlerden, hem Arapça, hem de Ermenice olarak yeni bir dinsel öğrenim ile birlikte, doğu Hristiyanlığının tarihine, Katolik teolojiye (Saint Thomas Aquinas’ın *Summa Theologica*’sı Suriyeli Katolik Patrik İshak İbn Zübeyr tarafından Arapçaya çevrilmişti), dil ve yazına yönelik yeni ve daha öz bilinçli bir ilgi doğmaktaydı.¹⁹ Üretilmiş olan kimi şeyler basım yoluyla, yeni bir biçimde yayımlanıyordu: Suriye ve Lübnan’da Arapça basan birkaç küçük basımevi vardı; Ermenice’de ise, 17. yüzyılda biri İstanbul, biri de Culfa’da bulunan birer basımevi ve her şeyden önce de, Venedik Mekhitaristlerinin bir basımevi bulunmaktaydı.

18. yüzyıl sonlarında, bir başka idealar hareketi gözlenebilir. Kentlerin tüccar ailelerine ait bireyler yeni tür bir eğitim görmeye başlamışlardı: İstanbul’daki Yunanlı (Rum) ve Ermeni ailelerin oğulları İtalya’ya ve özellikle Padua Üniversitesi’ne öğrenim görmeye gidiyorlardı; taşralı ailelerden gelenler ise Lübnan’da Ain Waraqa’daki Maruni okulu gibi, Hristiyan cemaatlerin kendilerinin kurduğu okullara yahut misyoner okullarına gitmekteydiler. Kendi dilleri dışında, Levant* limanların lingua Franca’sı olan İtalyancayı öğreniyorlardı. Bu dil dış ticaretle, ya da yerel valilerin, büyükelçi yahut konsolosların işleriyle uğraşanlar için pratik bir yarar sağlıyordu; ama ayrıca, Kalvin’in ya da Karşı-Reformasyon’un idealarının değil, Aydınlanma’nın idealarının akacağı bir kanal da olabilirdi. Padua Üniversitesi’ndeki Yunanlı öğ-

(19) Graf, *Geschichte*, cilt. IV, s. 50

(*) Levant: Akdeniz’in doğu sahilleri ve bu sahildeki limanlar. (y.n.)

renciler ile Orta ve Batı Avrupa'daki geniş Yunan yerleşimlerinin Yunanlı tüccarlar klasik uygarlığa ilişkin (Avrupalı uzmanlarca ortaya konulduğu şekliyle) bir şeyler bilmeye ve kendi halklarını bunlarla bir tutmaya başlıyorlardı. Geç 18. ve erken 19. yüzyıl Yunan yazınında yüzlerce kez anılan Voltaire'in idealarıyla da karşılaştılar. Benzer olarak, erken 19. yüzyılın bir Lübnanlı Hristiyan yazarı olan Mikha'il Mishaqa da kendisinin ve Dimyat'taki başkalarının uygarlığın yıkıntıları konusunda Volney'i okuduklarını ve din konusunda sıkıntı çektiklerini anlatmaktadır.²⁰

Bununla birlikte, bu yeni ideaların Batı Avrupa modeline göre bir eğitim görmüş olan küçük bir çevre dışında, güçlü bir etkiye sahip olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Yunan Kilisesi hem kadim Yunanca'nın öğretilmesine, hem de modern Fransız idealarının yayılmasına karşıydı: onun düşün dünyası Hristiyan babaları ve mistiklerinin dünyasıydı. Eşit ölçüde, ulusal bağımsızlık ideasına da karşıydı ve günah için göksel bir ceza olarak, yahut, Katolik ya da Calvinist taarruzlara karşı bir koruma olarak, Osmanlı yönetiminin kabullenilmesini öğretiyordu; bu yüzden, başından bu yana Yunan milliyetçiliği antiklerikal* tonlar taşımıştır. Kitlelerin düşüncesi ise eskatolojiktir.* Müslüman yönetiminin sonunu, göksel bir müdahale getirecekti.

Yahudi topluluğu ise, Batı Avrupa'dan gelen aynı tür bir etkiyle değişim geçirmeye henüz başlamış değildi. Gerçi, Selanik'ten Bağdat'a dek, genlik bakımından güçlü ve (artık Avrupa'nın hâkim olduğu Akdeniz ile Hint Okyanusu'ndaki ticaretin artmasıyla) geniş bir dünya bilgisi edinmiş Yahudi tüccar toplulukları bulunmaktaydı. Ama ne var ki, Yahudi dünyasının düşünsel ve tinsel coğrafyası Hristiyan alemininkinden farklıydı.

(20) Runciman, *The Great Church*, s. 208 ff, 360 ff.; C.T. Dimares, *A History of Modern Greek Literature* (Albany, N.Y., 1972); A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (Londra, 1962), s. 139.

(*) Antiklerikal: Papaz sınıfına karşı, papazların siyasete karışmalarına karşı.

(*) Eskatoloji: ölümünden sonra insanın, yok oluşundan sonra evrenin son yazgısına ilişkin öğretisi ve inançların tümü. (y.n.)

“Özgürleşim” ve “aydınlanma” idealleri belli Yahudi topluluklarına ancak yeni yeni yayılmaya başlıyordu: Hollanda’nın Marrano topluluklarında, İngiltere’de, Fransa ve Kuzey Amerika’nın Atlantik sahilinde ve Almanya’nın kimi kısımlarında. Ama bunlar Akdeniz, Polonya ya da Ukrayna’nın Yahudi toplumlarına nüfuz etmeye başlamamış olan zayıf ve marjinal hareketlerdi henüz. Doğu Akdeniz kimi önemli hareketlerin beşiği olmuştı: 16. yüzyılda Safad okulunun düşünürleri hukuku burada yazıya dökmüşler (codified) ve Kabbala’nın mistik ideallerini burada geliştirmişlerdi; Sabbatai Sevi’nin mesianik hareketi 17. yüzyılda Filistin ve İzmir’de boy göstermiştir. Safad Kabalistlerinin öğretilerindeki mesianik öğeler nedeniyle bu harekete açık olan Yahudi dünyasında yayılmış ve bu hareket, Yahudilerin mecburen din değiştirip İslam’a geçmesiyle ortadan kalkmış gibi görünene kadar, 1648 Ukrayna kırımlarıyla uğraşmıştır. 18. yüzyılda, yaratıcı merkezler daha kuzeyde, Polonya ve Ukrayna’daydı: Baal Shem Tov tarafından formüle edilen Hasidik mistisizm ile Vilna’lı Gaon’un legalist karşıtlığı arasındaki büyük çekişmeler burada alevlenmiştir. Romanya eyaletlerinden ayrı olarak, Osmanlı ülkelerinde de birincisinden çok, bu ikincisi hâlâ hâkim trend durumundaydı.²¹

Eğer doğulu Yahudiler ve sınırlı olarak da Hristiyanlar açısından, onların hâlâ kendine yeterli, devralınmış bir düşünce dünyasında yaşadıkları doğru idiyse; düşünce dünyaları, Kuran’daki Tanrı bildiriminden ve Peygamber Muhammed’in Hadis’te kaydedilmiş şekliyle oluşturduğu örnekten türetildiğine inanılan bir bilgi manzumesinin, İslami dillerden biri ya da öbürü yoluyla edinilmesi, geliştirilmesi ve aktarılması çevresinde dönüp duran Müslümanlar açısından, bu haydi haydi doğrudur. Bildirimin içeriği bir Kitap (Kuran) olduğundan, Müslüman toplumuna, bunun dayandığı bilimleri kendilerine aktaracak olan okuryazarlar hâkimdi. Onlara kolektif bir şekilde, ulema denilebilir; ama

(21) S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2. bsk., cilt. XVin (N.Y., 1983), bölüm 10; G. Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah 1626-1676* (Londra, 1973).

eğer bir kültüre, bakışa ve kolektif çıkara sahip tek bir sınıf bulunduğunu ima etmek için kullanılırsa, bu terimin kullanılması yanıltıcı olur. Birbirini mutlaka dışlamayan, ama herbirisi de bir Müslümanın zihin ve ruhuna kendi formasyonunu vermeye eğilimli olan, en azından üç tip eğitim ya da yetiştirmeyi düşünmek daha doğru olacaktır: birincisi, yasal devlet hizmetine girme durumunda olanlara, özel okullarda verilen yasal eğitim; ikincisi, yasal, dinsel ya da seküler nitelikteki çok farklı uğraşlara girecek öğrencilere, geniş bir camiler ve okullar yelpazesinin verdiği, dinsel bilimler eğitimi; üçüncüsü, ilime, dinsel bilimlerin kuramsal bilgisine değil, marifete, Tanrı'nın deneyimsel bilgisine götürecek yollardan birine ya da öbürüne, mistiklerin tarikatları çerçevesinde katılma (duhul).

Tüm Müslüman yönetimler formel olarak şeriatın sınırları içerisinde çalışıyorlar ve bunu, yönetilenleri olduğu kadar, yönetenleri de bağlayan, geçerli, tümel biricik hukuk olarak kabul ediyorlardı; ama bu hukukun ve onun koruyucularının devletlerin yaşamında oynadığı rol birinden öbürüne değişmekteydi. Fas'ta, hükümetin ana kentler dışında ülkede dolaysız denetim uygulayabildiği sınırların dar olması nedeniyle, başka bir yerdekinden daha az bir yargısal hiyerarşi mevcut gibi gözükmektedir. Öbür uçta, Osmanlı sultanının dolaysız denetim altında tuttuğu bölgelerde ise, geniş, iyi örgütlenmiş ve görece etkin bir bürokrasinin varlığı, resmi bir hiyerarşi içinde örgütlenmiş ve denetim sürecinde önemli rol oynayan bir aylıklı yargıçlar ve ücretli-müftüler ağını gerektiriyordu. Safaviler yönetimindeki İran'da da aynı şey fazlasıyla geçerliydi; ancak burada, 18. yüzyılda, merkezi denetimin yitirilmesi resmi yargı sınıfını da zayıflatmıştır.

Resmi ulemanın doğasını araştırırken, Osmanlı imparatorluğunu bir model olarak almak en iyisi olacaktır; zira, başka birçok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da, Osmanlı sistemi daha önceki devletlerde var olan şeyin mantıksal bir gelişimi ve resmileştirilmesini, biçimlendirilmesini temsil ediyordu. İnsanları, hepsi de genel bir İslam temeline oturan en azından üç tür özel eğitim Osmanlı sultanının hizmetine hazırlıyordu. Politik ya da

askeri bir rol alacak olanlar (kimi dönemlerde, Osmanlı ailesinin prensleri de dâhil) sultanın yahut başvezirin konağında, bir yöneticiye gösterecek insani ve toplumsal ülküleri içeren yüksek düzeyli yazın ile savaş sanatları alanında öğrenim görebiliyorlardı. Devlet ya da hazine katında bürokrat olarak çalışacak olanlar belgeleri doğru ve geleneksel biçimlerde –hanedan değişikliklerine ve yüzyılların akışına direnen biçimlerde– tasarımlamak ve yazmak, hesapları tutmak üzere, kıdemli bürokratlar tarafından, bir tür çıraklık koşullarında eğitilirlerdi. Yasaları yorumlayacak ve yönetecek olanlara İslami hukuk eğitimi verilir ve yasal sistemi denetleyecek olanlar da, çoğunlukla, İstanbul'daki saray okullarında yetiştirilirdi. Bu hiyerarşinin tepesinde, yöneticilere yakın olmaktan gelen güç ve etkiye sahip, az sayıdaki yüksek konum bulunmaktaydı: şeyhülislam yada baş müftü, iki kazasker ve büyük kentlerin kadı ya da mollaları. Bu hiyerarşi giderek geliştiğinden, ortaya bir özel okullar sistemi çıktı: önce, İstanbul'da Fatih Sultan Mehmet'in kiler; sonra, İstanbul, Edirne ve Bursa'da, geç 15. yüzyıl sultanlarının okulları; ve ardından, 16. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murad'ın vakıfları, *Cursus honorum** bir kez tam olarak kurulduğunda, bu hiyerarşideki her bir kademe ile, saray okullarının biri ya da öbüründeki denk edinim düzeyi arasında bir bağlantı halkası bulunurdu: öğrenimini uygun düzeyde tamamlamadıkça, hiç kimse kendi adını en yüksek mevkideki adaylar siciline sokamazdı.

Bu yolla, öyle bir yüksek yasal görevliler eliti yaratılmıştı ki, bunlarla yönetici arasında bir tür örtük anlaşma mevcuttu. Onlar yöneticiye, eğer onun yönetiminin istikrarlı olması sağlanacaksa, onun gereksinim duyduğu iki şeyi temin edebiliyorlardı: bir yanda, biat töreninde resmen saptanan ve bir ya da öbür yetke kuramı çerçevesinde gerekçelendirilen, meşru yönetici olarak kabullenilmeyi; öte yanda, kabullenilmiş bir hukuk sisteminin sürdürülmesini – ki böylelikle, yerleşik bir toplumun yapısı koruna-

(*) *Cursus honorum*: Terfi sırası. Devlet memurluğunda izlenmesi gereken sıra ve yüksek görevlere atanmak için istenen koşullar. (y.n.) . .

biliniyor ve yetkililerin uyrukları üzerindeki keyfî erki kısıtlana-biliniyordu.²²

Buna karşılık, resmi ulema kendi işlevlerinin sınırları içerisinde bir erke sahipti ve böyle bir etkiyi tanımlamak pek kolay değildir. Onların yönetimin önemli kararları üzerinde yaptıkları etkinin örnekleri bulunabilir. Yöneticiye ve onun bakanlarına doğrudan yakın olanların yapabildikleri etki daha çok, bireyler yahut gruplar yararıydı. Dinsel sürtüşme ya da çekişme zamanlarında, kendilerinin taraftar oldukları İslami yorumu sürdürmek ya da yaymak üzere, devlet desteğine sahip olmayı umabilirlerdi. O nedenle, Safaviler yalnızca İran'ın kuzeybatısının değil, ama büyük kentlerin de yöneticileri durumuna geldiklerinde, İran'ın devlet dini durumuna getirdikleri Şiilik onların erkinin ortaya çıkmış bulunduğu Azerbaycan'da yaygın olan ideaların bir alışımı değil de onların, yardımına gereksinim duydukları kentsel soyluların bilgili ve sağduyulu inancı niteliğini aldı.²³

Resmi ulema ayrıca mali nimetler, aylık, ücret ve kimi yerlerde de büyük vakıfların denetimini elde ediyordu; Fas sultanlarının baş kadısı Fas vakıflarının; Safavi uleması Meşhed'deki zaviyenin vakıflarını denetliyordu. Onlar kendi servetlerini, erkin yürütülmesine doğrudan katılanlardan daha kolay şekilde koruyabiliyor ve aktarabiliyorlardı; birdenbire gözden düşmekten, mülk zoralımından ve idamdan bağışık olmaya daha yakındılar. Erk ve servete iyelikleri nedeniyle ki, 18. yüzyılda, yüksek resmi ulema dünya çıkarlarıyla meşgul, kapalı bir elit durumuna gelmişti. Yüksek mevkiler öteki resmi elitlerle akrabalık ve evlilik yoluyla bağlanmış olan ve zenginlik, resmi etki, saray

(22) N. Itzkowitz, *The Ottoman Empire and Islamic Tradition* (N.Y., 1972) s. 55 ff; R. Repp, "Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy": N. Keddie (ed.) *Scholars, Saints and Sufis: Muslim, Religious -Institutions since 1500* (Berkeley, Kali. 1972), s. 17-32; R. Repp, "The altered nature and role of the ulema": Naff ve Owen, *Studies*, s. 277-87; E. Burke, "The Moroccan ulama 1860-1912": Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, s. 93-125; N. Keddie, "The roots of the ulama's power in modern Iran": Keddie, *A.g.e.*, s. 211-29.

(23) J. Aubin, "Etudes safavides: I Shah Isma'il et les notables de d'Iraq persan", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (2) 1959, s. 37-80.

okullarına ayrıcalıklı giriş yoluyla, kendilerini kalıcılaştıran az sayıdaki ailenin elinde bir tekel durumuna gelme eğilimindeydi.

Bununla birlikte, onların ayrıcalıkları karşılığında ödenmesi gereken bir bedel vardı. Resmi yüksek mevkilerin tekeli elde etmeleri ölçüsünde, öbürlerinden dışlanmışlardı: en azından Osmanlı memuriyetinde, farklı kariyerler birbirlerinden açık biçimde ayırdedilmişti ve resmi ulemanın bir üyesi nadiren bir sultanın baş danışmanı ya da bakanı olabilirdi. Ayrıca, denetlenmesine yardım ettikleri kentsel topluma bir ölçüde de yabancılaşma eğilimindeydiler. Kimi yerlerde, yönetim ile kentlerin Müslüman nüfusu arasında arabulucu gibi davranarak, bir puslu rolü sürdürmeyi başarabilmiş olabilirler; yargısal hiyerarşinin kent nüfусundan devşirildiği Fas'ta, durum böyle olabilmiştir. Ama İran'da, 18. yüzyılda, Safavilerin düşmesinin getirdiği boşluğu doldurmaya çabalayan yöneticilerden nüfusun birden yüz çevirmesi, onlarla birlikte görev almış olan ulema'ya dek genişlemiş gözükme-ktedir.²⁴ Osmanlı imparatorluğunda, resmi ulema yüksek eliti Osmanlı denetim sisteminin daha çok bir parçası durumundaydı ve öyle görülüyordu. Sistem dışındaki katı ulema, kadıların dünyayla yapmak durumunda kaldığı uzlaşmaları onaylamamış olabilir, öğrenciler ve alt ulema saray okullarından ve bunların kapı açtığı görevlerden dışlanmaktan kızgın olabilirdi. Taşra kentlerinde, resmi ulema ile Müslüman nüfus arasındaki mesafe daha da büyük olabilirdi: yargıçlar kısa dönemler için merkezden gönderilmiş olan yabancıları; başka etnik grupların oturduğu bölgelerde onlar Türk idiler; nüfus esas olarak Şafi ya da Maliki olsa bile, onlar Hanefiydiler.

Onların ödeme durumunda bulunduğu bir başka bedel daha vardı; bütünüyle şeriattan gelmeyen bir hukuku uygulama. Abbasiler döneminden başlayarak, şariat tüm Müslüman hanedanlarca biricik yasal sistem görülmüştür. Ama aslında, yargı sürecinde genelde bir ikilik bulunmaktaydı: Kadı, yönetiminin ken-

(24) H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906* (Berkeley, Kali. 1969), bölüm 1 ve 2.

disine bakma iznini verdiği davalarla ilgili olarak, İslam hukukunu uygular ve onun kararları sivil erk tarafından gerçekleştirilir; oysa kamu düzeni ve güvenliğini etkileyen davalarda, ya da, görevlilerin yetkeyi kötüye kullanmaları durumunda, yönetici yahut onun vekilleri doğrudan kendi adaletlerini uygularlardı. Yine, başka birçokları gibi, bu uygulama da Osmanlılar tarafından resmileştirilmişti; ilk yüzyıllarda, yöneticinin yetkesi keyfi istenç edimiyle değil, ama bilinen ve yazılı olan düzenlemelere uygun olarak uygulanırdı ve bu düzenlemelerin çiğnenmesi sultan ya da valileri tarafından cezalandırılmaya neden olabilirdi. O yüzden, mali görevlilerin ya da vergi toplayıcılarının toplayabileceği vergi ve harçlar, bölgeden bölgeye değişen ve (yönetiminin genel politikasıyla uyushabildikleri ölçüde) her bir bölgenin yerel göreneklerini korumaya özen gösteren kanun tarafından tanımlanmış bulunuyordu; ceza davalarındaki yargı bilimi şeriatın kimi bakımlardan farklı ve kimi bakımlardan da daha ağır olup, amacı suçun cezalandırılması ve devlet çıkarlarının korunmasını sağlamak olan ve imparatorluğun her yanında tek biçimli olmaya yatkın bir ceza yasasıyla düzenlenmiştir. Bu yasaların yaratılması ve kullanılması resmi ulema ile sivil erk arasındaki sıkı ilintiyi ima ediyordu: kadılar kendi mahkemelerinde şeriatın yanısıra kanunu da uyguluyorlardı; müftüler şeriata aykırı olmasa da, şeriatın türemiş olmayan kanun maddelerine yetki kazandıran fetvalar çıkarıyorlardı; onların üzerinde devletin güvenliğini, ya da, kanun çiğneyen yetkililere karşı verilen dilekçeleri ilgilendiren davaları kendi divanlarında ele alan sultana yahut valilerine başvurulmaktaydı.²⁵ 18. yüzyılda, kanunun kullanılamaz hale geldiği görülmektedir, oysa kadıların sivil erke tabiliği sürüyordu. 18. yüzyılda Husainid'ler yönetimindeki, haraca bağlanmış Tunus eyaletinde adalet uygulamasına ilişkin bir araştırma önemli davaların Bey'e, onun divanına gittiğini göstermiştir. Devlet güvenliğiyle ilgili davalarda adaleti o sağlıyordu; öbürlerinde

(25) U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973).

ise, baş kadı ve müftülerle birlikte o da yer almaktaydı; ancak önemsiz konular kendiliğinden kadılarına gidiyordu.²⁶

Tarihlerden ve biyografik sözlüklerden, Osmanlı yasa elitinin tipik üyesinin bir görüntüsünü yapılandırmak zor değildir: iki tür sorumluluk arasında, yani saray yahut hükümete karşı sorumluluk ile, okulların öğretimi içinde korunulan ideal Müslüman topluma karşı sorumluluk arasında, nazik bir denge oluşturmak; İslami ilkeleri, devletin asli çıkarlarıyla çatışkılarını koruyacak biçimde yorumlayabilmek, hizmet ettiklerinden belli bir ahlâksal mesafeyi korumak, ama son çözümlemede, yönetici elite akrabalık, ayrıcalık ya da terbiye yoluyla bağlı olan kapalı bir yapıya dâhil bulunmak.

Bu tür bir şey bizim ikinci grubumuz için, yani geniş anlamda ulema, kentsel okuryazarlar, cami ya da medresede verilen eğitimi paylaşmış olan herkes için de geçerli olmalıydı. Belli bir tür görevliyi yetiştirmek için yaratılan İstanbul'un saray medreseleri görevliler yetiştirebilecek, ama daha geniş amaçlar da taşıyan (uygulayabilecek uzmanlar ve hocalar üreterek, bir dinsel düşünce geleneğini sürdürme ve kentin Müslüman nüfusu üzerinde, ve kentin etkisinin uzanabildiği ölçüde de kırsal alanın Müslüman nüfusu üzerinde, İslami uygarlık değerlerini koruma) çok sayıda ki kurum arasında özel bir grup oluşturuyorlardı.

Her boyuttaki Müslüman beldelerinde, öğrenimin esaslarının erkek çocuklara öğretildiği mekteplerin üzerinde, yönetim yahut özel bir koruyucu tarafından atanmış hocaların açık dersler verdiği camiler bulunmalıydı. Ayrıca, bir ya da daha fazla medrese de olabilirdi: George Makdisi'nin birçok araştırmasının gösterdiği gibi, birincil olarak din bilimlerinin ve özelde *fıkıhın* öğretimi için, yönetici ya da başka bir koruyucu tarafından yaratılan ve öğrencilerin yaşayabileceği ve öğretimin yürütülebileceği bir bina ile, hem asıl hocanın ve onun yardımcılarının aylığı için, hem

(26) R. Brunschvig, "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys", *Studia Islamica*, 23 (1965), s. 27ff.

de öğrencilerin bakımı için kullanılacak bir tahsisata sahip, daha özel tür bir okuldu medrese.²⁷ Cami ve okullardan kimileri yerel bir etkiden fazlasına sahipti ve ünlü bir hocayla birlikte çalışmak ve onun icazetini ya da okuttuğu kitabı öğretme iznini almak üzere, çok uzaklardan öğrenciler çekebiliyordu. Fas'taki Karaviyyin camisi; Tunus'taki Zeytuna; Nijer havzası Müslümanları için Timbuktu'daki okullar; Mısır'ın yanı sıra, Kuzey Afrika, Suriye ve Kızıldeniz'den gelen öğrenciler için Kahire'deki Azher; tüm Müslüman dünyasından, hac dolayısıyla Hicaz'a gelenler için açılmış Medine okulları; Şii kutsal kentlerindeki (Necef, Kerbela, Kazimain, Meşhed) okullar, 18. yüzyılda Müslüman dünyasının geniş bir bölgesinden öğrenci çeken, Moğol kentlerindeki, Labor ve Delhi'deki okullar böyledi. (Rakamlara dikkatle yaklaşılmalıdır; ama, 18. yüzyıl sonunda, bu merkezlerden birinin, Kahire'deki Azher'in, olasılıkla beş hoca ile bin öğrenciye sahip bulunduğu hesaplanmış bulunmaktadır.²⁸)

İslamiyet'in anlaşılması için vazgeçilmez anahtar olan Arapça dilinin temel bilimlerinden ayrı olarak, bu cami ve okullarda öğretilen şeyler *hadis*, *tefsir* (kuran yorumu) hukuk ve bunun temelindeki fıkıh ve fıkıh usulü ("Yargısal Teoloji") idi. *Kelam*'a (Diyalektik teoloji) az yer veriliyordu; felsefeye ise daha da az; yine de bu ve öbür ussal bilimler cami ve medreseler dışında, münzevi hocalar tarafından ya da özel araştırma grupları içinde hâlâ incelenmekteydi.

Hadis bilimi 18. yüzyılda yeni yönelimler almış gözüküyordu, ama fıkıh daha geniş ve daha canlıydı. O bir yandan, hukukun ayrıntılarından, tartışmaların hiç bitmediği belli ilkeler ve yöntemlerle, doğru bir geriye doğru atıf gerektiriyordu. Öte yan-

(27) G. Makdisi, "Muslim institutions of learning in eleventh century Baghdad" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), s. 1-56; "Madrasa and university in the Middle Ages", *Studia Islamica*, 33 (1970), s. 255-64; "Law and traditionalism in the institions of learning of medieval Islam": G.E. von Grunebaum (ed.) *Theology and Law in Islam*, (Wiesbaden, 1971), s. 75-88; *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981).

(28) J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Londra, 1939), bölüm 1.

dan, (Avrupalı anlamda hukuktan çok) şeriat tüm toplumsal edim ve ilişkileri İslamiyet'ten türeyen genel ilkelerin yol göstericiliği ardına sokma girişimi olduğundan, Müslüman toplumdaki her değişikliğin onun yeniden formülasyonuna yol açması muhakkaktı. Müslüman dünyasının zıt uçlarından örnekler almak gerekirse; Fas'ta, 18. yüzyıldan önce özel tipte bir yasal yazın, *amel* ya da yargısal kılğı elkitabları gelişmiş bulunuyordu. Bunlar, yargıçlar tarafından, kamu çıkarı ve zorunluğu ışığında formüle edilen ve uygulanan görüşlerin başka görüşlere yeğ tutulması gerektiğine ilişkin Malikilik kurallarına göre gerekçelendiriliyordu; şeriatın değişen toplum gereksinimlerine uyarlanabilme aracını bunlar sağlamaktaydı.²⁹ İran'da ise, bu yüzyıl inanç ve hukuk konularında bağımsız hüküm vermek için bilgi ve sofulukla donanmış uzman, müctehid, ideasının gelişimine tanık olunmuştur. Burada, İran tarihinin bir yankısı da görülebilir: Safavilerin çöküşü ulemayı, İran müslümanlarının biricik ahlâksal önderleri olarak bırakmıştı, zira daha sonraki hiçbir yönetici Safavilerin sahip olduğu türden bir yetke iddiasında bulunamayacaktı. Onlardan birçoğu İran yöneticilerinin erk erimi dışında, Osmanlı sınır ötesinde, Irak'ın kutsal kentlerinde bulunduğu, bu önderliği belli bir özgürlükle yürütebilirlerdi. *Müctehidler*in yetkeye ilişkin tam kuramsal iddiaları, Usuli okulunun kurucusu Aka Muhammed Bagir Binbihani tarafından ileri sürmekteydi. Yetkenin yalnızca İmamlar'da bulunduğunu ileri süren Ahbari'lere karşıt olan 'Usuli'ler bu yüzyılın ikinci yarısında, bir Ahbari eğiliminin direnmesi söz konusu olsa bile, hâkim duruma gelmişlerdi.³⁰

Camilerdeki okullara yahut medreseye gidenler ve böylelikle, buralarda sürdürülen ve aktarılan kültüre bir ölçüde katılanlar tekil bir toplumsal sınıf oluşturmuyormuşçasına ele alınamazlar.

(29) J. Berque, Al-Yousi (Paris, 1958); "Ville et université..." A.g.e., s. 64-117; H. Toledano, "Sijilnasi's Manual of Magrib 'amal, al'-amal almutlaq *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1974), s. 484-96.

(30) Algar, *religion and State*, s. 26 ff; A.K.S. Lambton, "Quis custodiet custodes? Some reflections on the Persian theory of government", *Studia Islamica*, 5 (1956), s. 125-46; G. Scarcia, "Intorno alle controversie tra Ahbari e Usuli presso gli Imami di Persia", *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1958), s. 211-50.

Onlar kentin asli etkinliklerini yürüten hocalar, tüccarlar ve zanaatçılar üçgenindeki yerlerini bulmuş olabilirler. Ne var ki onlar yaşam, toplum ve yönetime ilişkin ortak bir tutuma sahip olma eğilimindeydiler. Bu; bağımlı kırsal hinterlanda bir küçümsemeyle, denetimdışı yayla ve dağlarda yaşayanlara belli bir korkuyla bakan, dinsel bilisizlik güçleri karşısında kenti dinin asil kalesi gibi gören bir kentsel tutumdur temelde. Müslüman kent sakinlerinin yönetimle ilişkisi ise karmaşıktı. Hem dinsel, hem de toplumsal bir sonul çıkar özdeşliği vardı; ama kent çok sıkı bir denetime karşı direnmeye ve kendi gizil eylem özgürlüğünü korumaya da çaba gösteriyordu.

Kentsel okuryazarların bağrında, bir yerel dinsel “profesyoneller” grubu bulunuyordu. Bunlardan kimileri, en azından Osmanlı imparatorluğunda ancak önemsiz konumlara sahip olmuş olsalar bile, yönetimde görev alabilirlerdi; öbürleri ise, hocalar, vaizler ve vakıf yöneticileri olarak, kendi erk ve etki tabanlarına sahiptiler. Resmi elitin dışındaki ulema, özellikle merkezi yönetimin baskısının başkentte olduğu denli mevcut olmadığı taşra kentlerinde, bir yerel önderlik konumuna sahip olabiliyordu. Yerel burjuvaziyle kültür, akrabalık ve kimi durumlarda da ekonomik çıkar yoluyla bağlı olan bu kesim zaman zaman, huzursuzluğunu dile getirmekte, bir valiye muhalefette ya da bir ara-rejim sırasındaki erk boşluğunu doldurmakta başı çekebiliyorlardı. Ulemayı yöneticilerden ayıran ahlâksal mesafe, onları resmi elitten ayırandan daha belirgin olmalıydı. Ama, en azından Sünni ulema bağımsız politik önderden çok, arabulucu niteliğindeydi ve son kertede, uygar düzenin onlarsız var olamayacağı yöneticilerin yanındaydılar. Şii müctehidler ise erk sahiplerinden daha uzak durma eğilimindeydi.

En geniş kültür çevresi Sufi’lerin, Kuran ve Hadis’ten türetilmiş ve Tanrı’nın deneyimsel bilgisinin edinilmesine yönelik, dine hasretilmiş bir yaşama yönelme girişimine şu ya da bu anlayış düzeyinde katılan herkesi içeren çevreydi. Hoca ve üstad kuşakları giderek, bu hasredilmiş yaşamın sürdürülebileceği kılığı ve ayinler geliştirmişlerdi: özellikle, yinelenmesiyle ruhun dünya

çekiciliklerinden özgür kılınmasına yardımcı olabilecek beden hareketleri, yahut ritmik soluk alıp-vermenin eşlik ettiği ve tek başına yahut birlikte, sessizce yahut sesli biçimde yapılan *zıkr*, ya da Tanrı'nın anılması. Giderek, mistik bir teoloji, bir dizi tören yoluyla Tanrı katından dünyaya inişe ve Tanrı bilgisine yönelik çeşitli aşamalardan geçen ruhun sevgiyle devinerek Tanrı katma yücelmesine ilişkin bir betimleme ve bir açıklama geliştirilmişti; bu iniş ve yükseliş eğrisinin görüntüsünün resmedilebileceği çokkatlı imgeler 18. yüzyıl Müslümanlarının paylaştığı kültürün belki de en yaşamsal kısmıydı. Bu, İslami dillerin biri ya da öbüründe hâlâ rafine edilmekteydi; daha bir yüzyıl önce bile, Molla Sadreddin Şirazi (ö. 1640) bu teosofinin* anlatımının başlıca yollarından biri olan ışık imgesine Acem dilinde yeni bir formülasyon vermişti ve onun etkisi Acem kültürü dünyasında hâlâ yaygındı.³¹

Yolunu kendi çabalarıyla bulamayabileceği için, hakikati arayan kişiyi izleyeceği yola sokmak amacıyla bir rehber ya da bir hocanın zorunlu olduğu, Sufi'lerin genel kabulüydü; bu rehberin kendisi de daha öncekilerle bağlantılı olmalıydı ve bu yüzden, çeşitli duhul hatlarını (iniyasyon çizgilerini) Ebubekir yahut Ali yoluyla, Peygamber Muhammed'e dek götürmek olanaklıydı. Bu aktarma hatlarından birisiyle otantikleştirilen bir dinsel pratikler ve düşünce sistemi bir *tarikati*, bir "nizam"ı, ya da "yol"u oluştuyordu.

Şii İslamiyet'inin ana geleneği içinde, otantik rehberler İmamlardı; çünkü İslamiyet'in asıl anlam ve uygulamasını öğretme misyonuna kalıcı olarak onlar sahiptiler. O nedenle, başka hocalara sahip olma iddiasında bulunan Sufi gruplara karşı, belli bir husumet söz konusuydu. Gerçekten de, özellikle 18. yüzyıl sonunda Hindistan'dan Acemistan'a dek yayılmış olan Nımatullahi

(*) Teosofi: Bireyle Allah veya melekler arasında doğrudan bağlantı kurmayı amaçlayan dini sistem. (y.n.)

(31) F. Rahman, *İslam* (Londra, 1966), bölüm 7 ve 8; H. Corbin, *En islam iranien*, cilt. IV (Paris, 1972); M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1956); A.M. Schirrunel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N.C., 1975).

olmak üzere, kimi Şii tarikatları vardı; ama çoğunlukla, aynı sırada, Şeyhî okulunun –onlar için, İmam hakikate giden bir rehber olarak, inanan kişinin yüreğinde mevcuttu– katışıksız İmami doktrini yeniden öne sürmesi de söz konusuydu.³²

Sünni İslamiyet’inde de, hakikat peşindeki bir arayıcının ya geçmişteki ermişlerde, ya da Peygamber’in kendisiyle doğrudan irtibat içinde olabileceği kabul ediliyordu. Bununla birlikte, genelde geçmişin kalıtının bu arayıcıya, yani *müride* –tilmizlerince, özel lûtfâ mazhar olmuş biri gibi görülebilecek– yaşayan bir rehber ya da *mürşid* tarafından, dolayımلاً aktarılacağına inanılıyordu. Böyle bir “Tanrı dostu”nun etkisi o öldüğünde de sürüp gidebiliyordu: Onun, yaşayanlar için Tanrı katındaki şefaatinin etkili olacağına inanılıyordu ve onun türbesi bir hac ve niyaz yeri durumuna gelebiliyordu. Buna karşılık, onun öğrencileri de onun tarikatını sürdürerek ya da yeni bir tarikat yaratıyormuş gibi kabul edilebilecek şekilde bunu değiştirerek bu dünyaya gireceklerdi.

Tarikatlar yalnızca anlatım biçimleri ya da kişisel bağılıklar bakımından değil, ama zahiri ve saklı bilgi arasındaki, ya da daha kesin biçimde söylersek, şeriata uyma ile Tanrı’nın deneyimsel bilgisinin etkin takipçiliği arasındaki ilişkiyi değerlendirmeleri bakımından da birbirlerinden ayrılıyorlardı. Süfî düşüncesinde, mistiğin sıradan insana bildirilmiş olanın üstünde bir bilgiye ulaşmış olduğu ya da ulaşabileceği eğilimi ile, Tanrı’nın insanların kendisine nasıl tapınacağı ve birbirleriyle nasıl geçineceğine ilişkin buyruklarını Kuran ve Hadis’le tüm Müslümanlara bildirdiği inancı arasında sürekli bir gerilim vardı. Ana güçlerini kırsal alandan alan kimi tarikatlar şeriata az ilgi gösteriyorlardı. *Marifete* giden yoldaki bir aşama olarak bunu vurgulayanlar yalnız itaatin yeterli olmadığını, niyet içtenliğinin zorunlu olduğunu öğretiyorlardı. Bunlar şeriata, mistik görüntüye ulaşmış olan inananın yaşamındaki yeri konusunda birbirlerinden ayrılıyorlardı.

(32) R. Gramlich, *Die schiitischen Dervishorden Persiens*, cilt. I (Wiesbaden, 1965).

Kimileri bunun, bir gerçeklik olarak Tanrı'nın bir görüntüsü olduğuna ve dolayısıyla, insan toplumu yaşamının gerçekdışı olarak görülmesi gerektiğine inanıyorlar; kimileri de bir kez Sufinin Tanrı gerçekliğine ilişkin anlık bir parıltıya sahip olması durumunda, Sufinin –Tanrı'nınkinin yanısıra, kendi gerçekliğinin de şeriatla uyum içinde yaşadığını bilerek ve dünyayı onun yönetimi altına sokmaya çalışarak– “ikinci itidalde, insani dünyaya döneceğini savunuyorlardı.

Kırsal alanda, bir ermiş ile onun takipçileri Müslüman dünyasının büyük tarikatlarından birine dâhil olma iddiasında bulunabilirlerdi; ama bu tarikatın kendisi bu ermişten, onun türbesinden ve bunu koruyan aileden daha az önemliydi. Kentsel medrese ya da camilerden uzak bölgelerde, ermişin işlevlerinden biri ders vermektir ve onun zaviyesi *küttabın* temel öğretisi dışında, yalnızca biçimsel eğitim verebiliyordu. O nedenle, Müslüman dünyasının genişleyen sınırlarındaki Nilotik Sudan'da İslami kültür –evlerinde bir ölçüde Kuran yorumu ve Maliki fıkıhının da öğretildiği, ama daha çok, bir tarikatın ibadet şekli ve pratikleri ile İbnî Arabî'nin mistik teolojisinin öğretildiği– gezici Sufiler tarafından götürülürdü.³³ Ama kırsal Sufiler birincil olarak *ilim* hocaları değildiler. Kentlerden ve yönetimlerden uzak bölgelerde, şariat uzak bir ülküydü ve fıkıh kitapları ahlâksal bir rehberlik, ya da insani tutku ve düşlemler için bir disiplin sağlayamıyordu; kırdaki erkek ve kadınlar yaşayan ya da ölmüş bir ermişe, kendilerinin devraldığı inan ve duyguları yoruyorlar ve ondan ya da onun mezarının bekçilerinden, hukuk kitaplarınıninkinden uzak olabilecek bir ahlâksal rehberlik elde ediyorlardı. O nedenle, Osmanlı Anadolu'su ve Rumeli'sindeki Bektaşiler kendi pratiklerinde şeriata pek az ilgi gösteriyor, kendi ahlâksal öğretilerini mistik teolojiden türetiyor ve bunu, Ali'den gelen tinsel soyları içerisinde gerekçelendiriyorlardı.³⁴

(33) J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan* (Londra, 1949), s. 187 ff.

(34) J. K. Birge, *The Beklashi Order of Dervishes* (Londra, 1939).

Ne var ki kentlerde, saray ile burjuvazinin özel desteğine sahip tarikatlar bulunuyordu. Buyrulmuş yönetimin ve toplumun dokusu hukuka bağlı olduğundan, Sufi rehber ancak bir âlim olması ölçüsünde bir etkiye sahipti. Onun taraftarları kendi tinsel seçerelerini ilim geleneğine eklemeye ve kendi ustalarının mucizelerinden çok, öğrenimi vurgulamaya eğilimliydiler. Geleneklerinin sürekliliğinin farkındaydılar ve bu yüzden, tarikat bireysel bir mürşitten ya da onun ailesinden öte, istikrarlı ve kalıcı bir şeydi; ama aynı nedenle de, bir tarikata bağlılık bir Müslümanı Müslüman kılan eşmerkezli bağlılıklardan yalnızca birini yaratıyordu. Böylesi kentsel tarikatlar arasında kimi eski soylar ve isimler yer alıyordu: Kadiriler, Mevleviler, Sühreverdiler, Rifailer. Bununla birlikte, başkalarının ortaya çıkışı erken modern dönemin büyük hanedanlarminkiyile ilintiliydi: Fas'ın Şerifi yöneticileriyle Cezuli'ler (Şaziliye'nin bir kolu); Moğol imparatorlarıyla, Kisti'ler ve 15. yüzyıl sonunda, II. Beyazıt zamanından başlayarak, Osmanlı sultanlarıyla da Halvetiler. Halvetilerin bir altmezhebi olan Bekriler Mısır'da benzeş bir rol oynadılar ve onun şeyh soyundan gelen ailesi kentsel nüfusun önderliğinde özel bir konuma ve bununla da, Memluk yönetici eliti arasında arabuluculuk işlevine sahipti.³⁵

Kentin toplumsal hiyerarşisinin tabanında da aynı ya da başka tarikatlar mevcuttu; ama yazılı kültürden ve erk merkezinden uzaklık bunlardaki öğeler dengesini değiştirmeye yöneliyordu. Mucizeler ortaya koyan canlı ya da ölmüş ermişleri yüceltme daha az zikrin coşkular üzerindeki hâkimiyeti daha güçlüydü ve aynı tarikata bağlılık dayanışması aynı zanaatta çalışma ya da aynı çevrede yaşamının getirdiği dayanışmayı pekiştirebiliyordu. Oysa şeriatın, onu uygulayan yargıçların ya da onu serimleyen vaizlerin yetkesi kentin her yanında güçlüydü.

(35) H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt. I, part 2 (Londra, 1957), bölüm 13; B. G. Martin, "A shord history of the Khalwati order of dervishcs": Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, s. 275-305.

Kentsel ve kırsal tarikatlar arasındaki farklılıklar toplumsal ve politik kaplımlar taşıyordu. Kırsal alanda, ermişin türbesi ya da onun ailesinin evi, farklı bölgelerin ya da aşiret gruplarının karşılaştığı, malların alınıp satılabildiği, bağlaşımların yapıldığı, çatışmalara arabuluculuk edilen, kaçakların barınak bulduğu ve gezginlerin konukseverlik gördüğü, tarafsız bir nokta olarak iş görebiliyordu. Ermiş kırsal toplum yaşamındaki kritik sorunlarda İslami değerlerin arabulucusuydu ve zaman zaman bunun ötesine de geçebiliyor; çevresinde kırsal bir koalisyonun kristalize olabileceği ve kimi durumlarda da, yeni bir hanedanın ortaya çıkabileceği odak noktası olabiliyordu.³⁶

Kimi kasabalarda, kentsel olduğu kadar kırsal ziyaretçi ya da göçmenlerin de uğradığı büyük popüler türbeler vardı: Şii kutsal kentlerinde İmamların mezarları, Kahire’de Seyid Hüseyin ve Seyyide Zeynep, Fas’ta Molla İdris türbeleri. Kentlerdeki kitlelerin ilgisini çekebilen kırsal türbeler de söz konusuydu. O nedenle, zaman zaman, kırsal ermişler ve onların desteklediği türden bir İslamiyet kentlerin yönetici sınıflarına, okumuş sınıfa ve –istikrarlı bir uygarlığın korunabileceği bir yasalar çerçevesi olarak, onların İslamiyet anlayışını paylaşan– tarikatlara meydan okuyabiliyordu. Kentsel tarikatlar kent sakininin, yönetime yönelik karakteristik tutumunu paylaşıyorlardı: dünyanın ölümlü yöneticilerine boyun eğme, onlardan belli bir ahlâksal mesafe içinde bulunma, ama, onları şeriat yolunda tutacak şekilde, onları etkileyebilme isteği. Bu yüzden, şeriatın önemini vurgulayan tarikatların 18. ve erken 19. yüzyıllardaki yayılması, tehdit altındaki bir İslami kentsel düzenin tepkisinin bir yönü olarak görülebilir.

Kentsel okumuşların İslamiyet’e ilişkin anlayışlarının yeniden ortaya atılmaları tüm Müslüman dünyasında görülebilir: son yıllarda incelenmiş olan örnekleri alırsak, Sudan’da İdrisi, sonra da Mirgani tarikatının yayılması;³⁷ Şeyh Sidiya’nın tarikat ibadet ve

(36) E. Gellner, *Saints of the Atlas* (Londra, 1969).

(37) Trimingham, *Islam in the Sudan*, s. 228ff.

örgütüne sıkı bağlılığı ve ayrıca, kendisinin Fas'ta öğrenip, katı ve tutucu bir şekilde ('amel yazınıyla Fas'ta uygulanan kırsal pratiğe yönelik ödünler olmaksızın) uyguladığı Maliki fıkıh bilgisini de soktuğu Moritanya'da, Kadirilerin yayılması.³⁸

Daha önemli iki örnek de verilebilir. Müslüman dünyanın doğu kısmında, 18. yüzyıl boyunca en geniş ve başarılı şekilde yayılmış gözüken tarikat yenilenmiş biçimiyle Nakşibendiliktir. O önce Orta Asya'da, karakteristik sessiz zikir ritüeliyle ve içsel bağlılığı, şeriat yönetimi kurmayı amaçlayan dışsal etkinliklerle birleştirilmenin önemine yaptığı vurgusuyla, ayrı bir tarikat olarak ortaya çıktı. Buradan, çeşitli yönere yayıldı: doğuda Çin'e, güneyde İran ve kuzey Hindistan'a, ve Osmanlı imparatorluğuna (15. yüzyıl sona ermezden önce, burada artık biliniyordu). İran'da, bu tarikat Safavilerce ortadan kaldırıldı, ama Hindistan'da kök saldı. Bir süre için, Moğol imparatorlarının sarayında etki kazandı ve onlar bundan, İran ve Acem kültürü ülkeleri üzerinden yayılan Şii idealara karşı durmada yararlandılar. (Dolayısıyla, bu dönem Nakşibendilerin kendi soylarının Ebubekir ve Ali'den gelen iki uzantısına yaptıkları vurgu belki de bundan ileri gelmektedir; onlar Ali'nin meşru kalıtçılarının, Şiiler değil de, kendileri olduklarını ileri sürüyorlardı.) 17. yüzyılda, Ahmet Sirhindi (1564-1624) yönetiminde, tarikatta bir "yenilenme" oldu. O kendi til-mizlerine yazdığı mektuplarda ve başka yazılarda, tarikatın öğretti ilkelerini yeniden saptadığını ve bunları kimi bakımlardan modifiye ettiğini ileri sürüyordu. Takipçileri onun için, dünyanın eksenini üzerinde, çevresinde döndüğü *kutup*, peygamberlerin kalıtçısı ve görünmez dünyayla dolaysız ilişki sahibi kişi gibi, özel bir tinsel statü ileri sürüyorlardı.³⁹

(38) C. C. Stewart, E.K. Stewart'la birlikte, *Islam and Social Order in Mauritania* (Oxford, 1973); C. C. Stewart, "A new source on the book market in Morocco in 1830 and islamic scholarship in West Africa", *Hespèris-Tamuda*, 2 (1970), s. 209-46; M. Hiskett, "An islamic tra-dition of reform in the western Sudan from the sixteenth to the eigh-teenth century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1962), s. 577-96.

(39) A. Ahmed, *Studies in Islamic Culture in Indian Environment* (Oxford, 1964) s. 170 ff; M. Mujeeb, *The Indian Muslims* (Londra, 1967), s. 243 ff; S.M. İkrâm Müslim Civilization in India (Londra, 1964), s. 166ff; A.M. Schimmel, *The Sufi ideas of*

Şeyh Ahmet'in öğretisi, 18. yüzyılın Hint-Müslüman kültüründe, onun düşün ve şairliği üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Moğol eyaletlerinde canlanan Hindu yönetimle birlikte, Hindistan'daki Müslüman erkin alacakaranlığında yazarak, şeriatın restorasyonu ile ivedi biçimde ilgilenen Delhi'li Şah Veliullah (1703-1762) bunu daha da ileri götürdü: farklı hukuk okulların birleştirilmeli, bu amaçla Hadis incelenmeli (onun okuluna dair hadis denilmekteydi) ve nitelikli uzmanların bağımsız yargı uygulaması olan *icthada* izin verilmeliydi. O aynı zamanda, ayrı tarikatlar olmadığı, hepsinin tek bir tarikatın parçaları olduğu ideasını da ileri sürdü ve bunda örtük olan, kendi benzersiz tinsel statüsüne ilişkin iddiaydı.⁴⁰

Bu yenilenmiş Nakşibendi tarikatı Hindistan'dan, bir kez daha batıya yayıldı. Tarikat Hindistan'a öğrenim için giden ve kendisiyle birlikte, aynı idealar karmaşasını – Şiiliğe husumet, görünmez dünyayla dolaysız ilişki iddiaları, şeriata sıkı sıkıya uyma ve yöneticiler üzerinde etki kurma gereksinimi⁴¹ – geri getiren bir Kürt, Mevlâna Ziyaettin Halit (ö. 1827) tarafından Irak ve Suriye'ye, hac gezileriyle de Hicaz'a taşındı.

Kuzeybatı Afrika'da benzer bir rolü ise yeni bir tarikat, Ahmet Ticânî (1777/8-1815) tarafından kurulan Ticanilik (Tujaniyya) oynadı. Onun Doğu Müslüman dünyasındaki araştırmalarından dönüşünden sonra kurduğu tarikatında, herkesi dışlayıcı bir hakikat iyeliği iddiası gibi, bir özel ayrıcalıklar iddiasını görebiliriz. İzleyicilerince, onun yaşayan hiçbir hocanın sahip olmadığı ve hakikata, Peygamber'in tiniyle doğrudan ilişki yoluyla ermiş biri olduğu kabul ediliyordu; izleyicileri, yaşayan ya da ölmüş

Shaykh Ahmad Sahrindi", *Die Welt des Islams*, 14 (1973), s. 199-203; H. Algar, "Some notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia", *Die Welt des Islams*, 13 (1973), s. 168-203; "Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat": G.F. Hourani (ed.) *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, N.Y. 1975), s. 254-9; Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirkindi* (Montreal, 1971).

(40) A. Bausani, "Note su Shah Waliullah di Delhi", *Annali, Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 10 (1960), s. 93-147.

(41) A. Hourani, "Sufizm and modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshbandi order": A. Hourani, *The Emergence of Modern Middle East* (Londra, 1981), s. 75-89.

başka ermişleri ziyaret etmekten menedilmişlerdi. Onun tarikatını, kentsel denetimi kırsal alana genişletmek isteyen güçlerin bir bağlaştığı durumuna getiren şeriatı itaat de vurgulanmaktaydı: bir süre için, Faslı Molla Süleyman onun yandaşı olmuş ve O Fas'ta yerleşmişti, ama tarikatı burda Cezayir'de olduğu kadar derin bir kök salmıştı.⁴²

Bütün bunlar Sufi tarikatlarının uygulama ve düşün çerçevesi içinde yer alan hareketlerdi; ancak, 18. yüzyılın bir başka hareketi bu çerçeveyi kırdı ve gerçekle, onu yok etme tehlikesi de doğurdu. Muhammed İbn Abdülvahab (1703-1787) Necd'den geliyordu; burada, göçebe bozkır toplumunun güç ve töreleri, narin biçimde yerleşik olan toplumu ve küçük pazar kasabalarının Müslüman öğretisini hep tehdit etmekteydi. Abdülvahab'ın, kendi zaman ve mekânının dinsel bilisizliğine karşıtlığının temelleri kendi ailesinin, Medine ve başka yerlerdeki araştırmalarla pekiştirilmiş olan Hanbeli geleneğinden ileri gelmekteydi. Bu içtihadı, yani bağımsız yargıyı (tüm insani edimleri şeriat alanı içerisine sokması ölçüsünde) kılğı konularında uygulamaya hazır oluşu teolojik rezervle birleştiren bir gelenektir. Bununla birlikte, yeni olan şey daha eski Hanbeli düşünürlerin ötesine uzanır gözükürken Sufi yolunun reddedilmesidir. Tanrı kendi istencini insanlara yalnızca Kuran ve Peygamber yoluyla aktarmıştır, Ona, yalnızca, Kuran'da kendisinin buyurmuş olduğu şekillerde tapınılacaktır, O'nun doğasıyla ilgili spekülasyonu Hanbeli kelamının "sakınlı bilinemezliği" ("agnosticisme prudent") ötesine taşınmamak gerekirdi;⁴³ Peygamber, Tanrı'ya aracılık edebilecek insanların en iyisiydi, ama dünyanın yaratılmasından önce var olan Özgün Nur (Primal Light) değildi; ne o, ne de başka bir hoca inanan birey ile Tanrı arasına girebilir; ne o, ne de -diri ya da ölü- yaratılmış başka bir varlık tapınç bakımından Tanrıya eş koşulabilirdi.

(42) J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya* (Londra, 1965), bölüm ve 2 ve 3.

(43) H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Kahire, 1939), s. 506ff; G. Makdisi, "The Hanibali school and Sufizm", *Humaniora Islamica*, 2 (1974), s. 61-72.

Burada bir kez daha, gizil bir reformcunun şeriatın yetkesi ile (denetimini, yerleşik olmayan bir kırsal kesime genişletmek isteyen) yöneticinin çıkarlarını, birbiriyle uyum içinde restore etme konusundaki inançlarını bulmaktayız. Muhammed İbn Abdülvahab'ın Sudî hanedanıyla bağlaşıklığı Arabistan ve ötesinde geniş bir alanda şeriata dayalı bir devlet kurma, ermişlerin mezarlarının yıkımına, Şii kutsal yerlerine saldırılara ve –Vahhabilerin, yanlış bir İslam yorumunun koruyucuları olarak gördüğü– Osmanlı sultanlarının yetkesini reddetme girişimine yol açtı. Böylece edimlerde, İslam cemaatinin birliği ve doğasına ilişkin belli bir görüş örtüktü: Kendilerini Müslüman diye niteleyen herkes gerçekten öyleydi ve inan doğruluğu ile sıkı itaat Müslümanlık tanımının esas kısımlarıydı.

Ne var ki bu görüş geniş kapsamlı, büyük hoşgörüyeye sahip ve birden fazla düzeyde, (bu dünyada insan eyleminin normunu sağlayacak tekil bir hukukla; Peygamber ve onunla en sıkı biçimde birlikte olanların örneğini model alan bir tinsel yaşama yönelik ortak bir ilgiyle; hocaların ve Sufilerin kendi inan pratiklerini meşrulaştırdıkları, fiziksel ya da tinsel bir secerenin değişik çizgileriyle ve birliğin simgesel edimi olan hac gezisiyle) birleştirilmiş eski cemaat anlayışını, Arap yarımadası dışında pek sarsamayacaktı.

KİŞİ VE ESER ADLARI DİZİNİ

II. Selim 179

III. Murad 179

Abdel-Jail, J. 70

Abdülkadir Bin Muhittin 142, 143

Abdûlmecid el Hanî 142

Abdülrezzak el Baytar 136

Abdûltalip Şûstra 166, 167

Adams, Robert McC. 101

Ahmet Paşa 137

Ahmet Sirhindi 192

Ahmet Ticânî 193

Aka Muhammed Bagir Binbihani 185

al-Ayyam 150

Ali Abdürrazık 126

Ali Şeriati 154

Anawati, G. C. 69

Arabic-English Lexicon 53

Arabies 156, 158, 160

Aziz Peter 21

Barth, Karl 70

Becker, C. H. 82

Bennabi, Malek 150

Berque, Jacques 143, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 185

Binbir Gece Masalları 53

Bopp, Franz 44

Boyle, Robert 27, 28, 35

Braudel, Fernand 75

Breasted, J. H. 77, 86, 125

Browne, E. G. 51, 81

Buharî 83

Caetani, Leon 123

Cahen, Claude 101

Carlyle, Thomas 34

Carswell, J. 168, 169, 170

Celaleddin-i Rumi 102

Cemal Ahmed 96, 97, 100

Cemal Muhammed Ahmed 85

Cemalattin el Afgani 47, 148

Chardin, Jean 29

Claudé, Paul 129, 130

*Conscience and History in a World-
Society* 76

Cornwallis 164

Cragg, Kenneth 70

*Cultural Expression in Arab Society
Today* 153

Digby, S. 166

Din Üstüne Söylevler 39

Doughty, C. M. 53, 54

Egypt, Imperialism and Revolution
157

el Cabarti 172

el-Nasır 22

Eliade, Mircea 101

Entrée dans la Bureau Arabe 159

Eötvös, Joseph 55, 57

Erpenius, Thomas 26, 50

Fantasma Ritrovati 122

Farmer, Henry George 124

Firdevs 53

Fleischer, H. 50, 55, 72

Forster, Charles 37

Foucauld, Charles de 65

French, Thomas Valpy 31, 32

Fuat Köprülü 126

Galland, A. 53

Gardet, Louis 69

Gazali 21, 26, 102, 147

Geertz, Clifford 73, 133

Geiger, Abraham 56

Gentile, Giovanni 123

Gibb, H.A.R. 51, 72, 85, 95, 97, 98,
99, 101, 136, 190

Gibbon, Edmund 29, 30

Gilsenan, Michael 73

Goeje, M.J. de 53, 54

Goethe, Johann Wolfgang 52

Goldziher, Ignaz 47, 52, 55, 56, 58,
59, 60, 63, 71, 72, 82, 83, 90,
129

Grunebaum, Gustave von 101, 121,
122, 127, 184

Gulam Hüseyin Han 166

Hallacı Mansur 67, 68

Hammer-Purgstall, J. von 51

Hasan Hanafi 154

Hastings, Warren 164

Hegel, G. W. Friedrich 42, 43, 54,
55, 77, 78, 81

Herder, J. G. 41, 42, 44, 54

Hidiv Abbas Hilmi 150

Hodgson, Marshall 76, 77, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119,
120, 133, 141

Humboldt, Wilhelm von 44

Hurgronje, C. Snouck 60, 61, 62,
71, 80, 81, 90

Hüseyin Hazerfen 171

Huymans, J. K. 64

**Introduction to Islamic Theology and
Law** 58

Islam and Modernity 79, 80

Islam et capitalisme 75, 76

İbnî Abu Dinar 136

İbnî Arabî 143, 189

İbnî Bassam 124

İbnî Haldun 53, 54, 97, 107, 120,
146, 159

İbnî Rüşd 45, 97

İbnî Sina 20, 168

İbrahim Mütefferrika 167

İnalcık, Halil 78

İshak İbn Zübeyr 175

İstifan al-Duwaihi 171

Jomier, J. 148

Jones, Sir William 44, 52, 88

Kalvin, John 175

Kant, Immanuel 38

Kanuni Sultan Süleyman 179

Katib Çelebi 167

Kerim Han 169

Kremer, Alfred von 54, 55

**La Méditerranéenne à l'époque de
Philippe II** 75*Land Behind Baghdad* 101

Lane, E.W. 51, 53

Lectures on the Philosophy of History
42

Legge, James 126

Levi-Provençal, Évariste 124

Life of Muhammed 33

Lord Chalmers 125

Lucaris, Cyril 173

Lyall, C. J. 53, 54

Macbeth 23

Macdonald, D. B. 72

Maimonides, Moses 97

Makdisi, George 183, 184, 194

Margoliouth, D.S. 51

Marracci, Lodovico 26

Martyn, Henry 32

Massignon, Louis 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 71, 81, 101, 102, 119,
129, 130, 131, 160

Maurice, F.D. 34, 35, 36, 37, 38, 40

Mavrocordato, Alexander 168

McNeill, W. H. 101

Mediterranean Countrymen 75*Mekka* 61*Mémoires d'un témoin du siècle* 150

Mevlâna Ziyaettin Halit 143, 193

Mill, John Stuart 34

Mimar Sinan 168

Mirza Abu Talib 166, 168

Mittwoch, Eugen 124

Modern Trends in Islam 72*Mohametanism Unveiled* 37

Mohl, J. 53, 54

Molla Sadreddin Şirazi 187

Molla Süleyman 194

Molla Idris 191

Montagu, Lady Mary Wortley 165

Muhammed Abduh 148

Muhammed Bayram 144, 145

Muhammed Kürd Ali 126

Muhammed Raşid Rida 146

Muhammed İbn Abdülvahab 194,
195

Muhammet Abduh 150

Muir, William 33

Mukaddime 53, 104, 146

Müller, F. Max 44

Müneccimbaşı (Derviş Ahmet Dede)
171

Musil, A. 53

Mustafa Kemal 151

Naima 97

Napolyon, Bonapart 23, 28, 29, 142

Nicholson, R. A. 51

Niebuhr, Carsten 29, 41

Nöldeke, T. 50, 72, 126

Ockley, Simon 27*Orientalism* 87, 88, 127*Othello* 23**Papa VII. Gregory** 22, 83

Pascal, Blaise 24

Pfander, Karl 32, 33

Piri Reis 167

Pitt, Julian 75

Pococke, Edward 26, 51

*Proceedings of the Seventeenth Inter-
national Congress of Orientalists*
87, 124

Psichari, Ernest 65

Rahman, Fazlur 79, 80, 187

Raymand, André 75

Recognizing Islam 73

Redhouse, J.W. 53, 54
*Reflections on the Philosophy of the
History of Mankind* 41
Renan, Ernest 45, 46, 47, 65, 122
Rodinson, Maxime 75
Rıza Paşa 145

Sacy, Silvestre de 50, 53, 55, 90
Sahih 83, 108
Said, Edward 87, 88, 90, 127
Saint Thomas Aquinas 175
Sale, George 26
Schleiermacher, Friedrich 39, 40,
48, 59
Sevi, Sabbatay 177
Seyit Ahmet Han 149
Shakespeare 23
Slane, W. M. de 53, 54
Smith, Reuben 104
Smith, Wilfred Cantwell 27, 79
Smith, W. Robertson 51
Spear, P. 164
Specimen Historiae Arabum 26
Spengler 104, 107
St. John 22, 23
Stevenson, Adlai 121
Summa Theologica 175

Şah Veliullah 193
Şahname 53
Şeyh Ahmet 193
Şeyh Muhammad bin İdris eş-Şafi
143
Şeyh Rahmatullah 23, 32
Şeyh Sidiya 191

Taha Hüseyin 126, 150
*Tek Başına Usun Sınırları İçerisinde
Din* 38
*The Decline and Fall of the Roman
Empire* 29, 30
The Dream and Human Societies 122
*The Intellectual Origins of Egyptian
Nationalism* 85
The Meaning and End of Religion 27
The Protestant Ethic 75
*The Religions of the World and Their
Relations with Christianity* 35
The Rise of the West 101
The Venture of Islam 76, 101, 133
Tob, Baal Shem 177
Toynbee, A. J. 104, 107
Travels in Arabia Deserta 53, 54
Troll, Christian 149

Vida, Giorgio Levi Della 121, 122,
123
Vohey 29
Volney, C. F. de Constantin 29, 176
Voltaire 176

Weber, Max 75, 106
Wellhausen, Julius 48, 49
White, Joseph 25
Wright, W. 51, 53

Yirmisekiz Mehmed Sait Efendi
166, 168
Yusuf Ali 87, 126

Quatremère, E. 53

Batı Düşüncesinde İslam

Albert Hourani'nin denemelerinden oluşan *Batı Düşüncesinde İslam*, "Öteki" olarak görülen Müslüman Dünyası'nın ve İslam geleneğinin, Batı'da hangi yöntem ve kaygılarla araştırıldığı üzerine bir başvuru kaynağı.

Batı Düşüncesinde İslam, bizlere, Batı'nın İslam'ı yorumlayışı ve bunun günümüzdeki yansımalarına ilişkin geniş bir düşünme alanı açıyor. Dinsel ve düşünsel çatışma batılılarca nasıl ele alındı ve bu eleştirel temel üzerinde gelişen "İslam'a bakış" bugün nasıl yeniden değerlendirilebilir? Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki geri-besleme ilişkisi Batı'da nasıl incelenegelmiştir? Bu ve daha birçok soruyla Albert Hourani, okurunu, "Öteki"ne tam da "Öteki" taraftan bakmaya davet ediyor.

"İslamiyet'in Mısır, Suriye ya da Türkiye'nin başat dini olması gerçeğinin, onun modern zamanlardaki tarihini anlamada bizlere yardımcı olup olmayacağına ve eğer oluyorsa, ne ölçüde olacağına karar vermek beni ilgilendiren başlıca sorun olmuştur."

Doruk Tarih

ISBN 978-975-553-508-1



9 789755 535081

izdusumyay@gmail.com

