

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>

THOMAS BAUER

Müphemlik Kültürü ve İslâm

Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması

ÇEVİREN

TANIL BORA



THOMAS BAUER 1961'de Nürnberg'de doğdu. Arap dili ve edebiyatı ve İslâm alanlarında uzmanlaştı. 2000 yılından beri Münster Westfälische Wilhelm Üniversitesi'nde profesördür. 2013'te Gottfried Wilhelm Leibniz Ödülü'ne, 2018'de Tractacus Ödülü'ne layık görüldü.

Die Kultur der Ambiguität

© 2011 Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Berlin

Bu kitabın yayın hakları Suhrkamp Verlag AG'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 2810 • Politika Dizisi 197

ISBN-13: 978-975-05-2727-2

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

2. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

THOMAS BAUER

Müphemlik Kültürü ve İslâm

Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması

Die Kultur der Ambiguität

ÇEVİREN *Tanıl Bora*



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
1 Giriş	11
2 Kültürel Müphemlik	23
“Kültürel müphemlik” kavramına dair	23
Felsefede, dil ve edebiyat biliminde müphemlik	27
Psikolojide müphemlik hoşgörüsü	33
Tarih bilimi ve sosyal bilimlerde müphemlik	35
İslâm’da kültürel müphemlik biçimleri	38
3 Tanrı Çeşitlemeli Konuşur mu?	51
Müphemlik krizleri ve müphemliğin terbiye edilmesi	51
İbn-i Cezerî’de Kur’an metninin tarihi	58
Selefilğe göre bir tarih	64
Okuma tarzlarının tükenmez çeşitliliği	70
Lütuf olarak çoğulluk	81
Bir sıkıntı kaynağı olarak çokluk	89
Postmodern gelenek	104
4 Tanrı Çokanlamlı Konuşur mu?	111
Kur’an’ın tüketilemezliği	111
İslâm’ın ilâhiyatlaşması	126

5	Rahmet Olarak Görüş Farklılığı	139
	Aktarımda ihtimaliyat teorisi	139
	İslâm hukukunun ihtimaliyat teorisi	152
	Çoğulculuk ihşanı	174
6	İslâm'ın İslâmîleştirilmesi	185
7	Sözün Ciddiyeti ve Söz Oyunu	215
	Zıt anlamlı kelimeler	215
	İncelik ve sofuluk	232
	Bir damga olarak müphemlik	238
	Müphemlik idmanı	243
8	Zevkin Müphemliği	257
	Dayatılmış –ve paradigmatik– bir söylem	257
	Batı'da cinsellik ve müphemlikleri	259
	Yakın Doğu'nun söylemsel çoğulculuğu	266
	Cinsellikte evrensellik iddiası	279
	Batılı söylemin hegemonyası	282
9	Dünyaya Sakin Bakış	299
	Değerlerin bakış açısına bağlılığı	299
	Dinli ve dinsiz politika	302
	Yabancınnın müphemliği	329
10	Kesinliği Ararken	361
	İslâm kuşkuculuğunun çağı	361
	Kendine özgü yollar	373
	ESER KISALTMALARI	389
	KAYNAKÇA	390
	DİZİN	404

Önsöz

Çok değil otuz veya kırk yıl öncesine kadar İslâm'ın Batı dünyasında iyi bir imgesi vardı, sadece otomobilsiz eğlenceli pazar günlerini borçlu olduğumuz “petrol şeyhleri” bunu biraz bulandırıyordu. İslâm dünyasının eski kültürlerine hayranlık duyuluyor, Şark masallarının sihrine kapılınyordu memnuniyetle. Tahsilliler Gothe'nin *Batı-Doğu Divanı*'nı bilirler, opera sahnelerinde ara ara Peter Cornelius'un *Bağdat Berberi*'ne yer verilirdi (kuşkusuz Alman komik operasının en zekice eserlerinden biridir). İslâm dünyası ve tarihi üzerine kapsamlı bilgi veren kitaplar ise pek azdı. Yazarları da genellikle âlimlik hayatlarının en azından yarısını zor anlaşılır Arapça, Farsça ve Türkçe metinlerle cebelleşmekle geçirmiş profesörler yahut hayatlarının yarısını İslâm ülkelerinde geçirmiş, tenleri güneşte kayış gibi olmuş seyyahlar, diplomatlar ve gazetecilerdi.

Bugünse bunun neredeyse tam tersi söz konusudur. “İslâm”, Doğu Bloku'nun çöküşünden sonra başarıyla onun yerine yeni düşman olarak ikame edildi (11 Eylül 2001'den çok önce oldu bu). Ortaçağ'ın haçlı vaazlarından beri, Avrupa'daki imgesi hiçbir zaman bugünkü kadar kötü olmamıştı. Tabii ki, Bin Bir Gece romantizminin İslâm imgesi, gerçeğe tekabül etmiyordu. Yine de gerçeğe, şu son on yıllarda oluşan karikatürden daha ya-

kındır. Bu İslâm karikatürünün kendini kabul ettirmesi, “İslâm uzmanlarının” mucizevî çoğalışıyla beraber gelişti. Kitabevlerinin vitrinlerinde, tek bir Arapça harf okumayı bilmeyen ve İslâm dünyasıyla temasları bir ara çıktıkları Tunus seyahatinden ibaret olan, yine de “İslâm’ın özünü” bize açıklamaya kalkan yazarların kitapları üst üste yığılıdır. Bu kitap seli karşısında, elinizdeki kitap için girilen zahmet, tamamen çağdışı görünüyor. Zira yazılabilmesi için, iki saygın kurumun katkısı gerekti.

Birinci kurum, 2006/2007 öğretim döneminde hayatımın en güzel yılını geçirmenin nasip olduğu *Wissenschaftskolleg zu Berlin*’dir.¹ Orada, İslâm kültürlerinin, o zamana kadarki bilimsel çalışmamda genellikle kenarda kalan alanlarına nüfuz edecek boş zamanı buldum. Orada, bana taze fikirler veren ve yanlış yönelişlerimi doğru raya oturtan arkadaşlar ve meslektaşlar buldum. Bütün arkadaşlara vekâleten, Friedrich Wilhelm Graf, Thomas Hauschild, Almut Höfert, Christoph Möllers, Valeska von Rosen, Alain Schnapp, Suha Taji-Farouki, Muhammad S. Umar ve Andreas Voßkuhle’nin adlarını anıyorum.

İkinci kurum, Münster Üniversitesi’nin “Modern öncesi ve modern dönem kültürlerinde politika” *Exzellenzcluster*’idir.² Orada –Wissenschaftskolleg’in neredeyse hemen ardından– bana sundukları çalışma koşulları, çalışmamın sıkıntısız tamamlanmasını sağladı. Burada yüreklendirmeleri ve itirazlarıyla çalışmamı teşvik eden bütün meslektaşlar adına sadece Barbara Stollberg-Rilinger’i zikredeceğim.

Son olarak, çalışmanın tamamlanmış halinin tamamını veya bazı bölümlerini okuyan Hinrich Biesterfeld, Thorbert Oberauer ve Thomas Birkel’i. Keza –ikinci defa– Friedrich Wilhelm Graf’ı anayım, onların tavsiyelerini kısmen şükranla benimse-dim, kısmen de inat edip kaale almadım.

Wissenschaftskolleg’de ve Exzellenzcluster’de geliştirme imkânı bulduğum fikir, çok daha eski bir gözleme dayanıyordu. Zira işin başında, klasik İslâm metinlerini okuyanların karşı-

1 Berlin Bilim Enstitüsü – ç.n.

2 “Mükemmeliyet kümesi/grubu”. Uzmanlaşmaya, derinleşmeye dönük grup çalışması – ç.n.

laştığı çelişkilerin, aslında bir çözüme kavuşturulmasında *başarısızlığa uğranmış* çelişkiler olmadığına, zaten bunları *çözme gayretine girilmemiş olduğuna* dair bir kuşkuyu taşıyordum. Belli ki, birilerinin kendi norm ve değerlerinin münhasıran geçerlilik kazanması için dayatmadığı, birbiriyle bağdaştırılması zor olan normların ve değerlerin *yan yana durabildiği* toplumlar vardır, dahası, belli ki birbirine aykırı normların ve değerlerin bir ve aynı bireyde barış içinde yan yana barınması mümkündür. Böylesi toplumlarda insanlar hayatın belirsizlikleri ve çok anlamlılıkları karşısında daha rahattırlar, sorgulanamaz hakikatlere erişmek yerine, muhtemelin arayışı içinde olmaya razıdırlar. Çok anlamlılık bu toplumlarda daha fazla kabul lenilmekle kalmaz, tersine, –mesela edebiyatta ve sanatlarda–, bilinçli olarak çok anlamlılıklar üretmekten büyük zevk alınır.

Bu fenomeni tasvir etmek için, psikolojiden gelen ve kültür bilimlerinde henüz hak ettiği yeri bulamamış olan *müphemlik hoşgörüsü* kavramına el atıyorum. Oysa kültürler ve çağlar, büyük ölçüde, insanların çok anlamlılığı, müphemliği, çeşitliliği ve çoğulluğu nasıl hissettiklerine ve bununla nasıl baş ettiklerine bağlı olarak farklılaşırlar. Bazı zamanlarda ve bazı yerlerde insanlar bütün müphemlikleri olabildiğince yok etmeye ve bir kesinlikler ve mutlak hakikatler dünyası yaratmaya çalışırlar. Başka yerlerde ve başka zamanlardaysa insanlar müphemliği gemlemekle yetinirler. Dünyayı anlamanın ve yorumlamanın sonsuz olanakları, burada da azaltılır. Fakat bu olanakları tasfiye etmeye değil, sadece onları beraber iyi yaşayabilecek şekilde evcilleştirmeye çalışır orada insanlar. Geriye kalan çeşitlilikten de şüphe edilmez, minnetle rıza gösterilir.

Söz konusu toplumlar için önemli sonuçları olur bunun. Dinden hukuk ve politikaya, edebiyat ve sanattan cinsellikle, dostlarla, yabancılarla ve azınlıklarla ilişkiye, toplumun hiçbir alanı yoktur ki, büyük oranda, orada hâkim olan müphemlik hoşgörüsü ölçüsüyle biçimlendirilmemiş olsun. Bu nedenle bu kitabın bir amacı, müphemlik algısının ve onunla ilişki kurma tarzının, kültür bilimlerinin önemli bir araştırma sahasını teşkil etmesi gerektiğini göstermek olacak.

Fakat bu kitap aynı zamanda ve her şeyden önce, kesitler halinde İslâm'ın kültür tarihi hakkında bir kitaptır. Bir yandan, aşağı yukarı 900 yılından 1500 yılına, Mısır'dan İran'a, Arapça yazan klasik İslâm dünyasını göz önüne alıyorum, diğer yandan son iki yüzyılın modern çağını. Bu çerçevede, hukukla din, dille edebiyat gibi alanların, politika ve cinselliğe dair tasavvurların ve yabancılarla ilişkisinin, klasik çağlar boyunca, bunları nasıl rahatça sineye çeken bir çeşitlilik ve çok anlamlılık anlayışıyla, dahası, çeşitlilikten ve çok anlamlılıktan alınan taşkın bir sevinçle belirlenmiş olduğu gösterilecek. Ne var ki bu yüksek müphemlik hoşgörüsü kaybedilmiş ve yerini, bugün görmezden gelinmesi mümkün olmayan bir müphemlik hoşgörüsüzlüğüne bırakmıştır. Birçok Batılı İslâm yorumcusu, bu müphemlik hoşgörüsüzlüğünde İslâm'ın hakiki yüzünü gördüğüne inanıyor – her ne kadar orada gördükleri, aynadaki kendi suretlerinden ibaret olsa bile. Zira burada, çok anlamlılığa dönük bu düşmanlığın oluşumunda bu Batı'nın da katkısının olduğunu göstereceğiz. Böylelikle kitap Batı'nın kültür tarihinden de bir parça içeriyor ve Batı'da "İslâm" hakkında verilebileceği zannedilen kimi hükümleri yerli yerine oturtuyor.

Kültür tarihine dair tasvir, şimdiye kadar pek geliştirilmemiş bir teorik temele dayandığından, kitapta girişi takiben, öncelikle kültür tarihinin tasviriyle ilgilenen okuru ürkütmemesi gereken teorik bir bölümün yer alması kaçınılmazdı. İzleyen bölümler dinîden dünyevîye doğru kayıyor, bu arada bir menteşe mahiyetindeki altıncı bölüm ("İslâm'ın İslâmileştirilmesi"), İslâmi kültürlerle ilkesel olarak bütün diğer kültürlerden daha yüksek bir dinîlik atfetmemek gerektiği tezinin bir savunmasıdır. Bu kitap İslâm dünyasındaki çeşitliliğin algılanmasına katkıda bulunur, İslâm'ın daima çeşitlilik ifade etmiş olduğu, dolayısıyla tek bir "İslâm" olmadığı bilincini güçlendirirse, önemli bir amacı yerine getirmiş olacaktır.

Giriş

Mutlak doğruluk, mutlak kesinlik, nihaî hakikat vb. fikirlerin, hiçbir bilime sokulmaması gereken kuruntular olduğuna inanıyorum. (...) Düşüncedeki esneme, günümüz biliminin bize getirdiği en büyük nimet gibi görünüyor bana. Değil mi ki, tek bir hakikatin varlığına ve onun sahibi olduğuna inanmak, dünyadaki bütün kötülüklerin en derindeki köküdür.

— MAX BORN¹

Müphemlik ve İslâm dünyasının kültür tarihi: ilk ağızda bu iki konu birbiriyle fazla alakalı değil gibi duruyor. İlk bakışta, hussusen İslâm kültürlerini müphemlikle bağlantıları bakımından incelemeye bizi celbeden pek az şey var. Ancak bu araştırmanın akışı içinde, tam da İslâm kültürlerinde son yüzyıllar boyunca, çok anlamlılık ve çoğulculuğun bütün görünüşleri karşısında görece yüksek bir hoşgörüden gitgide aşırıya varan bir hoşgörüsüzlüğe doğru bir değişimin gözlenebileceği ortaya çıkacak; bu, bu kadar açık biçimde ve bu kadar etkili sonuçlar doğurması bakımından başka hiçbir yerde görülmeyecek bir değişimdir. İslâm kültürleri, geçmişten bugüne geçirdikleri dönüşüm içinde, modernleşme süreçlerini belli ki müphemliği tahrip eden

1 Born, *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*, s. 183.

bir süreç olarak yaşıyorlar. 14. yüzyıl âlimleri Kur'an'ın değişik tefsirlerini bir zenginleşme sayarken, günümüz Müslümanları için Kur'an'ı farklı okuma tarzlarının varlığı bile katmerli bir rezalettir. Geleneksel İslâm'ın âlimleri Kur'an'ın mütalaa olanaklarının çoğulluğunu methederken, günümüz Kur'an yorumcuları, ister Batı'da olsunlar ister Doğu'da, ister fundamentalist olsunlar ister reformcu, Kur'an metnindeki bir parçanın yegâne hakiki anlamını kesin olarak bildiklerine inanıyorlar. Klasik çağın âlimleri için görüş farklılığı, peygamberin bilinen bir sözü uyarınca, cemaat için bir nimet sayılırken, bugün birçoklarının kökü kurutulması gereken bir hastalık addediliyor. Klasik çağda seküler ve dinsel politik söylemler yan yana varolabilirken, günümüzde geniş çevrelerde kendini kabul ettirmiş olan kanaat, İslâm'da politikayla dinin birbirlerine kopmaz biçimde bağlı oldukları yönündedir. Bugün Yakın Doğu'da bir ahlâkî katılık gitgide yaygın hale gelirken, klasik çağda âlimler zarif (bazen de birazcık açık saçık) aşk şiirleri yazmakta rekabet ediyorlardı birbirleriyle. Arap dil bilimciler ve belâgatçiler, çok anlamlı kelimeleri topluyor, müphemliğin üslup araçlarının tahlilini yapıyorlardı. Onların bu eserleri, aradan geçen kaç yüzyıldan sonra bugün hâlâ dilsel müphemliğin görünümünün en iyi teorik tasvirlerini sunarlar. Oysa günümüzün Batılı ve Müslüman bilim insanları bu eserler karşısında ilgisiz ve şaşkındırlar. Arap şairlerinin yüzyıllar boyunca çok anlamlı ifade tarzlarının gittikçe incelenen biçimlerini geliştirmiş olmaları, günümüz Arapları ve Şarkiyatçılarının gözünde, İslâm'ın çöküşünün en kat'i delilidir. Görülen o ki, Arap-İslâm kültürü, kültür ile müphemliğin ilişkisi hakkında bir incelemenin çok özel bir nesnesi olarak kendini göstermekte; böyle bir incelemenin sadece İslâm hakkında bir hikâye anlatmakla kalmayıp Batılı modernlik hakkında da bir şeyler söyleyeceği, aynı ölçüde aşikârdır.

Fakat bu kitap öncelikle *kültürel müphemlik* üzerine bir kitaptır. Müphemlikten söz ediyorsak, önce dilsel müphemliği düşünürüz, yani iki veya daha fazla anlam atfedilebilecek dilsel ifadeleri. Böylesi müphemlikler gayri iradî ortaya çıkarlar

(bir gazete başlığı: “Sarhoşlar gittikçe gençleşiyor”, bir atıcılık cemiyetinin sloganı: “Atış yapmayı öğrenirken, dostlarla da buluşursun”)² veya bilinçli olarak kurgulanır veya açığa çıkarılırlar, sözgelimi Karl Kraus’ın şu saptamasındaki gibi: “Aile birliği³ kelimesi, bir hakikat tadı da bırakır ağızda.”⁴

Ne var ki dilsel eylem, kültürel eylemin, müphemlikten etkilenebilir veya onun tarafından zenginleştirilebilir olan sadece *bir* biçimdir, asla tek biçimi değil. Çünkü iletişimsel olarak anlaşılabilir her eylem, tıpkı bir dilsel ifade gibi müphem olabilir, keza bu eylemin çok anlamlılığı kasten olduğu gibi kasıtsızca da oluşmuş olabilir. Kültürel olarak işlenmiş müphemlik olmasa, diplomasi mümkün olmazdı, XVI. Benedikt’in Türkiye ziyaretindeki bir sahne açıkça gösterir bunu. Söz konusu olan, Papa’nın 30 Kasım 2006’da İstanbul’daki Sultanahmet Camii’nde Müslüman ruhanilerin arasında, hem meditasyon hem dua olarak yorumlanabilecek bir vaziyette bir müddet durakaldığı andı. Bu eylemin çok katmanlılığı bu duruşla da bitmez. Çünkü bunun ilksel müphemliğini dua veya meditasyon diye çözümlediğinize inansanız bile, kutsal pederin bir camide meditasyon yapmasının veya dua etmesinin *ne anlama geldiği* sorusu baki kalır.

Kültürel müphemlik kendini yalnızca böylesi spektaküler hadiselerle açığa vurmakla kalmaz, her zaman aynı karmaşıklıkta olmasa bile tüm gündelik hayatımızın içine sızar. Dil, jestler ve işaretler, bizi kesinlikten mahrum bırakırlar, eylemlerin yorumlanması, normların açılması, birbiriyle çelişen değerlerin güzellenerek bir arada veya güzellenmeden yan yana durmasının hoşgörülmesi gerekir. Kısacası, kültürel eylemde, müphemliği gidermeye dönük bir çeşit çabanın eksik olduğu tek bir an yoktur. Kültür, mensuplarının kültürel eylemlerinin bir toplamı olduğu için de, kaçınılmaz olarak son derece fazla

2 Almanca “treffen”, buluşmak yanında, “isabet ettirmek, vurmak” anlamına da gelir – ç.n.

3 Almanca aile bağları demek olann “Familienbande”, aynı zamanda “aile çetesi” anlamına da gelir – ç.n.

4 Kraus, *Magie der Sprache*, s. 43.

müphemlik barındıran bir olgudur. Demek, kültürel müphemlik, *condition humana*'nın⁵ bir parçasıdır.

Bütün kültürler kültürel müphemlikle yaşamaya mecburdur. Ama bununla nasıl baş ettikleriyle ayırt edilirler. Müphemlik hoşgörülebilir, müphemlik mesela nezaket töreleri ve diplomasiyle, törenler ve sanat eserleriyle bilinçli olarak yaratılabilir ve önemli kültürel işlevler üstlenebilir; ama ondan kaçınılması, onunla mücadele edilmesi de mümkündür. Kültürler farklı müphemlik hoşgörülerini ile ayırt edilirler. Bireylerin farklı müphemlik hoşgörüsü dereceleri, uzun süredir bilişsel psikoloji tarafından inceleniyor. Fakat müphemlik hoşgörüsü sadece bireylerin değil kolektiflerin de bir özelliğidir. Bu nedenle değişik kolektiflerdeki kültürel müphemliğin ve müphemlik hoşgörüsündeki farklılıkların incelenmesi de kültürel bilimlerin bir konusudur.

Bu kitabın amaçlarından biri, kültürel müphemliğin, kültür bilimleri araştırmalarının bir nesnesi olarak yerleşmesini sağlamaktır. Kültürel müphemlik analizinin işe yararlığını, burada, klasik İslâm'ın nispeten yüksek müphemlik hoşgörüsü ile modern çağın İslâm'ının nispeten çok daha düşük olan müphemlik hoşgörüsünü karşı karşıya koyarak örnekleyeceğiz. Bu sırada, müphemlikle kurduğu ilişkinin, bir kültürün merkezî önemdeki bir özelliğini teşkil ettiği, bu ilişkinin o kültürün birçok sahasını kalıcı biçimde etkilediği ve onu bilmeden birçok gelişmenin doğru anlaşılamayacağı da görülecektir.

İnsanların müphemliğin görünüşleri karşısında kültürel olarak farklılaşan belirli bir tutum almaları ve onunla ilişkide farklı pratikleri benimsemeleri, tıpkı aile, yabancılar, beden, cinsellik, hastalık ve ölüm sahalarındaki duyguların, tavırların ve eylemlerin farklılaşması gibi evrensel bir olgudur. Müphemlik karşısındaki tavırlar, meseleyi doğrudan ele alan (âlimlerin kanaat farklılıkları üzerine tahrirleri gibi) yahut da bizzat kendileri –bilinçli veya bilinçsiz– çok anlamlı olan metinlerde kendini ifade eder. Böylesi metinler bizim incelememizde öncelikle düşünce tarihi kaynakları olarak alınmaz, yani münhası-

5 Latince: İnsanlık durumu – ç.n.

ran hatta çok defa öncelikle düşünsel içerikleri itibarıyla okunmazlar. Daha ziyade, çok anlamlı görünümle ilgili tutumlara ve kanaatlere dair açıklık getirebilecek kültürel bir pratiğin sonuçları olarak görülürler. Bu nedenle, bir metnin kendi çağının toplumsal eylem çerçevesi içerisinde oynadığı rol, onu alımlayanlara kendini sunuş şekli, bir meselenin oradaki ele alınış biçimi ve hangi konulara nasıl bir ehemmiyet yüklendiği de, en az beyanındaki somut içerikler kadar önemlidir.

Kültürel müphemlikle ilişkiyi araştırmak, tarihsel antropolojinin yahut zihniyet tarihinin konusudur. Bu yönde bir çaba, Arap dili ve edebiyatı çalışmalarında ve İslâm biliminde giderek daha fazla kendini kabul ettiriyor gibi görünüyor.⁶ Bu yoldan, İslâm tarihini daha az Avrupa-merkezci bir bakış açısından ele almak daha kolay olacaktır. Çünkü ilgimizin odağına insanların düşünce, duygu ve eylemlerini zihniyet tarihi açısından ele almayı koyunca, tam tekmil bir tarih anlatısı sunmaya kalkışmayız; yoksa, her zaman, teleolojik bir tarih anlayışına kapılma tehlikesine düşebilir, İslâm kültürlerinin neden Batılı kültürler gibi olmadıkları sorusuna cevap arayan bir tarih tasvirine kayabiliriz. Bu sorudan kaçınmak nihayetinde imkânsızdır, –yazar bu sorunsalın bilincinde olsa bile imkânsızdır–, çünkü, gayet basit, Batı'daki İslâm imgesi esastan değişmiştir. Doğu Bloku'nun çöküşünden sonra İslâm gayet başarıyla düşman ikamesi olarak inşa edildi. Günümüzde “İslâm” geniş ölçüde tehdit olarak algılanıyor ve bu duygu, bir vakitler varolan “İslâm hayranlığı”nı⁷ iyice arka plana itmiş bulunuyor. İslâm'a karşı tutumun bu şekilde değişmiş olması ise, İslâm dünyasının tarihini, onun kendine ait bir tarihe sahip olma hakkını tanıyarak anlatmayı iyice güçleştiriyor. Zira bu tarihi anlatan daima, günümüzde formüle edilmiş olan soruları doğrudan kendi tarihsel nesnesine yöneltme eğilimine girecektir. Yani, bugün ona ve çağdaşlarına önemli geleni önemseyecek, İslâm dünyasının tarihine bu perspektiften bakacaktır. Oysa ta-

6 Bkz. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*; von Hees, *Historische Anthropologie*.

7 Maxime Rodinson'un bir kitabının adı buydu: *La Fascination de l'Islam*. [Türkçesi: *Batı'yı Büyüleyen İslâm*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.]

rihsel-antropolojik bir yaklaşım, öncelikle araştırmanın nesnesi olan insanların kendilerinin önemli görmüş olduklarını önemsemeyi gerektirir. Demek, öncelikleri belirlemeyi bizzat araştırma nesnesine bırakmak gerekir; günümüzün sorularına bilhassa ifade gücü yüksek cevaplar alabilmenin, ancak sorgulananların kendilerinin neyi önemsediklerini ciddiye almanız halinde mümkün olduğu da görülecektir. İnsanlar ve kültürler, belki de birbirlerinden en fazla, neyi önemsediklerine göre ayrılırlar. Nitekim, soruyu soranlar x’i çok önemsedikleri için y kültüründe x olgusunu sorgulayınca çoğu defa tatmin edici cevaplar alamazlar, oysa y kültürünün, sorulmamış sorulara verilecek sayısız cevabı vardır. Bu bakımdan okur, bu kitabın alt başlığındaki “İslâm’ın farklı bir tarihi”ni çok anlamlı okuyabilir,⁸ müphemlikle ilgili bir kitap için de fena olmaz bu zaten. İslâm’ın öyle farklı bir tarihini (*history*) anlatacak değiliz burada, daha ziyade, başka bir hikâye (*story*) anlatması için İslâm’a kulak kesileceğiz, bu hikâyeye kendi kültürümüze dair kesin kabul etmeye meylettiğimiz bazı şeyleri de sorgulamamızı sağlayacak. Zaten buna yaramayacak bir tarih bilimi bana hiç ilginç gelmiyor.

Kalıyor geriye, modernliğin karşıtı olarak İslâm tarihinin hangi tarihsel dönemini seçmemiz gerektiği sorusu. Alışlagelmiş Avrupa-merkezci çözüm, elbette, Abbasî döneminin ilk evresindeki “altın çağı” seçmek olacaktır; yani İslâmi takvime göre 170-193 yılları arasında (Hristiyan takviminde 786-809 arasına tekabül eder) hüküm sürmüş olan Harun Reşit’ten, halifelik makamında 232-247/847-861 yılları arasında oturan Mütevekkil’e kadar olan dönem. Bu dönemde merkezî imparatorluk idaresi kudretliydi, ilâhiyatta rasyonalizmin önemli yeri vardı ve İslâm, Batı’nın daha sonra teslim edeceği dünya-tarihsel rolü oynuyor, Yunan mirasını çevirip Garp âlemine aktarıyordu. Belki Adam Mez’le Joel L. Kraemer’in “İslâm’ın Rönesans’ı” diye tanımladıkları⁹ Büveyhî dönemi de (Bağdat, 334-

8 Almandaca *Geschichte*’nin hem tarih hem hikâyeye anlamına gelmesinden kaynaklanan çokanlamlılık kastediliyor – ç.n.

9 Bkz. Mez, *Die Renaissance des Islams*; Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*.

447/945-1055) buna dahil edilebilirdi; bunu yapmak da hak-
ça olurdu, zira zihniyet tarihi açısından iki çağ arasındaki para-
lellikler çarpıcıdır. Araştırma nesnesi olarak erken Abbasî dö-
nemini de Büveyhîler dönemini de alsak, müphemlik hoşgörü-
süyle ilgili bulgumuzun özünde değişmeyeceği muhtemel, hat-
ta hemen hemen kesindir. Fakat bu kitabın amaçlarından biri,
İslâm'ın bir "altın çağ" geçirip izleyen devrede durakladığına
ve çöktüğüne dair retoriğe yüz vermemek, onun yerine İslâmi
kültürü kurucu biçimlenme döneminden sonraki haliyle, yani
modernlikle karşılaştığında bürünmüş olduğu suretiyle takdim
etmektir. Çünkü gerek Büveyhîler dönemi gerekse daha da bü-
yük ölçüde erken Abbasî dönemi, İslâm tarihine bir bütün ola-
rak baktığımızda esasen kurucu evreler olarak görünürler, bu
evrelerde daha sonra (Sünnî) İslâm'la bağlantılandırılacak olan
şeyin aslî çizgileri henüz teşekkül etmemiştir. Bu bakımdan,
modern çağın İslâm'ı yanında, tam da *kurucu dönem sonrasının*
İslâm'ını incelememin odağına koymak bana anlamlı görün-
dü. Bu dönemi, aslında politik olmaktan ziyade kültürel olgu-
lar söz konusu olmasına rağmen kolaylık açısından hanedanla-
ra göre tanımlayacağımız üç ana kesite ayırabiliriz:

I. *Selçuklular dönemi*. Hicret'ten sonra 4. yüzyılda, yani Hı-
ristiyan takvimine göre 10. yüzyılda, İslâm dünyası önüne ge-
çilmez bir şekilde Şiî olmaya doğru gidiyor gibi görünüyordu.
Ancak öncelikle Türklerin Batı'ya doğru yayılması sonucunda,
Sünnî İslâm yeniden zemin elde etti. Bu nedenle, sembolik ola-
rak 447/1055 tarihiyle bitleştirilen bir *Sünnî dirilişinden* söz edi-
lir; o tarih, Sünnî Selçuklu beyi Tuğrul'un Bağdat'a girip Şiî Bü-
veyhî egemenliğini sona erdirdiği tarihtir. Böylesi vakalarda her
zaman olduğu gibi, verilen tarihle yapılan açıklama hakikatin
ancak yarısını ifade eder. Birincisi, yeni bir Sünniliğin biçim-
lendirilmesine dönük önemli adımlar daha Büveyhî dönemin-
de atılmıştı. Selçukluların Bağdat'a girişini görmeye ömrü yet-
miş bulunan Mâverdî gibi bir âlim (364-450/974-1058), pekâlâ
Sünni dirilişinin öncülerinden sayılmalıdır, zira Kur'an yoru-
muyla ve devlet hukukuna dair el kitabıyla bu kitapta da ele
alacağımız çok okunan etkili eserler meydana getirmişti. Ayrıca

bu *Sünni dirilişi* sahiden bir *diriliş* değildir, çünkü Sünnilik basitçe eskileri yeniden canlandırmamış, aksine aslında basbayağı kendini icat etmiştir. Zira bu, kadim düşünsel mirası geliştirerek yeni bir senteze kavuşturan bütün el kitaplarının meydana çıktığı çağdır. Sünni İslâm'ı yüzyıllar boyunca biçimlendirecek olan ve özetleri, yorumları ve şerhleriyle günümüze kadar yüksek okullarda okunmaya devam edenler, işte bu el kitaplarıdır. İslâmi hukuk metodolojisini (Usûlü'l-Fıkıh) nihai biçimiyle öğrenmek isteyen birisi, sıklıkla yapıldığı gibi Eş-Şafi'nin (150-204/767-820) "Risale"sini esas almamalıdır. Bu eser gerçi bu disiplinin kurucu belgesi sayılır, fakat *fıkıh usûlünün* temel konularının hemen hiçbirisinin ele alınmadığı, kesinlikle bitmemiş bir kitaptır.¹⁰ Bunun yerine, kendinden önceki yüzyılda yazılmış bulunan, aralarında Gazzalî'nin (450-505/1058-1111) bir kitabının da bulunduğu beş büyük eseri bir senteze kavuşturan Fahreddin Razi'nin (543-606/1149-1209) *El Mah-sûl Fî Ilm el-Usûl* adlı el kitabını incelemek çok daha uygundur. O bununla, izleyen dönemlerde, bugüne varana kadar, bütün hukuk metodolojisi eserlerine doğrudan ve dolaylı olarak damgasını vuran bir kitap meydana getirmişti. Hukuk metodolojisi için bu söylenenler, bütün diğer disiplinler için de benzer biçimde geçerlidir.

II. *Eyyubiler ve Memluklar dönemi*. 567/1171 yılında Selahattin (Selahattin Eyyubi) Mısır'da Şii Fatımîlerin egemenliğini sona erdirdi. Üç yıl sonra Şam'ın hâkimi oldu, 583/1187 yılında Kudüs'ü Haçlıların egemenliğinden kurtardı. Mısır'ın Sünniliğe dönüşü, Suriye'de uzun sürmüş bir kaos ve anarşi devresinin sona erişi ve ülkenin iki kısmının tek bir egemenlik altında birleşmesi, Mısır ve Suriye'nin en parlak dönemini yaşamasını sağladı; üstelik bu, Cengiz Han'ın (Bağdat'a gelişi 656/1258) ve Timur'un (Bağdat'ın yakılıp yıkılması, 803/1401) komutasındaki Moğol ordularının Bağdat'a saldırmamasından da önce, Mezopotamya'nın ehemmiyetini giderek kaybetmekte olduğu bir zamanda oldu. Böylece Arap-İslâm dünyasının sıklet merkezi Bağdat'tan Kahire'ye ve Şam'a kaydı ve egemenliğin Eyyubiler

10 Bkz. Hallaq, *Was Al-Shafi i the master architect of Islamic Jurisprudence?*

hanedanından Memluk sultanlarının kölelere dayalı askerî idaresine (648-922/1250-1517) geçişin de kesintiye uğratmadığı uzun bir kültürel süreklilik devri başladı. Bu üç buçuk yüzyıl, elinizdeki çalışmanın “klasik” malzemesinin ağırlık noktasını oluşturuyorlar; burada şair ve entelektüel İbn Nubâte (686-768/1287-1366), Kur’an müfessiri El Cezerî (751-833/1350-1429), kurucu dönem sonrası zamanların en büyük hadis âlimi olan İbn Hacer El Askalânî (773-852/1372-1449) ve hezarfen âlim Süyûtî (849-911/1445-1505) gibi şahsiyetlerin önemli rolü olacaktır.

III. *Osmanlı dönemi.* Kahire’nin 922/1517 yılında Sultan Selim tarafından fethi ve Memluk Sultanlığı’nın Osmanlı İmparatorluğu’nca ilhak edilmesiyle, merkez yeniden kaydı – bu defa Konstantinopolis’e, yani Arap dünyası dışında bir yere. Kahire ve Şam için, bir büyük imparatorluğun taşra şehirleri derekesine düşmüş olmak keskin bir dönüm noktasıydı, yine de Arap dünyasında kültürel ve zihinsel hayat bir ölçüde kesintiye uğramadan devam etti. Burada sahiden tayin edici olan dönüm noktasını, 19. yüzyılın akışı içinde Batı’yla karşı karşıya geliş teşkil eder. Osmanlı dönemi Arap ilim literatürü az incelenmiştir, bu devrin Arap edebiyatı neredeyse hiç bilinmez. Batı modernliğinin alımlanması, neredeyse münhasıran tek tek entelektüellerin modernleşme çabaları suretinde tasvir edilmiştir; bu, bizim araştırmamızın amaçları bakımından pek faydası olmayan bir yaklaşımdır. Araştırma açısından koşulların böyle olması nedeniyle Osmanlı dönemini büyük ölçüde görmezden geleceğiz.

Demek, bu kitabın ağırlık noktası, Eyyubiler ve Memluklar döneminde Suriye ve Mısır’ın Arap-İslâm kültürüdür. Selçuklular dönemi Bağdat’ındaki ve daha Doğu’daki bölgelerdeki kültürel selefleri uygun ölçüde hesaba katacağız. Eyyubiler ve Memluklar dönemini bir evre olarak ayırt etmek, yapay bir tasnif değildir. Bu dönem iki bariz tarihsel dönüm noktasıyla belirlenmiştir ve o zaman yaşayan insanlar tarafından da bir süreklilik içinde algılanmıştır. Aşağıda “klasik İslâm”dan söz ettiğimde, bunu, Selçuklular döneminde ve Eyyubilerle Memluk-

ların egemenliği altında “klasik”, yani yüzyıllar sonra hâlâ geçerliliğini koruyan biçimlenmesini bulduğu haliyle Sünni İslâm’la ilgili basitleştirici bir ifade olarak kullanacağım. Böylelikle “klasik İslâm” kavramını alışlagelenden açıkça farklı kullandığımın farkındayım. Fakat bu özetleyici ifade biçimi kaçınılmazdır, zira sömürge dönemi öncesi İslâm’dan her söz ettiğimizde, İslâm’ın bütün ideolojik ve bölgesel yorumlarından sadece tek bir yönelimin (her ne kadar birçok bölgede uzun süre baskın olmuş olsa bile) dikkate alındığını tekrarlayamayız. İslâm’ın çoğulluğunu, sözelimi Şiiilerin de yaşadığı Memluklar örneğinde bile, burada hesaba katamayız, katmamız da gerekmiyor. Modern öncesi İslâm dünyasındaki insanların düşünsel yönelimlerinin ve hayat tasavvurlarının tamamını içerecek olsaydık, “Ortodoks” diyebileceğimiz Sünni ulemâ İslâm’ı örneğinde tasvir edeceğimiz müphemliğin daha da artacağına dikkat çekelim, yeter.

Modern İslâm da bütün çoğulluğuyla kapsanamaz. Bu nedenle, odağa konulan, bir yanda Selefilik, yani çok defa “fundamentalist” de denen ve kendilerini İslâm’ın ilk çağına dayandıran (orada “altın çağ”larına da kavuşan) yönelimler oluyor, diğer yandaysa belki İslâm dünyasından ziyade Batı’da kulak verilen reformistler. Günümüzde bu iki yönelim tarafından genellikle bir savunma konumuna itilen geleneksel İslâm’ın temsilcilerine ise daha az kulak veriliyor (kendilerini dinletmeleri de giderek daha fazla güçlkle karşılaşılıyor). Şia da yine devre dışı bırakılmaya devam ediyor.

Son olarak bazı teknik bilgiler:

Dipnotlar: Okur, dipnotların kaynak ve literatür verilerinden, bir de çevirilen alıntılarının bazılarının özgün metinlerinden başka hiçbir şeye atıfta bulunmadığından emin olsun. Yani şayet sürekli atıflara bakmak yerine rahat bir okumayı tercih ediyorsa, içeriğe dair önemli bir şeyi kaçırmayacaktır.

Takvim: Başka bir kültürün kendi tarihine dair hakkını teslim etme iddiasında olan bir kitap, onun kendi takvimleme hakkını da teslim etmelidir. Bu nedenle tarih verirken yılı da ima önce İslâmi takvime, sonra taksim işaretinin ardından an-

no Domini'ye¹¹ göre belirteceğiz. Yalnızca yüzyılları belirtirken, yanlış anlaşılma ihtimali yoksa, İslâmi eşdeğeri ihmal edeceğiz.

Çeviriler: Başka türlü belirlenmedikçe, Arapça, İngilizce ve Fransızcadan yapılmış bütün çeviriler yazara aittir. Kur'an çevirilerinde ara ara Friedrich Rückert, Hans Zirker, Rudi Paret ve Ahmadiyye çevirilerine danıştım.¹² Fakat genellikle Kur'an'dan yapılan çeviriler de benimdir.

11 Latince: Efendimizin yılında. İsa'nın doğduğu tarih, anlamında – ç.n.

12 Türkçeye çeviride genellikle şu meâlden yararlanıldı: *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004 – ç.n.

Kültürel Müphemlik

Modern zihniyetin katlanılmaz bulduğu ve modern kurumların yok etmeye çabaladıkları (korkunç yaratıcı enerjilerini de bu niyetten alıyorlar) müphemlik, yine, modernliğin yıkıcı, soykırımcı potansiyelini sınırlayabilecek ve yumuşatabilecek yegâne güç gibi görünüyor.

– ZYGMUNT BAUMAN¹

“Kültürel müphemlik” kavramına dair

Müphemlik kavramı şimdiye dek öncelikle dil bilimlerinde kullanıldı. Ancak insanların çok anlamlılıkla karşı karşıya kaldıkları çoğu vakada, dil birçok unsurdan sadece birisidir. Giriş bölümünde aktardığımız, XVI. Benedikt’in Sultanahmet Camii’nde hakikaten veya faraza dua etmesi örneğinin gösterdiği gibi, dile hiç hacet olmadan vuku bulan çok anlamlılık durumları da vardır. Bu nedenle müphemlik kavramını, insanların ister dille isterse başka iletişimsel edimlerle çok anlamlılık ürettikleri veya çok anlamlılıkla karşı karşıya kaldıkları her duruma teşmil etmek anlamlı olacaktır. Dili de içeren fakat dilsel olmayan eylemleri de kapsayan *kültürel müphemlikten* bahsetme-

1 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 90. (Türkçesi: *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, 3. baskı).

min nedeni budur. Ancak müphemlik kavramını dilsel eylemin ötesine taşıyarak genişlettiğimizde, eylemle bağlantılandırılan anlam kavramını da daha fazla açmalıyız. Dilsel çok anlamlılık, bir beyana iki (veya daha fazla) içerik önerisinin atfedilebilmesi halidir. Atıcılık cemiyetinin Giriş'te aktardığımız "atış yapmayı öğrenirken, dostlarla da buluşursun" sloganındaki "buluşma" [Alın. "treffen") İngilizce karşılığıyla ya *to meet* [buluşma, karşılaşma] ya da *to hit* [vurma] anlamında anlaşılabilir. Fakat kültürel düzlemde dilsel ve dilsel olmayan eylemleri incelediğimizde çok anlamlılık potansiyeli daha da büyür. Çok anlamlılık, bir eylemi çok katmanlı yorumlayabildiğimiz zaman veya onu farklı kültürel yorum kalıplarına, sözgelimi değişim toplumsal normlara oturtabildiğimiz zaman da meydana çıkar. Bu nedenle ben *kültürel müphemliği* şöyle tanımlıyorum:

Eğer bir kavrama, bir eylem biçimine veya bir nesneye uzunca bir süre boyunca aynı anda iki zıt veya birbirinden belirgin biçimde farklılaşan en azından iki rakip anlam atfedilebiliyorsa, eğer bir toplumsal grup, tekil hayat alanlarına dair normlarını ve anlamlandırmaları aynı anda zıt veya birbirinden kuvvetli biçimde farklılaşan söylemlerden devşirebiliyor veya eğer bir grup içerisinde bir olgunun farklı yorumları benimsenebiliyor ve bu yorumların hiçbirisi tek başına geçerlilik iddiasında bulunamıyorsa, orada bir kültürel müphemlik olgusuyla karşı karşıyayız demektir.

Burada önemli olan, grup içerisindeki farklı anlamlandırmaların veya yorumlama kalıplarının eş zamanlı mevcudiyetidir. Bir örnek kurgulayacak olursak: Diyelim, bir şehirde A grubuna mensup insanlar bir şifacı büyücüden tıbbi yardım beklerken, B grubuna mensup insanlar akademik öğrenim görmüş bir hekimden medet umuyorsa, ortada bir kültürel müphemlik olgusu yoktur, bu, sadece birbiriyle rekabet halindeki normlarla ilgili bir vakadır. Ancak nüfusun yeterince büyük bir kesiti, aynı anda her iki tedavi biçimini de başarı ümidi taşıyan şifa yolları olarak kabul ediyorsa, kültürel müphemlikten söz edebiliriz. Yan yanalıktan kabullenilmiş bir müphemliğe geçiş, elbette akışkandır. Büyücülüğe karşı olanlar arasın-

dan sadece tek tük birileri sesini yükseltiyorsa, kesinlikle yine de kültürel müphemlikten bahsedebiliriz. Fakat B grubu hep beraber büyüye düşmanca karşı duruyorsa, o zaman ancak çok kısıtlı olarak, sadece nüfusun her iki tıbbi söylemi aynı anda benimseyen kesitiyle ilgili olarak bir kültürel müphemlikten bahsedebiliriz.

Bir müphemlik görünümü sırf bir geçiş olgusu mudur, yoksa kültürel anlam atıf sistemine demir atmış mıdır, onu da ayırt etmek gerekir. Yeni bir anlamlandırma önerisi bir eskisine çatıştığında, kural olarak bir rekabet ilişkisi oluşur. J. Gerhards'ın yayımladığı, 1 Mayıs 1939'da Gerolstein şehrinin taşrasından bir sokak sahnesini gösteren fotoğraftaki gibi, her iki anlamlandırma önerisi yan yana ve eş zamanlı belirebilirler. Bu fotoğrafta iki gamalı haçlı bayrakla çerçevelenmiş bir haç görürüz.² İlk bakışta bir kültürel müphemlik vakası olarak görünen şey, birbirini bastırmak üzere yarışan iki anlam kalıbının kesişmesi de olabilir. Öyle bir rekabette, kısa süre sonra bir galip çıkıp, diğer kültürel anlam kalıbının yitip gitmesine yol açabilir. Gerhards'ın çalışmasında bunu da görebildiğimiz iki görsel vardır. İkisi de bölgedeki bir okuldan bir sınıfı gösterirler. Nasıyon sosyalizmin iktidarı aldığı sıralarda veya hemen ardından çekilmiş olan ilk fotoğrafta, duvarda bir haç ve bir Meryem resmi asılı olduğunu görürüz. Bundan birkaç yıl sonrasına ait olan ikinci fotoğrafta, haçla Meryem kaybolmuş, yerlerini bir Hitler resmi almıştır. Burada belli ki geçişsiz bir bastırma vuku bulmuştur.³ Geleneksel İslâm dünyasında birbirini bastırma ya dönük böylesi rekabetler kural olarak başka türlü cereyan etmiş, er veya geç, başlangıçta çekişen yorum kalıplarının entegre edilmesini veya yan yana varlıklarını sürdürmelerini sağlayan uzlaşmalarla sonuçlanmıştır. Esasen sömürgecilik öncesi Yakın Doğu'nun bütün merkezî toplumsal yorum sistemleri böyle bir müphemleştirmenin sonucudurlar veya oluşumlarına böyle bir süreç de etki etmiştir. Uzunca süreli kültürel müphemlik olgularının gözlenebildiği bir yerde, muhakkak yüksek

2 Gerhards, *Die Moderne und ihre Vornamen*, s. 58.

3 A.g.e., s. 59.

bir *müphemlik hoşgörüsü* var demektir, zira *müphemlik hoşgörüsü* düşük olan gruplar, gelişmekte olan *müphemliğin sür'atle tasfiyesi* için bastırırlar.

Kültürel *müphemlik norm ve sapma* ile açıklanamaz. Kurguladığımız örnekte, büyümlü sözlerle tedavi, akademik-tıbbi söylemin normundan bir sapmadır. Büyü söylemi çerçevesindeyse norma uygundur. Kültürel *müphemlik*, tam da birbiriyle çelişen normların aynı anda geçerli olmasıyla gösterir kendini daha ziyade.

Müphemlik hoşgörüsünü, etik-toplumsal anlamda *hoşgörüyle* karıştırmamalıyız. “Genel olarak her türlü *farklı varolma* veya *farklı eyleme* biçiminin (farklı görüşler, farklı köken, farklı cinsellik, farklı ahlâk, farklı din...) dokunulmazlığını tanıyarak mevcudiyetine rıza gösterme kabiliyeti” demek olan hoşgörü,⁴ daima kendisi ile öteki arasında açık seçik bir ayrımı varsayar, demek *müphem* değil kesin bir duruma dayanır. Hoşgörü, kesin bir duruma, yani insanın kendi yorumlarından, değerlerinden ve normlarından sapan yorumlarla, değerlerle ve normlarla karşılaşınca gösterebileceği birçok reaksiyon biçiminden birisidir. Yabancı yorumların kendinizinkilerin yanı sıra varolmasını hoşgörüyle karşılayabilir veya onları reddedebilir hatta onlarla mücadeleye girişebilirsiniz. İnsanların hangi reaksiyon biçimine meylettikleri, psikolojinin gösterdiği gibi, *müphemlik hoşgörülerinin* derecesine bağlıdır, fakat toplumsal hoşgörüyle *müphemlik hoşgörüsü* birbirlerinden açıkça ayırt edilebilir.

“Kültürel *müphemlik*” teriminin ona akraba kavramlara kıyasla kesinlikle daha iyi ihata ettiği olgular olmasına rağmen, *müphemlik* kelimesi şimdiye kadar sosyal bilimlerde ve tarihçilikte yeterince sık kullanılmamıştır, hele yukarıda taslağını çizdiğim anlamda hiç kullanılmamıştır. Bu nedenle, kültürel *müphemliğin* araştırılmasına daha kalıcı katkılarda bulunmuş bulunan disiplinlere bir göz atmakta fayda vardır.

4 Bkz. <http://de.wikipedia.org/wiki/Toleranz> (7.11.2006).

Felsefede, dil ve edebiyat biliminde müphemlik

Dil biliminde müphemlikten anlaşılan şey, “doğal dillerdeki ifadelere birçok yorumun atfedilebilir olması veya bu ifadelerin dilbilimsel çerçevede sözlüksel, anlambilimsel, sözdizimsel vb. bakımlardan farklı özgül tanımlara elverebilir olmasıdır. Müphemlik bu noktada pragmatik çok anlamlılığı veya sistematik olarak tarif edilemeyen belirsizliği tanımlayan muğlaklık kavramından farklılaşır.”⁵ Dilsel müphemliğin girişte andığımız örneklerine burada bir Karl Kraus aforizması daha ekleyelim. Kraus der ki, basının durumu şu cümleyle tanımlanabilir: “Çizme ne kadar büyükse, ökçesi de o kadar büyük olur.”⁶

Dilsel müphemlik kendi başına kültürel müphemliğin bir araştırma nesnesi değildir. Buna mukabil kültürel müphemlik araştırmalarında, dilsel müphemlikle *ilişkinin* nasıl olduğu, yani dilsel müphemliğin nasıl ele alındığı ve değerlendirildiği, ondan kaçınılıp kaçınılmadığı ve hangi durumlarda kaçınıldığı, yoksa aksine bunun istenir bir şey mi olduğu, insanlar için ne zaman endişe, ne zaman memnuniyet kaynağı olduğu sorgulanır. Klasik Arap-İslâm kültürü, dilsel müphemlikle, ondan önce ve onunla beraber varolmuş bütün kültürlerden daha fazla meşgul olduğu için, bu kitapta Arap dünyasının tahsilli ve daha az tahsilli insanların dilsel müphemlikle cebelleşmelerini söz konusu edecek; bir yandan müphemliği muğlak ifade biçimlerinin ve metinlerin isabetsiz yorumlarının sebebi olarak teşhis edip rasyonel bir yöntemle kavramaya dönük soğuk bilimsel çabalarını, diğer yandan dilsel müphemliğin sürekli yeni biçimlerini keşfetmekten aldıkları zevki ve müphemlikle dolu hünerli, nükteli şiirler ve nesirler kaleme almakta buldukları dinmeyen neşeyi ele alacağız. Tam da burada, klasik Arap kültürünün temel bir eğilimi bariz biçimde kendini gösterir; bu, müphemliği *gemleme*, fakat *bertaraf etmeme* gayretidir.

5 Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, s. 75; ayrıca bkz. Fries, *Ambiguität und Vagheit*.

6 Kraus, *Magie der Sprache*, s. 85. (Almancada ökçe anlamına gelen “Absatz” aynı zamanda “satış” demektir – ç.n.)

Bu noktada İslâm kültürü, müphemliği uzun çağlar boyunca (ama her zaman değil) büyük ölçüde reddetmiş olan antik kültürden ve Garp kültüründen bariz biçimde uzaklaşır. Bu eğilimin en erken kanıtı, Aristoteles'in müphemliğe dair bir teorik çalışmasında bulunabilir; o, *amphibolia* ifadesini, bir kusur saydığı (sözdizimsel) çift anlamlılıkla ilgili uzmanlık terimi olarak kullanır.⁷ Dilsel müphemliği konuşmanın "berraklığının" (*perspicuitas*) bir ihlali olarak değerlendiren bu olumsuz tutum, Garp dünyasında modernliğin başlangıcına kadar pek az kesintiyle sürdürülmüştür, daha ince ayrımlar yapan gözlemlerle takviye görmesi de pek nadirdir. Oysa Yunanlılarda baştan itibaren mevcutmuş gibi görünüyor. Heraklit'te çift anlamlılık "karışıklığı aktarmanın, tek bir kelimeyle birçok (zıt) veçheyi birbirine bağlamanın bir aracı" olarak iş görür. "Böylece o kelime bir ikiliği birleştirerek, dünyanın bütünüyle zıtlıkların birliğinden oluşan haline tekabül eder."⁸ Müphemliği yalnızca insanın yetersizliğinin bir sonucu olarak görebilen Aristoteles'in ve Stoacıların olumsuz tutumu, bu bakımdan, "Heraklit'in tutumuna nazaran bir değişim" anlamına geliyordu, "daha radikalini tasavvur edemeyeceğimiz bir değişim."⁹

Antik geleneği Doğulu varisi olan İslâm dünyasında, dilsel müphemliğin yalnızca bir iletişim müşkülü demek olmayıp "bir yoğunlaşma ve zenginliği"¹⁰ de ifade edebileceğinin çok geçmeden yeniden anlaşılmasına karşılık, Avrupa orta çağı antik çağın olumsuz tutumuna büyük ölçüde sadık kaldı. Wolfgang Ullrich bu dönemin muhasebesini şöyle yapar: "Çift anlamlılık olgusu hakkında sahici bir ilgi hemen hiç kalmamıştır." Ancak burada orta çağın müphemliğe dair tefekkürünün karışıklığını belki de küçümsüyordu.¹¹ Zira "yaklaşık 1000 yıl boyunca müphemlik kavramına hiçbir yeni veçhe kazandı-

7 Bernecker, Steinfeld, *Amphibolie, Ambiguität*, s. 438.

8 Ullrich, *Philosophische Begriffsgeschichte*, s. 125.

9 A.g.e.

10 A.g.e.

11 Bu konuda bkz. Rosier (ed.), *L'Ambiguité*.

rılamamış olduğu” iddiası,¹² felsefede alışlageldiği üzere, zımnen, dünyanın Avrupa’nın sınırlarında sona erdiği kabulüne dayanır. Oysa tam da o bin yıl boyunca Arapça yazan dilbilimciler ve hukukçular yoğun bir şekilde sesteşlik üzerine ve müphemliğin üslûp araçları üzerine düşünmüşlerdir.

Şu da var ki, bu dönem müphemlik bakımından Avrupa’da da tamamen boş geçmemiştir. Teorinin çok anlamlılık üzerine paradigma yıkıcı yeni bilgiler sunamadığı doğru olsa bile, hemen bütün Avrupa ülkelerinde, üslûp hünerlerini ve ince dil oyunlarını geliştiren ve çok anlamlı ifade biçimleri ile şaşırtıcı concetti’nin [İtalyanca: kavramlar] nazımla nesrin ifade ve etki imkânlarını genişlettiğini düşünen edebî akımlar ortaya çıkmıştır. Bu eğilim zirvesine 17. yüzyıl başında, İspanya’da Luis de Góngora’nın (1561-1627), İtalya’da Giambattista Marino’nun (1569-1625), İngiltere’de John Donne’un (1572-1631) etkili oldukları dönemde erişti. Her ne kadar (çok geçmeden Almanya ve Fransa’dan da yakın eğilimlerin katılacağı) bunların eserleri ve alımlanma şekilleri birbirinden çok farklı olsa, “Avrupa baroku” kavramı da ne kadar sorunlu olsa bile, modern öncesi Avrupa edebiyatının kendi müphemlik hoşgörüsünün zirvesine bu dönemde eriştiği kesindir. Dili yorumlama potansiyeliyle üretken bir ilişki kurmak bakımından da, Arap edebiyatı için yüzyıllardır doğal olan bir düzeye işte ancak bu dönemde yanaşabilmişti.

Aydınlanma, çabucak sonunu getirdi bu canlanmanın. Müphemlikten zevk almayı, güya kesin olan hakikati giderek daha açık seçik kavramaya ve tasvir etmeye yardımcı olacak, radikal derecede berrak bir dil yaratma projesiyle bağdaştırmak mümkün değildir. Condorcet bir *langue universelle*’in, kesinliğiyle her türlü yanılğının kökünü kurutacak evrensel bir lisanın hayalini kuruyordu. Bu lisan “insan zihninin kavradığı bütün nesnelere bir sıkılık ve kesinlik getirmeyi sağlayacak, bu da hakikatin idrakini kolaylaştırıp yanılğıyı neredeyse imkânsızlaştıracaktı. O zaman her bir bilimin gidişatı, matematiği temayüz ettiren o kesinliği kazanacak, bu sistem içinde kurulacak cüm-

12 Ullrich, *Philosophische Begriffsgeschichte*, s. 141.

leler, en az geometri kadar şüphe götürmez olacaktı – yani, nesnenin doğasının ve bu bilimin yönteminin izin verdiği kadar şüphe götürmez.”¹³

Böylece edebiyat, topluluğun bilgelikle ve dille oynadığı zarif ve hünerli bir oyun olmaktan çıktı bir kere; önce, hakikatin ve erdemin ayık kafalı bir aktarıcısı seviyesine düştü, sonra önce edibin duygularını –yani onun doğasını– ifade etmekle görevlendirildi – bunu da, sanata olabildiğince az başvurarak yapacaktı. Olabildiğince “sanatkârane sun’ilikten uzak” biçimde “hakiki duyguları” dile getiren eserlere övgüler düzülürdü; edibin eskisi gibi başkalarının duygularını uyandırmak yerine öncelikle kendi duygularını ifade etmesi beklendiğinden, edebiyat dar bir köşeye sıkıştırıldı – bugün de, ancak o daracık köşeyi işgal etmesine izin veriliyor. 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı’nın aşırı hassasiyetlerini devralan Arap dünyası için, bunun sonuçlarının nasıl yıkıcı olduğunu göreceğiz. 19. yüzyıl, Avrupa belâgat geleneğinin mutlak çöküş noktasıydı¹⁴ –bu çöküş de Arap dünyası için bazı sonuçlar doğurdu.

Fakat tam da Batılı belâgat teorisi kendi hududuna eriştiği esnada, yeni filozoflar çıktılar –hepsinin önünde Friedrich Nietzsche–¹⁵ ve dünyanın tek anlamlılığına olan imanı, o imanla beraber de kesinlikli bir dile duyulan güveni sarstılar. O zamandan beri, çok anlamlılığın, dilin ve dünyanın kaçınılmaz ve kökü kurutulmaz bir özelliği olduğu fikri, modernliğin beylik kabullerinden biri olmuştur. Ondan asla kurtulunamayacağına rıza gösterince, çok anlamlılığın olumlu yanlarına, müphemlik sayesinde mümkün olan her şeye bakan gözünüz de açılır, öyle ki Merleau-Ponty şu tespiti yapabilir: “Çift anlamlılık insanî varoluşun özüne aittir ve yaşadığımız veya düşündüğümüz her şeyin daima birden fazla anlamı vardır.”¹⁶

13 Condorcet, *Tableau historique*, s. 456: Almancası: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, çev. Wilhelm Alff, s. 218. Ayrıca bkz. Levine, *Flight from Ambiguity*, s. 6. [Türkçesi: *İnsan Zekâsının Tarihsel Gelişimi*, çev. Mahmut Özgil, Sayfa Yayınları, İstanbul 2013]

14 Ueding, *Moderne Rhetorik*, s. 56-59.

15 Bkz. Ullrich, *Philosophische Begriffsgeschichte*, s. 154 vd.

16 Aktaran Ullrich, *a.g.e.*, s. 157.

İlâhiyatçı John D. Caputo, “Müphemliğe övgü” söylevinde bundan daha coşkulu ifadeler kullanır: “Önemli, değerli, anlamlı olan her şey, müphemlikle doludur: Aşk ve ölüm, tanrı ve acı, doğru ve yanlış, geçmiş ve gelecek. Terside doğrudur. Eğer bir şey tamamen müphemlikten uzak bir kesinlik arz ediyor ve olanca basitliğiyle anlaşılabiliriyorsa, bunun nedeni onun cevherini tüketmiş ve istikbalini kaybetmiş olması değil midir?”¹⁷ Caputo haklı olarak, müphemliği bulanıklıktan/anlaşılmazlıktan ayırmak gerektiğini vurgular; Arap örneklerinde de göreceğimiz gibi, müphemlik sarahatle ve ciddi bir yöntemlilikle bağdaşır pekâlâ. Müphemlik daha ziyade, “bir anlam fazlasıdır, birçoklu anlam bolluğudur, böylece aynı anda değişik istikametlere doğru çekiliriz.”¹⁸ Tam da açık seçik bir anlam atfını önlemesi sayesinde müphemlik, dünyanın karmaşıklığına daha uygun bir anlayışı mümkün kılar: “Ben müphemliği, aşikâr ve kesin anlam atıflarını imkânsızlaştırarak anlamın oluşumunu mümkün kılan bir ön koşul kabul ediyorum.”¹⁹

Ancak müphemlik kavramı, felsefe tarafından ele alınmazdan önce, edebiyat bilimlerinde yerini bulmuştu. 1930 yılında bir İngiliz şairi ve edebiyat bilimcisi, müphemiyetsiz bir dil olamayacağını şu cümleyle dile getiriyordu: “Kelimeleleri yeterince geniş bir anlamda alırsanız, her nesre müphem diyebilirsiniz.”²⁰ Bu yazar, dahiyâne eseri *Seven Types of Ambiguity* [Müphemliğin Yedi Tipi] ile müphemlik kategorisinin edebiyat bilminde kendini kabul ettirmesine katkıda bulunan William Empson idi. Empson’ın müphemlik kavramı çok geniştir. Onda bu kavram, “belirli bir dilsel beyan karşısında değişik tepkilere alan açan, ne kadar ufak olursa olsun, her küçük anlam farkını” kapsar.²¹ Müphemlikten doğan karmaşıklık, Empson’da neredeyse edebî kalite ölçütü olur; bu yaklaşım daha sonra da birçok edebiyat bilimi çalışmasında sürdürül-

17 Caputo, *In Praise of Ambiguity*, s. 15.

18 A.g.e., s. 23.

19 A.g.e., s. 20.

20 Empson, *Seven Types*, s. 1.

21 A.g.e.

müş ve geliştirilmiştir,²² sanat teorisinde de etkisini devam ettirir.²³ O zamandan beri çok sayıda edebî ve başka sanatsal eser müphemlik bakımından incelenmiş; bu bakış açısı, sanat eserinin yaratıcısının müphemliği asla gözetmediği durumlarda da geçerliliğini kanıtlamıştır.²⁴ Bizim çalışmamızdaki amaçlarımız açısından, tek tek eserlerin içeriklerindeki müphemliği tahlil etmekten ziyade, edebî ve diğer sanat eserlerinde müphemlikle kurulan –bizim durumumuzda hemen hemen daima *bilinçli*– ilişkiye bakarak, incelediğimiz kültürün kolektif bilincinde müphemliğe verilen değeri soruşturmak daha isabetli olacaktır.

Felsefecilerin ve edebiyat bilimcilerinin müphemliğe olan bu yeni açılımıyla ilgili söylediklerimiz, sanki müphemlik coşkusunun yükseldiği bir çağda yaşadığımız gibi bir izlenim uyandırmaz. Caputo da yerleşik kanaate karşı çıkıyor olduğunu ve “sivil itaatsizliğinden ötürü felsefe polisinin gelip kendisini götürmesi” tehlikesini göze aldığını gayet iyi bilir.²⁵ Çünkü sanatçıların, filozofların ve edebiyat bilimcilerinin müphemlik karşısında kapıldıkları heyecan, rasyonelleşme süreci olarak modernliğin aslen müphemliğe düşman olduğunu gözden kaçtırmamalıdır. Bürokratikleşme ve teknikleşme süreci, standartların tekdüzeleştirilmesini talep eder ve her müphemliği bir arıza olarak görür. Müphemliğin kaçınılmaz olduğu idrakinin karşısına ise, bilgisayar dilbiliminin, müphemliği giderme stratejilerini olabildiğince inceltmeye dönük çabaları dikilir. Müphemliğin, iyi ve kötü yanları olan, bu nedenle gözlenmesi ve gemlenmesi ama yok edilmemesi gereken ve yok edilemeyecek mahiyetiyle varoluşun onsuz olunmaz bir unsuru olarak kabul gördüğü klasik İslâm dünyasından farklı olarak, Batı modernliğinde, müphemliğe dost bir küçük entelektüel söylemle, müphemliğe düşman olan haşmetli bir ana akım, yan yanadır. Mo-

22 Eco, *Das offene Kunstwerk* [Türkçesi: Açık Yapıt, çev. Tolga Esmer, Can Yayınları, İstanbul, 2016]; Bode, *Ästhetik der Ambiguität*.

23 Gombrich, *Art and Illusion* [Türkçesi: Sanat ve Yanılsama, çev. Ahmet Cemal, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015].

24 En yakın tarihli eseri anacaksak, bkz. de Paulo vd., *Ambiguity in the Western Mind*.

25 Caputo, *In Praise of Ambiguity*, s. 23.

dernliğin bu bileşeni, İslâm dünyasının kendisinde, hatırı sayılır yıkımlara yol açmıştır.

Psikolojide müphemlik hoşgörüsü

Alman-Amerikalı psikolog Else Frenkel-Brunswik, 20. yüzyılın 40'lı yıllarında, duygusal çift değerlilikleri ikrar etmeye direnen kişilerin, bilişsel düzlemde de müphemlik karşısında yüksek bir hoşgörüsüzlük gösterdiklerini gözlemişti. Burada, kişilik değişkeninin iki veçhesinin söz konusu olduğu sonucuna vardı; “müphemlik hoşgörüsü” ve “müphemlik hoşgörüsüzlüğü” dediği bu iki veçhenin, “hayat karşısında gerek duygusal gerekse bilişsel tavır açısından kişiliğin temel bir değişkeni” niteliğinde olduğunu varsayıyordu.²⁶ Müphemliğe hoşgörüsüz bir kişilik “siyah-beyaz çözümlere ve (çok defa gerçekliği hiçe sayan) aceleci hükümlere eğilimlidir, diğer insanları nitelemek gözetmeden ve müphemlik payı bırakmadan ya hepten kabul edip ya hepten reddetmeye meyler.”²⁷ Frenkel-Brunswik henüz 1949'da temel önemde bir makalesinde ırkçılıkla müphemlik hoşgörüsüzlüğü arasındaki bağıntıyı göstermişti.²⁸ Ertesi yıl, bulgularını Th. W. Adorno ve başkalarınca yayımlanan, çok tartışılan “otoriter kişilik” incelemesine dahil etti.²⁹

Müphemliğe hoşgörüsüzlük ile başka kişilik belirtileri arasındaki bağlantılara dair daha sonra yapılan incelemeler, müphemliğe hoşgörüsüzlük ile etno-merkezcilik, dogmatizm, katılık ve otoriteryanizm arasında bariz bir olumlu ilişki saptadılar.³⁰ Nitekim “dogmatik bir dinseliliğin çoğunlukla müphemliğe hoşgörüsüzlükte bir artışla örtüştüğü”³¹ ve müphemliğe

26 Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity*, s. 113; ayrıca bkz. Reis, *Ambiguitätstoleranz* ve Kloss vd., *Ambiguitätstoleranz und Stereotypie*.

27 Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity*, s. 115.

28 A.g.e., s. 119-141.

29 Adorno vd. (ed.), *The Authoritarian Personality*, özell. s. 461-464 [Türkçe: *Otoritaryen Kişilik Üzerine*, çev. Doğan Şahiner, Sel Yayıncılık, İstanbul 2017]; ayrıca bkz. Levi Martin, *The Authoritarian Personality, 50 Years Later*.

30 Bunları özetleyen bir çalışma: Reis, *Ambiguitätstoleranz*, s. 109-131.

31 Reis, *Ambiguitätstoleranz*, s. 112; ayrıca bkz. Yurtsever, *Ethical Beliefs*.

hoşgörüsüz kişilerin sansür önlemlerini onaylama eğiliminde oldukları³² saptanabilir.

Frenkel-Brunswik'in müphemliğe hoşgörüsüz kişiliğe dair tasviri daha kesinlikle tanımlarla ikmal edilmiş, müphemlik hoşgörüsüzlüğünün nicel ölçümüne ilişkin soru katalogları geliştirilmiştir. Sözgelimi R. W. Thorton, müphemliğe hoşgörüsüzlüğü, "anlamlarının biraz müphem, tamamlanmamış, parçalı, çok katmanlı, ihtimalli, yapılandırılmamış, kesinlikten uzak, tutarsız, çelişkili, itiraz getirici veya şüpheli olmasıyla temayüz eden bilgileri, potansiyel olarak psişik bir hoşnutsuzluk sebebi veya bir tehdit olarak algılama ve yorumlama eğilimi" olarak tanımlar.³³ S. Budner ile A. P. MacDonald, monopolar [tek kutuplu] kişilik tasarımı bipolarlık [iki kutupluluk] yönünde genişletirken, müphemliğe hoşgörüsü yüksek olan kişilerin açık seçik durumlardan kaçınmamakla kalmayıp, açık seçik olmayan durumları bilhassa aradıklarını varsayarlar: "Müphemlik hoşgörüsü yüksek kişilikler, a) çok anlamlılık arayışındadırlar, b) çok anlamlılığın tadını çıkarır, çok anlamlılıkla bağlantılı sorunları mükemmel çözerler."³⁴

Budner'in tanımları, bipolarlık tasarımı uygun olarak ikiye bölünmüştür: "Müphemliğe hoşgörüsüzlük, çok anlamlı vaziyetleri tehditkâr olarak, müphemliğe hoşgörü ise çok anlamlı vaziyetleri arzulanır olarak algılama eğilimi diye tanımlanabilir."³⁵ Onun "müphem durum" tanımı, kültürel müphemlikle psikolojideki müphemlik hoşgörüsü tasarımı arasında nasıl bir bağlantı kurulabileceğini görmemizi sağlar. Budner şunları yazar: "Müphem bir durum, gereken işaretleri içermediği için, kişinin münasip bir biçimde yapılandırıp kategorileştiremediği bir durum olarak tanımlanabilir. Böyle üç durum ayırt edilebilir: Onlarla karşılaşan kişilerin henüz nasıl üstesinden gelebileceklerine dair bir işarete/yönergeye sahip ol-

32 Budner, *Intolerance of Ambiguity*, s. 40 vd.

33 Norton, *Measurement of Ambiguity Tolerance*, s. 608.

34 MacDonald, *Revised Scale for Ambiguity Tolerance*, s. 791; bkz. ayrıca Budner, *Intolerance of Ambiguity*.

35 Budner, *Intolerance of Ambiguity*, s. 29.

madıkları, tamamıyla yeni durumlar; birçok işaretin/yönergenin dikkate alınmasını gerektiren karmaşık durumlar ve farklı bileşenlerin veya işaretlerin/yönergelerin farklı stratejileri akla yakın gösterdiği çelişkili durumlar. Kısacası, yeni, karmaşık veya çözümsüz durumlardır söz konusu olan.”³⁶ Budner’in tasvir ettiği müphemlik durumlarını yukarıda zikredilen kültürel müphemlik tanımlarıyla karşılaştıırırsak, ikinci ve üçüncü sıradaki durumların, aynen, kültürel müphemliğin yüksek olduğu bir toplumda kişilerin sürekli yeniden karşılaşacakları durumlar olduğunu fark ederiz. Demek, uzun bir süre boyunca yüksek ölçüde bir kültürel müphemliğin hoşgörölmüş, hatta arzulanmış ve tadının çıkarılmış olduğu bir tarihsel toplumda, özellikle fazla sayıda insanın psikolojik anlamda müphemliğe hoşgörölü bir kişilik arz edeceğini varsayabiliriz. Bu kitabın derdi, bir “tarihsel psikolojiye” katkıda bulunmak değildir; psikoloji ile sosyal bilimler ve tarih bilimi arasında, gerek yöntem gerek inceleme nesnesi bakımından bulunan farkları göz önüne alırsak, fazlaca aceleci paralellikler kurmaktan sakınmak gerekir. Buna rağmen, psikolojideki müphemlik hoşgörüsü araştırmalarının sorularının ve bulgularının, kültürel müphemlik karşıındaki hoşgörüyü ve hoşgörüsüzlüğü anlamakta önemli katkılar sunabileceğine inanıyorum. O nedenle psikologların katkılarına tekrar tekrar döneceğiz.

Tarih bilimi ve sosyal bilimlerde müphemlik

Sosyal bilimlerde müphemlik konusuna en önemli katkı, *çift değerlilik* kavramını, onu müphemlik kavramından temiz bir şekilde ayırmadan, sosyolojik teorisinin çekirdek kavramları arasına katan sosyolog Zygmunt Bauman’dan gelmiştir.

Bauman “çift değerliliği”, “bir nesneyi veya hadiseyi sadece tek bir taneden daha fazla kategoriye oturtma imkânı”³⁷ olarak tanımlarken, bizim müphemlik kavramımıza çok yaklaşır. Gerçi biz burada çift değerliliği Bauman’ın kullandığı (bizim müp-

36 A.g.e., s. 30.

37 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 11.

hemlik kavramını atfettiğimiz) anlamda değil, çelişkili duyguların, arzuların ve düşüncelerin eş zamanlı mevcudiyetini tanımlayan psikolojik bir kavram olarak kullanacağız. Çift değerlilik, nefret ile aşk, yakınlık ile mesafe, istemek ile istememek arasında, çok defa ilgili kişinin idrakinden kaçan bir haldir ve yorumlayıp çözümlemesi müphemlikten çok daha zordur. İnsanın bu durumda kendi kişiliğinden duyacağı hoşnutsuzluk, kesinlik arz etmeyen olguların huzursuzluğa yol açmasını getirebilir. Çift değerlilik, böylece müphemliğe hoşgörüsüzlüğün bir sebebi olabilir. Sırf bu nedenle bile, bu iki kavramı sıkı sıkıya ayırt etmek gerekir. Onun kavramsallaştırmasına uymasak bile, Bauman'ın eseri müphemlik fenomeninin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur, bunları özellikle yabancılık hakkındaki bölümde ele alacağız. Onun yanı sıra, tarih bilimi ve sosyal bilimlerden çok, bizim incelememiz bakımından önem taşıyan, farklı konumlanmış iki katkıya daha değinelim.

Endülüs'ün ("İslâmi İspanya" da denir) Yahudi şairleri üzerine kitabına "Müslüman İspanya'da kültürel müphemlik ve İbrani şiiri" alt başlığını koyan Ross Brann, daha ayrıntılı tanımlamadığı *kültürel müphemlik* kavramından anladığı, değişik etnik ve dinsel grupların eş zamanlı yan yanılığı, bu gruplara aidiyetin kesinlikten uzaklığı ve kişinin bu gruplardan birden fazlası içinde yaşayabiliyor olmasıdır, anlaşılan.³⁸ Kavramın bu şekilde anlaşılması, gerçi elinizdeki kitabın kavrayışıyla ancak kısmen örtüşür, yine de Brann'ın tasvir ettiği olgular bizim konumuz bakımından gayet önemlidir. Brann'da bana öncelikle önemli görünen şey, Endülüs'ün emir saraylarıyla irtibatlı Yahudilerde teşhis ettiği "değer müphemliğinin", sadece Yahudilerin bir tarafta Arap-İslâm kültürü ile diğer tarafta Yahudi suluğu arasında kalma durumlarından kaynaklanıyor olmadığı saptamasıdır.³⁹ Daha ziyade Arap-İslâm kültürünün kendisi-

38 Bkz. Brann, *The Compunctious Poet*, s. 39: Altı farklı etnik cemaati (Yahudiler, Araplar, Berberiler, Muvalladlar/Mulatiler [İslâma ihtida etmiş yerli İberyalılar ve onların soyundan gelenler], musta'ripler [Araplaşmış Endülüslü Hristiyanlar], sakalibler [Avrupalı köle askerler]) içeren bir toplumda, kültürel müphemliğin gerçekliği değilse bile endişesi, anlaşılabilir şekilde yaygındı.

39 A.g.e., s. 43.

ne damgasını vurmuş bulunan “değer müphemliği”, Yahudilerin pek az zahmetle onu kendi özgöl durumlarına uyarlamalarını mümkün kılmıştı.

Dilsel müphemliğin kültürdeki rolü, Donald Th. Levine’in *The Flight from Ambiguity* [Müphemlikten Kaçış] kitabının merkezî konusudur. Sosyolog Levine 1950’li yılların sonlarında üç yıl boyunca aralarında yaşadığı Etiyopya’daki Amhara halkı üzerine çalışırken, kültürlerin müphemlikle ilişki kurma biçimlerindeki farklılıklara dair bir bakış geliştirdi. Dilsel müphemlik karşısında duyulan, Aydınlanma’dan beri Batılı toplumları belirlemiş olan huzursuzluk, –Levine Condorcet ve Locke’u tanık gösterir–, Levine’in kesinlikle haklı olarak saptadığı gibi, Batı’nın “kendine mahsus yol”unun bir parçasıdır: “Batılı entelektüellerin müphemliğe karşı 17. yüzyıldan beri sürdürdükleri mücadele, dünya tarihinde emsali olmayan bir gelişmedir. Modern öncesi kültürlerin hiçbirinde bununla mukayese edilebilir bir şey bulunmaz.”⁴⁰ Bu kültürlerde müphemliğin bariz biçimde başka bir rol oynamış olması, Levine’i, bir kültürde müphemliğin hangi işlevi gördüğünü sormaya sevk eder: “Müphemliğin bu kadar fazla sayıda geleneksel kültürde envai çeşit yolla geliştirilmiş olması vakıası, bizi, çok anlamlı ifadelerin toplumda ve kültürde bir dizi işlevi yerine getirdiği sonucuna vardır. Müphemliğin tasfiyesine dönük modern projeyi çekincesizce sahiplenmeden önce, işte bu işlevleri incelememiz gerekir.”⁴¹ Levine burada, dilsel müphemliğe yüksek bir değer veren Amhara halkı arasındaki tecrübelerine dayanır; onlar, Arapların *tevriye*’siyle benzerlikler arz eden ve adeta *way of life* [hayat tarzı] olarak görülebilecek, “balmumu ve altın” adlı bir şiirsel biçim geliştirmişlerdir.⁴² Levine bununla, hemen her bağlamda kesin ve doğrudan bir ifade biçiminin talep edildiği, “müphemliğin son sığınağı olan şiire” de pek değer verilmeyen ABD’deki koşulları karşı karşıya koyar.⁴³

40 Levine, *Flight from Ambiguity*, s. 21.

41 A.g.e., s. 24.

42 A.g.e., s. 25-28; bkz. ayrıca Levine, *Wax and Gold*.

43 Levine, *Flight from Ambiguity*, s. 28.

Levine, dilsel müphemliğin dört kültürel (no. 1 ve 2) ve toplumsal (no. 3 ve 4) işlevini ayırt eder. 1) Birincisi müphemlik, karmaşık olguları, açık seçik ve kesin kavramlara indirgemekle yapabileceğimizden daha iyi kavramayı mümkün kılar. Levine burada müphemliğin “aydınlatmacı işlevinden” söz eder.⁴⁴ Müphemliğin 2) “dışavurumcu işlevi” bununla yakından bağlantılıdır, Levine bunu “ima yoluyla, çağrışımlar uyandıran dışavurumlar” diye tarif eder.⁴⁵ Bu işlev edebiyat bilimlerinde gayet iyi tasvir edilmiştir. Toplumsal düzlemde Levine müphemliğe 3) “koruyucu bir işlev” atfeder, buna göre sarıh olmayan ifade biçimleri öz savunmaya hizmet edebilirler.⁴⁶ Levine bu noktada öncelikle sır geliştirme imkânını vurgularken, bana nezaket olgusu daha önemli görünüyor. Son olarak Levine, 4) müphemliğin “toplumsal bağlanma” işlevini tespit eder; bu işlev, fazla sarıh olmayan (bu sayede toplumsal ayrışmaya yol açmayan) ortak semboller ve ifade biçimleri sayesinde bir cemaat duygusu yaratmayı ve fazla kesin konumlanmalardan imtina ederek çatışmalardan kaçınmayı kolaylaştırıyordu.⁴⁷ Müphemlik değişen koşullara uyum sağlamayı kolaylaştırmakla kalmaz, son anılan işleviyle modern politikanın önemli bir unsurudur.⁴⁸ Bu ilham verici kitabın özellikle birinci bölümü, bir kültürel müphemlik teorisi için önemli bir yapı taşı mahiyetindedir.

İslâm'da kültürel müphemlik biçimleri

Kültür-bilimsel müphemlik incelemesi, bir grubun kolektif bilincinde kültürel müphemlik olgularıyla bağlantılı olan tutum ve değerlendirmeleri, keza bu olguların harekete geçirdiği duyguları sorgular, bunun yanı sıra bizzat kültürel müphemliğin tezahürlerini araştırır, zira bu tezahürler kültürel müphemlik

44 Bkz. *a.g.e.*, s. 29, 37.

45 *A.g.e.*, s. 37.

46 *A.g.e.*

47 *A.g.e.*, s. 35-37.

48 *A.g.e.*, s. 43.

karşısındaki tutumların sorgulanabilmesi için en önemli malzemeyi oluştururlar. Bu malzeme, (tarihsel) kültür sosyolojisi babında kültür tarihine, zihniyet tarihine ve tarihsel antropolojiye malolmuş bulunuyor. Bu disiplinler arasındaki sınırların dikkatle belirlenmesi, bilimlerin kendileri hakkındaki tefekkürleri bakımından gerekli olabilir fakat pratik amaçlar bakımından büyük ölçüde ehemmiyetsizdir, bu nedenle burada bununla daha fazla ilgilenmeyeceğiz.⁴⁹ Bunun yerine, İslâm kültürünün, kültürel müphemlik görünümünün belirgin olduğu bazı sahalarını emsal göstereceğiz. Bunların bazıları izleyen bölümlerde daha etraflı tasvir edilecektir.

1. *Söylemlerin çoğulluğunun kabulü.* Tek tek toplumsal alanlarda, her biri aynı zamanda o alt sistemde norm koyucu güce sahip bulunan, bu normların da çok defa birbiriyle telif edilemeyeceği hatta taban tabana zıt olduğu farklı söylemler yan yana varoluyorsa, orada kültürel müphemlikten söz edebiliriz. Belirleyici olan, tek tek bu yan yanalığı reddedenler ve bu söylemlerden birisinin mutlak hâkimiyetini tercih edecek olanlar mevcut olsa bile (dahası, belki de söz konusu söylemlerin ayakta kalmaları bakımından mevcut olmaları gerekse bile), yan yanalığın, çokları nezdinde kabul görmesidir. Bu grup galebe çalamaz ve müphemlik bir son bulacak olursa, söylemlerin yan yanalığı değişik biçimlere bürünebilir. Uç durumda, belirli bir eylemin normunu bu söylemlerin hangisinden alacağı, bireyin kendisine kalır. Lakin çoğu vakada, belirli durumlarda belirli tercihleri muhtemel kılacak gayriresmî mekanizmalar olacaktır.

Esasen klasik İslâm'ın bütün önemli sahaları, birbiriyle çatışan, birbirlerine başlangıçta düşmanca tutum alan söylemlerin bir uzlaşmasının sonucudur. Fazlasıyla basitleştirici olduğunu kabul edeceğimiz bir biçimde şunu söyleyebiliriz: Klasik biçimiyle İslâm, rasyonel yöntemleri büyük ölçüde peygamberin geleneğinin çizgisinde oluşmuş hukuk bilimiyle bağdaştırmaya çabalayan Eş-Şafi'nin (150-204/767-820) çalışmasıyla baş-

49 Bkz. örneğin von Hees, *Historische Anthropologie*; van Dülmen, *Historische Anthropologie*.

layan bir dizi söylemsel eklemlenmenin ürünü olarak teşekkül etmiştir. Bir başka belirleyici adımı atan Eşari (260-324/873-936), temel geleneksel konumlardan feragat etmeden, Yunan felsefesinin rasyonel yöntemlerini İslâm ilahiyatıyla bağdaştırabilmişti. En nihayet Gazali (450-505/1058-1111), sufiliğin zaman zaman tehditkâr hale gelen meydan okumasını İslâm dininin yapısal bir unsuruna dönüştürmeyi başardı. Ancak bütün bu durumlarda uzlaşmayla varılan çözümler, başlangıçtaki konumların unutulmasına yol açmadı. Bunlar sadece yön bulmayı sağlayan merkezî noktaydılar, o noktanın etrafında, birbirlerinin varolma hakkını tanımazlık etmeyen, birbirleriyle mücadele halinde bir arada varolan konumların geniş bir yelpazesi biçimlenmeyi sürdürdü.

İslâm hukuku, kültürel müphemliğin bilhassa karmaşık bir örneğidir. Zaten hukuk, çok genel olarak, çağlar üstü norm ile gündelik hayatın hesaplanamaz çoğulluğu arasında kalan konumu itibarıyla, birçok kültürde bilhassa müphemliğe gebe bir saha gibi görünür. Müphemlik araştırmasına açılan bir başka saha, töre hukukuyla İslâm hukuku arasındaki ilişkinin sorgulanmasından veya İslâmi normların hukuki mütalaalarda nasıl bir rol oynadığı sorusundan çıkacaktır. Sözelimi Kuzey Afrikalı El Vanşarisi'nin kapsamlı fetva derlemesi *El Miyâr El Murîb*, hukukun geniş bazı sahalarının, büyük ölçüde normative İslâmi metinlere başvurmadan idare edebildiğini gösterir. Böylelikle İslâmi hukuk ilkelerine de ters düşmezler, çünkü kamu yararı ilkesi de muhtelif tanımlamalarla (*istihsan*, *mesalih-i mürsele*) hukuk teorisinin bir yapı taşına dönüşmüştür.

Bir şekilde yine İslâmi hukuka dahil olan bir başka saha, politikadır. Lakin İslâm'da devlet ile dinin ayrılamayacağı ifadesinin bugün beylik bir söz haline gelmiş olmasına karşılık, klasik çağda egemenlik ve devlet konusunu dinî açıdan ele alan metinlerin sayısı, birkaç el kitabıyla hukukla ilgili başvuru kaynaklarındaki birkaç kısa bölümden ileri gitmez. Buna karşılık, bir hükümdarı övmek için yazılmış sonsuz sayıda şiir, muhakak, en önemli ve kamuoyunun en iyi bildiği egemenlik söylemini temsil ederler (neticede egemenliğin temsiline hizmet edi-

yorlardır). Bu şiirlerde de dinin tabi bir rolü vardır. Çok sayıda hükümdar danışmanının (“hükümdar aynalarının”) ifşa ettiği üçüncü bir egemenlik söylemi ise, sıkı sıkıya dine bağlı ikaznamelerden, tamamıyla din dışı, makyavelist demeyeceksek faydacı bir tutumu yansıtan eserlere kadar uzanan bir metin yelpazesini kapsar. Bütün bu söylemler arasında arabulucu bir merci varolmamış gibi görünür. Egemenliğin toplumsal alanı, zıtlaşan söylemler arasından bir tercihte bulunmanın bireye (bu durumda hükümdara) bırakıldığı uç duruma bir örnek teşkil ediyor olabilir.

Başka bir örnek, umumiyetle benimsenen toplumsal normun dinsel normla şiddetli bir çelişki içinde olduğu cinsellik alanıdır; bu vakıa, bugün çok sayıda Müslüman’ın kendi tarihleriyle ilişkilerinde yaşadığı kırılmada, herhalde bütün diğer alanlardan daha fazla pay sahibidir. Kültürel açıdan merkezî önem taşıyan son bir saha, toplumdaki İslâm âlimi imgesidir. En geç 11. yüzyıldaki Sünni dirilişinden başlayarak, Osmanlı çağının son dönemlerine kadar, tanrıya teslim olmuş sofî âlim ideali ile, zeki ve zarif entelektüel ideali, eşit haklı olarak yan yana bulunmuşlardır. Bu âlimlerin ürettiği seküler edebiyatın sonsuz bolluğu, modern varisleri tarafından tam bir anlayışsızlıkla karşılanması, şaşırtıcı değildir.⁵⁰

İslâmî ilâhiyatın kendisi de kuşkusuz önemli bir inceleme nesnesi olabilirdi. Ancak müphemlik araştırmacısı için burada normatif metinlerin kendisinden daha ilgiye değer olan, ilahiyatta rekabet halinde olan konumların hangi toplumsal, zamansal ve coğrafi çerçevede yan yana varolabilmiş olduklarıdır. Somut ön çalışmaların eksikliğinden ve elinizdeki kitabın yazarının İslâm ilahiyatına olan vukufunun sınırlılığından ötürü, burada buna işaret etmekle yetinelim.

2. *Farklı yorumların kabulü.* Fazlasıyla küstah ve dediğim dediğim bir büyük âlim olan Es-Suyutî’nin (849-911/1445-1505), tam da peygamberin “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” sözü üzerine bir mütalaa yazması, kendisini hoşgörölü ve diyaloga açık göstermek için değil, bu yolla klasik İslâm’ın en önemli esasla-

50 Bkz. Bauer, *Raffinement und Frömmigkeit*.

rından birini tescil edebildiği içindir. İslâm âlimleri, dogmatik bir şekilde daraltmaktan çok uzak bir tutumla, belirli bir yorumu tek geçerli yorum saymak yerine metindeki bir yerin bütün yorum tayfını kavramaya çaba gösteren bir Kur'an tefsiri yöntemi geliştirmişlerdi. Hadisleri modern hadis araştırmalarının idealindeki gibi "doğru" - "yanlış" diye bir ikili kategorileştirmeye tabi tutmak yerine, onları sahihlikleriyle ilgili incelelikli ve ucu açık bir şemaya oturtan bir tür "ihtimaliyat teorisi" geliştirdiler. En önemli temellerini Kur'an'la hadislerin oluşturduğu İslâm hukukunda, Kur'an ve hadis yorumları, kesinlikten uzaklığı katmerlendirir. Bu temelde, görüş farklılığı artık kaçınılması gereken bir musibet değil de sistemin kurucu bir unsuru olarak görünür. Modernliğin müphemliği keşfetmesinden çok önceleri, İslâm'da müphemliğin kaçınılmaz olduğuna dair idraki, onun yeni ufuklar açtığının idraki izlemişti. Mamafih hukuk teorisyenlerine düşen, müphemlikteki aşırılığı terbiye ederek, yüzyıllar boyunca dünyanın büyük bir kısmında hukuk emniyetini güvenceleyen, pratik olarak uygulanabilir bir sisteme dönüştürmektir. Sonundaysa, müphemlikten doğan ihtilafların sabırla müzakeresine dayanan bu sistem, Batı'nın sükun eden modernliğinin sür'atiyle başa çıkamayarak ya yitip gitti ya da Batı modernliğinin müphemliğe düşman yapısına ayak uydurabilecek bir dogmatik-ideolojik yeniden inşayla ikame edildi.

İslâm hukukunun müphemlik bilincine tekabül eden örnekleri, sömürgecilik öncesi Yakın Doğu'da hayatın birçok başka alanında bulabiliriz. Sözelimi yoksul mu yoksa zengin mi olmanın daha iyi olduğu üzerine fikir yürütülür. Hastalık fena bir şey olmakla beraber, iyi yanları da yok mudur? Hasislik bazen bir erdem olamaz mı? Bütün şeylerin "iyi ve kötü yanları" üzerine 3./9. yüzyıldan beri yazılan eserlerde ve 19. yüzyılla dek onların izinden giden hicivlerde ve güzellik kusurlarını mazur gösteren vecizelerde hep rastlanır böylesi sorulara. Bütün bu metinler, bin yıldan daha uzun süre boyunca geniş halk kesimlerine nüfuz etmiş olması gereken bir müphemlik bilincini beslerler.

3. *Müphem metinler, eylemler ve yerler.* Olguları farklılaşan anlamlarla donatma imkânı, onları müphemleştirir. Böylece müphemlik içeren metinler, eylemler ve yerler meydana gelir. Müphemiyetli metin esasen, Kur'an'dır. İncil'in ancak yeni çağın dilbilimcilerince bir değişke [varyasyon] cihazıyla donatılmış olmasına karşılık, klasik İslâmî tasavvurda Kur'an zaten değişkeleriyle vahyedilmiştir. Değişkeler metin aktarımından kaynaklanan kazalar değil, bizzat metnin aslî yapı taşlarıdır. Aynısı, onun anlaşılmazlığı için de geçerlidir. Modern dilbilim, metindeki bir yerin iki yorumundan en azından birisinin yanlış olması gerektiğini varsayarken, Müslüman müfessir, –serinkanlı bir bilimsel yorum çalışmasından geri durmaksızın–, metindeki kimi yerlerin anlaşılmazlığının kaçınılmaz, dahası tanrının metinde olmasını istediği bir hususiyet olduğunu kabul ediyordu; insanları metinle sürekli yeniden meşgul olmaya cezbederek, onlara bilgilerini ve zekâlarını kanıtlama fırsatı veren bir tanrısal hileydi bu. Müslümanların, Kur'an tercüme edilmesi karşısındaki geleneksel şüphesi, dogmatik darkafalılıkla değil, her tercümenin mecburen beraberinde getireceği *müphemlik kaybından* duyulan endişeyle açıklanmalıdır. Bu nedenle tercüme özgün metinle eş değer olmayan birer meâl sayılırlar sadece.

Sadece dinsel açıdan temel metinler olan Kur'an'da ve hadislerde değil, Arap-İslâm kültürünün seküler temel metinlerinde, İslâm-öncesi ve erken İslâm dönemi şiirinde de müphemlik ilgi ve kabul görüyordu. Böyle müphemiyetli bir mirasa sahip olan bir kültürde, müphemlik açısından bereketli metinlerin sunduğu imkânların farkına varılması ve üretken biçimde kullanılması kaçınılmazdır. Bu da, tekrar, müphemiyetli metinlerin üretimine imkân sağlar.

Taşkın bir müphemliğin kendini gösterdiği edebî metinlerin uçsuz bucaksız bolluğundan, daha ileride bahsedeceğiz. Burada sadece, mistik metinlere ve Hz. Muhammed'i övmek için yazılmış (ilke olarak mistik olmayan) şiirlere [naat] değinelim, zira bunlar ediplerinin onlara kattığı müphemliğin yanı sıra, ayrıca eş zamanlı olarak hem edebi-estetik hem de dinsel ol-

mak üzere iki söylemle iş görürler. Peygamber hakkındaki bir kasidenin okunması, öncelikle, Arap edebî söyleminin kurallarına göre yazılmış bir metnin sunumu olarak sanatsal bir edimdir, fakat aynı zamanda bizzat peygambere hitap eden bir dua olarak, dinsel bir edimdir. Örneğin edip En-Nevâcî'nin (788-859/1386-1455), peygamberi metheden şiirlerini arkadaşı olan Mekkeli hacılara vererek, onları Medine'de "peygamberin yüzüne karşı" okumalarını rica ettiğini biliyoruz. En-Nevâcî kendi hac seyahati vesilesiyle bu edimi şahsen de tekrarladı. Peygambere yazdığı kasideleri hem ayrı bir derlemede hem de bir *divan*'da bir araya getirdi. Bu divanda peygambere kasideler, dünyevi övgülerle, şarap şiirleriyle ve erotik dizelerle yan yanadır. Bu yakınlık, peygambere övgü şiirlerinin birincil olarak dinsel değil, birincil olarak estetik metinler niyetine okunmasını telkin eder bize.⁵¹ Velhâsıl peygamber kasideleri, estetik metinlerin bütün özelliklerini taşır, dünyevî metinlerle paylaşırlar. Nitekim, dünyevî bir kasideye bir *nasîb*'le yani dünyevî aşkı konu eden bir kısımla başlamak, yerleşmiş bir usuldür. Bu kalıp peygamber kasidelerine de aktarılır, böylece burada peygamber kasidesinin dinsel edim yanıyla bir çatışma potansiyele ortaya çıkar. Bizzat En-Nevâcî, peygamber kasidelerine aşırı erotizm yüklü giriş yazılmasına karşı uyarıda bulunur,⁵² geç Osmanlı döneminde dört ciltlik bir naat derlemesi hazırlayan Nebhanî de bir peygamber kasidesine aşk şiiriyle başlanmasını aslında uygunsuz bulur. Fakat, şayet erotik girizgâhlı şiirleri bir kenara bırakacak olsaydı en iyi parçalardan yoksun kalacağını teslim eder. Böylelikle, edebî-estetik söylemle dinsel söylem, Nebhanî'de de büyük ölçüde sorunsuzca yan yana barınabilmişlerdir; bin yıldan fazla süre boyunca bütün İslâm dünyası için karakteristik olan, bu yan yanalıktır.

Müphemlik içeren yerlerle ilgili çok sayıda örnek, F. W. Hasluck'ın 1899 ile 1916 arasında Yunanistan ve Türkiye'de derlediği malzemede bulunabilir. Aynı mekân, farklı dinî cemaatlerin mensupları için kutsallık arz edebilir ve bu arada her ce-

51 An-Nawâdjî, *Dîwân*; An-Thawâdjî, *Al-Matâli ash-shamsiyya*.

52 An-Nawâdjî, *Muqaddima*, s. 67-70.

maat oraya değişik bir anlam yüklüyor olabilir. Bu kitap ayrıca, bir müphemlik kültürünün, sadece tüm bu kadim malzemeyi borçlu olduğumuz tahsilli kesimlerde değil daha alt tabakalarda da varolduğunu göstermesiyle de önemlidir.⁵³

Mısır'daki kutsal mekânları inceleyen Georg Stauth, "İslâm'la firavun Mısır'ı arasında diyalojik karmaşık bir buluşmanın" nasıl sürekli tekrarlandığını gösterebilmiştir. Cami inşaatlarındaki firavunî kısımlar sadece ucuz yapı malzemesi ihtiyacından ve "yokluktan" değil, "daha ziyade, yabancı türde bir güzellikten devşirilen gururdan ve İslâm öncesi tarihten zenginleşmenin olağanüstü bulunmasından" kaynaklanıyordu.⁵⁴ İslâm'ın kutsal mekânlarındaki firavunî kalıntılar, "iki şeyi simgeler; birincisi eski karanlık güçlerin aşılmış olmasını, ikincisi azametli bir geçmişten duyulan gururu."⁵⁵ Buradan doğan müphemlik de yine fundamentalist çevrelerin yüreğine oturan bir taş olur.

4. *Müphemlik üzerine tefekkür ve müphemlik idmanı*. Sîbeveyh'in (yaklaşık 140-180/757-796) ilk "sahih" Arapça kitabı, yani başından sonuna yapılandırılmış, tamam addedilen ilk Arapça kitabı –elbette bir dilbilgisi kitabıydı– telif etmesinden sadece birkaç yıl sonra, bugüne kadar kalmış ilk Arapça sözlükbilim çalışmaları da yayımlandı. Bunlar arasında çok sayıda "zıt anlamlı kelimeler" derlemesi yer alır; yani, hem bir belirli durumu hem onun karşısını tanımlayan kelimeler. İzleyen yüzyıllarda, böyle tuhaf kelimeler üzerine daha kapsamlı ve daha zekice eserler takip etti bunu. Arapların, bilimsel meselelerle ilk ilgilenmeye başladıklarında, en acil iş olarak müphemlik üzerine düşünmeye girişmeleri şaşırtıcıdır.

Bu tefekkürün devamı da gelecektir. 3./9. yüzyılda mutezile ilâhiyatçıları, Kur'an'daki mecazları tartıştılar. 274/887 yılında Abbasi emiri [halife] ve şairi Mutaz, çağ açıcı belâgat incelemesi *Kitab el Badî*'de, "yeni şairlerin" bol mecazlı üslubunun öncüllerinin Kur'an'da ve İslâm öncesi şiirde bulunabile-

53 Hasluk, *Christianity and Islam*.

54 Stauth, *Ägyptische heilige Orte*, cilt 2, s. 75.

55 A.g.e., s. 15

ceğini gösterdi. Aşağı yukarı aynı sıralarda başkâtip Kudâme ibn Cafer (ölümü 337/958), şiir ve belâğatin en az dilbilgisi kadar bilimsel ele alınabileceğini göstermek üzere *Kitâbü nakd-iş-şi'r*'i yazmıştı. 4./10. yüzyılda ilâhiyatçı ve dilbilimci Rummânî (296-384/909-994), Kur'an'ın taklit edilemezliği tezini pekiştirmek için, mecazların bir ifadeyi belirsizleştirmeye değil sarıhleştirmeye yaradığını kanıtladığı bir üslûp ve belâgat analizine başvurdu.⁵⁶ 5./11. yüzyılda Abdülkahir el Cürçânî (ölümü 471/1078 dolayları), kıyas ve mecazlarla ilgili, düşünsel açıdan gelmiş geçmiş en zengin kitaplardan birisini yazdı.⁵⁷ 6./12. yüzyılda Orta Asya'da Arapça yazan âlimler, Es-Sekkâki'nin (555-626/1160-1229) *Miftâhu'l-ulûm* ("Bilimlerin Anahtarı") eseriyle Arapça belâğatin temel teorisi olacak olan fikri geliştirdiler. Bu, bugün hâlâ dünya çapında en iyi, en ince işlenmiş ve dil bilimi açısından en kuvvetli temellendirilmiş belâgat teorisidir. Bu eserin yüzlerce incelemesi ve yorumu yazılmış, bu çalışmalar da İslâm dünyasının en ücra köylerine kadar ulaşmıştır. Ondan önce ve ondan sonra başka hiçbir halk, –miladî takvimle– 7. yüzyılla 19. yüzyıl arası İslâm dünyasındaki insanlar kadar yüksek bir belâgat eğitimine (dolayısıyla o kadar yüksek bir müphemlik bilincine) sahip olmamıştır.⁵⁸ Batılı âlimler ve İslâm dünyasının Batı yönelimli entelektüelleri bunu çıkmaz yol olarak gördüler. İskoç oryantalist E. J. W. Gibb (1857-1901), Türkiye'de geleneksel belâgat teorisinin tasfiyesini ve o sıralar onun çok gerisinde olan Avrupa dil bilimleriyle ikamesini canı gönülden selamlamıştı.⁵⁹

7./13. yüzyılda Mısırlı İbn Abî el İşba (ölümü 654/1256), belâgat el kitabı *Tahlil Et-Tahbir*'de kırk eski esere eğilerek 125 değişik üslûp tarzını inceledi. Bunların büyük bir bölümü müphemlikle ilgiliydi. 8./14. yüzyılda Şam'da *double entendre*'in [Fr. lastikli söz] büyük ustası, şair ve belâgatçi-hatip İbn Nubâ-

56 Angelika Neuwirth, *Das Islâmische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans"*.

57 Al-Curcânî, *Die Geheimnisse der Wortkunst*, Alıncaya çev. Hellmut Ritter.

58 Bkz. R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, cilt 1, s. 301 vd.

59 Bkz. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, cilt 1, s. 124.

te (686-768/1287-1366) etkili idi. O teoriyle ilgilenmedi fakat bu görevi üstlenen öğrencisi, arkadaşı (ve bir ara rakibi) olan Es-Safedî (ölümü 764/1363) dünya çapındaki ilk *double entendre* monografisini kaleme aldı.⁶⁰ 9./15. yüzyılda, daha önce değindiğimiz, aslında nispeten mizahtan anlamaz bir âlim olan Es-Suyutî, değişik disiplinlerden âlimlerin düğün gecelerindeki erotik tecrübelerini kendi dallarının çift anlamlı terminolojisiyle anlattıkları bir dizi makam nazmetti.⁶¹ 10./16. yüzyılda askeriyeden şiire kaçmış olan yeniçeri Mâmây er-Rumî, ebced sanatını ilk zirvesine çıkarttı. Bir ebced, aynı zamanda hem dilsel bir metin olarak, hem de harflerin sayı değerini toplarsanız yıl olarak okunabilir. 11./17. yüzyılda Osmanlı âlimi Hüsâmzade er-Rumî (1003-1081/1594-1670), şair Mütenebbî'nin Mısır hükümdarı Kâfûr'u methetmek için yazdığı her dizenin hakaret olarak da okunabileceğini gösteren bir yazı kaleme aldı.⁶² 12./18. yüzyılda ilk kez Arap Hristiyanlar da sanatsal biçim olarak *bediyye*'yi kullanmaya başladılar. Bu, sadece doğurduğu olanca müphemlikle bir dinsel şiir değil (Müslümanlarda peygamberi metheden şiir), aynı zamanda belâgatta bir üslûp aracının örneklemesidir, burada üslûp aracının adı metinde çok defa çift anlamlı biçimde yer alır. 14. ile 20. yüzyıl arasında ortaya çıkmış takriben 100 *bediyye*, bir öbek toplumsal söylemin kesişmesini sağlayan müphemliğin havai fişekleri olarak, 20. yüzyılın ve günümüzün Arap entelektüellerinin nazarında infial uyandırıcıdır.

13./19. yüzyılda eski müphemlik kültürü Hristiyan Nasif El Yâzicî'nin (1214-1287/1800-1871) şahsında son bir zirveye ulaştı. En şaşırtıcı *bediyye*'lerden birini (itikatlar üstü olan bu metin, dinsel açıdan da müphemlik içeriyordu) nazmeden Şeyh Nasif, herkesten daha sanatkârane ebcedler telif edebiliyordu, ayrıca standart Arapça belâgat teorisiyle ilgili rahat kavranabilir okul kitapları yazdı.⁶³

60 Bonebakker, *Some early Definitions of the Tawriya*.

61 As-Suyûtî, *Rashf az-zulâl*.

62 Hüsâmzâde Ar-Rûmî, *Risâla fî qalb Kâfûriyyât*.

63 Bkz. Bauer, *Chronogramm*; Bauer, *Badî iyya*.

Bütün bu yüzyıllarda belâgat üzerine yazılan yüzlerce eserde, şairler, âlimler, tacirler, zanaatkârlar ve halk ozanları tarafından kaleme alınan on binlerce şiir ve nesirde, müphemliğin akla gelebilecek her türü, neşe içinde kurtlarını dökebiliyordu. Bu daimî “müphemlik idmanı”, müphemliğin hayatın başka alanlarında da kabul görebilmesinin bir ön koşulu olmuş olabilir.

19. yüzyılın bitimine doğru, bütün bunlar sona erdi. Standart Arap belâgati teorisi, müfredatlardan kayboldu. Şiir artık oyunbaz ve müphemlik dolu olamıyordu, “sanatkârane olmayan bir tarzda hakiki duyguları” ifade etmeliydi. Kendi geleneklerinden utanmaya başladılar. Bugün hâlâ Arap entelektüelleri koca bir bin yıllık Arap edebiyat tarihini (belki daha fazlasını) tarihten silmek isterler, ellerinden gelse.⁶⁴

20. yüzyılın seyri içinde, genellikle yanlış biçimde “yeniden İslâmlaştırma” diye tanımlanan bir süreç vuku buldu; bu aslında İslâm’ın, Batılı ideolojilerin yapısını devralan ve bu ideolojilerin İslâm dünyasında akim kalmasından sonra yegâne “öz” alternatif olarak anlaşılan bir ideoloji olarak yeniden yaratılması idi. Bütün ideolojiler gibi İslâmcılık da hoşgörüsüz, müphemliğe düşman ve totaliterdir. Onun temsilcileri Kur’an’daki her yerin tam anlamını bilirler, hangi hadislerin geçerli hangilerinin geçersiz olduğundan emindirler, tek doğru olan yegâne yoruma onlar varırırlar. Bundan sapan yorumlar, ancak hata olabilir. Bu ideolojinin temsilcileri, insanın bütün hayat alanlarının, tamamen ve münhasıran İslâm tarafından, yani onlara İslâm olarak görünen ideolojik sistem tarafından düzenlenmesi gerektiğinden emindirler. Geleneksel İslâm hukukçuları da her bir şey hakkında bir şey söyleme hırsını taşımış olduklarından, bu hayatın her alanını kuşatma iddiasının İslâmın özünde olduğu izlenimi oluşur. Oysa öyle değildir. Batı’nın, radikal İslâmcılığın suretinde, dünyayı ideolojikleştiren ve müphemlikten arındıran kendi suratına bakmakta olduğunu kavramaktan

64 Bkz. Jayyusi, “Arabic Poetry” ve Al Yousfi, “Poetic Creativity”, *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Post-Classical Period*, s. 25-73. Benim bunlara cevabım: Bauer, *In Search of “Post-Classical Literature”*.

uzak olan “İslâm uzmanları”, “İslâm”ın tarihinde neleri iskaladığını bulup çıkartmak için tarihsel kökler aramaya yönelirler. Trajik olan ise, bütün kötülüklerin kaynağını İslâm’ın tarihinde bulan Batılı düşman imgesinin, fundamentalistlerin kendi tarihlerine dönük nefretiyle büyük ölçüde örtüşüyor olmasıdır; daimî bir çöküş ve yozlaşma süreci olarak görülür o tarih, yukarıda tasvir ettiğimiz müphemlik olguları da buna kanıt gösterilir.

Burada değindiğimiz, ilk bakışta tamamen farklı görünen gelişmelerde, belâgat düşmanlığından, edebî mirasın reddinden, yeni cinsel baskılardan, fundamentalist ideolojiden baştan aşağı İslâmî bir devlet yapısına dair hayallere kadar hepsinde, bir şey müşterek gibi görünür: içgüdüsel, radikal ve tavizsiz bir müphemlik nefreti. Modern öncesi İslâm dünyasının müphemlik tutkunluğundan ötürü, kendinden nefrete dönüşmesi kaçınılmaz olan bu nefret, 2005’te öldürülen Lübnanlı entelektüel Samir Kassir’in *le malheur arabe*⁶⁵ [Arap talihsizliği] dediği şeyin aslî köklerinden biri gibi görünüyor. Kassir ayrıca İslâm dünyasının bin yıllık çöküş ve yozlaşma devrine dair kurguya şüpheyile yaklaşan az sayıdaki Arap entelektüelinden biri idi. Bu tasarım, Batı dünyasına aittir. 19. yüzyılın Oryantalist söyleminden hiç değiştirmeden devralınmıştır.⁶⁶ Modern İslâm’ın müphemliğe olan hoşgörüsüzlüğü de modernliğin bir olgusudur. Bu hoşgörüsüzlük, gayet geçici bir tez olarak formüle etmiş olduğum gibi, gerek Avrupa yayılcılığı döneminde hem askerî hem iktisadî olarak mağlup olan kendi medeniyetine dair baştan aşağı çift anlamlı bir algılamının, gerekse hem yıkıcı hem de geleceğin taşıyıcısı olarak algılanan Batı karşısındaki baştan aşağı çift anlamlı bir tutumun bastırılmasının sonucudur. Böyle çift anlamlı bir duygu dünyası, –psikolojik incelemenin tezlerinden biri budur–, müphemliğe karşı kuvvetli bir hoşgörüsüzlüğe yol açar. Tarihi uzun bir dönem boyunca tam da, Aydınlanma’dan beri azalmaktan ziyade artan böy-

65 Kassir, *Considérations sur le Malheur Arabe*. [Türkçesi: *Arap Talihsizliği*, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.]

66 Bkz. Bauer, *Badî iyya*.

le bir hoşgörüsüzlük tarafından belirlenmiş olan Batı'nın sunduğu emsal, müphemlik karşısındaki bu hoşgörüsüzlüğü daha da kuvvetlendirir.

Bu tezler hakkında nasıl bir hüküm verilecek olursa olsun, bana öyle görünüyor ki, kültürel müphemlik konusu, kültürel, toplumsal ve politik olgularla ilgili hâlâ tüketilmemiş bir açıklama potansiyelini barındırıyor.

Tanrı Çeşitlemeli Konuşur mu?

Önemli, değerli ve anlamlı olan her şey, müphemlikle doludur: Aşk ve ölüm, tanrı ve acı, doğru ve yanlış, geçmiş ve gelecek.

– JOHN D. CAPUTO¹

Müphemlik krizleri ve müphemliğin terbiye edilmesi

Metinler çok anlamlıdır, istense de istenmese de. Kullanma kılavuzları bile müphemlikten kaçınamazlar. Yazarları bunu bilinçli olarak hedeflemeseler de (onların lehine düşünerek öyle kabul etmek isteriz), bir kullanma kılavuzundan bir fişin hangi priz yuvasına sokulacağını açık seçik anlaşılmadığı olabilir. Ne var ki cihazlar müphemliğe hoşgörülü değildirler. Onlar kendi kullanma kılavuzlarının farklılaşan yorumlarına açık değildirler, kullanma kılavuzundaki formülasyon her ne olursa olsun, ancak fiş *doğru* prize sokulduğunda çalışırlar. Basit bir örnekle, hangi ihtimallerin söz konusu olduğunu gösterelim. Arka yüzünde bir kırmızı bir yeşil prizin bulunduğu bir cihaz düşünün. Onu çalıştırmak için, fişi kırmızı prize sokmak gerekiyor. Kullanma kılavuzunda şunları okuruz: “1) Cihazı devreye sokmak için fişi kırmızı prize sokunuz.” Bu cümlede hiçbir müp-

1 Caputo, *In Praise of Ambiguity*, s. 15.

hemlik yoktur. Kelimeleri anlayan ve tekabül ettikleri nesnelerle bağıntısını kurabilen herkes, onu doğru yorumlayıp uygulayabilecektir. Başka bir kullanma kılavuzunda ise şöyle yazar: “2) Cihazı devreye sokmak için fişi renkli prize sokunuz.” Biri kırmızı biri yeşil olmak üzere iki adet renkli priz bulunduğundan, bu cümle farklı anlamlara çekilebilir. Kullanıcının yapabileceği tek şey, her iki yorum olanağını gerçeklikle sınayarak, yani ya cihazın şebeke planını inceleyip ya da basitçe her iki prizi deneyerek, cümlelerin müphemliğini gidermektir. Böylece “yeşil priz” yorumunun yanlış, “kırmızı priz” yorumunun doğru olduğu görülecektir. Bir kullanma kılavuzunda çok anlamlı bir ifadenin müphemliğini giderirken varılacak netice ya doğru ya yanlıştır, çünkü birkaç tane yanlış yorum olabilecek olmasına karşılık, daima tek bir doğru yorum vardır. Üçüncü bir kullanma kılavuzunda ise şunu okuruz: “3) Cihazın devreye girmesi için fişi yeşil prize sokunuz.” Bu ise yine müphemlik içermeyen bir ifadedir ama gerçeklikle uyuşmaz. Kullanıcının bu talimata uyması halinde alacağı sonuç, en iyi ihtimalle hiçbir şey olmamasıdır.

Eğer “doğru”yu “gerçekliğe uygun” anlamında anlayacaksak, 1. cümle doğru, 3. cümleyse yanlıştır. Peki ya 2. cümle? Kesinlikle yanlış değildir, zira sahiden fişi renkli bir prize sokmamız gerekmektedir. “Doğru”yu “yanlış”ın zıddı olarak alan basit karıştıktan yola çıkarsak, yanlış olmayan bir cümlelerin zorunlu olarak doğru olması gerekirdi. Ama işler o kadar kolay değildir. Zira 2. cümle doğru anlamı yanında yanlış olanını da içerir, demek ki yanlış anlaşılması gerekmeden, pekâlâ yanlış bir anlama gelebilir. Fakat yanlış olandan açıkça ayrılmış ve doğrudan başka bir şey içermeyen bir doğruluk alanıysa gayretimizin hedefi, çift anlamlı olan her şey, belki veya sadece bir veçhesiyle doğru olan her şey, yanlışın alanına havale edilir. Böylece kesinlik, bir doğruluk ölçütüne dönüşür.

Bu düşünce Aydınlanma felsefesinde merkezî önemdedir. René Descartes onu aslî düstur mertebesine yükseltir: “Böylelikle, doğru olan her şeyin gayet açık ve kesin biçimde kavranabileceğini, genel kural olarak saptayabilirim.”² Onun açısın-

2 Descartes, *Meditationes* III, AT, 7: 35. Alıncaya çev. Gerhart Schmidt.

dan, sadece *clare et distincte* (“açıkça ve kesin olarak”) kavranabilen şey doğrudur, keza ancak “açık seçik olandan başka hiçbir şey içermeyecek şekilde bütün diğer kavrayışlardan ayrılmış ve farklılaşmış olan”³ açık kavrayış, kesin sayılabilecektir. “Açıkça ve kesin olarak” kavranamayan her şey hakkında hüküm vermekten sakınmak gerekir.⁴

Descartes açıkça çok anlamlı metinler atıfta bulunmasa bile, Kartezyen düşüncenin zaferinin, hakikate dair bir iddiayı ifade eden normatif metinlerin statüsünü nasıl etkilediğini kestirmek zor değildir. Zira, bizim öncelikle ilgilendiğimiz dinsel metinler, kurgusal olmayan metinlerden ziyade edebî metinlere yakındırlar. Edebî metinler müphemliği ise, sözgelimi kullanma kılavuzlarına nazaran çok daha yüksektir. Asıl mühimi, bu müphemliğin arzu edilir olmasıdır, çünkü *çok değerlilik*, edebî metinleri kurgusal olmayan metinlerden ayırt eden tanım ölçütüdür neredeyse.⁵ Dinsel metinlerde çok anlamlılığın bilinçli ve istenen bir şey mi olduğu sorusunu, şimdi bir kenara bırakalım (birçok klasik âlimin kanaatine bakılırsa, Kur’an açısından bu sorunun cevabı açıkça evet olmalıdır). Bu çelişkiyi yorum düzleminde çözmek için hangi stratejilerin geliştirildiğini daha sonraki bir bölümde inceleyeceğiz. Burada çok daha temel bir sorunu ortaya koyalım; bu sorun, *metnin biçimsel sarahati* sorunudur. Müphemlik sadece bir metnin değişik yorumlara elvermesi halinde değil, ondan önce, metnin yerindeki bir A ifadesinin yanında, aynen onun gibi doğru olma iddiasındaki bir B ifadesinin de bulunması halinde meydana gelir. B ifadesinin A ifadesinden başka bir metin yorumunu beraberinde getirip getirmeyeceği, ilk başta önemli değildir bu bakımdan. Fakat aydınlanma geleneğinde metnin yorumundaki kesinliğin bile bir hakikat ölçütü olarak anlaşılıyorsa, metnin bizzat biçiminin nasıl ele alınacağı, iyice ilginç hale gelir.

Metnin biçimsel müphemliği, uzun bir zaman boyunca el yazısıyla ve/veya sözlü olarak aktarılmış bulunan metinlerde, ke-

3 Akt. Gabriel, *Klar und deutlich*.

4 Descartes, *Meditationes* IV, AT, 7: 59-61.

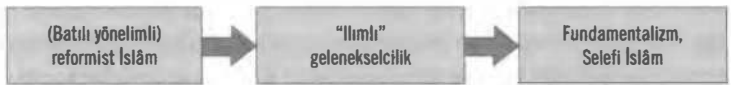
5 Schmidt, *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft*, özell. s. 197-215.

sinlikle kaçınılmazdır. Eski ve Yeni Ahit'in metinleri, bilindiği gibi, çeşitlemeli metinlerin bilhassa etkili örneklerini teşkil eder, üstelik hepsinin bir de karmaşık redaksiyon ve düsturlaştırma [kanonizasyon] süreçlerine tabi tutulmaları, bunu pekiştirmiştir. Kur'an'ın da, her ne kadar daha hafif bir biçimde de olsa, buna tabi olduğu ise daha az bilinen bir şeydir. Bu nedenle burada Kur'an metninin ve Kur'an'ın okunma tarzlarının tarihine daha dikkatle eğileceğiz. Kur'an metninin erken dönem tarihiyle ilgili son yıllarda mantar gibi biten teorilere bir yenisini eklemek için değil, Kur'an metninin tarihi, bir *müphemlik krizinden* doğan bir *müphemliği ehlileştirme* sürecinin ideal bir örneğini sunduğu için yapacağız bunu.

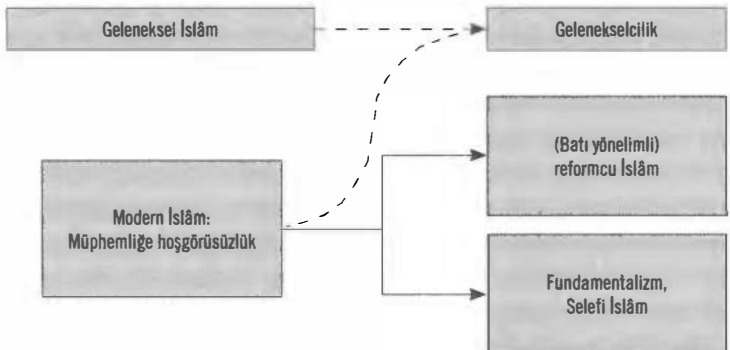
Böyle bir sürecin tipik gelişme seyri şöyle olur: Önce, muhtelif sebeplerle bir *müphemlik fazlası* ortaya çıkar ve bu bir krize yol açar. Bu kriz, genellikle birkaç aşamada gerçekleşen bir *müphemlikten arındırma* sürecini başlatır. Fakat *müphemlikten arındırma* süreci de sonuna kadar götürülmez, çünkü her türlü *müphemliğin* tamamen yok edilmesi de bir kayıp olarak görülecektir. Böylece sürecin sonunda tam bir kesinlik değil hâlâ *müphemlik* olur karşımızda, lakin şimdi daha kavranabilir ve toplumsal olarak baş edilebilir hale gelmiştir. Bu *ehlileştirilmiş müphemlik* artık kültürün ayrılmaz bir unsuru olarak kabullenilmiş, kültürel eylemlerle sürekli yeniden teyit edilir ve kültürel bilginin bir parçası olarak kurumlaşmıştır. *Müphemliğin* istikrarlı bir şekilde kabul gördüğü uzun bir dönemin ardından, Batı'nın meydan okuması yeni bir krize yol açtı. Açık seçik metinler ortaya konmasını, bütünlüklü dayanıklı ideolojilerin ve dünya görüşlerinin savunulmasını, kesin konumlar almayı, toplumsal davranışı daima katı normlarla uyumlu kılmayı ve bürokratikleşme ve teknikleşme sürecine tabi olmayı talep eden bu meydan okuma, *müphemliğe hoşgörülü* olan geleneği değişken tutumlara iter, bu da esasen üç farklı reaksiyonu beraberinde getirdi. Gelenekselci çevreler, az veya çok tadil edilmiş haliyle, *müphemliğe hoşgörülü* konumlarında kalmayı sürdürdüler, bu arada bu konumu *müphemlik* unsurlarını önemsiz gösterek savunmaya çalıştılar. Tam da bu savunmacı tutum, onların

gelenekselciliğinin, “gelenekle modernlik” arasındaki mücadelede yok olması mukadder bulunan Eski’ye ümitsizce saplanıp kalmaktan başka bir şey olmadığı izlenimini kuvvetlendirdi. Diğer iki reaksiyon ise müphemliğe hoşgörüsüzlüğün damgasını taşırlar. Bu, bir yandan kendi gelenekleri karşısında kapıldıkları ikili hissiyata bir tepkidir, diğer yandan, Batılı modernliğe uyum anlamını taşır; hem Batılı modernlik, önce müphemliğe karşı hoşgörüsüz olan alanlarda (teknoloji ve askeriye; ekonomi ve bürokrasi) dikilmiştir İslâm dünyasının karşısına, politik-ideolojik çatışmada da açık seçik ideolojilerle iş görüyordur. Müphemliğe hoşgörülü geleneksel konumlardan müphemliğe hoşgörüsüz modern konumlara geçiş de iki ayrı biçim altında yürüyebilir. Bunlardan birinde Batılı konum az çok benimsebilir, bunun uç noktasında kendi mirasınız global Batılı modernliği yerel renklerle zenginleştirmekten başka bir işlev görmeyecektir. Geleneksel konum, bu bakış açısından, İslâm dünyasının Batı’nın yöneldiği istikamette gelişmeyi sürdürmesini önlemiş olan, şimdi de Batı’nın yardımıyla aşılması gereken, bin yıllık bir çöküş ve donma döneminin bir sonucu olarak görünür. İkinci reaksiyon imkânı, fundamentalist tepkidir. O, müphemliğe hoşgörüsüz Batılı ideolojilerin kalıbına göre kendi müphemlikten arınmış İslâmi ideolojisini yaratmak için İslâm’a özgü, tercihan da İslâm’ın erken çağına ait unsurlara başvurur. Geleneksel konum, bu bakış açısından, ilk cemaatin ideallerinden sapılarak girilen bin yıllık çöküş döneminin sonucu olarak görünür, İslâm’ın Batı tarafından aşağılanmasıyla aşikâr hale gelen bu durumun şimdi erken dönemin ideallerini hatırlayarak aşılması gerekiyordur. Her iki konumda, hem Batılı-liberal hem fundamentalist konumda ortak olan nokta, keskin bir ikili hissiyat içinde, hatta bazen gizlenmeyen bir nefretle kendi tarihlerinin karşısına dikilmeleridir. Bu ikili hissiyat, Batılı modernliğin müphemliğe hoşgörüsüz unsurlarıyla bağdaşan bir müphemliğe hoşgörüsüzlük tutumuna yol açar; bu nedenle de, Batılı konumlarla alış verişe geleneksel konumdan çok daha elverişlidir – ister Batı yanlısı bir entelektüel olarak, isterse Batı’nın politik söylemini manipüle eden bir İslâmcı, fark etmez.

Oysa modern İslâm dünyasındaki aslî konumlanmalar arasındaki ilişki, alışlagelmiş kabuldekinden farklıdır. Genellikle yapılan, modern İslâm'daki değişim temel konumlanmalar, Batılı modernlik tarafından tanımlanan bir normal konumdan derece derece sapmalarına göre tarif edilir. Buna göre bir yanda modernlikle uzlaşan liberal Müslümanlar vardır, sonra modernliğe az çok hoşgörüyü yaklaşan geleneksel Müslümanlar, aşırı uçta da modernliği reddeden fundamentalistler. Şemasını çizersek, aşağı yukarı şöyledir:



Ne var ki bu şemanın anlatım gücü azdır, çünkü ne tarihsel seyre uygundur ne de Batılı modernliğin bütün diğer konumlanmaları bir sapma olarak tanımlayan normal konum olarak genel geçerliliğini eleştirel olarak sorgular. Oysa global bakış açısından bu konum, tam da müphemlikle ilişkisi bakımından bir istisna teşkil eder: “Batılı entelektüellerin 17. yüzyıldan beri müphemliğe karşı sürdürdükleri mücadele, dünya tarihinde örneği olmayan bir gelişmedir. Modern öncesi kültürlerin hiçbirisinde bununla mukayese edilebilecek bir şey bulunmaz.”⁶ Bu kabulü dikkate alırsak, yukarıdaki şemayı şöyle değiştirmek gerekir:



6 Levine, *Flight from Ambiguity*, s. 21.

Bu şemanın da, bu tür basitleştirici şemaların hepsi gibi, sayısız geçişleri ve ara konumlarıyla gerçekliğin hakkını veremeyeceğini söylemeye gerek yok. Fakat birinci şemadaki düşünce tarzının sürekli ürettiği yanlış hükümlerden kaçınmayı sağlar. Bilhassa çarpıcı bir örneğe bakalım: Afganistan'daki Taliban egemenliği sırasında, Batılı medyalarda sürekli Taliban'ın Afganistan'ı "orta çağa geri götürmeyi" hedeflediğini dinledik ve okuduk, çünkü zina yapanları taşıyorlardı, müziği yasaklamışlardı. Bu ifade, fundamentalizmi gelenekselciliğin daha aşırı bir biçimi sayan 1. şemaya tam tamına uygundur. Oysa Avrupa'da orta çağ adı verilen dönemde, Belh'te ve Herat'ta ne müzik yasaktı, ne de zina yapanları taşlarlardı. Gerçi zina yapanların taşlanması hakkında bir fıkranın yer aldığı hukuk kitapları vardı. Fakat bu cezanın fiilen icrası, bir dizi başka hüküm tarafından imkânsız kılınmıştı. Müziği yasaklayan hukukî mütalaa- ların karşısında da, onun tanrı katında hoş karşılanan bir şey olduğuna dair daha fazla sayıda mütalaa bulunuyordu. Bu müphemlikle –tatbik edilemeyen yasalar ve çözümsüzce çelişen hukukî kanaatler– yüzyıllarca gayet iyi yaşadı insanlar (insan, Afganların başına gelecek en iyi şeyin "orta çağa geri dönmek" olacağına dair sarkastik bir kanaat serdetmekten de kendini alamayabilir). Modernlikle karşı karşıya gelindiğinde, yasalarla böyle gevşek bir ilişkinin artık sürdürülemeyeceği görüldü, böylece yine şu müphemliğe hoşgörüsüz iki çözüm yolundan başka çare kalmıyordu: can sıkıcı hükümlerin tasfiyesini isteyen Batılı-modern yol ve onların tatbik edilmesini isteyen fundamentalist yol. Bu ikisi birbirlerine karşıt olsalar da, bir üst düzlemde aslında akrabadırlar, çünkü her ikisi de gelenekselcilik karşıtı, müphemliğe düşman bir tutumdan doğmuşlardır.

Kur'an metninin tarihi ve Kur'an metinlerinin çeşitlemelerinin kabulü veya kabul edilmemesi, bu modelin anlaşılmasında özellikle somut bir örnektir, çünkü metnin çok suretliliği karşısında alınan tutum, farklı dönemler veya ideolojik konumlar bakımından karakteristik nitelik taşır. Bu nedenle müphemlikle mücadelenin tarihini, modern Selefî ve reformist konumlarla karşı karşıya getirilen etkili bir klasik yazarı örnek alarak aktaracağız.

İbn-i Cezerî’de Kur’an metninin tarihi

Kur’an biliminin okuma tarzlarıyla ilgili disiplini (*ilm el-kıra’at*), Kur’an metninin nakleden çeşitlemeleriyle meşgul olur. Kur’an okuma pratiğine, yani estetik bir surette yüksek sesli aktarımına refakat eden bilimsel disiplindir. Kur’an sözlü aktarılacak üzere bir metin olarak vahyedilmiş ve Müslümanların tarihinde hem ezberden okunacak bir metin olarak ele alınmıştır.⁷ Kur’an’ın sözlü biçiminin kullanımı yalnızca ritual bağlamına mahsus değildir, metnin kendisinin aktarımı da günümüze kadar sözlü olarak yapılmış, yazılı metin ağırlıkla hafızanın yardımcı unsuru işlevini görmüştür. Kur’an kıra’atının prozodik hususiyetlerinin kayda geçirilmesi de zaten zordur, dolayısıyla bu sanat bugün hâlâ hocayla talebenin doğrudan teması içinde aktarılır, kasetler ve CD’ler tarafından tamamen ikamesi mümkün değildir. Profesyonel Kur’an okuyucusu olmak isteyen birisinin, yüzyıllar önce olduğu gibi bugün de, Kur’an’ın belirli bir okuma tarzıyla kıra’at etmeyi kendisinden dinleyeceği ve öğreneceği bir öğretmen araması gerekir. Hoca da talebesine metnin aktarımını sürdürmesi için ruhsat verir. Böylece, 2./9. yüzyılda ölmüş erken dönem Kur’an okuyucularından [kıra’at imamı] birisine kadar geri giden bir aktarım zincirini sürdürmüş olur. Erken dönem Kur’an okuyucuları da bilgilerini, neticede bizzat peygambere dayanan sözlü aktarıma borçlu olduklarından, sözlü gelenek, kesinlikli bir şekilde yazıya dökülmemiş metin özelliklerinin aktarılmasını temin etmekle kalmaz, aynı zamanda peygamberle ve onun üzerinden tanrısal hitapla manevî bir bağ kurar.

Erken dönem Kur’an okuyucularına dayandırılan metinler de birbirinin aynısı değildir, değişkenlik gösterirler. Değişikliklerin çoğu prozodiyle ilgilidir ama ünlülerle ve ünsüzlerle çeşitlemelerin sayısı da az değildir. Belirli bir “okuma tarzı”ndan (*kıra’a*, çoğulu *kıra’at*) anlaşılan, tüm Kur’an metninin, erken dönem Kur’an okuyucularından birinin aktarımına dayanan tekil bir çeşitlemesidir. İlk okuyucuların

7 Bkz. Keremî, *Gott ist schön*, s. 172.

aktarımları da yine talebelerinin küçük değişiklikler içeren çok sayıdaki çeşitlemesiyle nakledildiğinden, bir sonraki kuşağı da hesaba katmak gerekir. Sözgelimi, “Hafş’tan nakleden (*rivayet*) Asım”ın okuma tarzından veya kısaca: “Asım’ın Hafş’ı”ndan söz edilir; bununla kastedilen, Kur’an’ın Hafş İbn Süleyman el Kûfî’ye (ölümü 180/796) dayanan okuma tarzıdır, o da bunu Asım ibn Ebi’n Necüd’den (ölümü 127/745) nakletmektedir. Ayrıca, metinde farklı çeşitlemelerde farklı aktarılan bazı yerlerden de *kıra’a* diye söz edilir. Bu kelime bizim “okuma tarzı” terimimize tekabül eder. Değişik okuma tarzlarının yan yana varolması, metnin farklı aktarım çeşitlemelerini içeren bir eleştirel edisyondaki şerhlerle mukayese edilebilir. Göreceğimiz gibi, sadece takdim şekliyle değil çeşitlemelerin ontolojik statüsüyle ilgili de değişiklikler söz konusudur.

Batı’daki Kur’an incelemelerinde *kıra’at*’la ilgili eserler neredeyse sadece, “kökensel” Kur’an metninin yeniden kurgulanması için işe yarar malzeme sunup sunmadıklarına göre sargulanmışlardır. Antik çağın ve Hıristiyanlığın geleneklerinin damgasını vurduğu bir metin anlayışından yola çıkan Batılı araştırmacılar, Kur’an’ın sözlü geleneğini yeterince önemsememekle kalmadılar, Kur’an’ın sözlü biçimine sıkı sıkıya bağlı olan iki Kur’an disiplini de büyük ölçüde gözardı ettiler; bunlar Kur’an’ı güzel okuma öğretisi (*tecvit*) ve az evvel bahsettiğimiz *kıra’at* ilmidir. Kermani şu saptamasında haklı görünür: “Garpli yazı anlayışından başka bir anlayıştan hareket eden ve sadece kendi kutsal ‘yazısının’ sözel ve ritüel karakterine dayanan, ayrıca bulgularının da sözel aktarımıyla iş gören bir âimlinğin Batılı araştırmacılar tarafından ihmal edilmesi hatta tümüyle önemsiz addedilerek bir kenara bırakılması kaçınılmazdır.”⁸ Nitekim Batı’da Kur’an giriş mahiyetinde yazılan eserlerde *kıra’at*’ın tasvirleri eğer temelden yanlış değilse en iyi ihtimalle fazlasıyla basitleştiricidir. Genellikle, yedi “kanonik” okuma tarzı bulunduğunu, bunlardan en yaygınının da “Asım’ın Hafş’ı” olduğunu öğreniriz. Bazı bazı, “yedilinin” yanı sıra üç

okuma tarzının daha “kanonik” olarak kabul edildiğine, diğer bütün aktarımların ise şâz (“sapkın”) sayılarak reddedildiğine değinilir. Bu tamamen yanlış değildir, günümüzün okumuş Müslümanlarının bilgileriyle de muhtemelen uyumludur. Ancak okuma tarzıyla ilgili klasik eserlere daha dikkatli bakarsak epeyce farklı bir resim görür, her şeyden önce *kıra’at*’in folklor (modern bilimin ritüellere ve müphem olana dair her şeyi fırlatıp attığı köşedir orası) ait bir unsurdan ibaret olmadığını anlarız. Aksine, okuma tarzı bilimi çerçevesi içinde Kur’an’ın özüne ilişkin yoğun bir düşünme faaliyeti cereyan etmiş, bu düşünceler de yüzyıllar boyunca Müslümanları Kur’an’ın yaratılmışlığına ilişkin ilâhiyat münakaşalarından çok daha fazla etkilemiştir. Ne var ki modern bir araştırmacı, ister Batı dünyasından olsun ister İslâm dünyasından, İslâmî Kur’an anlayışını sorgularken, tereddütsüz ve münhasıran ilâhiyatçıların tartışmalarına eğilecektir. Oysa İslâm’da spekülâtif ilâhiyat (*kelâm*), asla Garp dünyasında kapladığı kadar önemli bir yer tutmaz, üstelik İslâmî ülkelerde yetiştirilen ve faaliyet gösteren Kur’an okuyucularının sayısı her zaman *kelâm* âlimlerinden fazla olmuştur. Bu nedenle İslâmî Kur’an anlayışı üzerine yazan modern yazarların çoğu, *kıra’at* ilmi eserlerinde, ilâhiyatçılarınkinden bariz biçimde farklı fakat İslâm kültürü açısından, –Kur’an’ın yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı üzerine tartışmaları arkasında bıraktıktan sonra–, temsiliyet gücü çok daha yüksek ve daha karakteristik bir Kur’an ontolojisinin geliştirildiğini de göremişlerdir.

Kur’an okuma tarzı üzerine sayısız eser arasında, Şamlı İbn-i Cezerî’nin (751-833/1350-1429) *Kitâb-ün-neşr fil-kıraat-il-aşr* adlı eserinin mümtaz bir yeri vardır. Gerçi bu konuda çok daha başka eserler de bulunur, fakat İbn-i Cezerî’nin kitabı, malzemeyi derleyişindeki ustalık ve müellifinin incelmış yöntem bilinci bakımından benzersizdir. Her şeyden önce, bu eser Kur’an okuma tarzları disipliniyi yüzyıllar boyunca belirlemiştir, bugüne kadar da temel başvuru kaynağı sayılır. Bu nedenle burada atıfta bulunulan vakıaların –gerek daha eski gerek daha yeni– çok sayıda başka eserde de bulunabilecek olmasına

rağmen, geleneksel konumun tasvirinde onu temel alacağız.⁹ Bu bölümün amacı tarihsel gerçekliğin yeniden kurgulanması değil, bir kültürel pratiğin, yani bizim durumumuzda Kur'an okumayı temel alan bir akademik söylemin yeniden kurgulanmasıdır. Bu nedenle gözümüzü sadece aktarılan vakıalara değil, aynı şekilde onların takdim biçimine ve yazarın muhtelif konulara atfettiği öneme, tek tek yorumların kapladığı alana ve yazarın bilinçli veya bilinçsiz nüfüzuna izin verdiği değer hükümlerine de dikeceğiz

Ibn-i Cezerî bu konuyla ilgili eski eserleri herhalde herkes-ten daha iyi biliyordu. Altmıştan fazlasını kaynak olarak kullandı. Sözlü geleneğe azamî itibar gösteren tipik Kur'an okuyucusu tavrıyla, onu, yine daha eski âlimlerce aktarıma yetkili kılınmış otoritelerin hocalığı altında okumuş olmasıyla gurur duyar. Böylece, kaynaktaki müellife uzanan bir zincir oluşur.¹⁰ Böylece bilimsel faaliyet, Kur'an metninin muhtelif okuma tarzlarıyla sözlü aktarım ritüeline paralel hat çeker, bu da okuyanı kesintisiz bir zincirle bizzat peygambere bağlar.

Ibn-i Cezerî mütalaalarına başlarken, Kur'an okuyucularının önemi hakkında hadisler aktarır ("Ümmetimin en şerefli-leri hafızlardır"), kendi zümresine dönük bu övgüye dayanarak sözlü aktarımın önemini vurgular.¹¹ Tanrı İslâm cemaatini ötekilerden, onu kutsal metni ezberlemekle yükümlendirerek imtiyazlı kılmıştır.¹² Peşinden Ibn-i Cezerî Kur'an metninin tarihine dair kısa bir özet geçer, bu özet diğer İslâmî metinlerde ve Batılı araştırmaların büyük kısmında karşılaşacağımız tasvirle az çok uyumludur ama yine de bazı kendine mahsus şerhler düşer. Mesela hemen başlangıçta yine Kur'an metninin öncelikle sözel geleneğe dayandığını vurgular. Peygamber metni sözlü olarak tebliğ ettiğine göre, aktarımında da öncelikle sözlü geleneğe dayanılmıştır. Ibn-i Cezerî, özellikle Batılı tasvir-

9 Ibn-i Cezerî'yle ilgili ayrıca bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qurans*, bölüm 3, s. 116-118. Okuma tarzlarına ilişkin geleneksel tasavvurun günümüzün bir Kur'an âlimi tarafından tasviri için bkz. Ahmad Ali El Imam, *Variant Readings*.

10 Ibn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 58-98.

11 *A.g.e.*, s. 2.

12 *A.g.e.*, s. 4.

lerde çok sık zikredilen, Kur'an metinlerinin palmiye yaprakları, deri parçaları, cam kırıkları veya koyunlarla keçilerin kürek kemikleri gibi malzemeler üzerine yazıldığına dair rivayetlerin üzerinde durmaz,¹³ bunda da hakkı vardır, zira böyle küçücük fragmanlarda yer alan notların Kur'an'ın nihaî biçimlenmesine pek etkisi olmuş olamaz.¹⁴ Bunun yerine, peygamberin yoldaşlarından [sahabe] Kur'an'ı tamamen veya kısmen ezberlemiş olanların bir listesini verir.¹⁵

Kur'an'ın ilk yazılı metninin hazırlanması için, –Müslüman ve muhafazakâr Batılı yaklaşım burada hemfikirdir–, ilk halife Ebubekir (hükmettiği yıllar 11-13/632-634) talimat vermiş ve bu talimat peygamberin vahiy kâtibi Zeyd bin Sâbit tarafından yerine getirilmiştir. Bu Kur'an derlemesinin müphemliği bertaraf etmek amacıyla değil, öncelikle “teminat nüshası” olmak işleviyle hazırlanmış olduğu anlaşılıyor, zira peygamberin ölümünden sonraki ayrılık savaşlarında Kur'an'ı bilen çok sayıda kişinin hayatını kaybetmesi üzerine Ebubekir bu işe kalkışmayı elzem görmüştü. Bu Kur'an nüshası Ebubekir'in ölümünden sonra Ömer'e, ondan da Ömer'in kızı Hafsa'ya geçti, böylelikle bir nevi özel mülk gibi görüldü. İbn-i Cezerî bunları iyice kısa geçer, hadislerden alıntı yapmaya da gerek görmez. Onun için bu ilk derlemenin tek anlamı, bu nüshanın, daha sonra Osman'ın döneminde yapılan aktarımın ana kaynağını teşkil etmesidir; Ebubekir'in hazırlattığı derlemenin herhangi bir zaman resmî geçerlilik kazandığına işaret eden bir veri olmadığına göre, muhtemelen de doğrudur bu değerlendirme.¹⁶

Osman döneminde, İbn-i Cezerî'nin aşağı yukarı 30/650-651 yıllarına tarihlediği bu aktarıma yol açan vesile, neredeyse klasik diyebileceğimiz türden bir müphemlik krizidir. İbn-i Cezerî'nin anlattığına göre, Ermenistan ve Azerbaycan'ı fetheden komutan Hüzeyfe, orada “insanların Kur'an'la ilgili bir mutabakattan yoksun olduklarını ve her birinin kendi okuma tarzı-

13 Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Bölüm 2, s. 13 vd.

14 Bkz. ayrıca Bobzin, *Koran*, s. 100 vd.; Watt, Welch, *Der Islam*, cilt 1, s. 176.

15 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 6.

16 Keza bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Bölüm 2, s. 19.

nın daha doğru olduğunu iddia ettiğini” görmüştür.¹⁷ Müslümanların tıpkı onlardan evvel Yahudilere ve Hristiyanlara olduğu gibi ihtilâfa düşüp bölünebilecekleri ihtimalinden korkan Hüzeyfe, hemen halife Osman’a başvurmuş, o da derhal önlemler almıştı. Zeyd bin Sâbit’in Ebubekir’den aldığı talimatla kaleme aldığı düsturu Hafsa’dan aldirttı ve aralarında Zeyd bin Sâbit’in de bulunduğu dört adamı, bu metni kopya etmekle görevlendirdi, tereddüt halinde peygamberin kabilesi olan Kureyş’in lehçesini esas alacaklardı. Hazırlanan nüshalar Basra, Kûfe, Şam, Mekke, Yemen ve Bahreyn’e gönderildi. Bir nüsha Medine’de, birisi de halifenin mülkiyetinde kaldı.

Osman’ın atadığı “komisyon”, anlaşılan Ebubekir’in talimatıyla hazırlanan derlemeyi kopya etmekten ve muhtemelen kimi lehçe farklarını gidermekten başka, fazla da bir şey yapmamıştır.¹⁸ Ancak ürettikleri kopyaların, imparatorluğun önemli garnizon şehirlerine örnek düsturlar olarak gönderilmesi, Osman’ın bu girişiminin, bir *müphemlik krizinden* doğan ve oluşmakta olan Müslüman ümmetinin birliği için ciddi bir tehdide dönüşebilecek olan bir *müphemliği giderme* eylemi olarak anlaşılması gerektiğini teyit eder. Yakından izlediğimiz İbn-i Cezeri de Osman’ın girişimini bu şekilde tarif eder. Ancak tasvirinin kısalığı dikkat çekicidir; şayet garnizon şehirlerindeki, Kur’an’ı ilk olarak Osman’ın metninden okuyan ve sözlü aktarım zincirinin son halkalarını teşkil etmek bakımından önem taşıyan hafızların uzun listesini eklemeseydi, bu konuya ayırdığı bölüm Ebubekir’in derlemesine ayırdığı bölümden daha uzun olmayacaktı. Buna karşılık İbn-i Cezeri Osman’ın yazdırdığı metnin oluşumu hakkındaki inanırlılığı az olan, ayrıkçı aktarımların iktibasından imtina eder,¹⁹ Osman’ın şerhine vesile olan müphemlik krizini de, aslında eldeki hadis malzemesine dayanarak çok daha renkli ve açık seçik tasvir edebilirdi. Sözelimi Es-Suyutî’nin aktardığı bir hadiste, “O hale gelmişti ki,” denir, “talebe oğlanlar hocalarıyla saç saça baş başa kavg

17 İbn-i Cezeri, *Neşr...*, cilt 1, s. 17.

18 Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Bölüm 2, s. 62.

19 A.g.e., s. 50-54.

ediyorlardı.”²⁰ Ancak Osman’ın müphemlikten arındırma girişimi İbn-i Cezerî’nin gözünde Kur’an aktarımının sadece bir ara istasyonu olduğundan, –üstelik, göreceğimiz gibi, kesinlikle tamamen müphemlikten arındırıcı olmayan bir istasyon–, böylesi havadislerin esasa dair bir katkısı olmayacaktır.

Selefiliğe göre bir tarih

Burada İbn-i Cezerî’nin anlatımına bir ara verip, onu modern bir metnin aynı konudaki tasviriyle karşılaştıracacağız; bu metin, Vehhabi-Selefi düşüncenin en saygın temsilcilerinden olan Suudi âlim İbn Useymin’in (1347-1421/1929-2001) metnidir. Bu etkili yazar, talebeleri için, Kur’an bilimlerine giriş niteliğinde *Usul fi’t-Tefsir* (“Kur’an yorumunun temelleri”) adlı kısa bir metin kaleme almıştı. Kitap sadece basılı olarak bulunmakla kalmaz, internet üzerinde de birçok ayrı sayfadan okunabilir.²¹ Kitabın bir bölümü Kur’an’ın derlenmesi ve yazıya geçirilmesine ayrılmıştır. İbn-i Cezerî’den dinlediğimiz hikâyenin aynısını anlatır, aynı kaynaklara dayanır ve aşağı yukarı İbn-i Cezerî kadar sayfa ayırır buna. Ama yine de tam olarak aynı hikâye değildir bu.

İbn-i Cezerî Kur’an’ın parçalarının ilk yazılı kaydedilişine tamamıyla ilgisiz görünürken, İbn Useymin, peygamberin zamanında “yazı yerine hafızaya *daha fazla* güvenildiğini” söylerken yazıya geçirme olayına daha yüksek bir değer verir.²² İbn Useymin daha bu noktada, İbn-i Cezerî’nin ihmal edilebilir saydığı, Kur’an’dan parçaların palmiye yapraklarının, derilerin, kemiklerin vs. üzerine yazılması geleneğine atıfta bulunur. Ebu-bekir’in derlemesi, içerik bakımından pek bir artısı olmamakla beraber, İbn Useymin’de İbn-i Cezerî’dekinden daha tafsilatlı tasvir edilir. Şaşırtıcı biçimde, tasvirin kısalığına rağmen, ikin-

20 *hattâ qtatala l-ghilmānu wa-l-mu allimūn* (Suyûtî, *İtqān*, cilt 2, s. 280).

21 www.al-eman.com, www.ibnothaimen.com ve www.tafsir.org siteleri. “Kitābat Al-Qur ān wa-djam uhū” bölümü yaklaşık beş sayfayı kapsar. Metnin sayfa düzeni basımlara göre farklılaştığından sayfa numarası vermiyorum.

22 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 6.

ci bir defa “palmiye yaprağı” hikâyesine rastlarız! Ali’nin, Ebubekir’i Kur’an’ı düsturlaştırmadaki hizmetinden ötürü övdüğü bir hadisin zikredilmesinin birkaç nedeni olabilir. Kesin olan, İbn Useymin’in, Kur’an’ın erken bir aşamada yazıya geçirildiğini vurgulamak ve Ebubekir’in eserini öne çıkartmak için çaba göstermesidir (“palmiye yaprağı” hikâyesinin, Kur’an metninin aktarımına dair güven artırmak bakımından pek de uygun olmadığını ise fark etmez). İster İbn Useymin Batılıların Kur’an metninin otantikliğine dair şüphelerini bertaraf etme niyetinde olsun, isterse, –belki bunun bilincinde de olmadan–, bizzat yazılı olanın sözlü olandan (eski Arabistan koşullarında bile) daha güvenilir, dolayısıyla hakikatin teminatını teşkil etmeye daha uygun olduğu kanaatine varmış bulunsun, her halükârda, Kur’an metninin epey erken bir aşamada yazıya geçirilerek sabitlenmesinin/tespit edilmesinin önemini öne çıkartmaya çalışır. Yazıya duyulan bu inancı paylaşmayan İbn-i Cezerî, bunun karşısında neredeyse postmodern bir şahsiyet gibi görünür.

Sonra İbn Useymin, Osman’ın tekleştirici/standartlaştırıcı çalışmasına gelir, buna İbn-i Cezerî’den çok daha fazla yer ayırır ve bambaşka bir bakış açısından gösterir. İbn Useymin’in bu hadiseyi, “yaklaşık olarak” da demeden, kesin bir dille 25/645-646’ya, yani İbn-i Cezerî’nin ve diğer Müslüman kaynaklarının verdiği tarihin beş yıl gerisine taşımasını şimdilik bir kenara bırakalım.²³ Özellikle dikkat çeken husus, Osman’ın tefsirinin gerekçesini oluşturan kanaat farklılıklarının, münhasıran yazılı metinlere dayandırılmasıdır. İbn-i Cezerî muğlak bir şekilde doğru “okuma tarzı” (*kıra’at*) ile ilgili bir münakaşadan söz ederken, İbn Useymin “doğru okumanın hangisi olduğuna insanlar arasındaki kanaat farklılığının, sahabenin elindeki sayfaların (*suhuf*) farklılığından kaynaklandığından” emindir, Osman bu nedenle “bu *suhuf*’un tek bir düsturda bir araya getirilmesini emretmiştir”. İbn Useymin’in zikrettiği hadisten çıkarabileceğimiz gibi, Osman’ın “bir araya getirttiği” *suhuf*’la kastedi-

23 Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Bölüm 2, s. 49; el İmam, *Var iant Readings*, s. 354; burada da en muhtemel tarih olarak, hicretten sonra 30 yılı verilir.

len, peygamberin yoldaşlarının ellerindeki farklı Kur'an metinleri değil, Hafsa'nın mülkiyetinde bulunan ve kopyalanmalarından sonra kendisine geri verilen düsturun sayfalarıdır sadece. İbn Useymin'in tasviri, yerleşik gelenek hakkında iki bakımdan yanlış bir izlenim uyandırır. Birincisi, yazıya abartılı bir mevki verilir. Arap yazısında bir dizi harf sadece noktalarla ayırt edilir. Ancak bu aksan işaretleri o zamanlar henüz büyük ölçüde kullanım dışıydı. Bu noktalamalar ve keza yazıya geçirilmeyen kapalı heceleri belirten işaretler olmadığı zamansa, Arap yazısı o kadar fazla farklı okuma seçeneğine açıktır ki, "doğru" metnin ne söylediği hakkındaki bir münakaşa, paralelindeki (aslında birincil saymamız gereken) sözlü geleneğe başvurmada, sadece yazıya dayanarak asla çözüme ulaştırılamaz. Kur'an metninin yazılı metni, hafızaya bir dayanak işlevi görebilir, açıklayıcı katkılarda bulunmaya, bilinmeyen kelimeleri bilenlerle ikame etmeye, bazı kısımların atlanmasını ve tahrifatları önlemeye ve tüm metnin tertiplenmesine yardımcı olabilir. Fakat sözlü aktarım bilinmediği takdirde, yazılı metinden kelamı yeterli kesinlikle çıkarmak mümkün olamazdı. Oysa İbn Useymin'de sözlü gelenek artık bir rol oynamaz. Tam tersine, farklı metinler, daha peygamberin yoldaşlarının [sahabe] düsturlarında yer alan farklı teliflere dayandırılır, oysa bunlardan bazıları daha bir sayfa önce Kur'an metninin sözlü aktarıcıları olarak anılıyordu.

Geleneksel durumla ilgili imgede ikinci bir tahrifat da, İbn Useymin'in, sanki Osman'ın telif çalışması çok sayıdaki farklı metinden tek ve bütünsel bir metin çıkarmış gibi bir izlenim uyandırmasıyla oluşur. İbn-i Cezeri'de ve daha eski kaynakların çoğunda, Osman'ın çalışması sadece Ebubekir'in düsturunun elden geçirilmiş bir nüshası olarak görünür. Bu Kur'an'ın yanı sıra Ubay'ın [bin Kâb] ve İbn Mesud'un kinin iyi delillendirilmiş olduğu birkaç aktarım daha mevcuttu. Bu derlemeler, surelerin sıralamasının değişik olmasıyla ve metindeki bir dizi çeşitlemeyle farklılaşırlar. Bu metinlerdeki sure tertibi ve aktarımların sayısız çeşitlemeleri, okuma tarzıyla ilgili literatürde işlenir.²⁴ Osman'ın

24 Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Bölüm 2, s. 27-49, Bölüm 3, s. 57-97; el İmam, *Var iant Readings*, s. 79-86.

telif etme çalışması, esasen, üç veya bundan biraz daha fazla sayıdaki (ve muhakkak bir sözlü aktarım geleneğiyle de bağlantılı bulunan) rakip yorum arasında tek bir tanesine, peygamberin vahiy kâtibi Zeyd bin Sâbit'inkine tekel konumu kazandırmak olmuş gibi görünüyor.

Lakin İbn Useymin, Osman'ın tekleştirici/standartlaştırıcı telif çalışmasını olabildiği kadar önemli göstermek ister, bu nedenle bir bölümün neredeyse yarısını ona ayırır. Başka şeylerin yanı sıra, Ali'nin, Osman'ın projesini onayladığını çıkarabileceğimiz bir hadisi alıntılar – Sünni yanlısı eğilimin çok bariz olduğu bir hadistir bu. Bunu, Osman'ın tek bir metni kabul ettirmek amacıyla verdiği talimatla bundan sapan bir düsturun yakıldığına şahitlik eden bir hadis takip eder:²⁵ “Mus'ab ibn Sa'd [bin Umeyr], ‘Osman Kur'an düsturlarını yaktırdığında insanların kitleler halinde izlemeye geldiklerini ve bundan hoşlandıklarını haber verir’ – veya demiştir ki: ‘hiçbiri bu hareketi kınamadı’, bunu da halife Osman'ın bütün Müslümanların ittifakla takdir ettiği iyi işleri arasında saymak gerekir.”²⁶ İbn Useymin bu bölümü, Osman'ın başarısını abartılı biçimde methederek bitirir; onun Kur'an metnini standartlaştırması “İslâm ümmetini birleştirerek, tek bir dille konuşur hale getirerek ve kardeşliği hâkim kılarak Müslümanlara azamî lütfu nasip etmiş, böylelikle aynı zamanda onları muazzam bir belâdan, yani ümmetin bölünmesinden ve nefret ve düşmanlığı yayacak bir görüş ayrılığından kurtarmıştır! O zaman nasılsa, bu zamana kadar da öyle kalmıştır: Müslümanlar hep birlikte O'nu tanır, yaşlıdan gence, dört bir yanda kesintisiz, O'nu aktarırlar. Mahvedicilerin eli onu şakaya almaya kalkışamamış, sapkınların arzuları onun ışığını söndürememiştir! Hamdolsun Allaha, göğün ve yerin efendisine, âlemlerin rabbine!”²⁷

Aynı malzemedен ne kadar farklı hikâyeler kurgulanabiliyor? Bir yanda İbn-i Cezeri'nin kendi disiplininin geleneğine yaslanan tasviri vardır, gerek sözlü gerek yazılı biçimiyle di-

25 Bkz. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Bölüm 2, s. 115-119.

26 İbn Useymin, *Usul fi't-Tefsir*, s. 26 vd.

27 A.g.e.

siplinin eski ustalarının geleneğini, onun üzerine tekrar itinayla düşünerek sürdürür. Müslümanlığın Kur'an metninin oluşumuna dair şerhlerini temelden reddetmeyecekseniz, İbn-i Cezeri'nin tasvirinin, Kur'an metninin yazılı aktarımıyla sözlü aktarımı arasındaki ilişkiyi en inandırıcı biçimde kurmuş görünen biçim olduğunu kabul etmek gerekecektir. Batı'daki araştırmalarda ise, Batılı metin anlayışına uygun olarak, Kur'an metninin ilk yazıya geçirilişine dayanan çok sayıdaki aktarım tercih edilmiş, metnin Kur'an okuyucularınca sunulan tarihi ise pek az kaale alınmıştır. Yazılı geleneği baştan beri odağa yerleştiren İbn Useymin için de aynısının geçerli olduğunu görmek, manidardır. İki yazarın Osman'ın telif çalışmasına yüklediği anlamdaki farklılık, daha da manidardır. İbn Useymin'e göre Osman, mevcut bir Kur'an derlemesini gözden geçirip diğerlerinden daha imtiyazlı kılmakla kalmamış, ilk defa bütüncül bir derlemenin meydana getirilmesini sağlamıştır. Bu tekleştirme/standartlaştırma, Suudi fakihinin tasvirinde, tüm Müslümanların birliğini bütün zamanlar için temellendiren *politik* bir eylemdir her şeyden önce. *Tek* bir Kur'an düsturunun olması, bütün Müslümanların (veya onların metinlerinin), düşmanlardan gelecek bütün reddiyelere karşı dayanıklı kılınmış *birliğini* temellendirir. Müslüman dünyanın her zamankinden daha fazla ihtilafli olduğu ve muhtelif çıkarların elinde oyuncak haline geldiği bir zamanda, Müslümanlığın diğer yönelimlerini (mesela Şiiler) sürekli kâfir olarak karalayan Vehhabi *tevhid* doktrininin bu temsilcisi, Kur'an metninin derlenmesini tasvir ederken açık bir politik "birlik" mesajı verir – artık nasıl bir birlikse bu. Böylece İbn Useymin, Kur'an tefsirine girişinde açıkça modern, Batılı söylemlere karşı bir tepki verir, bu tepki kendini özsel saydığı unsurların seçiminde gösterir; ne var ki tam da bunlar, en azından yüzeysel bir incelemeyle, modern Batılı metin anlayışıyla en uyumlu olacak unsurlardır. Nitekim bu bölümün bitiminde tanrıya hamdedişi de, –İbn-i Cezeri'de böyle bir bağlamda tuhaf kaçacak bir şeydir bu–, dinsel geleneği izlemekten ziyade bir ideolojiyi pekiştirmek gibi bir tesir uyandırır.

İbn-i Cezerî'nin klasik tarzı ile İbn Useymin'in modern tarzı arasındaki zıtlık, onların metinlerini *neyi dışarıda bıraktıklarına* bakarak incelediğimizde daha belirginleşir. İbn-i Cezerî, Kur'an metninin tarihini kısaca anlatırken göz ardı edilebilir saydığı ve özel olarak ilgilenmediği şeyleri, sözgelimi Osman'ın redaksiyonun kabul ettirilmesi için uygulanan idari önlemleri atlar. İbn Useymin ise metnin tarihinin kısa anlatımında, Kur'an metninin Osman'ın redaksiyonu sonrası durumu hakkında isabetli olmayan bir izlenim uyandırır.

Suudi yazar, Osman'ın numune mahiyetindeki düsturunun yalnızca *resm'i*, yani Kur'an'ın sadece ünsüzlerle yazılmış metnini içerdiğine tek bir sözle değinmez. Aynı şekilde yazılan ünsüzlerin ayırt edilmesine yarayan işaretler, burada kullanılmamıştır. Mesela kelimenin başında veya ortasında *b*, *t*, *th*, *n* ve *y* ünsüzleri yalnızca bir çengelle belirtilirler. (...) Noktalamalı yazıda ise temel karakterin altına veya üstüne konan noktalarla ayırt edilirler. (...) İşte, bu noktalar Osman'ın *resm'*inde yoktur, keza *a*, *i*, *u* kısa ünlülerini belirten ve ünsüzleri ikileyen [*şedde*] işaretler de yoktur. Yazının salt imgesi, bu nedenle birçok yerde çok sayıda farklı okuma imkânına izin verir. Osman'ın *resm'*inin kemiklerinin etlenmesini, ancak sözlü aktarım sağlayabilir, bu da yine sözlü aktarımın sağlamlaşmasına katkıda bulunabilir. Demek ki, tek bir *resm* olması, hâlâ tek bir Kur'an metni olması sonucunu doğurmaz. Bu ancak sözlü aktarımın da tek olması halinde mümkün olabilirdi – ama böyle değildi işte! İbn Useymin bu tarihi sessizlikle geçiştirir. O Kur'an metninin tarihini Osman'ın telifiyle *sona erdirir*, İbn-i Cezerî'de ise Kur'an metninin tarihinin esas ilginç kısmı ancak o zaman *başlar*. İbn Useymin'in tekleştirme/standartlaştırma tutkusu, İslâmî Kur'an dogmatığının merkezî bir hususunu ihlâl edecek kadar ileri gider. Bu konu açılacak olsa, herhalde İbn Useymin de birden fazla kabul edilmiş Kur'an okuma tarzı bulunduğunu inkâr edemeyecekti. Fakat Kur'an bilimlerine girerken bu vakıayı gözden saklaması, Selefilerin, tarihin arkasından dolanıp "selefi-i salihin" in (şu var ki, farklı Kur'an'ı okuma tarzlarının en eski aktarıcıları onların arasındadır) hakiki köklerine eriş-

me çabasının, bizi “hakiki” geleneğe değil de modern Batılı düşünme biçimleriyle uyumluluğunu kanıtlama mecburiyetiyle davranan, tam da bu nedenle kendi geleneğini feda etmeye yol açan bir ideolojiye vardırđının güzel bir örneğidir.

Okuma tarzlarının tükenmez çeşitliliğı

Ibn Useymin, Osman'ın tekleştirici/standartlaştırıcı çalışmasını *kesin* göstermek için değişik okuma tarzlarının mevcudiyetini gözden saklar, oysa hal böyle değildi, çünkü Osman'ın ünsüzlere dayanan metni de kesinlikle tek bir biçimde okunmuyordu. Bu vakıa, diğer modern Müslüman ve Müslüman olmayan yazarların Kur'an'a giriş çalışmalarının hemen hemen hepsinde de ayrıntısıyla anlatılır. Ibn-i Cezerî'nin tasvirindeki merkezî bir hususa ise, Kur'an metninin ve Kur'an okuma tarzlarının tarihi hakkındaki modern eserlerin hiçbirinde rastlamadım; bu husus, Osman'ın görevlendirmesiyle hazırlanan eserin hem müphemliğı bertaraf ettiğı hem de bir yandan müphemliğe yeni alan açtığı fikridir.

Ibn-i Cezerî'nin *Neşr*'i dikkatle okunmuş olsaydı, bu kitapta Osman'ın Kur'an redaksiyonunun kesinlikle *salt* müphemliğı giderici bir eser olarak takdim edilmediğı görülürdü. Gerçi Ibn-i Cezerî'nin anlatımında da Osman'ın redaksiyonu, bir müphemlik krizinin yol açtığı bir tekleştirme/standartlaştırma girişimi olarak görünür, ancak Kur'an metnini *müphemlikten arındırmaya* dönük bu girişim, bir *müphemleştirmeyle* kol kola-dır. Ibn-i Cezerî bu müphemleştirmeyi öylesine önemser ki, iki defa ayrıntılı biçimde ele alır onu.²⁸ Onun mütalaalarını anlayabilmek için, Osman'ın Kur'an'ının sadece metnin *resm*'ini aktardığını bir kez daha vurgulamak gerekir; metnin çok anlamlı bir suretini sunan bu *resm*, ancak okur metni zaten biliyorsa doğru okunabilir. Aslında daha fazla kesinliğe pekâlâ ulaşılabilirdi, zira ayırıcı işaretler İslâm öncesi zamandan beri bili-niyordu; mesela 22/643 yılından kalma, yani Osman'ın Kur'an redaksiyonundan daha eski olan bir Yunan-Arap papirüsünün

28 Ibn-i Cezerî, *Neşr*..., cilt 1, s. 7 vd., 33.

Arapça metninde bunları görmek mümkündür.²⁹ Demek, bu redaksiyon yapılırken, Kur'an metnini daha ayrıntılı biçimde kesinleştirmek ve tekleştirmek/standartlaştırmak mümkündür. İbn-i Cezerî'ye bakılırsa, daha ayrıntılı bir kesinleştirmeden tamamen bilinçli olarak geri durulmuştu. Gerçi Osman'ın *resm*'i, peygamberin hayatının son yılında yaptığı son sözlü Kur'an okumasına dayanarak hazırlanmıştı. Fakat metnin noktalaması ve ünlülerin-ünsüzlerin işaretlenmesi, bilinçli olarak, buna göre yapılmamıştır – tam tersine: “[Osman'ın görevlendirmesiyle hazırlanan] Bu düsturda, ayırıcı noktalama ve ünlü-ünsüz işaretleri baştan aşağı ayıklanmış, böylece salt yazıya değil birincil olarak hafızaya [sözlü aktarıma] yaslanılarak, mükemmel biçimde bugüne aktarılmış bulunan, kıraat şekli peygambere dayanan ve peygamberin 'Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur' sözleriyle zikrettiği yedi *ahruf*tan birisi mahiyetinde olan bütün okumalara izin verecek şekilde düzenlenmişti”.³⁰ İlk anlamı aşağı yukarı “köşe, kenar” demek olan *harf* kelimesiyle (çoğulu *ahruf*) ne kastedildiğini söylemek zordur ve yorumcuları düzinelerce farklı okuma önerisine teşvik etmiştir, İbn-i Cezerî de daha sonra ayrıntısıya bahseder bundan. Fakat bu noktada peygamberin sahih bir şekilde nakledilmiş bulunan “yedi *ahruf*” sözü, öncelikle Kur'an metninin çok biçimliliğini meşrulaştırmaya yarar. Peygamber son kıraatında kaçınılmaz olarak metnin yalnızca bir yorumunu okuyabilmiş olduğu, fakat yine ona dayanan değişik yorumlar da tedavülde bulunduğu için, noktalama ve ünlü-ünsüz işaretlerinden feragat edilmesi gerekiyordu. Böylece “düstur, peygamber tarafından nakledilmiş bulunan lakin son kıraatın aynısı olmayan bir okumaya da imkân tanıyabilecekti. Yapılan, daha ziyade, noktalama ve ünlü-ünsüz işaretlerinin (*akhla*) çıkarılmasıydı, ki bir *harf* imgesi, nakledilmiş, işitilmiş ve kıraat edilmiş olan her iki sese birden atıfta bulunabilsin; tıpkı, tek bir metnin ondan anlaşılabil-

29 Gruendler, *Arabic Scripts*, s. 22.

30 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 7 (*wa-djurridat hâdhihî l-masâhif djamî an min an-nuqat wa-sh-shakl ...*). Bu arada İbni Teymiyye de aynı tezi savunur. Bkz. Al-İmam, *Var iant Readings*, s. 67, 117.

lecek ve çıkarsanabilecek olan *iki anlama* atıfta bulunabilmesi gibi.”³¹

Böylesi formülasyonlar, Kur'an metninin çoğul niteliğinin, klasik yazarlar nezdinde hiç de zarureten bulunmuş, adeta tek metne giden yolda gönülsüzce uğranıp sonra da elverişsiz koşullar nedeniyle ayrılınamamış ara durak mahiyetindeki bir geçici çözüm olarak görülmediğini açıkça gösterir. Birçok modern yazar, okuma tarzlarının çoğulluğunu yazının kusurluluğuna dayandırır. ³² Ne var ki, Yunanca, Latince, ortaçağ Almancası ve başka dillerdeki klasiklerin kâfi derecede örneklediği gibi, uzun dönemler boyunca el yazısıyla çok daha gelişkin yazı sistemleriyle aktarılmış olan metinlerin, ortalama olarak Kur'an'dan çok daha fazla çeşitlemelere imkân sunduğunu göz ardı ederler. Buna karşılık İslâm öncesi şiir, uzun bir zaman boyunca sadece veya ağırlıkla sözlü olarak aktarılmasına rağmen yine de hayli güvenilir bir şekilde yazılı kültüre geçirilen, yazılı kültürde de yeni çeşitlemelerle zenginleşen bir edebiyatın örneğidir. İbn-i Cezerî, sözlü aktarımın da çeşitlemelerin ve hataların oluşumuna yol açabileceğinin kesin olarak bilincinde olmasına rağmen, *resm*'in eksikli yazısıyla farklı metin çeşitlerinin varlığı arasında bir bağıntı görmez. Tam da bu nedenle *kıra'at* ilmine ihtiyaç vardır, çünkü Kur'an'ın ehliyetli ve daha az ehliyetli okuyucular tarafından aktarıldığı kuşaklar boyunca, hatalar içeri sızabilmiş ve sürekli yeni çeşitlemeler oluşmuştur. İyi aktarımları kötülerinden ayırt etmek, işte *kıra'at* âlimlerinin işidir. ³³ Fakat ilk kuşaklar için bu geçerli değildir. “Son arz”ın (“arz el ahir”), ³⁴ yani peygamberin öldüğü yıl Kur'an'ı son *kıra'at* edişinin, çeşitlemelere mahal vermeyen bir metnin kurumlaşmasını sağlamamış olması, kaçırılmış bir fırsat sayılarak hayıflanma konusu edilmez. Şayet bir şekilde telif edilemiyorlarsa, daha sonra vahyedilen ayetlerin daha önce vahyedilenleri, keza peygamberin daha sonraki beyan ve eylemlerinin

31 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 33.

32 Bkz. örneğin Bobzin, *Koran*, s. 104.

33 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 9.

34 A.g.e., s. 8.

dana öncekileri geçersiz kılmasını sağlayan hukukî ilga aleti de (*nakz*), –çelişkileri gidermeye dönük aslında görece radikal bir araçtır bu–, Kur'an okumalarına uygulanmaz.³⁵ Son “arz” sadece Kur'an'ın varlığını ve tertibini bir norma bağlar, –daha eski “çeşitlemeler” adına da yapar bunu–, fakat tedavülde bulunan muhtelif eski okuma tarzlarını ilga etmez. Bu nedenle, sahabe tarafından aktarılan okuma tarzlarının çoğulluğunun korunabilmesi için, bu norm düsturunun noktalama işareti konmadan kalması gerekmiştir.

Batı modernliğine sıkı sıkıya kök salmış bir gözlemci ise, Kur'an okuma tarzlarıyla ilgili teorinin, son kertede sadece aktarımdaki çoğulluğun meşrulaştırılmasına yaradığı şüphesini dile getirecektir; bu aktarım süreci artık geri çevrilemeyeceğine göre, buradaki iş kazasını gözden saklamaya çalışıyorlardır bir bakıma. Buna karşı söylenecek şey, okuma tarzları arasındaki en kuvvetli farklılıkların tam da fonetik düzlemde ortaya çıktığıdır; yani, benzeşmeler, ses renkleri, ünsüz seslerde dilin gerisinin damağa yaklaştığı telaffuzlar, gırtlak vuruşları vs.'nin müşahhas *kıra'at*'lara kazandırdığı, açıkça fark edilebilir özgül karakterlerdir ve bu karakteristiklerin kıdemi kuşkusuz yüksektir. Lakin şu veya bu çeşitlemenin ya da okuma tarzının arkasındaki nihai hakikat her ne olursa olsun, her şeyden önce, iki yaklaşım arasında önemli ve aşılmaz bir fark baki kalır: modern gözlemci, aktarım esnasında bozulmaya uğramış ve tarihsel-eleştirel yöntemle bir dereceye kadar geri kazanılabilir olan tek ve bütün bir kadim metin olduğunu *bilir*. Geleneksel İslâmî âlim ise, kusursuz bir kesinliğin insanın doğasına aykırı bir şey olduğunu *bile-rek*, sınırları açık olan, böylelikle kendisi için bir ödeve ve sına-va dönüşen çoğul bir Kur'an metnini tanrısal bir hediye olarak şükranla benimser. İşte bundan ötürü, İbn-i Cezerî'nin kitabı, metnin çoğulluğuna dair bir sevinçle ve bu çoğulluğu kollamaya ve terbiye etmeye girişen ilme dair bir gururla doludur baştan aşağı. Bu nedenle İbn-i Cezerî'nin kitabında İbn Useymin'in mazeretçi arka sesi hiç işitilmez, onun yaptığı gibi tarihsel vakaların utanmazca çarpıtılmasına da rastlanmaz.

35 Bkz. a.g.e., s. 32.

Bu ikisi arasında, çoğulluğa atfedilen değerin değişimine yol açan bir süreç vardır. Muhtemelen çoğulculuk hiçbir zaman, –ne yazık ki bildiğim kadarıyla bu konuda Osmanlı dönemiyle ilgili bir araştırma bulunmuyor–, Memluklar dönemindeki, İbn-i Cezerî’nin dönemindeki kadar coşkuyla sergilenmemiştir. Bu durum, İbn-i Cezerî’nin “yedi kanonik okuma tarzı” denen kıra’atlar hakkındaki tutumunda kendini gösterir; o bu konuda, bugünkü gelenekçilere kurumsal çoğulculuk olarak görünenin de ilerisine geçer (böylece modern Selefileri de liberalleri de huzursuz eder). Batılı bir giriş kitabında, Kur’an okuma tarzlarıyla ilgili anlayışlar, günümüzün geleneksel İslâm’ında hâkim görüşe uygun olarak, şöyle tasvir edilir:

Günümüzde İslâm geleneği bu okuma tarzlarının yedisini “kanonik”, yani geçerli kabul etmiştir. Burada genel olarak İslâm’ın karakteristik bir özelliği kendini gösterir; bu, çoğulculuk ilkesinin hakkını vermek, fakat aynı zamanda bu ilkeyi bölünme eğilimlerine mahal vermeyecek şekilde sınırlamaktaki şaşırtıcı kabiliyetidir. Neticede son derece kayda değer olarak vurgulanması gereken vakıa, tanrının vahyedilmiş sözünün metninin asla kesin biçimde sabitlenmemiş olup, dikkatle belirlenmiş bir çerçeve içinde farklı okuma çeşitlemelerine ve yorumlarına izin vermesidir.³⁶

Bu vakıa her şeyden önce, İslâm’a yaklaşımda bugün tedavülde bulunan önyargılar karşısında kayda değerdir. İbn-i Cezerî, çeşitlemelerin varlığını hiç de kesin değil, sadece *yaklaşık* olarak belirlenmiş bir çerçeve içerisinde doğal sayıyor, “yedi okuma tarzı” kısıtlamasına da kızıyordu. Birçok okuma tarzı arasından sadece yedisini kabul eden otorite hükmü, Kur’an okuma tarzları üzerine ilk mukayeseli kitabı yazarak şu meşhur “yediliyi” kanonlaştırmaya çalışan Bağdatlı âlim İbn Mücahid’e (245-324/859-936) dayanır. İbn Mücahid’in bu girişiyle, Kur’an metninin tekleştirilmesi/standartlaştırılması çabaları şimdilik zirve noktasına varmıştı. Bu tekliği-birliği geliş-

36 Bobzin, *Der Koran*, s. 104.

tirme çabası modern yazarlara fazlasıyla anlaşılır görünüyor olmalıdır, bu nedenle İbn Mücahid'e modern bakış açısından anlamlı görünen –kendi çağı ve kültürü açısından ise öyle olmayan– saikler atfetme ayarısına kapılanlar çoktur. Mesela A. T. Welch *Encyclopaedia of Islam*'da şöyle yazar: “Onun amacı, kabul edilmiş okuma tarzlarını eleyerek, yalnızca ünsüzlerle yazılmış bir bütünsel metne az çok dayanan tarzları geçerli kılmak, kimi âlimlerin tam tekmil bir standartlaştırmayı sağlama çabalarına (bunun imkânsızlığını görmüştü) karşı durmak, böylece her biri yegâne doğru okuma tarzına malik olduğunun ileri süren âlimler arasındaki rekabeti sona erdiremese bile hafifletmekti.”³⁷

İlk iki ifade, basitçe İbn Mücahid'in yaptığı işin bir tasvirinden ibarettir, son değinilen iki noktayı ise görünen o ki Welch'in, bugün çoğumuzun normal karşılayacağı bir tutumu sorgulamaksızın tarihsel nesnesine atfeden düşüncesine borçluyuz. O, çok sayıda aktarımın varolmasının, zorunlu olarak bir birleştirme/tekleştirme talebinin yükseltmiş olacağı ve elinde farklı aktarımları bulunduran değişik âlimlerin zorunlu olarak tek geçerli aktarımın kendininki olduğunu iddia etmiş oldukları varsayımından hareket eder. Bu “Yedili” konusunun tafsillatlı biçimde tartışıldığı Arap kaynaklarında, böyle kat'i bir tekleştirme/standartlaştırma çağrısından veya bir âlimin kendi okumasının tek doğru okuma olduğuna dair bir iddiasından asla bahis yoktur.³⁸ A. T. Welch'in düşünceleri, evrensel adedilmemeyi belli ki kaldıramayan bugünkü düşünme tarzımızın caiz olmayan bir biçimde genelleştirilmesinin tipik örneğidir. Bir Kur'an okuyucusunun aktarımının doğruluğunu ancak aktarım silsilesinin kesiksiz ve salih oluşuyla temellendirebileceği, göz önüne alınmaz burada. Bu ölçüt, bir aktarıma yüksek değer atfetmeye yarar sadece, keza iyi olan başka aktarımları değersizleştirmeye ise yaramaz. Sırf bu sebeple bile, âlimlerin tek bir hakiki aktarıma sahip olduklarını iddia etmiş olduklarına dair kestirim, yersiz görünür. Dahası, tek bir aktarımın

37 Welch, “Al-Kurân”, *The Encyclopedia of Islam*, cilt 5, s. 408b.

38 Keza bkz. Melchert, *Ibn Mujâhid*, s. 18.

bulunmasının insanlara hiç de arzu edilir bir şey olarak görünmemiş olacağı da hesaba katılmaz. Onun sözümona tek hakiki aktarımın sahibi olmakla gurur duyacağını varsayarsak, bir geleneksel İslâm âliminin zihniyetini de yanlış değerlendirmiş oluruz. Bir Kur'an okuyucusu, daha ziyade, diğer okuyucuların bilmediği, ihmal edilmiş bir Kur'an kıra'atini biliyor olmaktan gurur duyar, keza fakihler de kendi fıkıh okullarındaki diğer âlimlerden farklılaştıkları özel yorumlarından gurur duyarlar.

Böylece, sistematığın güçlendirilmesine ve daha fazla birleştirme-bütünleştirmeye olan ihtiyacın, birçok âlimin *tek* doğru okuma tarzına sahip olduğunu iddia etmesinden değil, çok fazla sayıda âlimin kendisinin de doğru bir okuma tarzına sahip olduğunu iddia etmesinden çıktığını anlayabiliriz. Ortaya çıkan müphemlik fazlası, *hakiki* aktarımın hangisi olduğuna dair bir sorun değildi, sadece Kur'an okuma sanatını artık altından kalkamadığı bir karmaşıklıkla yüzleştiriyordu. Melchert de, okuma tarzlarının artışına bir son verme, böylece Kur'an âlimliğinin zorluklarını hafifletme gereğinden söz eden Arap belgelerini böyle yorumlar.³⁹ İbn-i Cezerî'nin tasviri de aynı yönü işaret eder. O öncelikle okuma tarzları kanonunu İbn Mücahid'in Yedili'siyle sabitlemek isteyen herkese karşı tavrı alır. Bunu yaparken geniş bir geleneğe dayanabilir, zira okuma tarzlarını tam tamına bu yediliyle kısıtlama fikri hiçbir zaman genel kabul görmemiştir.⁴⁰ Yedi *ahruf* ile İbn Mücahid'in seçkisindeki yedi –tam da yedi!– okuma tarzının hatalı bir şekilde özdeş tutulması (“bilgisiz acemilerin düştüğü bir hata”),⁴¹ bu tercihe büyük popülerlik kazandırmıştır sadece. Kur'an'ın vahyedildiği ve toplamları yedi *ahruf*'a tekabül eden okuma tarzlarının sayısı ise çok daha fazladır, hatta tüketilemeyecek derecede fazladır ona göre: “Bugün bilinen yedi, on veya on üç Kur'an okuma tarzı, bir bereketin kesridir sadece, İslâm'ın ilk kuşaklarının bildiği okuma tarzlarına kıyasla sadece denizde bir damladır.”⁴²

39 Bkz. *a.g.e.*

40 *A.g.e.*, s. 19, ve al İmam, *Var iant Readings*, s. 128-131.

41 İbn-i Cezerî, *Mundjid*, s. 181.

42 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 33.

Aktarıcıların sayısının kuşaktan kuşağa artması, bunların farklı kabiliyetlerde olmaları ve giderek kendini gösteren bir özensizleşme, en nihayet aktarılanların daha titiz bir denetimini ve yanlışın doğrudan ayırt edilmesini gerektirmiştir. Kur'an okuma tarzlarını bir kitapta bir araya getiren ilk kişi, İbn Kuteybe (ölümü 276/889) olmuştur. O, yedilinin yanında 25 başka okuma tarzını daha dikkate almıştır.⁴³ Başkaları keza yirmi veya daha fazla okuma tarzını içeren kitaplar yazmışlar, 465/1072'de ölen Ebu'l Kasım El Kuşeyrî bütün İslâm dünyasındaki seyahatlerinde 365 şeyhten dinlediği 1.459 aktarımdan elli okuma tarzı derlemiştir.⁴⁴ Bundan 150 yıl sonra Ebu'l Kasım İsa ibn Abdülaziz El İskenderî (ölümü 629/1231) farklı okuma tarzlarından yedi bine yakın aktarımı derlemeyi başarabilecekti.⁴⁵

İyi belgelenmişlerin yanında kaçınılmaz olarak şüpheli unsurların da yer bulabildiği böylesi derlemeler, İbn Mücahid'in karmaşıklığı giderme çabasının ardında, Kur'an âlimliğinin zorluklarını hafifletme saikini arayan Melchert'in tezini doğrularlar. Okuma tarzlarını yediyle sınırlamak, bir yandan Kur'an okuyucusuna ve onun dinleyicisine üst düzeyden onanmış bir okuma tarzı sunmaya, hem de şimdiye kadar alışılmış çoğulcu geleneği –kısıtlanmış ölçüde de olsa– devam ettirmeye imkân verir. Yedili'nin seçimine elbette şerhler konacaktı. Çok geçmeden yediliye üç okuma tarzı daha eklendi, İbn-i Cezerî de yedili sınırlamasını cehalet ve entelektüel tembellik işareti olarak lânetlemeyi yorulmak bilmeden sürdürdü. Birçok kişi, diye yazar, sadece ed-Dânî'nin (ölümü 444/1053) *Teysîr*'iyle Eş-Şâtîbî'nin (538-590/1144-1194) eğitsel kasidesi *Şâtıbiyye*'yi okuyarak, kabul edilmiş okuma tarzlarını öğrendiklerine inanmıştır; "dahası, birçokları, o yedi okuyucuya dayanmayan okuma tarzlarını 'ayrık' (*şâz*) diye tanımlamaktadırlar, oysa *Şâtıbiyye*'de ve *Teysîr*'de yer almayan ve bu yediliden başka kaynaklara daya-

43 İbn-i Cezerî tam emin değildir, İbn Kuteybe'nin tam intikal etmemiş bir eseri söz konusu olmalıdır.

44 İbn-i Cezerî, *Neşr*, cilt 1, s. 35; bkz. ayrıca ed-Dhahabî, *Tarîkh Al-İslâm*, cilt 30, s. 513 vd.

45 İbn-i Cezerî, *Neşr*..., cilt 1, s. 35.

nan birçok okuma, bu iki kitapta yer alanlardan çok daha mükemmeldir (*eşahh*).”⁴⁶

Ibn-i Cezerî'nin bu Yedili kısıtlamasına şiddetle karşı çıkar-ken “yediliden sonra gelen üçlünün” en azından o yediliyle her bakımdan eşdeğer olduğunu kanıtlamak için enerji sarf etmesi, onun sadece kanonu yediden on okuma tarzına çıkartmak istediği anlamına gelmez. On okuma tarzıyla sınırlama, onun açısından, teknik sebeplere bağlı bir geçici çözümdür sadece. Çünkü on okuma tarzı da asla güvenilir aktarımları bütün genişliğiyle vermiyordur, nerede kaldı ki yedi *ahruḥ*'un tüketici bir toplamını sunsunlar. “Alimlerin kitaplarında o yediliden daha üstün ve daha değerli olan yetmişden fazla aktarıcıyı zikrettiklerini”⁴⁷ belirten Ebu Talip El Mekkî'yi onaylayarak alıntılar. Ibn-i Cezerî arından Mekkî'den ve başka kaynaklardan, sadece kısa bir sure olan birinci surenin otuz okuma tarzını aktarır, bunlar yediliden kısmen ünsüzlere dayanan metin itibarıyla bile farklılaşıyorlardır ama buna rağmen okuma tarzlarının sınılandığı kabul edilebilirlik ölçütlerine uygundurlar.⁴⁸ Liste, muhafaza edilmiş sayısız okuma tarzını gelenekleştirmenin ve denetlemenin çok geçmeden yapılabilir olmaktan çıktı-ğını, bu nedenle bir sınırlamanın kaçınılmaz olduğunu gösterir. Fakat söz konusu onlu ve güvenilirlik bakımından bunlara yakın olanlar derecesinde emin bir şekilde aktarılmamış olan, yani muhtemelen doğrunun yanında yanlışlar da barındıran okuma tarzları bile, başka bir okumayla nakledilmemiş çeşit-lemeleri içerirler. Doğruları ve doğru olması pek muhtemel olmayanları ayıklamanın çok zor olduğu bir karışım teşkil etmelerinden ötürü bu ‘ayrık’ (şâz) tarzlar ritüel kullanımın dışında tutulmalı, fakat Kur'an ilimlerinde ele alınmaya devam edilmelidirler. Genel olarak kabul görmüş okuma tarzlarıyla şâz olanlar arasındaki sınır aslında açıktır, ancak pratik icaplardan ötürü, anlaşılabilir bir şekilde, kesin olarak çizilmiş bir sınır gibi görünmesi gerekmiştir. Esasında, bir okuma tarzının güveni-

46 A.g.e., s. 36.

47 A.g.e., s. 37.

48 A.g.e., s. 47-49.

lirligi hakkında hüküm verebilmek için (ki bu, doğası itibarıyla daima ancak ihtimaliyata dair bir hüküm olacaktır) o okuma tarzının tüm aktarım silsilesini belirlemek gerekiyordu. İbn-i Cezerî'nin, kabul edilebilir okuma tarzıyla (burada, Kur'an'da belirli bir yeri okuma tarzı anlamında *kıra'a*) ilgili ünlü tanımının hareket noktası da tam burasıdır; önemini vurgulamak üzere nazmedilmiş bir nesir halinde uzunca bir pasajda açıklar bunu. Şöyle der:

Arap dilbilgisiyle uyumlu olan, –varsın kusursuzluğu tartışmalı olsun–, Osman'ın düsturlarından biriyle uyumlu olan her okuma tarzı, –varsın muhtemelen olsun–, ve aktarım silsilesi eksiksiz olan her okuma tarzı, mükemmel bir okuma tarzıdır, reddedilemez, uygunsuz bulunamaz. Aksine, Kur'an'ın vahye dildiği *ahruf*'un gereği budur. Yedi veya on imama veya tanınmış imamlardan bir başkasına dayanıp dayanmadığına bakmaksızın, kabul edilmelidir. Buna karşılık bu üç temelden biri eksikse, (söz konusu aktarımın güvenilirliğine göre) 'zayıf' veya 'ayrık' veya 'yok hükmündeki' bir aktarım söz konusudur, ister Yedili'ye ister daha eski bir nakle dayanıyor olsun.⁴⁹

Tıpkı İbn Hacer El Askalânî'nin hadis ilimlerinde, bu disiplin içinde geliştirilmiş yöntemi eleştirel bir bakışla görünüşte kurumlaşmış bulunan literatüre uygulamayı önermesi gibi,⁵⁰ İbn-i Cezerî de bütün Kur'an okuma ilmini deyim yerindeyse geriye sarıp, yedi "kanonik" okuma tarzının istikrarlı varlığına dair tasavvuru lime lime eder. İbn-i Cezerî, bir tarafta *meşhur* ("genel olarak tanınmış; kabul edilmiş") olanla, –Batılı literatürde kullanılan "kanonik" ifadesi, İncil kanon'u sözünün Kur'an'a uyarlanmasıdır ve iki metinsel gövdenin koşullarının farklılığına aslında pek uygun değildir–, *şâz* ("ayrık, yalıtılmış") arasında bir ikili zıtlık kurmaz. Bunun yerine Kur'an aktarımlarını güvenilirlikleri bakımından dört dereceye ayırır: *sahih* ("mükemmel"), *zayıf*, *şâz* ("ayrık") ve *bâtıl* ("yok hükmünde"). Bu

49 A.g.e., s. 37.

50 A.g.e., s. 47-49.

tasnif, öncelikle, okuma tarzlarının “doğru” ve “yanlış” gibi kategorilere değil, sadece doğruluk ihtimali bakımından farklı derecelere göre ayrılabilceğini gösterir. Bu nedenle, belli ki hadis ilimlerinden Kur’an okuma tarzına dair ilme aktarılmış bulunan dörtlü şemayı, birbirinden tastamam ayrılmış kategorilere dayalı katı bir ayırım olarak anlamamak gerekir (nitekim İbn-i Cezerî de devamında bu şemayı kullanmaz). Bu dört kavram daha ziyade, “şüphe götürmez mükemmel”den “şüphe götürmez biçimde yok hükmünde”ye uzanan düz çizgisel bir ihtimaliyat cetveline konmuş işaretler gibidir; her okuma tarzı (keza her hadis) belirli bir konuma veya o işaretler arasında bir yere oturtulabilir. Naklî ilimlerin “ölçüm kesinliğindeki” sınırlılığı, daha fazla vuzuhun önünde engeldir. Bir okuma tarzının kabul edilebilir bulunması için, hiç de bu ölçekte yüzde 100’ü bulması gerekmez. Bu oran ancak, *mütevâtir* olarak, yani her kuşaktan çok sayıda kişi tarafından aktarıldıysa, dolaşısıyla bir hata tamamen ihtimal sayılıyorsa, söz konusu olabilir. Ancak her iyi aktarılmış çeşitlemeden bir de *mütevâtir* aktarımı talep edilirse, çok sayıda iyi okuma tarzından feragat edilmiş olacaktır.⁵¹ Bu da demektir ki, o zaman genel kabul görmüş yedi veya on okuma tarzı içerisinde de birçok tekil okuma tarzı, kesin değil, sadece büyük ihtimalle geçerli addedilebilecektir. Demek, bir okuma tarzının doğruluk ihtimali, neredeyse münhasıran aktarımın iyiliği ölçütüne, yani aktarıcıların [ravilerin] güvenilirliğine ve sayısına göre belirlenecektir. İbn-i Cezerî, diğer iki ölçütü olabildiğince önemsizleştirir. Ona göre, sözelimi bir okuma tarzının bütün dil bilgisi âlimlerince doğru Arapça sayılmasına veya yazım tarzının ilk düsturun kalıbına tam tamına uymasına hacet yoktur.⁵² Bir okuma tarzına itimat edebilmek için, yalnızca “ayrık otlarını” engellemeye yaran harflere ve soyut norma değil, toplumsal etkileşimin güvenilirliğine bakmak lâzımdır. Başka bir deyişle, bir okuma tarzı, ancak onu nakleden insanlar kadar güvenilirdir, bu nedenle tam bir kesinlik nadiren nasip olur.

51 İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 13.

52 A.g.e., s. 10 vd.

Şimdiye kadar oluşan Kur'an imgesi, şöyledir: Kur'an metni yedi *ahruf* halinde vahyedilmiştir, bugüne dek "hayatta kalabilmiş" bulunan okuma tarzları bunun ancak küçük bir kısmını oluştururlar; *ahruf* ile okuma tarzlarının birbirine nispetinin tam nasıl olduğu, ayrı bir bahistir. İnsan, –yatay düşünüldüğünde– gerçi tüm Kur'an'ı bilir, fakat, –dikey düşünüldüğünde–, Kur'anî vahyin kısımlarını oluşturan bütün okuma tarzlarını asla bilemez. İlâhî kelam, insanın asla tamamen idrak edemeyeceği bir bereket ve çoğulluktur. İnsan bu bereketle ve çoğullukla başa çıkamayacağından, mecburen bir uzlaşmaya varacak, aktarımları beşerî değerlendirmeye göre büyük ölçüde mükemmel sayılabilen okuma tarzlarını ritüel Kur'an zikri için esas alıp, aynı güvenilirlik teminatını taşımayan ama yine de hakiki unsurları barındıran başka okuma tarzlarını ise bilimsel söylem içinde ele alacaktır. Tek bir okuma tarzını sabitlemek ise, Kur'anî vahyin, az çok güvenli bir tasarruf olarak yüzyıllar boyunca cemaatin elinde kalmış bulunan bir bölümünü sorumsuzca feda etmek demek olacaktır. Kur'an metni üzerine tefekkür bir kez bu düzeye geldiğinde, bundan öte bir basitleştirme/indirgeme, ancak bir kayıp olarak görünecektir.

Lütuf olarak çoğulluk

Peki ama niçin tanrı, insanın bırakın lâfzını, nerede kaldı ki anlam çoğulluğunu asla tüketemeyeceği bir metin vahyeder? İslâmî geleneğin buna verdiği ve İbn-i Cezerî'nin hep atıfta bulunduğu cevap, açıktır: Kırâ'at'ın çoğulculuğu, *tahfifan ani'l-umma ve-tehvinen alâ ehl hazihi'l-mille*'dir ("ümmetin sırtından yük alır, bu milleti rahatlatır").⁵³ İbn-i Cezerî, peygamberin melek Cebrail'den ilk başta Kur'an'ı tek bir *harf*le zikretme emrini aldığını aktaran bir hadisi –değişik çeşitlemeleriyle– nakleder. Fakat peygamber, bunun cemaatini fazla zorlayacağını nazarı dikkate alınmasını istemiştir. Böylece Cebrail bir daha gelişinde, Kur'an'ı tek bir *harf*le değil, iki harfle zikretme emrini getirir. Muhammed bunun da insana taşıyabileceğinden-

53 A.g.e., s. 19.

fazlasını yüklemek anlamına geleceği kanısındadır, en nihayet şu emir gelir: “Allah sana Kur’an’ı cemaatine yedi *ahruf* üzerine zikretmeyi emretti; hangi *harf* kolaylarına gelirse, o haktır.”⁵⁴ Demek, çeşitlemeler tanrısal bir lütuftur, insanlara ek bir yükümlülük doğurmaz. Bu nedenle, yedi *ahruf*’un bir kısmının “ayrık” okuma tarzlarında saklı bulunduğu,⁵⁵ hatta kısmen insanların hiç malûmu olmadığı fikrini de sineye çekebiliriz.

Peki ama, genel kabule göre ancak İbn Mücahid tarafından seçilmiş bulunan yedi okuma tarzıyla aynı şey demek olmayan yedi *ahruf*, nedir?⁵⁶ Bunun kadar fazla sayıda yorum farklılığına maruz kalmış bir başka Kur’an kavramı daha zor bulunur. Es-Suyutî, *İtkân* adlı eserinde kırk değişik açıklama denemesinden söz eder, bunların doğruluğu daha muhtemel olanları iki temel kalıba dayandırabiliyordur. Yedi *ahruf*, bir gruba göre Arapçanın farklı lehçelerini ifade eder, diğer bir gruba göreyse farklı metin türlerini, ifade tarzlarını, hukukî kategorileri veya bunların bir karışımını tanımlar. Birçokları yedi sayısını da kesin bir veri saymaz, “çok sayıda”nın kinayesi kabul ederler. İbn-i Cezerî, ikinci grubun yorumunu geri çevirir, zira hadisler yedi *ahruf*’un birincil olarak içerikle değil ses biçimiyle ilgili olguyu ifade ettiğini yeterince açık biçimde ortaya koyuyorlardır. Fakat ilk grubun yorumları da ona sorunlu görünür, zira her ikisi de Kureyş kabilesine mensup bulunan iki sahabe arasında değişik okuma tarzlarına dair bir çekişmeyi nakleden sağlam bir rivayet vardır; şayet bir *harf* bir kabilenin lehçesine tekabül ediyor olsaydı onların aralarında böyle bir ayrışma olmazdı.

O zamana kadarki açıklama denemelerinden hoşnut olmayan İbn-i Cezerî, söylediğine göre otuz yıldan fazla süreyle kendi yorumunu geliştirmek için kafa yormuştu.⁵⁷ En nihayet ulaştığı çözüm, yapısalci bir çözümdür. Bu, günümüz Batılı

54 A.g.e., s. 20.

55 Bkz. İbn-i Cezerî, *Mundjid*, s. 57 vd.

56 Bundan sonra söylenenler için bkz. İbn-i Cezerî, *Neşr...*, cilt 1, s. 24-28.

57 A.g.e., s. 26. Kendi tezine yakın olan İbn Kuteybe’ye katılır, bkz. el İmam, *Variant Readings*, s. 15 vd.

okurunu şaşırtabilir. Lakin yerli Arap dilbilgisi teorisine aşinalığı olan biri, üretici-yapısalcı yöntemlerin orada bol bol kullandığını bilir. İşte, muhakkak dilbilgisi teorisinden de etkilenmiş olan İbn-i Cezerî, “Kur’an okuma tarzları üzerine” bir “üretici teori” geliştirir. Kur’an çeşitlemelerinin tamamının, gerek kabul görmüş okuma tarzlarının gerekse ayrıksı, zayıf ve reddedilmesi gereken okuma tarzlarının, yedi üretici dönüştürme kipine dayandırılabileceğini saptar:

	<i>Kısa ünlülerin ikamesi veya ses düşmesi</i>	<i>Bir sessiz harfin veya uzun sesli işaretinin ikamesi</i>	<i>Noktalama işareti olmayan bir resm’in ikamesi</i>	<i>Anlam değişikliği</i>
1	+	–	–	–
2	+	–	–	+
3		+	–	+ (zorunlu)
4			+	–
5			+	+
6	Öne veya arkaya alma			
7	Ekleme veya çıkarma			

1. Bir kısa ünlü işaretinin herhangi bir anlam değişikliğine yol açmayan ikamesi veya ses düşmesi: Mesela Onlu’nun yedisi Kur’an/ 4: 37 ve 57: 24’te “cimrilik” anlamında geçen kelimeyi *bukhl* diye, üçü ise aynı anlamdaki çeşitlemesiyle *bakhal* diye okur (İbn-i Cezerî iki başka çeşitleme daha biliyordur).
2. Aynı işlemin anlamı değiştiren hali: Mesela Kur’an 2: 37, bütün okuyucularda *fatalakka ademu min rabbihî kalimâtin* diye geçer (“Sonra Adem Rabbinden bazı sözler almıştı”), oysa El Kisâî’de (dilbilgisel açıdan hayli çetin bir şekilde): *fatalakka âdema min rabbihî kelimâtun* denir (“Sonra Rabbin sözleri Adem’e rast geldi”).
3. Resm’i muhafaza ederken bir harfin noktalamasının değiştirilmesi; burada kaçınılmaz olarak daima bir anlam değişikliği meydana gelir, mesela Kur’an 2: 259’da, “Şimdi de şu kemiklere bir bak; onları nasıl birbirleri üzerine

koyuyoruz (nunşiruhā) (ننشرها) / diriltiyoruz (nunşizuhā) (ننشرها) ve sonra da onlara et/kas giydiriyoruz” denen yerde; Onlu içinde her iki kır’aatın de beşer nakledicisi vardır.

4. Resm’in bir harfinin anlam değişikliğine yol açmadan değiştirilmesi: mesela Kur’an 1: 7’de “doğru yol” kelimesinde olduğu gibi; Yakub ve İbn Kesir’in bir aktarıcısı bunu alışlagelmiş sırāt (صراط) yerine sirāt (سراط) diye okur (bunun yanı sıra İbn-i Cezerî zirāt [زراط] diye bir başka okuma tarzını da zikreder).⁵⁸
5. Resm’in bir harfinin, bir anlam değişikliğine yol açacak şekilde ikamesi. İbn-i Cezerî, başka örneklerin yanı sıra Kur’an 62: 9’u gösterir, Onlu’nun tamamı bunu fes’av (فاسعوا) ila zikrillāh diye okurlar (“[Cuma günü namaza çağrıldığınızda...] Allah’ı anmaya koşun!"). Peygamberin yoldaşlarından Ebul Aliye’nin Onlu’ya yansımamış olan okuma tarzı ise, femdū (فامضوا) denir (“...devam edin”).
6. Öne ve arkaya alma; mesela Kur’an 9: 111’i Onlu’nun yedisini “öldürürler ve öldürülürler” diye okurken, üçü “öldürülürler ve öldürürler” diye okur.
7. Kur’an 92: 3’teki yemin bölümü ve *ma halekazzekere vel’ünsa* (“erkek ve dişiye yaratana”), sahabeden Ebu’d Derda’nın, keza İbn Mesud’un, Osman’ın resm’iyle artık uyumlu olmayan kıraatında, *ve-z-zekera vel’ünsa* (“erkek ve dişiye”) diye geçer; yani koyu basılmış kelimeler eksiktir.⁵⁹

Demek tanrı, yedi kural yardımıyla üretilebilecek bir dolu metinsel değişkenlik arz eden bir Kur’an metni vahyetmiştir. Bu çeşitlemelerin ne derece güvenilir olduğu, her tekil vakada değerlendirilecektir. Bu çeşitlilik, metnin hakikatine halel getirmez. Kur’an’ın Sünni Müslümanların ana akımı nezdinde tanrının yaratılmamış sözü olduğu vakıası, metnin tek biçim-

58 El Esmâ’den aktaran Ebû Amr, bkz. İbn-i Cezerî, Neşr, cilt 1, s. 49.

59 Kabul edilmiş okuma tarzları arasında, İbn-i Cezerî tarafından zikredilen ve Brockett’in *Value of Hafs and Warsh Transmissions* kitabında (s. 35) tartışılan bir vaka vardır (Kur’an 2: 132: *wassâ’ya mukabil awsâ*).

li ve buna bağılı olarak tek anlamlı olmasını gerektirmez. Tanrı, müphemliğe hoşgörülüdür.

Metnin hakikat iddiasına dokunmayan, kaldırılabilir çoğulculuğun sınırı, doğru olma ihtimali taşıdığı varsayılan değişik okuma tarzlarının çözülmez çelişkilere yol açabileceği noktadır. Fakat buralarda böyle bir şey söz konusu değildir. “Aksine, Kur’an okuma tarzlarının çeşitliliği, tanrının kalamında söz konusu olamayacak olan çelişikliğin ve uyumsuzluğun çeşitliliğini değil, çokluğun ve farklılığın çeşitliliğini ifade eder.”⁶⁰ İlâhî bir metin olarak Kur’an kavramının icap ettirdiği yegâne içeriksel taviz sahiden budur, İbn-i Cezerî’ye göre. İbn-i Cezerî üç farklılık türü tespit eder:

1. Her ne kadar lâfız farklı olsa da, anlam aynı kalır (sözgelimi yukarıdaki *bukhl* ve *sirât* örnekleri).
2. Farklı lâfızlar farklı anlamlara yol açar, ancak bu anlamlar aynı muhtevada buluşurlar, sözgelimi yukarıda anılan, kemiklerin hem üst üste konup hem diriltildiği *nunshiru/nunshizu* örneğinde veya Kur’an 1: 4’te, tanrının bir okuma tarzında “hesap gününün sahibi (*malik*)”, bir başkasında ise “hesap gününün hâkimi (*melik*)” olmasındaki gibi. İbn-i Cezerî’ye göre burada bu anlamlardan hangisinin doğru veya yanlış olduğu sorgulanmaz, “tanrı bu iki okuma tarzıyla her iki anlamı da ihata etmiştir.”⁶¹
3. Farklı anlamlar aynı muhtevada buluşmuyorlarsa, sözümona çelişkili durumlar daha yüksek bir düzeyde çözülebilir; mesela Kur’an 12: 110’da, daha önceki halklar arasında tanrının birliğini tebliğ etmesi gereken fakat sağır kulaklara çatan elçilerden söz edilen yerde. Onlar, *annahum qad kudhhibû* (“yalancı sayılmışlardır”, on okuyucunun beşi öyle der) veya *annahum qad kudhibû* (“onlara yalan söylenmiş olduğuna”, yani tebliğ etmekle yükümlendirildikleri mesajın yalan olduğuna inanılmıştır – diğer beş okuyucuya göre böyledir). Burada da iki okuma tarzı

60 İbn-i Cezerî, *Neşr*, cilt 1, s. 49.

61 A.g.e., s. 50.

çelişkili bir anlama varmaz, sadece durumun iki olası veçhesini ortaya koyar: Elçiler, onlara inanılmadığını görünce, kendileri mesajdan şüphe duymaya başlarlar.

Şimdi, iki okuma tarzının mevcudiyetini ortadan kaldırılması gereken bir sıkıntı olarak görebilir ve dilbilimsel ve tarihsel-eleştirel yöntemlerle “doğru” okuma tarzına ulaşmaya çalışabilirsiniz – modernitenin tercihi budur. Ya da, zaten çeşitlemesiz bir metin olamayacağı vakiasından hareket ederek, çeşitlemelerin çokluğunu aktarımların eleştirisi yoluyla “terbiye edebilir”, sonra da, aynı derecede hakiki ve doğru olan birden fazla okuma tarzının baki kalması vakiasının sağladığı avantajların neler olabileceğini sorabilirsiniz. Ibn-i Cezerî, yegâne hakiki metin olarak tek ve bütünsel bir metnin olması gerektiği dogmasını arkanızda bıraktığınızda önünüzde açılan ufka işaret eden bu avantajların bir listesini hazırlamıştır. Ibn-i Cezerî, burada sırasını biraz değiştirerek açıklayacağımız sekiz nokta sıralar.⁶²

1. *Rahatlama*. Çeşitlemelerin olmaması, gayri tabiidir. Kendisi çeşitlemeli bir mahlûk olan insan, çeşitlemesiz bir kesinlik dayatmasını kaldıramaz. Yukarıda aktarılan hadislerden anlaşıldığı üzere, çeşitlemelerin vahiy metnine katılması, bu metnin insanlara aktarılmasını ve onlar tarafından alınılanmasını kolaylaştırmak üzere gerçekleşmişti.
2. *Vecizlik*. Az sözle çok şey söylemek, bir Arap üslûp idealidir ve bu ideal Ibn-i Cezerî gibi adamların ilim üslûbuna da damgasını vurmuştur (kimi yerlerde biraz daha fazla tafsilatı tercih edecek olan günümüz okurlarını üzmemek pahasına). Çok sayıda eliptik cümle içeren Kur'an'da, Arap retorikçileri bilhassa yüksek bir “veciz kısalık” (*icâz*) bulmuşlardır. Peki ama, der Ibn-i Cezerî, farklı anlamların farklı okuma tarzlarına bölüştürülmesi kadar, kısalığı etkili kılacak ne olabilir? Tanrının kıyamet gününün hem *melik*'i hem *malik*'i olması, ölülerin kemikleri-

62 A.g.e., s. 52-54.

nin hem birbirleri üzerine konup hem diriltilmesi, elçilerin kendilerine inanılmadığını görüp bu nedenle mesajlarının hakikatinden şüphe etmeye başlamaları, bütün bunların, birçok lâfza veya cümleye dağıtılarak ifade edilmesi mümkündür, ama daha veciz olan, dilin dikey boyutunu da işin içine katmak, yani aynı yerde farklı veçheleri farklı okuma tarzlarına dağıtmak, böylece bir bakıma bir hiper-tekst [üst-metin] oluşturmaktır.

3. *Hafıza tekniğine katkı*. Bu vecizlik, bilhassa bütün çeşitmelerinin tek bir *resm*'e dayanması sayesinde, metnin ezberlenmesini ve aktarılmasını kolaylaştırır.
4. *Teşvik ve sınanma*. Çeşitlilik öncelikle bir kolaylık teşkil etmekle beraber, diğer yandan yine bir meydan okumadır bu: çünkü hayatın çok katmanlı durumlarının hakkını vermeyi mümkün kılan çeşitlilik, kendisi de yorumlarda bir çeşitliliği gerektirir. Böylece “bu cemaatin insanları heveslerini, bu okuma tarzlarının anlamlarını kavramaya, her bir lâfzın işaret ettiği bilgelikleri ve hukukî hükümleri anlamaya, gizli sırları ve saklı işaretleri okumaya yönelik gayretlerinde olabildiğince ilerlemeye hasreder”,⁶³ bu sayede tanrının lütfunun daha yüksek bir derecesine erişmeyi hedeflerler.
5. *Bilimlere itki vermek*. Metnin çoğulculuğunun insanlara sağladığı “kolaylığın”, her şeyden önce *conditio humana*'ya [insanlık durumu] uyum sağlamak demek olduğunu fakat metni basite almak için ruhsat vermek demek olmadığını gösteren bir nokta daha vardır. Tam aksine, çünkü metnin çoğulluğu, tam da *conditio humana*'nın çoğulluğuna uyumluluğu nedeniyle, mütecanis bir metne nazaran daha fazla çetin yorum inceliğini içerir. Bu türden bir metin, İbn-i Cezerî'ye bakılırsa, her bir tekil lâfzın araştırılmasını, her bir biçimin sınanmasını, doğruluk ölçütlerinin incelenmesini, kıra'at sanatına hâkim olmayı, her bir sese, her ses rengine vs. özenmeyi ve bütün bunları başka hiçbir cemaatte talep edilmediği kadar özenle ve incelikle

63 A.g.e., s. 53.

yapmayı gerektirir. Bu da Müslümanların bütün diğer cemaatlere üstünlüğünün bir başka delilidir⁶⁴ – müphemlik burada tanrısal bir rahmet olarak görünür!

6. “*Harikulade hısımlık*”. Tanrısal rahmetin bir başka alâmeti, Kur’an’ı çok sayıdaki okuma tarzlarından biriyle nakleden her Kur’an okuyucusunun, bizzat tanrıya kadar uzanan bir zincirin bir halkası oluşudur. Kur’an’ın öncelikle sözlü olarak aktarılması geleneğinde önemli bir dayanak bulan bu veçhe, sekülerleşmiş modernliğe bile o kadar yabancı değildir ilk bakışta. Mesela şair ve hikâyeci Werner Bergengruen, Goethe’yle arasındaki, olabilecek en kısa (hadis aktarıcılarının da hep hedeflediği türden) “aktarım zincirinden” teessürle söz eder:

1935 yılında Viyana’da Bohemya’dan gelen yaşlıca bir hanımla tanıştım, genç kızken, bir kaplıcada –Karlsbad oder Marienbad olabilir ama burada hafızama tam güvenemiyorum– geçkin bir hanımefendiyle, Ulrike von Levetzow’la tanışma fırsatı bulmuştu. Sıkıp öptüğüm o elin Ulrike’nin ellerine, yani Goethe’nin kavramış olduğu ellere uzanmış olduğunu düşünmek, öyle tuhaf geldi ki bana. O zaman, onun sıktığı elle bana uzanan el arasında sadece tek bir aracı halka kalmış oluyordu – harikulade bir hısımlık!⁶⁵

İşte, her Kur’an okuyucusu böylesi bir “harikulade hısımlık”la peygambere, onun üzerinden de tanrıya bağlanır; bu da daima bireysel bir tarzda, her biri tanrısal vahyin yedi *ahruf*’ünün bir parçası sayılabilecek farklı okuma tarzlarına sahip olan bireysel nakil zincirleriyle gerçekleşir.

7. Kur’an sözlü aktarımının, farklı okuma tarzlarını koruyarak yüzyıllar boyunca dünyanın her bölgesinde süregitmiş olması vakıası, tanrının varlığının bir işaretidir.

64 A.g.e.

65 Bergergruen, *Dichtergehäuse*, s. 172.

8. *Hakikat delili*. Adrian Brockett, farklı okuma tarzlarını, Kur'an'da anlaşılmayan yerleri daha iyi veya ideolojik açıdan daha münasip biçimde yorumlamaya dönük daha eskilere giden çabalara dayandırmanın mümkün olup olmadığını sorgulamıştı. İki okuma tarzının ayrıntılı bir mukayesesi, onu şu sonuca vardtırmıştır: “Bu aktarımların okuma tarzlarının kökeni, çok büyük ihtimalle tefsir değildir, en azından Kur'an'ın yorumlanmasına dair esaslı bir münakaşaya dayandırılmaz. Bu nedenle bu okuma tarzları Kur'an'ın metinsel tarihi açısından büyük değer arz ederler.”⁶⁶

Kur'an'la ilgili Batılı literatürde moda olduğu üzere komplo teorilerine sığınmayacaksak, Kur'an okuyucularının, açıkça bir tefsir hevesinin veya ilâhiyatçılık içindeki bir taraflaşmanın etkisi altında meydana getirilmiş okuma tarzlarını ayıklamayı aslında gayet iyi başardıklarını teslim etmek gerekir. Geri kalan okuma tarzları gerçi yorum imkânları açısından yine çoğulcudurlar, ancak, her ne tarzda olursa olsun, daima birbirleriyle telif edilirler. İbn-i Cezerî'ye göre bu çelişkisizlik metnin hakikiğine dair “kudretli ve açık bir delil”dir. Ancak hakikat ölçütü olarak çelişkisizliğin anlamı İbn-i Cezerî'de Descartes'takinden biraz farklıdır. Çünkü bir şey, *valde clare & distinct* (“gayet açık ve belirgin”) olarak idrak edildiği için değil, bütün farklılıklarına ve çoğulluğuna rağmen (*ma'a kesret hâzâ ihtilâf ve tenevvü*)⁶⁷ çözümsüz çelişkilere mahal vermeksizin yorumlanabiliyorsa hakikidir. Demek, ancak çokluk ve müphemlik, çelişkiden yoksunluğun hakikilik ölçütü olmasını mümkün kılarlar.

Bir sıkıntı kaynağı olarak çokluk

Peki modern çağda bundan geriye ne kaldı? Sözün kısası, şunu söyleyebiliriz: marjinalleştirilmiş, çok defa yanlış anlaşılmış bir gelenek ve büyük bir hoşnutsuzluk.

66 Brockett, *Value of Hafs and Warsh Transmissions*, s. 43.

67 İbn-i Cezerî, *Neşr*, cilt 1, s. 52.

Bir yandan, hâlâ sürdürülen hatta birkaç üniversite kürsüsünün adandığı⁶⁸ Kur'an okuma tarzları geleneği, modern iletişim teknolojisi sayesinde, aynı o teknoloji nedeniyle kaybettiği alanın bir kısmını geri kazandı. Nitekim internette *kıra'at*⁶⁹ üzerine bilgi verici sayfalar bulunabiliyor, *İslâmweb.net* üzerinden Kur'an metninin Ibn Mücahid'in yedi *kıra'at*'ına göre on dört farklı aktarımını okumak mümkündür, bu arada alışıldık "Hafş'dan nakleden Asım" okuyuşundan farklılıklar da renkli bir biçimde vurgulanır. Ayrıca Kur'an'ın en azından kimi bölümlerinin 22 ayrı aktarımının ses kayıtlarını indirmek mümkündür. Tüm metnin tamamlanması için de çalışma sürmektedir.⁷⁰

Diğer yandan, *kıra'at*'in çoğulculuğuna dair bilinç, matbaanın devreye girmesiyle büyük bir darbe yemiştir. 1344/1925 yılında Kahire'de Kur'an, "Hafş'dan nakleden Asım"ın okuyuşuyla basıldı. "Ne var ki bu basım... Kur'an'ın, İslâm'da bugün hâlâ teorik olarak kabul edilen çok veçheliliğinin hakkını vermiyordu."⁷¹ Bu basım hızla bütün İslâm dünyasında kendini kabul ettirdi; sadece Mağrip'te, Kur'an'ın "Nafi'den nakleden Verş" in okuma tarzının Mağribî harflerle basımları devam etti. Diğer okuma tarzları arasından temayüz eden bir yanı olmayan ve başarısını tarihsel tesadüflere borçlu olan "Hafş'dan nakleden Asım"ın okuma tarzının dünya çapındaki zafer yürüyüşüyle, 20. yüzyıla gelindiğinde Kur'an metninin mütecanisleştirilmesi zirvesine ve geçici olarak son noktasına erişti.

Aynı zamanda, bizzat Kur'an'ın farklı okuma tarzları olduğu anlayışına da hücumlar başladı. Ibn-i Cezerî, kabul edilen Kur'an okuma tarzlarının sayısını yediye indirgeme teşebbüslerine karşı mücadele veriyorken, şimdi birden fazla Kur'an oku-

68 Örneğin Medine İslâm Üniversitesi'nde: Yhttp://www.iu.edu.sa/arabic/uni/kullyah/quran.htm (1.4.2007).

69 Örneğin *Khaymat al-qirâ ât Al-Qur âniyya*, Yhttp://www.khayma.com (1.4.2007).

70 Bkz. Yhttp://audio.İslâmweb.net/audio/index.php?page=rewayaty (13.7.2009). Kur'an'ın bütün okuma tarzlarını plağa kaydetme projesi, henüz 1960'ta başlatılmıştı, bkz. Labib As-Said, *The Recited Koran*.

71 Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, bölüm 3, s. 274.

ma tarzı olması sorgulanıyordu. Kur'an metninin çoğulluğu fikrine ilk hücum edenler, Batı yönelimli entelektüeller oldu. Geleneksel kıra'at anlayışının ilk eleştiricilerinden birisi, Mısırlı yazar ve kültür siyasetçisi Taha Hüseyin'di (1307-1393/1889-1973). Mısır'ın kültürel olarak Batılılaşmasının hararetli bir savunucusu olan Taha Hüseyin, –ister din sahasında olsun ister edebiyatta–, kendi kültürünün eleştirisizce hürmet gören geleceğine, yorulmak bilmeden kuşkuculuğun ışığını tutuyordu. Taha Hüseyin bugüne dek liberal, sekülarist, milliyetçi ve Batı yanlısı Arap olarak ilerleme ve modernleşmenin kahraman öncüsü kabul edilir; somut eleştiriler bir yana, birinci sınıf bir sembol şahsiyettir. Bazı bakımlardan Nasr Hamid Ebu Zeyd'in öncülüdür; her ikisi de yazdıklarından ötürü kurulu dinî nizamın engizisyoncu takibatına maruz kaldılar; şu da var ki bu kurumsal dinî yapı pek de klasik çağ âlimlerinin ince ve kendi içinde üst düzeyde ayrılmış yaklaşımlarını savunmuyor, geleceğin alabildiğine katı bir okuma tarzında ısrar ediyordu. Daha Taha Hüseyin'in zamanında dinsel elit, eski müphemlik hoşgörüsüne artık izin vermeyen bir savunma konumuna itilmişti:

Taha Hüseyin, sistemli bir kuşkuculuğun gerekli olduğu propagandasını yapacak olursa bunun nasıl karşılanacağını gayet iyi biliyordu. Klasik âlimlik büyük ölçüde özgür araştırmaya ve kılı kırk yarmaya dönük bir ruhun damgasını taşıyordu ve kendi bilgilerinin sınırlarını ikrar ediyorlardı. Fakat bu ruh (...) çoktan ölmüştü. Geleneksel kıraat imamları da önde gelen makam sahipleri de, şüphe ile inkâr, kuşkuculuk ile ateizm, farklı görüş ile ihanet arasında ayrım yapacak koşullara sahip değildiler artık. *Yakîn*, 'kesin bilgi', onlara imanın mümine getirdiği büyük rahmet olarak görülüyordu. Taha Hüseyin'in kitabının büyük infiale yol açmasının ve o kadar farklı ve yoğun dinî, ahlâkî ve milliyetçi suçlamaları beraberinde getirmesinin sebebi budur.⁷²

72 Al-Nowaihi, *Towards the Reappraisal of Classical Arabic Literature and History*, s. 192.

1927'de biraz gözden geçirilmiş ve yumuşatılmış haliyle *Fi'l-edeb el-cahili* ("İslâm öncesi edebiyat üzerine") başlığıyla basılan bu skandal yaratan kitap aslında böyle büyük bir ilgiyi hak etmezdi, çünkü İslâm öncesi Arap nazmının tümüyle sonraki çağlarda üretilmiş sahte bir şey olduğuna dair temel tezi, derhal kolayca çürütülebilirdi. "Bütün modern Arap dili ve edebiyatı araştırmalarında, doğru olma ihtimali Taha Hüseyin'in *Fi'l-edeb el-cahili*'sinde ortaya koyduğundan daha düşük olan bir hipotez bulmak imkânsız olabilir. Buna rağmen, belki de başka hiçbir çağdaş Arap yazarın kitabı, Arap entelektüellerinin kendi klasik edebiyatları ve tarihleri hakkındaki kanaatlerini bu kadar fazla etkilememiştir."⁷³ En tahrik edici olan, Taha Hüseyin'in sadece saygın edebî mirasa karşı ileri sürmekle kalmayıp –eski Arap nazmının çağdaşı olan– Kur'an'ı da müstesna saymadığı genel kuşkuculuktu. Bu arada kendisini açıkça Kartezyen olarak tanımlıyordu. Taha Hüseyin'e göre hakikate ancak Descartes'ın yöntemiyle ulaşılabilirdi. Modernliğin esas alâmet-i farıkası bu yöntemdi.⁷⁴ Arap âlimi Descartes'ı ne kadar iyi veya kötü anlamış olursa olsun, geleneksel *kıra'at* kavramının da böyle bir yaklaşımın kurbanları arasında yer alması neredeyse kaçınılmazdır. Taha Hüseyin Kur'an çeşitlemeleriyle her şeyden önce, İslâm öncesi zamanda değişik Arap lehçelerinin olduğunu göstermek için meşgul olur; bu durum, böylesi farklılıklar arz etmeyen eski Arap nazmının otantik olamayacağını kanıtlıyordur. Bu kanıtlamada her şey yanlış veya lüzumsuzdur: Eski Arapçadaki lehçe farklılıkları, yalnızca ilk Arap filologlarınca değil, kitabelerle de kanıtlanmıştır; eski Arap nazmıysa, uzun zamandır bilindiği üzere, kabileler üstü bir üst lehçeyle yazılmıştır, bu nedenle lehçe farklılıkları ancak bazen göze çarparlar (ama hiç göze çarpmamaları söz konusu değildir). Kur'an çeşitlemelerinin lehçe farklılıklarına dayandığı görüşü, bu konuyla ilgili görüşlerden yalnızca birisidir ve *nunşiruhâ/nunshizuhâ* gibi çeşitlemeleri asla açıklayamaz. Taha Hüseyin hiç istifini bozmadan şu kesin saptamaları yapar:

73 A.g.e., s. 189.

74 Bkz. a.g.e., s. 191, Taha Hüseyin, *Fi'l-edeb al-câhili*, Kahire, 1927, s. 67-70.

Farklı kabilelerden Kur'an okuyucularının, (başlangıçta) tek bir dil formunda ve tek bir lehçede –Kureyş kabilesinin dili ve lehçesiyle– tebliğ edilmiş olan Kur'an'a icabet ettikleri andan itibaren, birçok okuma tarzı (*kıra'at*) ortaya çıktı ve çok sayıda lehçe metne nüfuz etti...

Bu noktada bir ara açıklama yapmak uygun olacaktır, zira birçok dinî otorite bu vaziyeti, yedi okuma tarzının (*kıra'at*) her türlü hatayı dışta bırakacak bir genişlik ve eksiksizlikle (*mütevattir*) aktarımının bizzat peygambere dayandığını varsayarak anlarlar – ona da Cebrail tarafından söylenmiştir. Bu sebeple, bu okuma tarzlarını reddeden herkes, kesin olarak kâfir sayılmıştır. Oysa bu iddiayı kanıtlayan, peygamberin muteber hadis derlemelerine aktarılan “Kur'an yedi *ahruf* halinde vahyedilmiştir” sözünden başka bir şey ortaya koyamıyorlardır.

Hakikatte ise, bu yedi okuma tarzı hiçbir şekilde vahyin bir parçası değildir, onları kabul etmeyen de ne kâfir ne de günahkâr olur, ne de dine saygısızlıktır bu. Bu okuma tarzlarının kökeni daha ziyade lehçe farklılıklarıdır, bunlar üzerine tartışmak, birini reddedip diğeri kabul etmek de herkese serbesttir; nitekim bunlar hakkında (daha çok eskilerde) bilfiil tartışılmış, rekabete tutuşulmuş, taraflar birbirlerini yanılgıya düşmekle suçlamıştı ve bildiğimiz kadarıyla hiçbir zaman bir Müslüman bundan ötürü diğeri kâfir ilan etmemiştir.⁷⁵

İlginç olan, öncelikle, “Kartezyen yöntem”in Taha Hüseyin'in yöntemsel girizgâhında ve onu fiilî işleme biçiminde, ne kadar farklılaşabildiğidir. Girişte, Descartes'ı izlemenin, her şeyden önce önyargıları ve tarafirliği bir kenara bırakıp, titiz bir bilimsel tutumla erişilecek her sonucu, bu sonuç aslında bu incelemeden çıkarılmak istenene aykırı bile olsa, kabul etmek anlamına geldiği izlenimini uyandırır. Kendi araştırmasındaysa Taha Hüseyin bu öncülden alabildiğine uzak düşer. Yaptığı, daha ziyade, önceden kararlaştırdığı kanaatine uyan aktarımları ve verileri ayıklamaktır. Yine de, yazarın belki de hiç bilincinde

75 Al-Nowaihi, *Towards the Reappraisal of Classical Arabic Literature and History*, s. 94 vd.; ayrıca bakz. As-Said, *The Recited Koran*, s. 97-99.

olmadığı bir Kartezyen ize rastlanır. Zira Taha Hüseyin’de dünya ile tarih zıt hakikat iddialarını temsil ederler. Okuma tarzlarını reddeden birisinin “kuşkusuz” bir kâfir olduğu söylenir, oysa Hüseyin’in, *kıra’at*’le ilgili sapkın bir kanaate sahip diye kimsenin hiçbir zaman zındık ilan edilmediğini bizzat saptamış olması gerekir. Farklı okuma tarzlarına ilişkin tartışmalar da Taha Hüseyin’de, tıpkı A. T. Welch’te olduğu gibi, yegâne hakiki okuma tarzını bulmaya dönük tartışmalar gibi görülürler. İbn-i Cezerî Neşr’inde kabul edilir bir okuma tarzı için hiç de “hataya mahal vermeyen geniş ve eksiksiz aktarım” (*tevatür*) ön koşulu koymaması, anlaşılan, olasılıklarla değil sadece kesinliklerle düşünebilen birisinin idrak edebileceği bir şey değildir. Kur’an’ın sadece bir değil birden fazla sayıda *kıra’at* yoluyla vahyedilmiş olabileceğini tasavvur edebilmek de en az o kadar zordur Taha Hüseyin için. Lakin geniş bir hatalar sahası karşısında daima yalnızca tek bir kesin hakikat duruyorsa, insanın kendi kanaati de ya doğru ya yanlış olmalıdır. Yazar kendi kanaatini doğru addettiğinden, *kıra’at*’le vahyin ilişkisine dair görüşlerini, İbn-i Cezerî gibi bir klasik âlimin böylesine sorunlu ve tartışmalı bir mevzuda asla telaffuz etmeyeceği, hele kâğıda geçirmesinin hiç söz konusu olmayacağı bir formülle sunabilmiştir: *ve’l hakkın...* “Hakikat ise şudur...”

Taha Hüseyin’in mütalaalarının, İbn-i Cezerî’ninkilere kıyasla ne kadar büyük bir düzey kaybını temsil ettiğini saptamaktan kendimizi alıkoymamız zordur. Kur’an okuma tarzlarının yedi *ahruf*’la özdeşliğine, İbn-i Cezerî’ye göre ancak “cahil ace-miler” inanırdı. Taha Hüseyin’in yedi *ahruf* meselesinde, yedi *ahruf*’tan altısının Osman’ın Kur’an metniyle bertaraf edildiğini, bu metnin bu *ahruf*’lardan bir *harf*’e tekabül ettiğini ve artık yegâne geçerli okuma tarzı olduğunu söyleyen Taberî’nin mütalaasını benimsemesinin nedeni, basitçe, bu yorumun onun görüşlerine en uygun mütalaa olmasıdır. Çünkü tanrının istediği ve *ahruf* hadisinden anlaşılması gereken çoğulculuk, yedi *ahruf*’tan altısının tasfiyesiyle neticede müphemlikten azade tek bir okuma tarzına varacaktır. Taha Hüseyin’in yedi *ahruf*’un yorumlanmasıyla ilgili bu anlayıştan sapan değerlendirmeleri

tartışmaya bile değer bulmaması da manidardır – “Kartezyen” bilimin açıklığı ve tarafsızlığı da buraya kadardır, anlaşılan.

Kendi kendini Kartezyen tayin eden Taha Hüseyin’in *kıra’at* eleştirisi ikna edicilikten uzak olsa da, okuma tarzlarıyla ilgili geleneksel anlayışa yönelik temel bir şüphecilikten bundan böyle geri durulamamıştır artık. Bunun nedeni, Kur’an okuma tarzlarına dair geleneksel kavrayışın hatalı olduğunun ortaya çıkması veya çürütülmesi değil, sadece vahyî metinlerle ilgili bir Batılı anlayışa aykırı olmasıydı.

O bakımdan, tamamen karşıt kampta da aynı çekincelerle karşılaşılması, şaşırtıcı değildir. Arap dünyasını (veya en azından Mısır’ı) Akdeniz kültürünün bir parçası olarak gören, bu nedenle kalıcı bir Batılılaşma için bastıran Mısırlı sekülarist ve milliyetçi Taha Hüseyin’in karşı kutbunda, onun daha genç bir çağdaşı olan Hintli Ebu’l A’lâ Mevdudî yer alır (1321-1399/1903-1979); o, siyasal İslâmcılığın belli başlı öncü düşünürüdür ve fikirleri bugüne kadar İslâmcılığa kalıcı bir damga vurmuştur. Onun için İslâm, bütünsel bir ideolojik sistemdir, Batılı ideolojilerle denktir ve İslâmi hareket bu ideolojilerin yerini almalıdır. İlerleme onun açısından Batı’nın taklidi değil Batı etkisinin geriletilmesi demektir. En kapsamlı eseri altı ciltlik Kur’an tefsiridir,⁷⁶ bunun 1949’da yayımlanan ilk cildinin girişindeki Kur’an tefsiri, amaç ve içerik bakımından büyük ölçüde yukarıda ele aldığımız Suudî İbn Useymin’i hatırlatır; bu girişin İngilizce ve Arapça çevirileri müstakil metin olarak da dolaşımdadır.⁷⁷ En büyük ağırlığı Osman’ın mütecanisleştirici çalışmasına veren İbn Useymin’den farklı olarak, Mevdudî Kur’an metninin bugünkü biçimiyle daha peygamberin öldüğü sırada açıkça kesinlik kazanmış olduğunu o kadar fazla vurgular ki, Ebu-

76 Orijinali Urdu dilindedir: *Tafhîm Al-Qurân*, 6 cilt, Lahore, 1949-1972. İngilizce çevirisi: *The Meaning of the Qurân*, <http://www.bdlislâm.com/quran/meanu.html> (1.4.2007). Ayrıca bkz. Charles J. Adams, *Abû 'l-Alâ Al-Mawdûdî's Tafhîm Al-Qurân*.

77 İngilizcesi, başka mecraların yanı sıra: <http://www.bdlislâm.com/quran/intro.htm> veya <http://www.quran.net/quran/introductionToQuranMaudoodi.asp> (1. 4. 2007), Arapça çevirisi: *Mabâdi asâsiyya fi-fahm Al-Qurân*, www.tawhed.ws/a?i=74 (1.4.2007).

bekir ve Osman'a yapacak ne kaldığı da belirsizleşir. Fakat tıpkı İbn Useymin gibi Mevdudî de Kur'an'ın erken bir tarihte yazıya geçirildiğini vurgular, tabii ki "palmiye yaprakları" hikâyesini yineler ve benim bildiğim bütün diğer yazarlardan çok daha kararlı bir şekilde şu şüphe götürmez "tarihsel vakıayı" kaydeder: "Ne zaman bir sure vahyedilse, peygamber yazıcılarını etrafına toplar, onlara özenle dikte eder ve metni hangi surelerin arasına yerleştirmeleri gerektiğine dair talimat verirdi. (...) Bu nedenle, Kur'an'ın derlenmesinin bizzat vahyin nihayete erdiği gün tamamlanmış olduğu, tarihsel bir vakıadır."⁷⁸ Daha sonra Ebubekir'in talimatıyla hazırlanan Kur'an nüshası, Mevdudî'ye göre metnin kesin olarak nihaî biçimini temsil eder. Kur'an metni, sadece bir lehçede, yani Kureyş lehçesiyle vahyedilmiş olmakla beraber yine de Arapçanın değişik lehçelerinde okunmaya devam ettiği için, Osman, Ebubekir'in standart nüshasını garnizonlara göndermeyi gerekli görmüştür. Mevdudî'ye göre Kur'an metninin tarihinde Osman'a kalan ufacık rol, onun Kureyş lehçesi dışındaki lehçelerde okunmasını önlemekten ibaretmiş gibi görünmektedir. Mevdudî (İslâm reformcularının çoğu gibi onun da sağlam bir âlim eğitiminden geçmediğini belirtmek gerekir), yedi *ahruf*'un, Kur'an'ın zikredildiği yedi (veya daha fazla) Arap lehçesine işaret ettiğini varsayan eski malûm ulemâ görüşüne dayanıyor gibi görünür. Osman, bu lehçelerdeki aktarımları tasfiye etmiştir, Mevdudî'yi böyle anlamak gerekir; oysa bu yorum yedi *ahruf*'la ilgili yerleşik anlayışa tamamen aykırıdır, çünkü bilinen hadise göre Kur'an tek bir *harf*'le değil vahyedilmiş de Araplar tarafından yedi farkla tarzda telaffuz edilmiş de değildir, yedi (veya daha fazla) değişik *ahruf*'la vahyedilmiştir. Lakin, Kur'an'ın sadece Kureyş lehçesinde vahyedilmiş olduğuna dair açıklamasının gösterdiği gibi, çoğul bir vahiy metni fikri, tıpkı Taha Hüseyin için olduğu gibi Mevdudî için de tasavvur edilmezdir. Aksine, Kur'an'ın otantikliği, onun daimî çeşitlemesizliğinde tezahür etmektedir:

78 Bkz. <http://www.bdlislām.com/quran/intro.htm>, s. 12. Urduca orijinali: *Tafhīm Al-Qur'ân*, cilt 1, Lahore, 1949, s. 28. Karş. al İmam, *Variant Readings*, s. 23 vd.

Bugün elimizde bulunan Kur'an, Ebubekir'in emriyle hazırlanan ve kopyaları Osman'ın emriyle muhtelif şehir ve vilayetlere resmen yollanan metin nüshasına bire bir tekabül eder. Kur'an'ın bu özgün nüshasının bazı el yazmaları günümüze kadar ulaşmıştır. Kur'an'ın otantikliğine dair en ufak bir şüphe duyan varsa, herhangi bir kitapçıdan bir Kur'an nüshası satın alıp, sonra da –diyelim Java'dan–⁷⁹ herhangi bir hafıza metni ezberden okutarak, bu şüphesini giderebilir. Bu iki aktarımı birbiriyle ve Osman'ın zamanından beri yüzyıllar boyunca hazırlanmış başka Kur'an nüshalarıyla mukayese edip de herhangi bir fark tespit edecek olursa, –isterse tek bir harf veya tek bir hece olsun–, bu büyük keşfini bütün dünyaya ilan etmelidir!⁸⁰

Ancak kıra'at diye bir disiplinin varlığını şimdiye kadar hiç işitmemiş birisi böyle şeyler yazabilir; çünkü tam da Batı Afrika'da “Nafi'den nakleden Verş”in okuma tarzıyla basılan bir nüshayla Java'da “Asım'dan nakleden Hafş”ın okumasına dayanan nüsha arasında yapılacak bir mukayesede, en geç ikinci surenin dokuzuncu ayetinde, tek bir heceden de daha fazla, veya Mevdudî'nin Arapça çevirisinde belirtildiği gibi “tek bir ünlü işaretinden (*hareke*)” daha fazla sapma arz eden ilk ciddi metin çeşitlenmesine rastgelinecektir. Kur'an 2: 9'da Asım'da “onlar [kâfirler] kendilerinden başkalarını aldatmazlar (*yahdeûne*)” denir, Nafi'de ise “yalnızca kendilerini aldatmaya çalışırlar (*yuhadiûne*)”; bunu izleyen cümleyi ise Asım “yalan söyledikleri (*yakdihibûne*) içindir ki, onlar için can yakıcı bir azap olacaktır” diye okurken, Nafi'de bu şöyledir: “... [tanrısal mesajın] yalan olduğunu söyledikleri için (*yukadhibûne*)...”. Bir filolog, iki çeşitlemeden hangisinin daha inanılır olduğunu ve diğerinin nasıl bir dikkatsizlik neticesinde meydana geldiğini araştırabilirdi. Diyelim, *yuhadiûne*'nin, aynı metin biçiminin birkaç kelime önce surenin başlarında geçmesinin yol açtığı bir bozulma olduğunu ileri sürebilirdi. Bu nedenle “kadim metinde”

79 Arapça çevirisinden aktarılarak eklenmiştir.

80 Bkz. <http://www.bdİslâm.com/quran/intro.htm>, s. 14 (Urduca orijinal metinde s. 30 vd., Arapça çeviride s. 21).

yahdeûne yazıyor olmasının daha muhtemel olduğunu söyleyebilirdi. Klasik çağda bir Arap filoloğu da, İslâm öncesi nazımla ilgileniyorsa, başka türlü davranmazdı ilke olarak. Lakin klasik *kıra'at* öğretisini izlersek, iyi aktarılmış iki okuma tarzının olmasını zenginleşme olarak algılamak da mümkündür; zira tanrı, kelamının çeşitlemeleri vasıtasıyla insanlara metnin değişik veçhelerini açabiliyordur. Asla yapılamayacak olan şey ise, Mevdudî'nin yaptığı gibi, bu sapmaların salt varlığını bile kestirmeden inkâr etmektir.

Mevdudî'nin bilmezliği o kadar aşikârdır ki, metnin gözden geçirilmiş bir İngilizce basımına, okuma tarzları hakkında uzunca bir pasaj ilave edilmiştir (bunun müellifi de tam anlaşılmaz), “zira bunların varlığı, Kur'an metninin hiç dokunulmamış olmadığına dair bir yanlış anlamaya yol açmıştır.”⁸¹

Bu pasaj, Arap yazısının tarihine ve onun erken zamanlardaki kusurlu karakterine dair açıklamalarla başlar, dolayısıyla evvela Kur'an'ın çeşitlemelerinin ortaya çıkışını, filolojik bir yöntemle, kadim metnin kısmen bozulmuş olduğunu söyleyerek inanılır kılmaya çalışıyor gibi görünür. Derken bu takdim birden Ibn-i Cezerîci bir yönelim kazanarak, onun bir okuma tarzına nasıl kabul edilebilir olacağı hakkındaki tanımını aktarır ve farklı okuma tarzlarının kabul edilmesinin getireceği semantik zenginleşmeyi tartışmaya getirir. Bütün bu savlar şen şatır yan yana dururlar, bu arada otantik metnin çeşitlemelerinin olmasının neden zararlı olacağı veya bütün okuma tarzları peygamberden kaynaklandığına göre ilk taslaklarda noktalama işaretlerinin bulunmayışının ne gibi sonuçlara yol açmış olabileceği, okurun kafasında açıklık kazanmaz. Velhâsıl, Mevdudî'nin metninde yapılan bu iyi niyetli düzeltme, modern Batılı yaklaşım biçimi ile, çaresizce geleneksel yaklaşımın unsurlarına el atmak arasında tuhaf bir bocalamaya işaret eder.

Bir yazarın ideolojik konumunun onun *kıra'at* hakkındaki görüşlerini hemen hiç etkilememesi de dikkate değerdir. Aksi-

81 *An Introduction to the Study of the Qur'an*, <http://muslim-canada.org/introstudy.pdf>. (1. 4. 2007), s. 9.

ne, Selefî Vehhabi İbn Useymin'in, Batıcı entelektüel Taha Hüseyin'in ve politik İslâmcı Mevdudî'nin, Kur'an okuma tarzlarının çoğulluğu hakkında çok benzer bir tutum aldıklarını görürüz; bu tutum, her durumda, *kıra'at*'ı suskunlukla geçiştirmeye, onun varlığını doğrudan inkâr etmeye veya önemsiz bir teferruata indirgemeye dayanır. Bu müşterek tutumun nedenini, onların İslâm'a veya İslâmî geleneğe yaklaşımlarının tamamen farklı olmasında değil, bu konuşmalarda her zaman bazen görünen, bazense görünmeyen bir başka katılımcının daha bulunuyor olmasında aramak gerekir; bu katılımcı, İncil gibi bir tarihsel havadisın çeşitlemeler arz edebileceğine rıza gösterebilecek olan, nitekim rıza da gösteren, ancak Kur'an gibi tanrının sözü olma iddiasındaki bir metin için bunu kabul etmeyen Batılı modernitedir.

Ama tam da modern ön yargılarla uyum sağlamak üzere kendi geleneksel konumlarını (ki bu konum modernlik için tabii ancak postmodern bir tutumdan hareketle anlaşılır hale gelebilir) terk ettikleri için, bir kanatlarını açık bırakmış oldular, Hıristiyan İslâm eleştiricileri de derhal oradan içeri daldılar. Böylece mesela Evanjelik misyonerlerinin İslâm karşıtı propaganda sitesi <http://answering-Islam.org.uk> ile buna verilen İslâmî reaksiyon mahiyetindeki <http://www.Islamic-awareness.org> arasında, Kur'an okuma tarzları üzerine canlı bir münakaşa kopmuştur. "İtham" sitesi yazarlarından biri olan Samuel Green, popüler bir İslâm'a giriş metninde, bilhassa çeşitlemesiz olmasının, Kur'an'ın hakikiliğinin teminatı olduğu iddiasına rastlamıştır. Muhtemelen nihayetinde Mevdudî'nin metnine dayanan bu alıntı, şöyledir: "Dünyada hiçbir kitap Kur'an'la mukayese edilemez. (...) Tanrının bu kitabında hayret verici olan vakıa, geçmiş bin dört yüzyıl boyunca –noktasına kadar– değişmeden kalmış olmasıdır. Metnin hiçbir çeşitlemesini bulmak mümkün değildir; Müslümanların dünyanın değişik bölgelerindeki Kur'an okumalarına kulak veren herkes bunu bizzat sınayabilir."⁸² Günümüz Müslümanlarının düşmanlarının işi-

82 Green, *The Different Arabic Versions of the Qur'an*, <http://answering-Islam.org.uk/Green/seven.htm> (1.4.2007).

ni bu kadar kolaylaştırması şart mıdır sahiden? Green tadını çıkarta çıkarta değişik okuma tarzlarına ait metinlerden alıntılar yapmaya girişir, sıkı saklanan sırları ifşâ eden sansasyonel gazeteci üslûbuyla, farklı okuma tarzlarını izleyen veya okuma tarzlarına ilişkin derkenar düşen Kur'an nüshalarının resimlerini sunar. Green'e göre böylece çeşitlemelere dair yalan söyleyenlerin yalanı ortaya çıkarılmış, şu da kanıtlanmış olmaktadır: "Kur'an, gerek metniyle gerek sözlü aktarımıyla çeşitlemeler arz etmesi itibarıyla, İncil'e üstün değildir." Dikkat edin, Green asla çeşitlemelerin olmamasının otantikliğin teminatı olduğu savını sorgulamaz, sadece çeşitlemelerin varlığını kanıt göstererek hasmının üstünlük iddiasını geri çevirir. Karşı internet sitesinde Green'e cevap veren üç yazarın da, sav olarak, Yeni Ahit'in çok daha geniş bir çeşitleme yelpazesi olduğunu ileri sürmelerine şaşırılmamalı:

Hristiyan misyoneri Samuel Green'in ölçütlerini Yeni Ahit'e uygulayacak olsaydık, onun "üstün kutsal kitap" olduğu iddiası tamamen boşa çıkardı, çünkü çeşitlemesiz tek bir cümlesi yoktur. Ah, evet, kilisenin büyük geleneği uyarınca Protestan, Roma-Katolik, Anglikan, Yunan-Ortodoks, Kıptî, Etiyopya ve Nasturî kiliselerinin de İncilleri olduğunu unutmayalım. Bunların kitap sayıları da farklılaşır, kaç metin çeşitlemesiyle karşılaşacağımızı artık tanrı bilir! Bu nedenle sorulacak soru şudur: İncil'in hangi çeşitlemeleri ve kitapları tanrının ilhamını taşır? Ve neden diğerleri değil de bunlar?⁸³

Buna da, Hristiyan bir ses, Yeni Ahit'in çeşitlemelerini önemsiz göstermeye çalışarak cevap yetiştirecektir.⁸⁴

Çok ayrıntılı bir başka risale, John Gilchrist'in kaleminden çıkmıştır; burada buna değinmemizin tek nedeni, onun kabul edilebilir Kur'an okuma tarzları tanımını İbn-i Cezerî'den (ikinci elden) aktarmasıdır. Gilchrist bunu şu cümleyle yorum-

83 Saifullah vd., *Reply To Samuel Green's "The Seven Readings Of The Qur'an"*, [http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Qi raat/green.htmly](http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Qi%20raat/green.htmly) (1.4. 2007).

84 Bkz. <http://answering-Islam.org.uk/Campbell/s3c3c.html> (1.4.2007).

lar: “Bu ifade, yedi farklı okuyuşu tanımlamanın nasıl imkânsız olduğunu gösterir.”⁸⁵ Elbette, İbn-i Cezerî’nin, tanrısal vahyin bereketinin en fazla sınırlanabileceği fakat asla tüketilemeyeceği fikrini bir kere göz ardı ettiğinizde, bu vahiyden mümkün olduğu kadar fazla istifade etme çabasını, kesinliğe ulaşmadaki bir kabiliyetsizliğin hesabına yazarsınız mecburen.

“İslâmî uyanıklık” cephesindeki Müslümanların itirazları, içerik itibarıyla geleneksel pozisyonu tekrarlamakla beraber, aslında münhasıran kıra’at’ın otantikliğine inandırıcılık kazandırmaya yoğunlaşırlar. Buradaki temel sav, bu okuma tarzlarının mütevatir, yani peygamberden her türlü yanılığın ihtimal dışı bırakacak şekilde, yaygın ve kesintisiz olarak nakledilmiş olduklarıdır.⁸⁶ Salt meşrulaştırma ve savunmaya dayalı bir pozisyona itilen hiçbir Müslüman yazar, belli ki çeşitlemelerin çokluğunu bir kazanım olarak kutlamaya cesaret edemiyordur. Hristiyan misyonerlerin saldırılarını karşılayan Müslümanlarca da kıra’at olgusu bir müşkülât sayılıyor gibi görünmektedir. Nitekim Sünnî İslâm içinde, okuma tarzlarının varlığını reddetmeyen veya önemsiz göstermeyen fakat bunların geçersizliğini kanıtladığına inanan bir eğilimin ortaya çıkması neredeyse kaçınılmaz bir sonuç olmuştur. Bu görüş Lahore’deki El Mevrid Pakistan İslâmî İlimler Enstitüsü’ndeki âlimlerce savunulur.⁸⁷ Bu örgütün kurucusu olan Cevat El Hamidî (doğ. 1951), İslâmî yenilenmenin, etkisi Pakistan’ın sınırlarından çok ötelere taşan, öncü bir sesidir. Gençliğinde sıkı sıkıya Mevdudî’ye bağlıydı, ancak 1970’lerde onun görüşlerinden uzaklaşarak gelenekçi olmayan, yüzü modernliğe dönük bir İslâm’a yöneldi. Onun öğrencisi, Kur’an yorumcusu Şehzad Salem ise, Kur’an’ın derlenmesine ve aktarımına ilişkin, son kertede Mevdudî’nin radikal konumunu haklılaştıran bir metin kaleme almıştır: “Bugün önümüzde olan Kur’an, Muham-

85 Bkz. <http://truthnet.org/İslâm/Qurangil5.html> (1.4.2007), ayrıca bkz. <http://answering-İslâm.org.uk/Gilchrist/Jam/chap5.html> (1.4.2007).

86 Saifullah, *Versions Of The Qur’an?* <http://www.İslâmic-awareness.org/Quran/Qiraat/hafs.htm> (1.4.2007).

87 Bkz. <http://www.al-mawrid.org> (1. 4. 2007).

med peygambere vahyedilenin kelime kelime aynısıdır. O henüz yaşarken hem kitap biçiminde toplanmış, hem birçok sahabe tarafından ezberlenmiş, hem de gerek sözlü gerek yazılı olarak sonraki kuşaklara aktarılmıştır. Bu aktarımın mahiyeti öylesine etkileyicidir ki, Kur'an metninin hatasızlığı tartışılmaz bir gerçekliktir.”⁸⁸

Salem'in kanıtlama usulü, tanrının peygambere Kur'an'ı bölümler halinde vahyedeceğini ve sonunda vahyi tamama erdireceğini bildirdiğini aktaran Kur'an alıntılarına dayanır (örneğin Kur'an'da 25: 32; 20: 113-114; 87: 1-18; 75: 16-19; 87: 18). Kur'an'dan yapılan bu alıntılar, Ebubekir'in ve Osman'ın derlemeleri hakkındaki aktarımlara aykırı olduğundan bunlar reddedilir, zira Kur'an'ın hadislerden daha üstün olduğu söylenir.⁸⁹ Kur'an'da atıf yapılan bu bölümlerin klasik âlimlerin de bilgisi dışında olmadığı fakat onların bunlarla halifelerin yaptığı derlemeler arasında bir çelişki göremediği söylenerek itiraz edilebilecektir buna; ne var ki Salem klasik âlimlere değil Batılı oryantalistlere cevap vermektedir:

Onların, Kur'an'ın tanıklığını dikkate almayarak böyle gayri sahih havadislerin geçerliliğinde ısrar etmeleri sebebiyledir ki, Kur'an'ın derlenmesi oryantalistlerin ciddi ve ağır eleştirilerinin nesnesi haline gelebilmiştir. (...)

Müslümanların metinlerinin otantikliğini kanıtlamak için başvurdukları malzeme şüphe doğurucu sonuçlara yol açtığında, Müslümanlar zorlu bir sorunla karşı karşıya kalırlar, çünkü dürüstçe hakikati aramakta olan gayrimüslim muhatapları, Kur'an'ın tanrının değiştirilmemiş sözü olduğu savını geri çevirmek için görünüşte meşru bir bahane elde etmiş olurlar.⁹⁰

Yedi *ahruf*la ilgili hadis, anlaşılmaz olduğu ve *ahruf*la kastedilenin farklı lehçeler olduğuna dair, gerçek olması en muhtemel anlamının da akla yakın görünmediği gerekçesiyle red-

88 Bkz. <http://www.renaissance.com.pk/febqur20.htm>, s. 1 (1.4.2007).

89 A.g.e., s. 4.

90 A.g.e.

dedilir: “Her şeye kadir olan rabbin bizzat farklı şive ve telaffuz imkânlarını vahyettiğini kabul etmek mümkün olabilir mi?”⁹¹ Sonra, Kur’an 75: 18 (“O halde biz Onu [vahyi] okuduğumuzda, sen onun okunuşunu izle”), Kur’an’ın yalnızca tek bir okuma tarzıyla tebliğ edildiğine kanıt gösterilir. Bu durumun, tüm dünyada tek bir okuma tarzına alışılmış olduğu, onun da Kur’an’ın “son takdimine” dayandığı söylenir. “Nafi’den nakleden Verş”in Kuzey Afrika’da hâkim bulunan okuma tarzı, Kuzey Afrika basitçe ehemmiyetsiz bir kenar bölge ilan edilerek tartışma dışı bırakılır. “Asım’dan nakleden Hafş”ın okuma tarzının Osmanlı İmparatorluğu döneminde yaygınlaştırılmış ve sonra da matbaa basımı sayesinde fiilen bir tekel konumu edinmiş olması, bir tarihsel tesadüf iken, otantiklik kanıtına dönüşür:

Tüm İslâm ümmeti, Kur’an’ı tek bir tarzda okumakta ittifak etmiştir. Sadece bazı Kuzey Afrika ülkeleri istisna teşkil ederler. Çeşitleme yelpazesi, dikkate alınmayacak kadar dardır. Afrika kıtasının bu bölgeleri İslâm ümmetinin, raşit halifeler döneminde fethedilmiş bulunan çekirdek bölgesine (*mainstream*) bile dahil değildirler. Kur’an’ın, peygamber devrinden beri İslâm dünyasının bütün ana bölgelerinde kullanılan yegâne mükemmel okuma tarzı, *Kıra’a Amme*’dir (evrensel okuma tarzı) ve bu aynen, Kur’an’ın vahyedilmesi tamamlandığına peygamber tarafından zikredilen okuma tarzıdır.⁹²

Bu okuma tarzına yanlış biçimde “Asım’dan nakleden Hafş” deniyordur, oysa “evrensel okuma tarzı” demek lâzımdır, buna göre. Sapkın okuma tarzları, içeriksel olarak da bu okuma tarzından saptıkları yerde basbayağı çelişkili, dolayısıyla yanlış olduklarını gösteriyorlardır, nihayetinde Kur’an *mütevâtir* olarak aktarılmıştır, okumalar ise farklı aktarım zincirlerine dayanıyordur (teknik olarak başka tür-lüsü zaten mümkün değildir) ve nakledenler hakkındaki biyografilere göre bu zincirler-

91 A.g.e., s. 8.

92 A.g.e., s. 9.

de yer alan bazıları güvenilir sayılmıyorlardır. “Bu analizden açıkça çıkan sonuca göre, Kur’an yorumlarında rastladığımız, din okullarında okunan ve öğrenilen okuma tarzları hiçbir surette kabul edilemez. Bunların kimi aktarıcılarının Kur’an’ın ilk zikrine geri gitmekteki ısrarına mı veya sahabenin (...) açıklama teşebbüslerine mi dayandığı, yoksa ‘Şeytan Ayetleri’ndeki gibi Kur’an’ı itibarsızlaştırmak üzere planlı olarak mı kurgulandığı, belki de hiçbir zaman çözemeyeceğimiz bir bilmece-dir. Ama şu kadarı kesindir: bunların Kur’an metniyle bir alâkası yoktur.”⁹³

Salem’in akıl yürütmesi, kendi başına buyruk mantığıyla, bir yandan okuma tarzlarının çoğulluğunun asla mümkün olmadığı –sadece gayrimüslimlere bir hücum fırsatı sunacağı için bile, imkânsızdır bu–, diğer yandan Kur’an’ın genel olarak yaygınlaşmış, basılı bir metnin bulunduğu, o halde bunun tek doğru metin olması gerektiği sonucuna varır. Bu anlayışı desteklemeyen bütün aktarımlar, yanlıştır. Modern İslâm’ın açık zihinli ve akla dayanan bir yöneliminin, tam da Batılı bilgi teorisiyle uyumlu olmaya çalıştığı noktada, İslâm teorisinin beş yüzyıl önce eriştiği konumun gerisine düştüğüne tanık olmak, tuhaf bir histir.

Postmodern gelenek

Şunu tespit edelim: Okuma tarzlarının klasik İslâmî tasviri, Ibn-i Cezerî tarafından sunulduğu şekliyle, tanrı kelamının, insanlığın tarihine girdiği anda çeşitlemesiz bir metin olamayacağı, bu nedenle tanrının çeşitlemeleri vahyinin bir parçası kılmış olduğu gibi, ilkin kavranması çok zor olmayan bir vakıadan hareket eder. Bu anlayış ancak, tanrının sadece tek bir çeşitlemesiz, bütünsel metin vahyetmiş olması gerektiği ve çeşitlemelerin ancak beşerî hatalar sonucu ortaya çıkmış olabileceği varsayımından hareket ederseniz, sorunlu görünecektir. Bu inancın altında öncelikle gayet yaygın bir *philological fallacy* [dilbilimsel yanılgı] yatar; tek bir kadim metnin varlığına

93 A.g.e., s. 13.

duyulan ayartıcı imana yaslanan bu yanılgıya, dilbilimciler yayına hazırlık çalışmalarında neredeyse kaçınılmaz olarak düşerler – meğer ki bir metnin bizzat yazarının onu muhtelif çeşitlemelerle telif ettiğine dair kuvvetli belirtiler bulunuyor olsun. Her çağın ve kültürün yazarlarının, eserlerini sürekli yeniden işlemiş ve muhtelif çeşitlemelerle sunmuş olmalarına karşın, imzalı el yazısıyla intikal etmemiş olan eserlerde, bol çeşitlemeli geleneğin içinden dilbilimcilerin muhakkak metnin tek ve hakiki ilk şeklini, müellifin *propria verba*'sını yeniden kurgulamaya dönük temel itkisini bastırmak mümkün değildir – burada dile getirilmeyen varsayım, yazarın bu sözleri ya sadece bir defa veya her defasında aynı şekilde dile getirmiş olduğudur. Oysa böyle bir ilk metin çok defa hiç varolmamıştır, yalnızca bir metnin üzerinde çalışılarak veya yeniden yazılarak meydana gelmiş bir çeşitlemeler dizisi vardır. Sonrasında da metin aktarımlar silsilesinde yeni çeşitlemelerle daha da zenginleşmiştir ve bunları yazarın çeşitlemelerinden ayırt etmek mümkün olmaz.

Kadim metinlerde böyle birçoğulluğu Kur'an için de varsaymaktan bizi alıkoyan nedir? Evvela, birçok çeşitlemenin geçerli metin eleştirisi yöntemleriyle ikna edici biçimde açıklanabiliyor olması, bir vakiadır. Sözelimi yukarıda değindiğimiz, Kur'an 2: 259'u okuma tarzındaki *nunşiruhâ-nunşizuhâ* farkını ele alalım; bu fark yazıdaki bir vurgu işaretinin düşmesiyle açıklanabilir, bu durum bir *lectio faciliior* yani daha kolay anlaşılır (bu nedenle de şüpheli) bir okuma tarzı hâsıl etmiştir, o nedenle metin eleştirisine dayalı değerlendirmeler kesin olarak kelimenin başlangıcında *nunşizuhâ* olduğundan hareket ederler. Ama bu da asla *kıra'at* teolojisine aykırı değildir, çünkü okuma tarzlarının çeşitliliği, kendisi çeşitlemeli bir mahlûk olan insana kolaylık için düşünülmüştür. O nedenle ikincil görünen, *nunşiruhâ* diye okuma tarzını da pekâlâ vahyin bir parçası kabul eder; çeşitlemeler birbirlerini karşılıklı tamamladıklarına ve aydınlattıklarına göre bunun bir mahzuru da olmayacaktır, zaten *nunşizuhâ* diye okuma tarzı bir kenara bırakılıyor da değildir. Üstelik *nunşiruhâ* diye okuma tarzı düşünmeye

değer bir anlam inceliği kattığı için, onu kabul etmek Kur'an'ı zenginleştirecektir. Demek, tanrının hilesi, aktarımın erken aşamalarında meydana çıkabilecek olan potansiyel metin çeşitlemelerini bunun öncesinde bizzat vahyin parçası haline getirmektir – ve bunun ötesinde, birçok çeşitleme zaman içinde unutulacak veya şüpheli şâz aktarımların unsurları olarak gölgede kalacaktır. Tanrı çeşitlemeler olacağını varsayar, dahası onları kendisi vahyeder. O halde bir okuma tarzının sahabeye (böylelikle peygambere) kadar geri götürülüp götürülemeyeceğine yani vahyin bir parçası olup olmadığına dair ihtimaliyatı değerlendiren bir hüküm verebilmek için, aktarımın sınamasını yapmak lâzımdır yalnızca. Gerçi bu noktada böylesi hükümlerin kesin emin olarak verilmesini önleyen insanî zaafın devreye girdiğini gözden kaçıramayız. Fakat tam da insanın zaafının –çeşitlemesiz bir metni koruyamama zaafı– ikrarı, onu ilâhî tasavvurun bir parçası kılmıştır. Keza insana doğruluk ihtimaline dair hüküm verme hakkını tanıması ve hakikate yaklaştırmaya çaba göstererek liyakat kazanma imtiyazını bahşetmesi de, onu ilâhî tasavvurda bir yere oturtur.

Okuma tarzlarını eşit derecede geçerli sayısıyla Kur'an, çeşitleme cihazıyla donanmış bir metinden farklılaşır. Çeşitleme cihazı metnin sırf tarihine dair bir bilgi verir, fakat onun bir parçası değildir, metnin kendisi dokunulmamış, düz çizgisel olarak müellifinin iradesine ve onun seçtiği yöntemine göre kendi başına varolabilir. Kur'an metni içinse bu geçerli değildir, çünkü okuma tarzları sadece “arka plan bilgisi” sunmakla kalmazlar, bizzat metnin parçasıdırlar. Bu nedenle Kur'an düz çizgisel bir metin değildir, çünkü yazıya geçirilen veya sözlü aktarılan her nüshası, okuma tarzlarındaki dikey boyutu yazıya veya söze geçiremez. Önce kabul edilmiş onlu okuma tarzına gelinir, sonra belki sadece o nüshada aktarılmış bulunan, iyi delillendirilmiş başka çeşitlemelere erişilir, en nihayet gittikçe daha şüphe uyandıran sapmalara varılır. Böylece Kur'an tamamlanmamış bir metin olarak görünür. İlk surenin dördüncü ayetini örnek alarak, Ibn-i Cezerî'nin metin anlayışını şöyle şema-
laştırmalıdır:

(...)
maliki "krala"
mallâki "sahibine"
mâliku "O tanrıdır"
mâlika "Ey tanrım"
malika "Ey kralım"
mâliki "Tanrıya"
maliki "Krala"

"Hamdusenalar olsun..." *mâliki* "tanrıya" *yevmid'din* "hüküm gününe"

Üretici [dil bilgisel] dönüşüm kuralları

Bu noktada Onlu'nun dördü *maliki yevmid'din* ("hüküm gününün efendisine/tanrısına") diye okur, bunlar arasında Asım da vardır; Onlu'nun çoğunluğunun burayı *maliki yevmid'din* ("hüküm gününün kralına") diye okumasının büyük ölçüde bilinmeyebilmesinin nedeni bu olabilir. İbn-i Cezerî, onun ölçütlerine uyan daha fazla okuma tarzını da biliyordur. Mesele *mâliki* yerine *mâlika* da vardır aktarımlarda. İsim burada hitabın -i halindedir ("ey tanrı..."). İbn-i Cezerî "güzel bir kır'a't!" yorumunu yapar.⁹⁴ *Maliki* çeşitlemesi de -i halinde bulunur: *malika* ("Ey kral...!"). Bu okuma tarzında *malik* ismi, "sahip olmak, hükmetmek, kral olmak" anlamına gelen *malaka* fiiline dönüşür (*malaka yevmid'din*). *Maliki* yerine, pek bir anlam farkı taşımayan *malki* çeşitlemesi de vardır.⁹⁵ *Maliki* yerine kullanılan *mâliki*'de fark salt fonetiktir. Başka bir çeşitlemede isim yalın halindedir, böylece bütün cümlenin söz dizimi değişir: *mâliku yevmid'din*, "O, hüküm gününde hâkim olandır." *Maliku yevmid'din* de buna benzer: "O, hüküm gününün hâkimidir." Ünsüzlerin bulunduğu metin "sahip" anlamındaki *mallâki* ve *maliki* ("kral") çeşitlemelerinden etkilenir, fakat bu ikisi benzetme yoluyla örtüştürülür.⁹⁶ Bütün bu çeşitlemeler, farklı fakat hiç de düşük olmayan ihtimal dereceleriyle yedi *ahruḫ*'a dahildirler ve pekâlâ tanrısal vahyin bir parçası olabilirler; ancak çeşitlemelerin çoğu için bunu kesin bir dil-

94 İbn-i Cezerî, *Neşr*, cilt 1, s. 47.

95 A.g.e.

96 A.g.e., s. 48.

le söylemek de mümkün değildir. Bu çeşitlemeler, düz çizgisel Kur'an metnini, ucu yukarıya doğru açılan dikey bir boyutla tamamlarlar. Çeşitlemeler üreten mekanizma, bizzat metnin bir parçası sayılır.

İbn-i Cezerî'ye göre Kur'an çoğul, kapanmamış, hiper metinsel olarak yapılmış, çizgisel olmayan bir metindir, anlamsal içeriği hiçbir zaman tamamen tüketilemez, dinleyicilerinden ve okuyucularından daima metin üzerinde yeniden çalışmalarını talep eder ve bu çalışmanın da hiçbir zaman açık seçik bir kesinliğe vordırmayacağı bellidir – klasik Kur'an ilimlerinin sunduğu böyle bir kavrayışı Kartezyen modernlikle bağdaştırmak mümkün değildir. Lakin bu kavrayış, inkâr edilmez biçimde *postmodern*dir. O halde, kurucu biçimlenmesinden sonraki dönemin, Mutezile'nin rasyonalizmini de arkalarında bırakmış bulunan İslâmî ilimleri, öz itibarıyla postmodern miydiler? Ancak Batı ve onun İslâm dünyasındaki müttefikleri, yorulmak bilmeden, İslâm'ın nihayet yine Mutezile rasyonalizmine (yani geriye 3./9. yüzyıla) dönmesi, böylece, oraya bağlanarak ve izleyen yüzyılların etrafında dolanarak nihayet modernliğe vasıl olması gerektiğini talep ediyorlar. Müslümanların kendi tarihlerine dönük olarak sömürgecilik döneminden beri içselleştirdikleri nefret, yukarıdaki örneklerin yeterince gösterdiği gibi, Eyyübî, Memluk ve Osmanlı dönemlerinin İslâmî ilimlerine olan bakışı kalıcı biçimde karartıyor, bununla beraber bu ilimlerdeki postmodern unsurların görülmesini de ön-lüyor, oysa bu unsurlar İslâmî ilimlerin bugün her renkten *bütün* Müslümanların bağlandıkları kaba modernizmden çok daha güncel bir görünüm arz etmesini sağlarlar. İslâm dünyası 19. yüzyıldan günümüze kadar modernlik yılanı karşısında donakalmış tavşan bakışından –ümitsizce kendi yılan olmayı isteyerek– kendini hiç alıkoyamadığı için, İslâm'a postmodern ilhamlı yaklaşımlar ufkun ötesinde gibi görünüyor, oysa bizzat İslâm'ın kendi geleneği, –her ne kadar kurucu biçimlenme sonrası dönemin şimdiye kadar hor görülen tarzıyla da olsa–, ona geniş bir yol açmıştır. Fakat geleneksel ilimlerin kavramları, İslâmî entelijansiyanın, üstelik onun tam da etkin ve göz önün-

deki bölümünü oluşturan büyük kısmı için anlaşılmaz hale gelmiş görünüyor. Böylece açık seçik ortaya çıkan durum, geleneksel “orta çağ” İslâm’ının ve onun günümüzdeki “fundamentalist” temsilcilerinin modernleşme, liberalleşme ve aydınlanma güçlerinin karşısına dikilmesi değil, fundamentalistlerin ve reformcuların Batılı bilgi teorisinin etkisi altında kendi kültürlerine karşı bir mücadele yürütüyor olmalarıdır. Birbirlerinin karşısına dikilenler, orta çağ ile modernlik değil, modernliğin kesinlik takıntısı ile kurucu biçimlenme sonrası dönemi İslâmi geleneğinin postmodern potansiyelidir.

Tanrı Çokanlamlı Konuşur mu?

Zira kutsal metinde girilemeyen belirli yerler vardır, tanrı oralarda daha derine nüfuz etmememizi istemiştir; nüfuz etmeye kalktığımızda da, el yordamıyla ne kadar derine inmişsek, o kadar karanlığa gömülürüz, böylelikle bir yandan ilâhî bilgeliğin keşfedilemez azametini, diğer yandan insan zihninin zayıflığını idrak ederiz.

— ROTTERDAMLİ ERASMUS¹

Kur'an'ın tüketilemezliği

Klasik âlimler, önceki bölümde Ibn-i Cezerî'nin Kur'an okuma tarzlarıyla ilgili el kitabı babında gösterdiğimiz gibi, Kur'an metninin bol çeşitlemeli olmasını tanrının istemiş olduğundan emindiler. Hatta bunu onun rahmetinin özel bir işareti olarak görüyorlardı, zira çeşitlemelerin bolluğu hem insanlar için bir kolaylık, hem de kutsal metinle meşgul olmak için bir müşevvik idi. Muhtelif okuma tarzlarının açtığı dikey düzlemin

1 Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio* I a 7: "Sunt enim in divinis literis adyta quaedam, in quae deus noluit nos altius penetrare, et si penetrare conemur, quo fuerimus altius ingressi, hoc magis ac magis caligamus, quo vel sic agnosceremus et divinae sapientiae maiestatem impervestigabilem et humanae mentis imbecillitatem." Almanca: Erasmus, *Ausgewählte Schriften*, cilt 4, çev. Winfried Lesowsky, s. 10 vd.

Kur'an metnine kazandırdığı düz çizgisel olmayan yapı, ayrıca tek tek metindeki parçaları, –metnin kendisini genişletmeye gerek olmadan–, birbirlerini tamamlayan ve aydınlatan bir anlamlar çokluğuyla zenginleştirme imkânını sunuyordu.

Anlam çoğulluğu şayet daha esas metin yorumundan da evvel, daha metnin biçimi itibarıyla bir zenginlik olarak görülüyorsa, metnin çok sayıda yorum imkânının bulunması da elbette zenginlik ve kazanım olarak görülecektir. Bununla ilgili klasik bir ifadeyi yine İbn-i Cezerî'de buluruz:

Bu ümmetin âlimleri, Kur'an'dan onlardan önce kimsenin fark etmediği fakat onlardan sonra geleceklerin de önünü kesmeyecek (hukukî) tavsiyeler, savlar, deliller, görüşler ve saire devşirmekten kadimden beri vazgeçmediler, zamanın sonuna kadar da vazgeçmeyeceklerdir. Kur'an, asla dibini bulamaya çağınız ve hiçbir kıyıda durak bulmayacak muazzam bir der-yadır. Bunun içindir ki, kitaplarında yazanı değerlendirmek ve insanları bu dünyada ve öte dünyada selâmete sevk etmek üzere her dönemde peygamberlerin çıktığı daha önceki halklardan farklı olarak bu ümmetin, kendi peygamberinden –ona salât ve selam olsun– sonra gelecek başka bir peygambere ihtiyacı yoktur.²

İslâm hakkındaki güncel tartışmaları izleyenler, böyle bir formülasyon karşısında ancak şaşkınlığa kapılabilirler, zira günümüzün İslâm imgesine tamamen terstir. Bugün büyük ölçüde hâkim olan görüşe göre Kur'an'ın yorumlanması mümkün de caiz de değildir, çünkü o tanrının yaratılmamış kelimidir. Bu da İslâm'ın “modernleştirilmesinin” önündeki en büyük engel addedilir. Bu görüşü yalnızca gayrimüslimler değil, bu konu üzerine çalışmış olan Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi İslâm reformcuları da savunurlar. Bu konunun Hristiyanlık bakış açısından iyi bir formülasyonunu, İslâm bilimci Cizvit papazı Christian Troll yapmıştır. O, İslâm hakkındaki bir mülakatında, gerçi vahyin Hristiyanlar için İsa'yla beraber tamamlanması-

2 İbn-i Cezerî, *Neşr*, cilt 1, s. 5.

na benzer biçimde Müslümanlar için de Kur'an'la tamamlandığını, ancak Kur'an “kelimesi kelimesine (...) iman edilen” –bu herhalde kelimesi kelimesine yorumlanması gerektiği anlamına da geliyordur– bir metin olduğundan, tarihselleştirmeye uygun olmadığını öne çıkartır:

Roma-Katolik ilmihalinde, vahiy tamamlanmış olmasına rağmen içeriğinin henüz tamamlanmadığı söylenir. (...) Burada [İslâm'la] aradaki büyük fark, Hıristiyan inancının merkezinde metnin değil bir kişinin: İsa'nın bulunuyor olmasıdır. Bu inanç, tanrının (...) inan olmaya karar verdiğini söyler. Tanrı hakkında daha büyük ve daha nihâî bir şey söylenemez. Bu bakımdan, bu iman hakikatinin ötesinde söyleyecek yeni bir şey de yoktur. Fakat bu hakikat de hep daha derinlemesine anlaşılmayı ister. (...) Kilisenin tarihi, aynı zamanda ilâhî sırrın daha derinlerine nüfuz etmenin tarihidir.

Müslümanlar için, vahyin tamamlanmasının teşkil ettiği meydan okuma “daha radikaldir, çünkü Hıristiyanlardan farklı olarak, kelimesi kelimesine ilâhî olduğuna inanılan, 7. yüzyılda formüle edilmiş ve bütün zamanlar için değişmeden geçerli olacak bir metinden hareket ederler. Bu metin, İslâm'ın evrenselliliğiyle, bütün insanlara ve kültürlere erişme misyonuyla, sahiden geleceğe açık olmayı isteyen bir zihniyetle nasıl bağdaştırılacaktır?”³

İki metin arasında şaşırtıcı koşutluklar vardır. İbn-i Cezerî'ye göre de vahiy tamamlanmıştır fakat içeriği tüketilmiş değildir, çünkü Kur'an'ın anlam bereketi tükenmezdir. Her kuşak Kur'an'da önceki kuşakların bilmediği yeni şeyler keşfedecek, yine de gelecek kuşaklara daha keşfedecek birçok şey kalacaktır. “Sahiden geleceğe açık olmayı isteyen bir zihniyet”, şayet bu değilse, başka ne olacaktır? İbn-i Cezerî'ye göre de tarih, tıpkı Christian Troll'un Katolikliğin konumu için söylediği gibi, “ilâhî sırrın daha derinlerine nüfuz etmenin tarihidir.” İki

3 Söyleşi, *Die Welt*, 10.11.2006. Yhttp:// www.sankt-georgen.de/leseraum/troll 30.pdfy (1.6.2007).

konum arasındaki temel fark, esasen yegâne fark, vahyin aracının yorumlama sahasına etki edip etmeyeceği ve edecekse bunu nasıl yapacağı sorusunda düğümlenir. Bir metnin, bir kişinin norm tayin edici hayatına nazaran yoruma daha az alan açtığı, hiç de peşinen kabul edilecek doğal bir şey değildir. Ayrıca İsa'nın hayatına sadece metinler üzerinden erişilebilir, buna mukabil İslâm'da da bir kişinin, peygamber Muhammed'in emsal teşkil eden hayatının norm koyucu gücü vardır.

İbn-i Cezerî'ye göre, –Troll'ün anlayışının tam aksine–, bilhassa peygamberin dünyevî faaliyeti zamana bağlıdır. Bu nedenle, deyim yerindeyse ilâhî vahyi “update” etmek için her defasında her halka yeni bir peygamber gönderilmiştir. İlk olarak Kur'an'ın indirilmesinde, bu zamana ve kültüre bağlılık aşılmıştır. Kur'an, anlam çoğulluğu sayesinde geleceğe açıktır. Onun yorum sahasının genişliği, İbn-i Cezerî'ye göre, peygamberliğin bütün zamanlar için ikamesi mahiyetindedir. Ama bunun koşulu, Kur'an'ın mesajının sahiden bir anlam çoğulluğunu barındırması, velhasıl tanrının çok anlamlı konuşuyor olmasıdır. İbn-i Cezerî'ye göre zaten bu gayet açıktır.

Bizim çağımız açısından yine gayet doğal olan bir varsayım, normatif bir metnin açık seçik olması gerektiğidir. Günümüzde tanrı tarafından insanlara vahyedilen bir metne iman eden bir insan, kural olarak, bu metnin açık seçik olduğunu varsayacaktır. Kur'an'ın tanrının keliması olduğu için yorumlanamayacağını ileri süren birisi, bu varsayımı sahiplenmiş olur. O zaman buradan çıkarılacak sonuç tam olarak şu olmalıdır:

- *Öncül 1:* Kur'an metni, hâkim Sünni-İslâmî anlayışa göre tanrının yaratılmamış kelimasıdır.
- *Öncül 2:* Tanrı açık seçik konuşur.
- *Sonuç:* Kur'an'ın her ayetinin yalnız tek bir doğru anlamı vardır, yoruma alan bırakmaz, bu nedenle zamanın değişen koşullarına uydurulması söz konusu olmaz.

Lakin *Öncül 2* iptal olursa *Sonuç* da iptal olur; yani, Kur'an'ın geçerli ilâhiyata göre sahip olduğu ontolojik statünün, onu yo-

rumlama olanağına dönük hiçbir etkisi olmaz, çünkü değişik zamanlarda mümkün olan bütün mümkün ve anlamlı yorumlar, belirli bir zamanda tümüyle idrak edilmiş olmaları gerekmektedir, zaten tanrı tarafından metne yerleştirilmiş olabilir. Kur'an'ın yaratılmış veya yaratılmamış sayılmasından bağımsız olarak, çok sayıda farklı yorum elde edilebilir ondan, bunun tek sınırı, önceki bölümde açıklandığı gibi, çelişki oluşturma koyutudur. Ancak Öncül 2 Kartezyen modernliğe ait bir fikir olduğundan, tam da Kur'an'ın her sözünün bütün zamanlar için geçerli sadece tek bir anlamının olduğunda ısrar etmek, İslâm'ın modernleşmesinin bir sonucudur. Öncül 2'yi kabullenmekle İslâm "modernliğe varmış", aynı zamanda da modernliğin sorunlarıyla meşguliyetinde esnekliğini yitirmiş olur. Bu perspektiften bakınca, sahiden bir kişinin eylemi, yoruma daha büyük bir alan açıyor gibi görünür.

Klasik İslâm alimlerinin bu durumu nasıl tamamen aksi yönden gördüğünü, bir miktar şaşırtıcı olan bir hadisten anlayabiliriz; bu hadisi Es-Suyutî, Kur'an ilimleri el kitabı *El Itkan Fî Ulûm il Ku'ran*'da aktarır. Bugün hâlâ klasik Kur'an ilimlerinin en önemli el kitabı olan bu eserde, Kur'an'da çok anlamlılık üzerine bir bölüm yer alır (*el-vücuḥ ve'n-nezair*). Bu bölümde okuyucu, isyancı Haricilerle kavgalı olan Ali hakkında bir tarihsel anlatıyla karşılaşır. İbn Abbas Ali'nin yanına gelip, Haricilere giderek Kur'an'ın yardımıyla onları ikna etmeye hazır olduğunu bildirir. "Ey müminlerin emiri," der İbn Abbas, "ben Allah'ın kitabını onlardan iyi biliyorum. Neticede aileme vay-hedilmişti." Ali, "doğru," diye karşılık verir, "fakat Kur'an, birçok farklı anlam veçhesi barındırır (*vücuḥ*). Sen onlarla münakaşanı daha ziyade peygamberin emsal mahiyetindeki hal ve tavırlarına (*sunan*) dayanarak yürüt. Bunlardan kendilerini kurtaramayacaklardır!"⁴

Bu hadisin kahramanlarına göre, –hadisi onaylayarak zikreden Es-Suyutî'ye göre de–, peygamberin yaşantısıyla sunduğu emsal, yorumlara açık bulunan metne nazaran çok daha sarihtir. Bu idrak, hiçbir zaman Müslümanları Kur'an'a da-

4 Suyutî, *Itkan*, cilt 2, s. 189.

yanarak delil getirmekten alıkoymamış olsa bile, modern öncesi İslâm'ın geniş çevrelerinde bu durumun ilkesel olarak kabul gördüğünü varsaymalıyız. Klasik Kur'an tefsirine bakınca da böyle olduğunu görürüz. Sözgelimi Kur'an'ın bilhassa anlaşılmaz bir yerini, 79. surenin başlangıcını alalım. İlk Mekke döneminden,⁵ yani peygamberliğin ilanının ilk evresinden kalan bu metin, kıyamet gününü tasvir eden bir dizi yemin kasmle başlar. Bu yemin kalıpları⁶ bir yandan gayet arkaik bir Arapça dağarcığına başvururken, sıklıkla şeyleri tasvir eden ama adlandırmayan sıfatlar içerir. Buna benzer bir biçim, o zamanın kadim Arap şiirinde de önemli bir üslup özelliğidir,⁷ ancak kadim Arap şiirinin bugüne intikal eden büyük varlığı, neredeyse her zaman, bir ikame kelimeyle kastedilen nesneyi kavramayı sağlarken Kur'an'daki yeminlerde bu böyle değildir.

Kur'an'ı, özgün halini en azından sezdirecek bir dilsel biçimle aktarmaya gayret eden Friedrich Rückert'in (1788-1866) çevirisinde, surenin başlangıcı şöyledir (Arapça metni de ekliyorum, özgün metnin tınısına dair akustik bir izlenim edinebilmek için, sesli okunmalı ve kelime sonundaki *-an*'lar *-ā*⁸ diye telaffuz edilmelidir):

- | | | |
|---|--------------------------------|--|
| 1 | <i>ve'n-naaziât-i ghargan</i> | Batarak/dalarak kaçanlarınıza |
| 2 | <i>ve'n-naâşıtaât-i nâştân</i> | ve etrafında dolanıp kolaylıkla çekip alanlara |
| 3 | <i>ve's-saabihâat-i sabhan</i> | ve yarışıp ileri geçenlere, |
| 4 | <i>fa's-saabikat-i sabkan</i> | önden koşan koşuculara, |
| 5 | <i>fa'l-müdebbirât-i amran</i> | ve [emirle] iş çevirenlere! |

Rückert'in çevirisi kulağa ne kadar iyi gelse de, birçok şeyin anlaşılmadığını teslim etmek gerekir. Fakat tam da bu sayede Rückert, bu bölümde zaten pek fazla anlaşılır olmayan özgün

5 Bkz. Nödeke, *Geschichte des Qorâns*, bölüm 1, s. 104.

6 Bkz. Hawting, *Oaths*; Theuwirth, *Der Horizont der Offenbarung*.

7 Bkz. Bauer, *Altarabische Dichtkunst*, cilt 1, s. 172-180.

8 Elif harfidir. Uzun, açık a – ç.n.

metinle ilgili doğru bir izlenim aktarmış olur. Rückert bulduğu her karşılıklı isabet kaydetmemiş olabilir fakat onun çevirisinin tartışılmaz katkısı, özgünden daha anlaşılır görünme çabısından kaçınmasıdır. Kur'an'ı vahyedildiği zamanda nasıl anlaşıldıysa öyle anlama iddiasını ileri süren Rudi Paret (1901-1983) ise 79. surenin ilk beş ayetiyle ilgili bir hal yolu bulamaz. O, Kur'an'ın dilsel biçimini tamamen bir kenara bırakarak, şu aşağıdaki parantezler ve soru işaretleri canavarını ortaya çıkarmıştır – vahyedildiği zamanda Kur'an'ın böyle anlaşılmadığı kesindir:

1 (Ok atarken yayı) iyice gerenler (?) (veya: [insanların ruhunu] güç kullanarak [bedenden] çekip çıkaranlar [?]; veya [melekler değil de atlar kastediliyorsa]: şiddetle dizginlere asılanlar), 2 haddinden fazla cevval olanlar 3 ve rüzgâr hızıyla savlet edenler (?) ([dört koldan] kürek çekenler [aşlında: yüzenler]) 4 (bütün diğerlerinin) önüne geçenler 5 ve bir işi idare etmeyi bilenler (!)

Kendini kanıtlamış bir filolog olan Paret de, metnin anlaşılır olduğuna dair bir telkinde bulunmaz. Farklı yorum imkânları sunar, dört yere de soru işareti koyar. Mamafih o da tabii bu yorumlarda sadece birisinin doğru olduğu kanısındadır. Bu o kadar doğal kabul edilir ki, klasik bir yorumda da aynı öncülü görürüz. Mesela yine asla sufi veya batınî eğilimler arz etmeyen, günümüzde de gelenekselci web sitelerinde erişime sunulan “ortodoks” bir yazarın yorumunu ele alalım. Söz konusu olan, Bağdatlı Şafî fakih El Maverdî'nin (364-450/974-1058) yorumudur, burada onun sadece surenin 4. ayeti hakkındaki açıklamasını çevireceğim:

Fa's-saabikat-i sabkan hakkında beş tefsir vardır:

- *Birinci tefsir*: Kastedilen, peygambere tanrının vahyini indirirken iblislerin önüne geçen meleklerdir. Bunu söyleyenler Ali ve Masruk'tur; El Hasan, meleklerin imanlarıyla ön aldıkları kanaatindedir.

- *İkinci tefsir*: Kastedilen, biri ötekinin önüne geçen yıldızlardır. Bunu söyleyen Katada'dır.
- *Üçüncü tefsir*: Mücahid'e göre, kastedilen ruhları yetişip yakalayan ölümdür.
- *Dördüncü tefsir*: Kastedilen, ölüm anında bedeni terk ederken birbirlerini izleyen ruhlardır. Bunu er-Rabî söyler.
- *Beşinci tefsir*: Atâ, kastedilenin atlarla ilgili olduğunu söyler.
- *Altıncı bir tefsir* daha mümkündür, buna göre de “birbirlerinin önüne geçenler”, cennete veya cehennem ateşine bedenlerinden önce ulaşan ruhlardır.

Burada öncelikle dikkat çekici olan, El Maverdî'nin muhtelif yorum imkânlarını bir hiyerarşi gözetmeden veya kendi önceliklerini belirtmeden yan yana koymasındır. Sahiden, onun görece kapsamlı olan eserinin tümünde kendisinin bir taraf tutmasına, sözgelimi belirli bir yorumun diğerinden daha muhtemel olduğunu veya yanlışmış gibi görüldüğünü belirtmesine ancak pek nadiren rastlanır. Bu sadece onun eseri için değil, klasik Kur'an tefsirlerinin çoğu için geçerlidir. Bir yazarın, El Maverdî'nin yaptığı gibi muhtelif tefsirleri numaralandıracak kadar ileri gitmesi bile görece ender görülür.

El Maverdî'nin sunduğu yorum imkânlarının çoğu daha eski otoritelere dayanır, fakat bunlar kesinlikle günümüz Selefilerinin atıfta bulunduğu “selef-i salihin”den ibaret değildir. El Maverdî arada sırada kendi hocasının görüşlerini de zikreder. Burada da dikkat çekici olan, yazarın bu bölümlerin başında, beş farklı yorum imkânı bulunduğunu fakat kendisinin bunlara zikredilmeye değer bulduğu bir altıncısını eklediğini söylemesidir. Tüm tefsir içinde nispeten fazla sayıda bulunan, “bir başka yorum daha mümkündür” sözleriyle başlayan bu pasajlar, kuşkusuz El Maverdî'nin kendi yorumlarıdır. Bu nedenle onları, “bu konuda şu sayıda tefsir vardır” üst başlığıyla işaret ettiği, halihazırda mevcut bulunan tefsirlere ilave olarak sayar. İbn-i Cezerî'nin, Kur'an'ın anlam bereketinin sonsuzluğuna dair teorisi, böylece, kendi tefekkürünün sonuçlarını ka-

dim aktarımlara ilave etmekte hiç tereddüt etmeyen (El Maverdî'nin elbette dahil olmadığı sufi Kur'an müfessirleri söz konusu olduğunda bu zaten doğal olurdu) "ortodoks" bir Kur'an müfessirinin pratiğiyle teyit edilmiş olur. Kendini Kur'an'ı sadece hadislerle açıklamayla sınırlayan tefsirler (*tefsir bi'l-meşhur*) veya genellikle mümkün anlamlardan sadece birini aktaran kısa-özlü eserlerde böyle bir şeye rastlanmaz gerçi. Yine de bu durumlarda bile, yazarın zamanının temel epistemolojik kabullerini paylaştığını hesaba katmak gerekir; buna göre her tefsir kesinlikle değil ancak muhtemelen doğru olma iddiasında bulunabilir ve bir tefsirin muhtemel doğruluğu başka bir tefsirin doğru olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bunu en açık gösteren vakıa, El Maverdî'nin kendi yorumunu diğerlerine karşı yegâne doğru yorum olarak konumlandırmaya teşebbüs etmesidir. Ona göre, diğerleri gibi doğru olabilecek ilave bir yorumdur bu sadece.

Böylelikle El Maverdî'nin yaptığı, tekrar Es-Suyutî'nin *el-vuzuh ve'n-nezâir* hakkındaki bölümünü esas alacak olursak mükemmel bir müfessirin yapacağından başka bir şey değildir. Es-Suyutî orada şu hadisi zikreder: "Kur'an'ın birçok *vuzuhu* olduğunu (anlam veçheleri) anlamadan, kimse tam bir idrake varamaz". Es-Suyutî, bu hadis üzerine yapılmış şu yorumunu ekler: "Bununla kastedilen, birçok farklı anlama yorulabilecek bir dilsel ifadeyi gören kişinin kendini o tek anlamla sınırlamayıp, birbirleriyle çelişmedikleri müddetçe bu farklı anlamları da kavramasıdır." İyi aktarılmış ve çelişkisiz oldukları ölçüde *aynı anda* hepsinin birden doğru olabileceğini söyleyen Kur'an okuma tarzları teorisine benzer biçimde, bu sözler de, birbirleriyle açıkça çelişmedikçe farklı anlamların aynı anda yan yana geçerli olabilecekleri kanaatini dile getirir. Buna göre Kur'an 79: 4'te *hem* meleklerin *hem de* taşların vs. kastedilmiş olması pekâlâ mümkündür ve ihtimal dışı değildir. Ez-Zamahşerî *El Keşşaf* yorumunda, dört ayetin de sağlam bir biçimde meleklerle, yıldızlara ve ruhlara nispet edilebileceğini gayet güzel göstermiştir.⁹

9 Az-Zamakhsharî, *Al-Kashshâf*, cilt 4, s. 692-700.

Bu esası kabul edince, yine Kur'an okuma tarzlarına benzer biçimde, Kur'an yorumlarının çoğulluğunu bir zaaf değil zenginlik olarak görürsünüz. Klasik yorumcular, aralarında bazen görece zor anlaşılır olanların da bulunduğu çok sayıda tefsir imkânını yorumsuz olarak yan yana koyarken, yine bu paralel hakikatlerin mümkünlüğü ilkesini takip ederler yalnızca. Fakat 19. yüzyıldan itibaren bu ilke Batı'da artık anlaşılmaz hale gelmiştir. Kur'an yorumlarının anlam katalogları, "skolasitik" müşkülpesentlik ve otoriteye bağımlılık olarak görülmüş hatta müfessirlerin Kur'an'ı anlayamadığının işareti olarak kabul edilmiştir.

Otoriteye bağımlılık izlenimi, öncelikle klasik Kur'an yorumcularının gerçi bir yandan farklı yorumların aynı anda hakikat olabileceğine ve metnin potansiyel olarak tüketilemezliğine kani iken, diğer yandan kadim otoritelerden aktarılan anlamların ötesine geçecek kapsamlı arayışlara hemen hiç girişmemiş olmaları (şayet sufi veya batınî değilseler) vakiasından doğmuş olmalıdır. İlerici bir teoriye yaslanan bu muhafazakâr tutumu, *müphemliği terbiye etme* çabasıyla açıklayabiliriz. Yapılabilecek en iyi şey, beyan edilmiş yorumları toplamak, muhafaza etmek ve yeni bir yorum gerekmiyormuş gibi görüldüğüne göre bu eski yorumlarla idare etmek idi. Başka türlü bir tutum, müphemlik krizine yol açabilirdi; o zaman o müphemliğin serbestçe çoğalmasına izin vermeyip itinayla kollamak daha iyi olacak gibi görünmüştür. İslâm dünyasının kültürleri, belki başka hiçbir kültürde olmadığı kadar, metinlerin ve onların yorumlanışının damgasını taşıyordu. Kesinlikle yalnızca dinsel metinler değil, çok eski zamanların dünyevî kadim Arap şiirleri de, El Mütenebbi'nin manzumeleri ve El Hariri'nin makamları gibi, sonraki zamanların edebî eserleri de hep yoruma tabiydi. Bu kültür çevresinde, bir metni *tefsir* etmekle onun içine neler *katılabileceği* gayet iyi bilinirdi. Mesele Es-Safadî metinleri yorumlamada taşkınlığa kaçmaya karşı uyararak, şöyle der: "Birisi kalkıp da İmrüülkays'ın Muallâka'sını (aşk ve hamaset hakkında İslâm öncesi bir şiir) bir kedinin ardından söylenen matem şiiri yahut bir file olan aşkın

ilanı olarak yorumlamaya niyet edecek olursa, muhakkak bunun bir yolunu bulacaktır”.¹⁰

Hayat şartlarının pek yavaş değiştiği modern öncesi koşullarda, böyle bir tutum istikrarla çoğulculuğun iyi bir birlikteliğine imkân veriyordu. 19. yüzyılda hayat şartlarının sür’atle değişmeye başladığında, bu, kesin cevaplar talep eden ve aynı anda farklı hakikatlerin bir arada bulunmasını kabullenmek istemeyen bir kültürün meydan okumasıyla gerçekleşti. Kutsal metnin çoğul hakikatine dair bilinç de gitgide kayboldu. Muhtelif eski yorumlar artık diğerleriyle beraber geçerlilik taşıyan seçenekler olarak değil de, tek doğru yorumu bulmak için yapılan denemeler olarak görüldüler. Şimdiyse en iyisi, tek bir yoruma sahip olmak gibi görülüyordu. Nitekim selefi Ibn Useymin de Kur’an 79: 4’ün tek bir yorumunu tanır, o da şöyledir:

Fa’s-saabikat-i sabkan’la kastedilen, acül bir itaatkârlıkla Allah’ın –O rahman ve rahimdir– emrini yerine getiren meleklerdir. O nedenle melekler Allah’ın emirlerini yerine getirmede insanlardan daha hızlıdırlar. Allah –O rahimdir–, cehennem ateşinin meleklerini tasvir ederken şöyle der: “O ateşin başında, Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı çıkmayan ve kendilerine buyurulanı yapan çok katı ve sert melekler bulunacaktır.” (Kur’an 66: 6) Rahman ve rahim olan, şunu da söyler: “O’nun katında bulunanlara gelince; onlar, O’nun için çalışmaktan büyüklenmezler, yorulmazlar, gece ve gündüz usanmadan O’na tesbih ederler.” Allah’ın –O rahman ve rahimdir– emirlerini uygulamadaki güç ve kuvvetleri sayesinde, melekler onun emri üzerine önden gidip acele ederler, O’nun emrettiklerine itaatsizlik yapmaz, onun talimatlarına uyarlar.¹¹

İslâmcı fundamentalistlerin veya Selefilerin bilhassa İslâmî geleneği esas alacağı inancına sapsanız, bu yorum sizi şaşırtabilir. Çünkü her renkten klasik yorumcuların seleflerden

10 As-Safadî, *Al-Ghaith al-musadjjam*, cilt 1, s. 24.

11 Ibn Useymin, *Tafsir Djuz Amma*, (http://ibnothaimeen.com/all/books/prin-ter_17863.shtml) (28.2.2010).

nakledilen izahları –en azından başka kaynakların yanı sıra– alınılmasına hatta bunlardan birkaç tanesini aktarmasına karşılık, tam da bir Selefî olan İbn Useymin seleflerden tek bir yorum zikretmez. O, birden fazla yorum imkânı da sunmaz zaten, birden fazla tefsir tarzı olabileceğine de tek bir kelimeyle bile değinmez, yalnızca tek bir yorum bilir. Bu da, klasik yorumcuların *bilmediği* bir yorumdur! Gerçi, “önden gidenler”le meleklerin kastedildiği yorumu geçerlilik taşıyan bir yorumdur, meleklerin kimin önünde gittiği sorusuna da değişik cevaplar verilmiştir (el Maverdî bu cevaplardan ikisini zikreder). Ancak İbn Useymin’in yorumuna geçerli yorumlar arasında rastlanmaz; tefsire dönük hadisleri derlemeye yoğunlaşan çalışmalarda da,¹² günümüz fundamentalistlerinin en fazla başvurduğu klasik yorumcu olan İbn Kesir’de de, hatta Selefî ideolojisinin çıktığı hukuk okuluna mensup bulunan Hanbelî İbn-i Cevzî’nin yorumunda bile yoktur bunlar. İbn-i Cevzî de, hepsini “seleflere” dayandırabildiği şu üç yorumu bilir: “Birinci tefsir: Kastedilen, meleklerdir. Bunun ne anlama geldiğine dair de yine üç ayrı kanaat vardır. Birincisi: Allah’ın vahyini peygambere aktarırken iblislerin önüne geçerler. Ali ve Mesrûk bu kanıdaydı. İkincisi: Cennette müminlerin ruhlarının önüne geçerler. Mücahid ve Ebu Rauk böyle söylemişlerdi. Ve üçüncüsü: El Hasan’ın dediği gibi, imanlarıyla insanların önünde geliyorlardır.”¹³

Demek, “gelenekselci” İbn Useymin’in yorumu, geleneğe rücu etmez. Bunun yerine, yine meleklerden bahseden iki Kur’an ayetini zikreder. Onun yöntemi, “Kur’an’ı Kur’an’la açıklama” ilkesini takip eder. Es-Suyutî, kitabının *el-vuzuh ve’n-nezâir* ile ilgili bölümünde, bir ve aynı kelimenin tamamen farklı anlamlara gelebilmesinin, –hatta bunun günlük dilde alışılan eşadlılığın de ötesine geçmesinin–, Kur’an’ın harikulade özelliklerinden birisi olduğunu göstermişti. Dolayısıyla x konumunda yer alan bir kelimenin yerine, bu kelimenin y konumunda taşıdığı anlamın aynısını hemen atfetmeyip temkinli olmak gere-

12 Bkz. örn. Et-Taberî; Es-Suyutî, *ad-Darr Al-Manthûr*.

13 İbn Al-Djauzî, *Zâd al-masîr*, s. 1511, sûr’at En-nazi’atla ilgili, ayet 4.

kir. İbn Useymin'in yorumu ise temkinden iyice uzaktır: çünkü açıklanması gereken *saabikat* kelimesi veya sadece *s-b-q* kökü, açıklama için başvurulmuş her iki yerde de geçmez. O halde İbn Useymin'in yaptığı, meleklerden 79: 4'teki yerin yorumu için kendisine mantıklı görünen şekilde bahseden iki Kur'an alıntısı bulmaktan başka bir şey değildir. Bu yorumun, insanlara ah-lâkî bir ikazda bulunmak için klasik yorumlardan daha elverişli olması da bir tesadüf olmasa gerektir.

İbn Useymin'in düşüncesi hiç de irrasyonel ve geçmişe dönük değildir. Kartezyen modernliğin akli varsayımlarına tastamam uyarak, normatif metinlerin çelişkisiz olması gereğinden hareket eder, yani hakikate uygun *tek* bir yorum olabileceğine inanır. Aklını kullanabildiğine göre, bu anlamı bildiğine de emindir – varsın, bunun için geleneğin üzerinden atlaması icap etsin. Meleklerle ve başka duyu ötesi varlıklara inanmanın modern ve aydınlanmacı olmadığı itirazı geçerli değildir. Birincisi, bu tarihsel açıdan doğru değildir, ikincisi, önemli olan *neye* inanıldığı değil *nasıl* inanıldığıdır.¹⁴ İbn Useymin'in kendi gayretiyle hakiki ve mümkün olan tek yoruma erişebileceğine dair inancı da modern bir inançtır. Bununla tutarlı olarak, onun yorumu bariz biçimde geleneksel tefsirlerden farklıdır.

Demek, Selefî hareketi gelenekselci değildir. Gelenekselciler, bugüne kadar görebildiğim kadarıyla Selefîlerin gayretkeşliğine pek az karşı koyabildiler. İbn Useymin'den farklı olarak elbette eski otoritelerin yorum çoğulluğunu sürdürüyorlar, fakat geleneksel epistemolojik temelleri onlar da büyük ölçüde kaybetmiş görünüyorlar. Ancak bu temelleri kaybettikten sonra, bir yorum ya doğru ya yanlış olabilir ve her durumda sadece tek bir yorum doğru olabilir. Böyle olunca, modern gelenekselcilik modernist yönelimlerden pek de uzak düşmez. En önemli fark, bugün doğru yorumun geleneğin içinde bulunamayacağı fikrinin bir gelenekselcinin tasavvuruna sığmayacak olmasıdır; çünkü bu, tanrının ümmetini bin yıldan fazla süreyle bir yanılgıyla baş başa bıraktığı anlamına gelir. Bir gelenekselci için en yakın çıkış yolu, eski yorumlar arasından, yüksek bir

14 Bu konuda ayrıntı için bkz. Pfaller, *Die Illusion der anderen*.

otoritenin lûtfuna mazhar olmuş ve bugün de az çok inanılır görünen bir yorumu seçerek, muhtemelen doğru olan yorum olarak ilan etmektir. Tam da epistemolojik temellerin modernleşmiş olması, böylesi beyanları modernliğin sorularına uyumlu kılmayı zorlaştırır, neticede umumiyetle –haksız yere de değil– donuklaşma ve dogmatizm diye hissedilen durum ortaya çıkar. Bu donuklaşmanın oraya çıkmasının nedeniyse, ilâhî kelâmın istenen müphemliğine olan inancı terk etmek, bu nedenle de önceki kuşakların henüz bilmediği bir yorumu doğru yorum ilan edince, onların yanılğı içinde dönüp durmuş olduğunu zannetmektir.

Modernistlerin birçoğu gibi, böylesi kaygılar taşıımıyorsanız, gelenek tamamen kurtulunması gereken bir safraya dönüşür; çünkü büyük bir kısmının doğru olma ihtimali hayli düşük görünen çok sayıda farklı yoruma, hakiki anlamı ararken artık ihtiyaç duyulmuyordur. Reformcu İslahi'nin bir öğrencisi olan Pakistanlı reformcu Müslüman Halid Zahir, şöyle yazar örneğin:

İslahi daima, Kur'an'ın her ayetinin, lâfzı ve bağlamıyla yalnızca tek bir doğru anlamı olduğunu söylerdi. Bana göre bu, birçok müfessirin savunduğu, bir ayeti yorumlamanın çok defa birbiriyle çelişen farklı imkânları olduğu görüşünün doğru olmadığı anlamına gelir. Çünkü her şeye kadir olan Allah bir şey söylemek istediğinde, bunu açık seçik söyler. Onun ifadelerindeki meram kesindir. Bu nedenle O da belirli bir ayetin tam olarak tek bir anlamı olması kuralında ısrar edecek olmalıdır.¹⁵

Zahir'e göre çok defa birbiriyle çelişkili muhtelif yorumların yan yana konması caiz değildir. Ancak böyle bir yan yanalık bizzat gelenekçilerin birçoğu nezdinde de aslında anlamını yitirmiş olduğundan, bugünkü durumda bu hüküm zaten genel kabulü dile getirir. Ne var ki İslahi'nin öğrencileri Kur'an'ın

15 Bkz. <http://www.renaissance.com.pk/Thovq32y5.htm> ve aynı içerikli bir başka sayfa: <http://www.khalidzaheer.com/qa/253> (30.5.2007).

zamanlar üstü geçerliliği meselesini çözemezler, çünkü tek geçerli anlamın zorunlu olarak geçmişte de geçerli olmuş olması gerekir, oysa geçmişte bu anlamın biliniyor olduğu kesin değildir.

Bilhassa gayrimüslimlerin Müslümanlara hep tavsiye ettiği gibi Kur'an'ın tarihselleştirilmesi, yalnızca görünüşte bir çıkış yoludur, çünkü bu durumda da yine yalnızca tek bir anlam doğru kabul edilir – metnin vahyedildiği tarihsel andaki anlamıdır bu da. Bu anlamdan (şayet yeterli kesinlikle bulunabiliyorsa o anlam) zamanlar üstü bir “çekirdek” süzülüp çıkarılır ve günümüz koşullarına uyarlanır. Bu yöntem iki karakteristik özelliği bütün yöntemlerden daha iyi birleştirir. Birincisi fazlasıyla manipülatiftir, yani daima işitmek istediğiniz “çekirdeği” süzüp çıkartmak pek zor olmaz. İslâm âlimlerinin hep kaçınmaya çalıştıkları *ittiba el-hevâ*'ya (“kendi eğilimlerinin izinden gitmek”) kapı pencere açılmış olur. Ayrıca fazlasıyla indirgemecedir. Çünkü sadece tek bir anlamın mümkün olabileceğinde ısrar etmekle kalmaz, bu anlamı da belirli bir tarihsel ana daraltarak, metnin anlam potansiyelini de, mukayese edilebileceği başka monolitik yaklaşımlardan da daha fazla kemirir. Dinsel metinlerin zamanlar üstü bir anlam potansiyeli taşıdığından hareket edersek, edebî metinlerle bir mukayese yapabiliriz. Bir İngiliz edebiyatı uzmanı için, Globe Theatre¹⁶ seyircilerinin, Shakespeare'in *Romeo ve Jülyet*'ini nasıl anladıklarını öğrenmek, son derece ilginç olabilir. Günümüz tiyatro seyircisi açısından ise bu büyük ölçüde ehemmiyetsizdir. Ortam, bilinç, duygu dünyası, sevme tarzı, bütün bunlar artık Shakespeare'in zamanından çok farklıdır. Yine de *Romeo ve Jülyet*, günümüzün tiyatro seyircisine entelektüel açıdan meydan okumaya ve onu duygusal olarak alt üst etmeye rahatlıkla yetecek kadar anlam potansiyeli geliştirmeye muktedirdir; her ne kadar günümüz okurunu ve izleyicisini metne bağlayan anlamların, yazarın çağdaşlarının metinden çıkardığı anlamlarla çok defa pek az ortak noktası olsa bile, böyledir.

16 1599'da Shakespeare'in oyuncularını veya “kumpanyası” tarafından inşa edilen tiyatro – ç.n.

Edebî metinlerle kurduğumuz analogiyi fazla da ileri götürmeyelim. Ancak zamanlar ötesi bir anlam potansiyeli atfettiğimiz metinlerin, onları ilk dinleyenler için ifade ettikleri anlama indirgenemeyeceğine de dikkat çekelim. Kur'an'ı tarihsel-eleştirel bir yorumla sınırlamak, mesela, Sufî bir yoruma zinhar izin vermezdi, zira Kur'an'ın vahyedilmesi sırasında sonraki mistisizmle irtibatlandırılacak bir şey mevcut değildi. Genel olarak geçerli olan, şudur: bir Kur'an yorumunun Batılı modernliğin öncüllerini esas alması, kesinlikle *başlı başına* onun geleneksel bir yorumdan daha açık fikirli ve müphemliğe daha hoşgörülü olmasını sağlamaz. Modern yorum yaklaşımları, "açıklığı", geleneksel yaklaşımların *yanında/yanı sıra yer almak* üzere değil, onların *yerini almak* üzere talep ederler; tek hakikat iddiasını temsil ettiklerinden, geleneksel yöntemlere göre ideolojik etkilerden daha az bağışıktırlar. Tıpkı klasik âlimlerin yaptığı gibi (bu her zaman zorunlu olarak eylemlerine yansımaya bile) Kur'an metninin zamanlar ötesi bir anlam potansiyeline ve anlam çoğulluğuna sahip olduğunu kabul etmek, yorumların zamana bağlılığını aşmanın belki gerçekten tek imkânıdır.

İslâm'ın ilâhiyatlaşması

Klasik İslâm'da bütünsel bir "Kur'an ilmi" yoktur. Bunun yerine, farklı bir araştırma konusunu ve ona farklı bir yöntemle yaklaşmayı seçerek tümüyle veya kısmen Kur'an'la meşgul olan bir dizi ilim vardır. Buna rağmen *ulûm el-Ku'ran*'dan yani "Kur'an ilimlerinden" (çoğul olarak) bahsetmenin bir anlam ifade ediyor olmasını, Kahireli âlim Ez-Zerkaşî'ye (745-794/1344-1392) borçluyuz. O, ilgili ilimleri "Kur'an ilimlerinin delillendirilmesi" (*el-Burhan fi ulûm el-Kur'an*) adlı bir el kitabında bir araya getirmişti. Es-Suyutî'nin evvelce birçok kez zikrettiğimiz, büyük ölçüde Ez-Zerkaşî'ye dayanan "Kur'an ilimlerinin mükemmelleştirilmesi" (*el-Itqan fi ulûm el-Kur'an*) adlı eseri, çok daha fazla yaygınlaşmıştır.

Bu el kitaplarında¹⁷ öncelikle nakil ilmine yani hadis bilgisi-

17 Aşağıda Es-Suyutî'nin *Itqan*'ına dayanıyoruz.

ne dayanan birçok kısımla karşılaşırız. Bu kısımlar vahyin dış koşullarıyla, muhtelif Kur'an ayetlerinin vahyedilmesinin sebebi teşkil eden tarihsel arka planla ve toplumsal şartlarla meşguldürler; zira bunlar –popüler bir ön yargının aksine– müfessirler tarafından pekâlâ tarihselliğin ışığında yorumlanmışlardır. Tarihsel ve eleştirel okuma yapan yaklaşımlar, Kur'an metninin tarihine ve biçimine ilişkin kısımlarda tatbikat imkânı bulurlar. Başka bazı kısımların dayandığı disiplinler, okuma tarzları ve kıraat ilimleridir. Bunlara kapsamlı bir dil bilimsel kısım eklenir. Sözlükbilimsel kısımlarda, Kur'an'daki farklı lehçelerdeki ifadeler ve yabancı kelimeler, keza çok anlamlı hatta anlaşılmaz ifadeler işlenir. Bunu izleyen kısımlardaki Kur'an yorumu, yöntemlerini büyük ölçüde hukuk yönteminin (*usûl el-fıkıh*) alır, o da dilbilimden ve belâgat ilminden geniş ölçüde yararlanmıştır. En nihayet sıra saf belâgat ve üslûpçuluk yapan bölüme gelir, arkasından kitap sistematikleştirilmeye gelmeyecek birkaç kısımla sona erer (mesela, Kur'an'ın taklit edilemezliği konusu; isimleri anılmaksızın atıfta bulunan kişiler; tek tek ayetlerin hususiyetleri ve selâmet getiren meziyetleri; yazı; Kur'an'ı yorumlama tarzları ve en bilinen Kur'an yorumları).

Velhâsıl, eşit ölçüde tarihsel, dilbilimsel, retoriksel, üslûpsal ve hukuksal yöntemlere yaslanan klasik Kur'an ilminin ufku budur. Bugün böyle bir el kitabından ilk bekleyeceğimiz bir ilim ise, bu listede hiç yoktur: ilâhiyat. Açıkça belli ki, Es-Suyutî'ye ve çağdaşlarına göre Kur'an'ın anlaşılmasında ilâhiyat-den alınabilecek bir katkı yoktur.

Bunu anlamak için, öncelikle burada “ilâhiyat” diye çevirdiğimiz Arapça *kelam* teriminin, günümüz üniversitesinin bir bilim dalı olarak ilâhiyattan anladığımızla örtüşmediğine dikkat etmemiz gerekir. *Kelam* ilmi kendini dar anlamda dogmatik ilâhiyatla, yani imanın temelleri üzerine tefekkürle sınırlar. Ana konuları tanrının birliği ve onun sıfatlarıdır; tanrının “konuşması” olarak onun sıfatlarından biri olan vahiy; tanrının yarattığı ve yaradılış içinde insanın yeri, burada da bilhassa kadar meselesi. İlâhiyatçıların öğretilerinin Kur'an'dan çıkartıl-

dığını veya ona ve aktarılan geleneğe dayandırılan savlarla temellendirildiğini ayrıca söylemeye gerek yoktur. İlâhiyatçıların Kur'an'ın ontolojik statüsüne dair beyanlarda bulundukları da doğrudur; yani Kur'an ilimlerinin bulgularını kullanırlar. Ama kendilerinin Kur'an yorumuna getirdiği yöntemsel bir katkı yoktur. Tersine, Kur'an yorumuyla meşgul olan âlimlerin çoğu kendini "ilâhiyatçı" olarak tanımlamaz. Biyografilerde bazen özel olarak *müfessir* ("Kur'an yorumcusu") diye, çok daha sık olarak ise ana disiplinlerine bağlı olarak hukuk veya dil bilimci yahut hadis uzmanı diye, bazen de basitçe "âlim" (*ulemâ*) olarak sunulurlar – fakat asla doğru imana erişmeye gayret eden ilâhiyatçılar olarak değil, çünkü bu Kur'an yorumunun bir meselesi sayılmaz. Nitekim bu âlimler Kur'an'dan, İslâm inancının *kelam* âlimlerince formüle edilmiş temel hakikatlerinin ötesine geçecek kapsamlı bir İslâm dogmatığı geliştirmeyi de denememişlerdir.

Aslında klasik çağ âliminin arketipi ilâhiyatçı değil, hukukçudur. Gerçi hukukçuların da, hâkimlik yaptıklarında, arada sırada ilâhiyat meseleleri hakkında da hüküm vermeleri gerekmiştir. Mesela İbn Teymiye'nin (661-728/1263-1328) durumu böyledir, onun hırslı Hanbelî radikalizmi toplumsal barışı tehlikeye düşürmüş, bunun üzerine insanbiçimcilik sapkınlığına düşmekle suçlanarak hapsedilmişti. Burada *ulemâ* ilâhiyatçı sıfatıyla akıl yürütmüştü fakat bütün faaliyetlerini ilâhiyat çatısı altında yürüttüklerini hiçbir zaman düşünmediler. İman ve onun ifade biçimlerine dair bilimsel tefekkür anlamındaki modern ilâhiyat kavramı onlara tuhaf gelirdi, çünkü hukukçular ve dil bilimciler olarak yaptıkları işi ilâhiyatla ilgili bir faaliyet olarak, hatta muhtemelen dinsel bir faaliyet olarak görmüyorlardı. Yorum usulleri, nihayetinde yorumlanacak metinlerin doğasından büyük ölçüde bağımsızdır.

İlâhiyatçıların yaklaşım tarzı ve ilgiledikleri bilgi, hukukçularinkinden esastan farklılaşır. Çünkü hukukçular imanın *hakikatleri*yle değil, muhtemel olana dair hükümler vermekle ilgilidirler. Kesin hakikatlere dair bir ilâhiyatçı inatlaşmasının yol açabileceği kafa karışıklıklarının güzel bir örneğini, yine

okuma tarzları uzmanı İbn-i Cezerî’de buluruz. Kur’an okuyucusu için, iyi aktarılmış, dil bilgisine ve Osman’ın düsturunun kurallarına da açıkça aykırı olmayan her okuma tarzı, kabul edilebilir niteliktedir ve “yedi *ahruf*”un bir parçası sayılır. Peki ama o kadar iyi delillendirilemeyen fakat yine de doğru olması mümkün bulunan öteki çeşitlemeler ne olacaktır?

Bir okuma tarzının yedi *ahruf*a dahil olduğu kesin değilse, bundan zorunlu olarak, onun kesinlikle yedi *ahruf*a dahil olmadığı sonucunu çıkartabilir miyiz? Büyük çoğunluk, buradan böyle kesin bir sonuç çıkartmaya gerek olmadığı kanaatinde. Bir okuma tarzının yedi *ahruf*’un içinde olup olmadığı bilgisi, kesin cevabını bilmemiz gereken bir soru değildir, buna göre. Bizim kanaatimizce de doğrusu budur, Mevki de “(Böyle bir okuma tarzını) reddeden, nasıl da fena davranmış olur” sözüyle aynı yönü işaret eder. Kimi ilâhiyatçılarsa (*ehl el-kelam*), bir okuma tarzının yedi *ahruf*a dahil olmadığı sonucunu kesin olarak çıkarmanın zorunlu olduğu kanaatindeydiler. Hatta bazıları, Besmele’yi “Karıncalar” [Neml] suresi dışında Kur’an’ın bir parçası olarak görmeyenin günah işleyeceği hükmüne varacak kadar ileri gitti, kimileriye tam aksi hükme vararak, Besmele’yi (her yerde) Kur’an’ın bir parçası sayanın günah işleyeceğini söylediler. Zira onlar, Kur’an’ın doğru bir hükme varmaya dönük çabalara (*icthad*) alan bırakmadığına inanıyorlardı, o halde bir okuma tarzının kabul edilmemesi gerektiğini kesin olarak bilme zarureti vardı. Doğrusu ise şudur ki, aynı zamanda her iki kanaat de hakikattir (*hakk*); zira Besmele, bazı kıra’atlarda, yani Besmele’yi surelerin ayrıci olarak değerlendirenlerde, Kur’an’ın bir ayetidir, böyle değerlendirmeyenlerde ise Kur’an’ın bir ayeti değildir. En iyisini Allah bilir.¹⁸

Velhâsıl, İbn-i Cezerî’ye göre Kur’an açık bir metindir. Tek tek okuma tarzları isabetli olabilirler veya olmayabilirler, doğru olma ihtimalleri de farklıdır. Geniş kabul görmüş okuma tarz-

18 İbn El Cezerî, *Neşr*, cilt 1, s. 15 (vurgular benim – T. Bauer).

ları yüksek ihtimalle isabetlidirler, rahatlıkla onlara güvenilebilir. Fakat o kadar iyi aktarılmamış okuma tarzlarının da doğru olup olmadığını, yani tanrının Kur'an'ı vahyettiği yedi *ahruf'a* dahil olup olmadıklarını kesin olarak bilemeyiz. İslâm ilâhiyatçıları ve hukukçuları *kesin bilme* (*ilm kat'i*) ile *hipotetik bilme* (*ilm zannî*) arasında bir ayrım yaparlar. Kesin bilme, ilâhiyatçıların alanıdır. Bir iman ilkesi sadece muhtemelen doğru olamaz, ya doğrudur ya yanlış. Bir ilâhiyatçı, “muhtemelen tek bir tanrı vardır” gibisinden bir ifadeyle, kariyer yapamazdı. Kuşkuyla yer bırakmayan kesinliklere erişmek kolay bir iş değildir, hele aktarımlara dayanan bir disiplinde bu hiç kolay değildir. Kur'an okuyucularının ise, bir okuma tarzının yedi *ahruf'a* dahil olduğunu kesin olarak bilmeleri hiç de zorunlu değildir. Aksine, İbn-i Cezerî'nin başka bir yerde işlediği gibi,¹⁹ bir okuma tarzının güvenilirliği meselesiyle boğuşmak, tanrının hoşuna gidecek bir uğraştır. İbn-i Cezerî'nin burada bahsettiği ilâhiyatçılar tabii meseleye başka türlü bakarlar. Onlar, neyin Kur'an metnine dahil olup neyin olmadığını kesin olarak bilmeyi bir zorunluluk olarak görürler, çünkü Kur'an söz konusu olduğunda yorumcunun “kendi çabası”na (*içtiḥad*) alan açma imkânı yoktur. Hatta onlar andığımız örnekte bu tutumlarını kabul görmüş okuma tarzlarını bile sorgulamaya kadar vardırırlar. Kur'an'ın her suresinin (dokuzuncu sure hariç) girişinde yer alan ve bir yerde de (“Karıncalar” [Neml] suresi, Kur'an 27: 30) Kur'an metninin içinde geçen “bismillahirrahmanirrahim” (“esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla”) kalıbına “besmele” denir. Bazı okuma tarzlarında surelerin girişindeki besmele Kur'an metninin bir parçası sayılır, bazılarında öyle sayılmaz. İbn-i Cezerî'ye göre burada bir sorun yoktur. Bazı iyi okuma tarzlarında besmele Kur'an metninin bir parçası, bazılarında ise değilse, bu, mantıken onun *hem* Kur'an metninin bir parçası olduğu, *hem de* olmadığı anlamına gelir. Ona göre her iki ifade de aynı ölçüde *doğrudur*. Hem bir şey, hem de onun zıddı aynı zamanda doğru olabilir pekâlâ. Kesinlikle aksi kanaatte olan ilâhiyatçıların bulunması, bugünkü gibi tek bir hakikat-

19 Bkz. yukarıda a.g.e., s. 92.

te ısrarın İbn-i Cezerî'nin zamanında da varolduğunu gösterir. Ama o zamanın müphemlik hoşgörüsüyle biçimlenmiş toplumu, böylesi iddialara haddini bildirebiliyordu. İbn-i Cezerî'nin görüşüne göre, tek bir hakikatte ısrar eden o ilâhiyatçılar kesinlikle haddi aşmış oluyorlardı.

Günümüzde, İbn-i Cezerî'ninki gibi akıl yürütme tarzları anlayışsızlıkla karşılanıyor. Klasik yaklaşımda İslâm diniyle ilişkide varolan çoğulculuk, –aktarımlara eleştirel yaklaşan, hukukî, estetik, kültürel yaklaşımlar–, yerini giderek tek bir yaklaşıma bırakıyor: ilâhiyatçı yaklaşımı. Klasik İslâm'da birçok dinî sorun ilâhiyatçılarca değil (en azından sadece onlar tarafından değil) hukukçular, dilbilimciler, filologlar, tarihçiler ve sufilerce ve onların farklı yöntemleriyle ele alınırdı. Bu meselelerin hepsi din açısından önemli addedilir, fakat “ilâhiyat” diye, iman ilmi mahiyetindeki ayrı bir disipline tabi kılınmazdı. Buna uygun olarak, tek tek disiplinlerin hakikate getirdikleri açıklamalar da çoğuldu. Bugün dinde (en azından içeriden bakanlar açısından) ilâhiyat tek yetkili mevkiindedir. Dolayısıyla İslâm hakkında da, ilâhiyatçıların cevap vermesi beklenen ilâhiyat soruları sorulur. Sözümona “İslâm eleştiricileri” kalabalığı da, ilâhiyatla ilgisiz veya pek az ilgisi bulunan (sıklıkla İslâm'la bile ilgisi bulunmayan) sorunlara sürekli *ilâhiyata* ilişkin cevapları talep eder, böylece Müslümanlara, dinlerini ilâhiyatlaştırma gayretini artırmaktan başka çare bırakmaz. Müslüman temsilcilerin Hristiyan teologlarla bir araya geldiği bütün o sayısız dinler arası toplantılar ve yayınlar, istemeden bu eğilimi teşvik ediyor; çünkü en nihayetinde Müslümanlardan Hristiyan teolojisinin düşünme kalıplarına uyan tavırlar almaları bekleniyor. İslâm hakkında kısa bilgi veren çoğu cep kitabı veya dünya dinleriyle ilgili kitaplar, esasen İslâm'ın iman içeriklerine ve iman pratiğine odaklanıyor (“Müslümanlar neye inanır?”). İslâm içi yöntem tartışması bile –sıklıkla reformist ilâhiyatçılar ile fundamentalistler arasındaki ikiliğe sıkıştırılarak– (çok defa Batılı) ilâhiyatın kalıplarına göre yürütülüyor. Bu ilâhiyatlaştırma İslâm'ı temelden değiştirdi. Çok defa ilâhiyata dair olmayan geleneksel cevaplar, bu cevapların kaynağında-

ki ontolojik temeller ortadan kalkıp ilâhiyat tarafından ikame edilince, donmuş bir dogmatizm gibi görünmeye başladılar. Bu yeni temelde eski cevaplar sahiden dogmalar olarak görünür ve eskiden sahip olmadıkları bir hakikat ve mutlaklık iddiası geliştirirler. Şimdi hakikat iddiası taşıdıkları için de, onlara ancak aynı dogmatik iddiacılıkla mukabele eden bir pozisyonun karşısı çıkılabilir. Böylece bu biçimiyle klasik çağda asla var olmamış ilâhiyat münakaşaları meydana çıkar.

İlâhiyatçılaştırmacı bakış açısından bakınca, geleneksel bir pozisyonun nasıl yanlış anlaşılabilirliğini ve nasıl İslâm'a kökenindekinden tamamen farklı pozisyonlar atfedilebileceğini, İslâm'ın Kur'an'ın çevrilmesiyle ilgili pozisyonu örneğinde gösterebiliriz. Revaçtaki yaygın bir kanaate göre Kur'an'ın çevrilmesi caiz değildir. Bizzat İslâm ilimcileri ayan beyan bir "çeviri yasağından" söz ederler.²⁰ Bu "çeviri yasağının" tipik bir tasviri için şu metni örnek gösterebiliriz; içinde "teoloji/ilâhiyat" veya "teologlar/ilâhiyatçılar" kelimesinin üç defa geçmesi tesadüf değildir:

Yüzyıllar boyunca Kur'an hiçbir başka dile çevrilemedi, çünkü İslâm ilâhiyatının Kur'an'ın "taklit edilemezliğine" dair dogması Müslüman ilâhiyatçılarca öyle geniş yorumlanıyordu ki, bir Kur'an ancak başlangıçta vahyedildiği dilde varolabilirdi.

Bir çeviri asla kökenindeki metinle eş değer olamazdı, dolayısıyla esasında Kur'an olarak kabul edilemezdi. Müslüman ilâhiyatının görüşüne göre Kur'an'ın dili her bakımdan kusursuzdur. En güzel Arapçayla yazılmıştır, metin eşsiz bir âhenge ve mükemmelliğe sahiptir. (...) Bu çeviri yasağı ancak yakın zamanlarda, özellikle geçtiğimiz üç dört on yılda, gevşetilmiştir. Günümüzde misyonerlik maksadıyla özellikle Suudi Arabistan'ın finanse ettiği sayısız Kur'an çevirisi dağıtılmaktadır.²¹

20 Mesela Kropp, *Den Koran neu lesen*, s. 159.

21 Christine Schirrmacher, *Der Koran - die heilige Schrift des Islam*, (http://www.Islaminstitut.de/uploads/media/Der_Koran.pdf), s. 1 (12.12.2008).

Bu anlatımda doğru olan husus, öncelikle bir çevirinin sa-
hiden hiçbir zaman kökendeki metinle eş değer olmayacağı-
dır, fakat bu sadece Kur'an için değil Eichendorff'un²² şiirleri
için de geçerlidir. Kur'an'ın "taklit edilemezliği" sözünü de bir
"dogmaya" değil, inanmayanların Kur'an gibi bir şeyi meydana
getirmeye muktedir olmadığını söyleyen Kur'an ayetlerinin
tefsirine borçluyuz (Kur'an 2: 23-24; 10: 38; 11: 13; 17: 88; 52:
33-34). Bu "inanmayanları aciz bırakma" olayını (i'caz) peygamber
Muhammed'in tanrısal mesajını tahkim eden bir imana
getirici mucize olarak görmek gerekir. Bu da sahidene teolojik
bir düşüncedir, peygamberin tanrısal misyonuna inanmak
da sahidene İslâm'ın bir dogmasıdır; bu mucizenin Kur'an'ın di-
linde aranması gerektiği ise, bir dogma değildir. Geçerli ilmi-
hallerde buna dair tek bir söz bulunmaz. Başlangıçtan itibaren
farklı yorumlar da vardı, mesela *sarfa* yani "geri çevirme, cay-
dırma" tezi, putperestlerin Kur'an gibi bir şeyi meydana getir-
meye muktedir olmamalarını, tanrının onları engellemiş veya
bundan alıkoymuş olmasına dayandırır. Yine de Kur'an'ın üs-
lûbunun taklit edilemezliği tezi büyük ölçüde kendini kabul
ettirmiştir. Fakat bu tezin en önemli propagandacısı olan Ab-
dülkâhir El Cürçânî bir ilâhiyatçı değil dil bilgisi uzmanı, belâ-
gatçi ve edebiyatçıydı, kullandığı yöntem de dil bilimin, belâ-
gatin ve edebî estetiğin yöntemi idi. Bu alanlarda çığır açıcı iş-
ler yaptı, fakat birtakım ilâhiyat dogmaları ilan etmedi. Her
halükârda El Cürçânî'yi okursanız (Almancasını da okumak
mümkündür),²³ Kur'an'ın estetik bir boyutu olduğunu²⁴ ve bu
boyutu gözden kaçırsanız Kur'an'ı çevirmenin mümkün ol-
madığını açıkça görürsünüz.

Ama *yapmamak* demek, *yapmanın yasak olması* demek de-
ğildir. Şu sözde çeviri yasağıyla ilgili vaziyet nedir? Öncelik-
le dikkatimizi çeken şey, İslâm'ın modern öncesi tarihi boyun-

22 19. yüzyıl Alman şairi – ç.n.

23 Bkz. Al-Djurdjânî, *Die Geheimnisse der Wortkunst*, çev. Hellmut Ritter; onun
Dalâ il al-i djâz adlı kitabı çevrilmemiştir, mamafih buradaki açıklamalarının
da As-Sakkâkî tarafından gözden geçirilmiş biçimiyle Almanca çevirisi mev-
cuttur. Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung*.

24 Bu konuda ayrıntılı bir kaynak: Kermani, *Gott ist schön*.

ca, birisinin bir Kur'an çevirisinden ötürü hüküm giydiği hatta yargılandığı tek bir vaka bile bulunmamasıdır. Demek, bu yasak o kadar eskilere gidiyor olamaz.

Ez-Zemahşerî'nin (467-538/1075-1144) Kur'an yorumu bizi biraz daha ileri götürür. Yüzyıllar boyunca en fazla okunanlardan biri olan bu tefsirde yazarın, Kur'an'ın 14: 4 ayeti hakkında geliştirdiği şu ilâhiyat savına göre, Kur'an, her peygamberin ümmetine onun kendi diliyle [hitap etmek üzere] gönderildiğini söylüyordur. Öte yandan Muhammed'in sadece Araplara ait olmayıp, bütün insanlara gönderildiği söylenir (Kur'an 7: 158). Peki bu durum, mesajın insanlığın başka dillerinde değil de sadece Arapça gönderilmiş olmasıyla nasıl bağdaşacaktır? Zemahşerî'nin cevabı şudur: Tanrı mesajını sadece *tek* bir dilde vahyetmeseydi, kaçınılmaz olarak *bütün* diğer dillerde vahyetmesi gerekecekti ("temsili bir seçki" söz konusu olamayacağına göre). Bu, aşırı bir çeşitliliğe yol açardı. Demek, vahyin sadece tek bir dille yapılması, bizim bu kitaptaki terminolojimizi kullanırsak, bir şekilde müphemliği terbiye etmeye dönüktür. Lakin şayet ilâhî mesaj sadece bir dilde vahyedildiyse, o zaman en akla yakın olan, bunun peygamberin dilinde yapılmasıdır, zira onun en yakınında olanlar kendi milletinden olanlardır ve onu en iyi onlar anlarlar. Mesajın Arapçadan başka dillerde vahyedilmesi, "halihazırda olduğu gibi", bütün milletlere Kur'an'ın anlamlarını aktarma görevini üstlenecek çevirmenlerin varlığı nedeniyle de gerekli değildir. Böylece bütün halklar Kur'an'ın anlamlarını anlayabilecek, aynı zamanda dünyanın her yerinden insanlar da Arapça tek metnin yorumuna katkıda bulunabilecektir.²⁵ Ez-Zemahşerî, Kur'an'ın çevrilmesinin lehine veya aleyhine bir sav ileri sürmez. Orta Asya'da yaşayan ve İslâm dünyasının en eski çok dilli sözlüklerinden birinin yazarı olan Ez-Zemahşerî'ye göre, Kur'an'ın çevrilmesi gündelik hayatın bir gerçekliğidir. Hatta bu çeviriler, sadece *tek* bir dilde vahyedilmiş fakat *bütün* halklara gönderilmiş olan bir ilâhiyat meselesinin çözülmesine yararlar.²⁶

25 Bkz. az-Zamakhsharî, *Al-Kashshâf*, Kur'an 14:4 hk.

26 Ayrıca bkz. Bobzin, "Translations of the Qur'ân" makalesi.

Kutsal kitabın çevirileri İslâm'da yine de Hıristiyanlıkta olduğundan daha az önem taşıyorsa, bunun sebebi ilâhiyatta değil başka bir yerde aranmalıdır. Bu sebebi, değinmiş olduğumuz gibi, edebî estetikte, ama her şeyden önce hukuksal yöntemin tedrisinden geçmiş tefsirde bulabiliriz; bu tefsir, kesin hakikatlere nişan almaz, değişik ihtimaliyat derecelerini gözetten bir anlam çoğulluğunu hedefler. Onların anlayışına göre Kur'an, tekrar İbn-i Cezeri'nin sözlerini zikredersek, "asla dibi-ni bulamayacağınız ve hiçbir kıyıda durak bulmayacak muaz-zam bir deryadır." Lakin bir çeviri, özgün metin kadar dipsiz ve kıyısız olamaz. Çevirmenin tercihlerde bulunması gerekir. "O", Gadamer'in deyişiyle, "ne anladığını açık seçik ifade etmelidir. Ne var ki her zaman sahiden önündeki metnin bütün boyutlarına ifade kazandıramayacağına göre, sürekli bir şeyleri ihmal ediyor demektir. Görevini ciddiye alan her çeviri, özgün metinden daha kesinlikli ve daha yavan olur."²⁷ Çevirmen *fa's-saabi-kat-i sabkan*'ı aynı anda altı değişik biçimiyle çeviremez. Muhtemelen bir tanesinden fazlası aynı anda doğru olan altı anlamı, ancak bir yorumcu muhafaza edebilir (o da belki aynı derecede doğru olan yedinci bir anlamı bilmiyordur). Oysa bir çeviri daima *müphemlikten arındırır*. Metnin müphemliğini onun esasa dair bir unsuru olarak değerlendiriyorsak, çeviride gerçekten önemli bir boyutu eksiltilmiş bir metin kalacaktır geriye.

Kur'an'ın İslâm hukuku bakımından önem taşıyan yerleriyle ilgili olarak bu sorun bilhassa acildir, çünkü bu yerler de yorum alan açarlar. Müphemlikten arındırma yoluyla bu alandan somut hukuksal kurallar çıkartmak, hukuk yorumcularının görevidir. Lakin bir hukuk yorumcusu Farsça bir çeviriye dayanacak olursa, onun hareket noktası, çevirmenin bu müphemlikten arındırma işini zaten yaptığı bir metin olacaktır. Gerçi o çevirmen metnin anlamını korumaya gayret etmiştir, "fakat yeni bir dilin dünyası içinde anlaşılması gerekeceğinden, o dünya içinde yeni bir tarzla geçerlilik kazanması gerekir. Bu nedenle her çeviri zaten yorum demektir, dahası daima, çevirmenin ve-

27 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 364; ayrıca bkz. Caputo, *In Praise of Ambiguity*, s. 26.

rili söz üzerinden geliştirdiği yorumun kemale erdirilmesi olduğunu söyleyebiliriz.”²⁸

Demek, metnin yoruma açıklığı ancak özgün metinde korunmuştur. İslâm dünyasında hiçbir rejimin, Kur'an'ın “yetkili” bir çevirisini yukarıdan aşağı dayatmayı başaramamış olması, manidardır – oysa dini böylelikle devlet hizmetine almak muhakkak çok cazip görünürdü. Dinin bu şekilde politikaya tabi kılınmasını önlemiş olmak, İslâm dünyası orta sınıflarının küçümsenmeyecek bir başarısıdır. Batı Hristiyanlığı, İncil'in millî dillere çevrilmesine (ki aslında zaten çevrilmişti – Latinceye) karşı duran savunmacı bir tavrı, metin üzerinde bir egemenlik tekeli olarak ayakta tutmak istemişti. Çeviri, orada bir özgürleşme eylemiydi. İslâm dünyasında Kur'an'ın içeriği öncelikle satır aralarının çevrilmesi ve Kur'an yorumlarının çevirileri yoluyla (sözelimi Taberî'nin anıtsal yorumu henüz 10. yüzyılda Farsça ve Türkçeye çevrilmişti) Arapçaya hâkim olmayan insanların da erişimine açılmıştı.²⁹ Tam da estetik ve müphemlik bakımından kayba uğramama maksadıyla, teamül ve hukuk adına Arapça özgün metinde ısrar edilmesi sayesinde, yetki kıraat âlimleri, hafızlar, yorumcular ve hukukçular çıkartan orta sınıflarda kaldı. Metnin estetiğinin ve müphemliğinin korunması, bu bakımdan özgürleştirici bir edimdi. Yeni çağda, yukarıda zikrettiğimiz alıntının iddia ettiği gibi “bir yasak gevşetilmiş” falan değildir. Daha ziyade, Kur'an çevirileri artık misyonerlik gibi ideolojik amaçlarla işe koşulmuş ve devletler tarafından –o alıntıda haklı olarak Suudi Arabistan'dan bahsedilir– kendi Kur'an yorumlarını dayatmak üzere kullanılmaktadır. Çevirinin burada açıkça özgürleşmeye karşı bir etkisi vardır.

Bir kere şunu saptayalım: Kur'an'ın çevrilmesini men eden bir yasak, hiçbir zaman olmamıştır. Kur'an'ın birçok dilde çevirilerine ve meallerine erişilebilir. İslâm âlimleri hiçbir zaman halkı kutsal kitaptan mahrum tutma, hele insanları “aptallaştırma” niyetinde olmadılar. Yine de klasik İslâm dünya-

28 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 362.

29 Bkz. Bobzin, *Translations*.

sında, çevirmenin indirgeme anlamına geleceğinin bilincindeydiler. Bir yandan, ilâhî mesajın önemli bir hususiyeti olarak görülen (Hıristiyanlık'tan farklı olarak) estetik boyut kaybolacaktı. Diğer yandan, çevrilen metin bir müphemlik kaybıyla malûl olacak, böylece özgün metnin anlam potansiyeli kayba uğrayacaktı. Çeviri, özgün metne göre daha tek yanlı ve ideolojik manipölasyona daha açıktır; hakikat iddiası da, çok sayıda açıklamanın yan yana bulunabileceği yoruma nazaran daha kuvvetlidir. Zygmunt Bauman'ın başka bir bağlamda geliştirdiği formül, burada da geçerlidir: "Yan yana durdukları halleriyle ve yan yana durmaları sayesinde, diğeriyle beraber durmaktan başka türlüellerinden gelmediği için (çünkü hiçbirinin tek başına kalma hakkı yoktur; tek başınayken her biri bir yalan olur), her yorum bir diğerklerini içererek aşar. Hepsi bir arada, her birinin ayrı ayrı inkârdan gelip sakladığı şeyi ortaya sererler: çok katmanlı anlamlar dünyasının dibine kadar inmenin imkânsızlığıdır bu."³⁰

30 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 286.

Rahmet Olarak Görüş Farklılığı

Kanaatte tek seslilik bir kiliseye uygun düşebilir, bir mitosun... sindirilmiş ve körleştirilmiş kurbanları için veya herhangi bir tiranın zayıf ve uysal taraftarları için münasip olabilir. Görüş çeşitliliği, nesnel bilginin zorunlu olduğu kadar, bir alâmettir de; çoğulculuğu teşvik eden bir yöntemdir, aynı zamanda da geleceğe dair hümanist bir bakışla telif edilebilecek yegâne yöntemdir.

— PAUL K. FEYERABEND¹

Aktarımda ihtimaliyat teorisi

Kur'an, tanrının konuşmasıdır. Bu onu İslâm hukukunun en yüksek dereceli kaynağı yapar. Ne var ki, İbn-i Cezerî'nin belirttiği gibi, içerdiği anlamlar sonsuz olsa bile kapsamı öyle değildir. En geçerli sayıma göre 6.236 ayet içerir. Ancak bu ayetlerden sadece pek azı, hukuk açısından önem taşıyan konuları ele alırlar. Bu *âyât el ahkâm*'ın ("hukukî mütalaaya esas olan ayetler") sayısı iki yüz ilâ beş yüz arasında değerlendirilir. Demek Kur'an had safhada önemli fakat hayli kısıtlı bir hukuksal kaynaktır. İbadetle ilgili meseleleri bile çok defa cevapsız bırakır. Bir Müslüman'ın ne zaman ve kaç defa dua etmesi gerek-

1 Feyerabend, *Probleme des Empirismus*, cilt 1, s. 73.

tiğini sadece Kur'an okuyarak çıkarsamaya çalışan birisi, fazla yol alamaz. Gerçi Kur'an'da duayla ilgili bir şeyler vardır fakat ne sıklıkla, ne zaman ve hangi tarzda eda edileceği bulunmaz. Bütün İslâm'da âdet olan beş duadan bahsedilmez, buna karşılık bir "gece duası" bahsi geçer, bu da bilindiği gibi eda edilmez.² Aynı şey İslâmi hayatın bir başka temel direği olan hac yolculuğu için de söz konusudur. Gerçi bunun zorunlu olduğunu Kur'an'dan çıkartabilirsiniz fakat peygamberin pratiğinden yapılan aktarım bulunmasaydı, kimse onun nasıl icra edileceğini bilemezdi.

Müslüman hayatının başka sahaları için bu çok daha fazla geçerlidir. Kur'an'ın faiz yasağıyla ilgili açıklamaları, ticaret hukukuna dair bir düzenleme hasıl etmekten uzaktır. "Hüküm yalnız Allah'tandır" (Kur'an 6: 57; 12: 40, 67) ifadesinin politikanın temeli olarak değerlendirilebileceğine, günümüz İslâmcılarından önce hemen hiç kimse inanmıyordu. Eski İslâm ceza hukukunu yeniden hayata geçirmeye dönük sansasyon yaratan denemeler, bizde ceza hukuku babında ele alınacak konuların büyük bölümünün ve tazminat hukukunun Kur'an'da bahsinin bile geçmediğini gözden kaçtırmamalıdır. Bu arka plana dayanarak baktığımızda, basında çıkan, şu veya bu ülkede şeriatın geçerli olduğuna ve tek hukuk metni olarak Kur'an'a başvurulduğuna dair haberler, belirli bir saçmalıktan yoksun değildir.

Bu örneklerin gösterdiği gibi, Kur'an İslâmi bir hayat için norm koyucu olarak yeterli değildir. Bu nedenle, peygamberin emsal teşkil eden pratiğine yani *Sünnet*'e hiç bakmadan bu ihtiyacı karşılamaya dönük pek az deneme olmuştur – ve olmaktadır. Sünnilerden farklı metin kaynaklarına başvursalar bile, Şiiler de buna bir istisna teşkil etmezler. Tabii *Sünnet*'e dolaysız olarak değil ancak peygamberin, onun yoldaşlarının [*sahabe*] ve takipçilerinin beyan ve eylemlerinin aktarımları üzerinden erişilebilir. Böyle bir beyan veya böyle bir eylem hakkındaki anlatıma *hadis* denir, "havadis" anlamında. Çoğulunun doğrusu *ehâdis*'tir, fakat Almandada epey yerleştiği için çoğulunu "hadisler" diye kullanacağım. Bir hadis iki kısımdan olu-

2 Bkz. Bowering, *Prayer*.

şur. Esas metnin önünde *isnad*, yani “aktarım silsilesi” yer alır, burada peygamberden söz konusu yazara kadar uzanan kuşaklar boyunca, hadisi aktarmış olan kişiler anılır (Kur’an okuma tarzlarında da öyle bir *isnad* olduğunu görmüştük). Hadis, tekil havadislerin yanı sıra tüm aktarımların toplamını da ifade eder. Hadisle meşgul olan ilmî disiplinler, *ulûm el-hadis*’tir.

Hadis aktarımı İslâm’ın ve özellikle İslâm hukukunun biçimlenmesi bakımından herhalde Kur’an’dan daha belirleyici olmakla beraber, ona burada çok daha kısa değineceğiz, çünkü Kur’an ve Kur’an ilimleri hakkında söylediğimiz şeylerin birçoğu aynı şekilde hadis aktarımı ve klasik hadis ilimleri için de geçerlidir. Paralellikler birçok yönden neredeyse şaşkınlık vericidir ve teoride azamî açıklık imkânı veren müphemlik terbiyesi ilkesinin tüm İslâmî ilimler için yönlendirici olduğunu yine teyit edebiliriz.

Evvela, hadis külliyyatı, uçları açık bir külliyyattır. Ne kadar *ehâdis el-ahkâm* bulunduğu, yani doğrudan doğruya hukukî açıdan değerlendirilebilecek malzeme sunan kaç hadisin olduğu meselesi, başlı başına, buna delalet eder. Bu nitelikteki Kur’an ayetlerinin sayısı (*ayet el-ahkâm*) farklı yazarlara göre iki yüz ilâ beş yüz arasında iken, *ehâdis el-ahkâm* sayısı ile ilgili kestirimler sekiz yüz ilâ yedi binler arasında değişir.³

Bunun esas nedeni, bütün geçerli hadisleri içeren bir kitabın bulunmaması vakıasıdır. Genellikle sözlü olarak aktarıldıkları ve öncelikle kişisel amaçlarla kayda alındıkları erken dönemin ardından, hadisler 8. yüzyıldan itibaren sistematik biçimde toplanıp büyük derlemelerde bir araya getirildiler. Dolaşımda bulunan yüz binlerce hadisin büyükçe bir bölümünün, hatta muhtemelen çoğunun –şayet sahte değilse– az güvenilir olduğunun anlaşılması tabii kaçınılmazdı. 9. yüzyıl hadis toplayıcıları, en başta El Buharî (194-256/810-870) ve Müslim (202-261/817-875), bu nedenle bir hadisi derlemelerine almak için sıkı ölçütler koymaya başladılar. Bu da, başkalarına pekâlâ sağlam görünen hadislerin bu kitaplarda yer almamasını ve geniş konu alanlarının buralarda yeterince temsil edilmemesini bera-

3 İbn Hadjar, *Nukat*, cilt 1, s. 299 vd.

berinde getirdi. Onların eserleri, hadis derlemelerinin üretimine bir nokta koymak yerine (ki yazarların maksadı da bu değildi), kendileri de otantik olma iddiasıyla ortaya çıkan yeni derlemelerin hazırlanmasını teşvik etti.

Esas itibarıyla hadis ilimlerini biçimlendiren evrede atılan bütün önemli adımları *müphemlik krizi – müphemlik terbiyesi* kalıbıyla açıklayabiliriz. Nitekim El Buharî ile Müslim'in gayreti, dolaşımdaki sayısız hadisten, *sahih* ("mükemmel") olmaya en yakın sayılabilecekleri arayıp bulmaktı. El Buharî'nin 7.397 hadisini (tekrarlar dahil) 600.000'lik bir yığının içinden seçtiği söylenir.⁴ El Buharî ile Müslim'in eserleri *Sahih El Buharî* ve *Sahih-i Müslim* adıyla bilinir ve Arapçada genellikle ikili olarak *es-Sahihân* ("iki *sahih* eser") diye anılırlar. Fakat bu eserler bütün diğer hadisleri silip yok etmeyi amaçlamamıştır. Tersine, El Buharî kitabının ilgili bölümlerinin girişlerinde, *isnad*'ları pekâlâ zaafı olan hadisleri zikretmekten geri durmaz.

Selâhiyetarlık iddiası yüksek başka hadis derlemelerinin de var olması, yeni bir müphemlik taşmasına yol açtı. Sonunda, *Sahihân*'dan sonra –onun derecesinde olmasa bile– en yüksek selâhiyetin atfedildiği dört derleme üzerinde anlaşıldı; en azından yerleşik izahat budur.⁵ Böylece, Batılı literatürde hep "kanonik" hadis eserleri olarak tanımlanan altı eser olur elimizde. Ne var ki hangi eserlerin bu "altı kitap" (*al-kutub as-sitta*) arasında sayılacağı, tartışma dışı değildir. Öncelikle İbn Mace'nin derlemesi, "Altılı" arasına girmek bakımından çok defa yetersiz görülmüştür. Birçokları onun yerine El Buharî'den daha eskiye dayanan, Malik'in *Muvatta*'sı ya da İbn Hanbel'in *Müsned*'i gibi eserleri tercih ediyordu.

Bu tartışmayla Kur'an okuma tarzları meselesi arasındaki paralellikler kendini dayatıyor. Bu konuda da kabından taşan karmaşıklığı indirgemek gerekmişti ve burada da karmaşıklığı yine *tek* bir okuma tarzına veya *tek* bir hadis derlemesine indirgemekten kaçınılıyor, birçoğu kabul ediliyordu. Her iki durumda da varılan tanımlar fazla basitleştirici bulunuyordu.

4 Robson, *Al-Bukhârî*.

5 Genel bir bakış için Schöller, *Nawawî*, s. 303.

Hadis ilimlerinde “altı kitap”a tanınan imtiyazlı konumun başlangıçta pek bir sonucu olmadı. Mutabık kalınan şey, *Sahihân*’a özel bir mevki tanımaktan ibaretti. İki *sahih* eserden hangisinin öncelikli sayılması gerektiği sorusu bile açık seçik cevaplanmamıştı. Zira bugün El Buharî’nin *Sahih*’i oybirliğiyle Kur’an’dan sonra en güvenilir kitap olarak görülürken, özellikle Kuzey Afrika’da çok uzun süre boyunca Müslim’in daha vazıh bölümlenmiş olan eseri tercih edilmişti. Diğer dört kitaba ise, mesela Memluklar zamanında, andığımız Buharî-öncesi hadis derlemelerinden veya daha sonra Et-Taberânî (260-360/873-971) tarafından yapılan derlemelerden daha fazla atıfta bulunuluyor değildi. Memluklar ve Osmanlılar devrinin yazarları, muhtelif eserlerden hadis derliyor ve hâlâ sözlü geleneğe dayanan hadisler aktarmaya devam ediyorlardı.

Belli ki *Sahihân*’la beraber “Altılı”yı oluşturan dört hadis derlemesi, hadis âlimlerinin gündelik kullanımında diğer koleksiyonlardan çok daha büyük bir rol oynamıyordu. Bunun ilk nedeni, az çok güvenilir kabul edilen kaynakların bütün olarak hadis derlemeleri değil, tek tek hadisler olmasıdır. Burada da Kur’an okuma tarzları tartışmasıyla paralellik aşîkârdır. Metnin belirli bir yerinin okunuşu, X okuyucusunun toplam okumasında ona öyle dendiği için doğru sayılmaz. Daha ziyade, birçokları tarafından güvenilir biçimde aktarılmış olduğu için güvenilirlerdir. Okuyucu X’in toplam okuması selâhiyetini, sadece veya neredeyse sadece, tartışma götürmez okuma tarzlarını içerdiği vakıasından alır. Bu bakımdan aslında *sahih* olan, El Buharî ile Müslim’in *Sahih* eserleri değildir. Bu eserler selâhiyetlerini daha ziyade, sadece *sahih* sıfatını hak eden hadisler içermelerinden alırlar. Diğer dört kitap içinse bu geçerli değildir. Bu nedenle, “altı kitap”ın oluşturduğu bir “kanon”dan söz etmek bana fazla basitleştirici görünüyor. Profesyonel bir hadis âlimi, bir hadisin İbn Mace’nin derlemesinde yer almasından etkilenmeyecektir. O daha ziyade kendi ölçütlerini uygulayacak ve İbn Ebi Şeybe’nin Buharî-öncesi derlemesinden veya Et-Taberânî’nin “altı kitap”tan sonra meydana getirilmiş *Büyük*

Mu'cem'inden alınma bir hadise İbn Mace'de yer alan bir havadisten daha fazla selâhiyet atfetmekten sakınmayacaktır. *Sahihân*'ı oluşturan iki eseri bir yana bırakırsak, "altı kitap"ın onlara özel selâhiyet tanıyan, onları niteliksel açıdan yüksek dereceli hadis derlemeleri dizisinin üzerine çıkartan özel bir statüsü yoktur. Altı kitabı diğerleri arasından seçip ayırma fikri, daha ziyade yine karmaşıklığı azaltma ihtiyacına hizmet eder. Bu, tam da hadis ilimlerinin acemisi olanlara, bir ölçüde güvenilir ve çok sayıda konuyu kapsayan bir literatür sunmayı mümkün kılar. Ancak güvenilir olan, şu veya bu derleme değil, her tekil durumda sınanması gereken beher hadistir. Yine Kur'an okuma tarzları tartışmasıyla aradaki paralellik kendini belli eder; orada da okuma tarzlarının yedi veya on örneklerle sınırlanmasının sebebi, yine karmaşıklığı azaltmaktı. Mamafih Kur'an okuma tarzlarında nitelik düzeyiyle ilgili ölçütler daha katıdır, yani yedi veya on Kur'an okuma tarzını daha ziyade *Sahihân*'ın iki eseriyle karşılaştırabiliriz, diğer dört kitabı ise daha ziyade güvenilirlik bakımından "on okuma tarzı"nın arkasına konan Hasan El Basri'nin eseriyle.

9. yüzyıl âlimlerinin dolayımıdaki hadislerin uçsuz bucaksız kütlesi içinden olabildiğince güvenilir bir derleme yapma gayretleri, hakiki hadisleri bulup çıkarma ve yanlışları açığa çıkarmaya dönük gitgide daha ince yöntemler geliştiren bir ilmin başlangıç safhasını oluşturuyordu. Bu disiplinin defalarca yorumlanıp şerh edilerek standartlaşmış bir eseri, Şamlı muhaddis İbn Es-Salah Eş-Şehrezurî'nin (577-643/1181-1243), Al-mancasını "Hadis Eleştirisi Teorisi" diye söyleyebileceğimiz kitabıdır (Arapçası gayet yalın, "Muhaddis için terminoloji disiplini" adını taşır). İbn Hacer El Askalânî (773-852/1372-1449), bu esere berrak bir eleştiri getiren, ondan daha kapsamlı bir kitap yayımlamıştır (*en-Nukat*). Sonra da, kendisi bu disiplinin kısa bir bütünsel tasvirini ortaya koydu (*Nukbat El Fikar*), bu eser tıpkı İbn Es-Salah'ın daha önceki kitabı kadar popüler oldu – bunlar, o yüzyıl içinde meydana getirilmiş düzinelerce eserden sadece ikisidir.

Bir aktarımın sınanmasında en önemli ölçütler, şunlardır:

- Aktarımın çıkış noktası: Hadis bizzat peygambere veya peygamberin yoldaşlarından birine mi dayanıyor yoksa izleyen kuşak(lar)dan birisine mi?
- Aktarımın kesintisizliği: *isnad*'da zikredilen aktarıcılarının hepsi, hadisi doğrudan doğruya az evvel anılan ilk aktarıcılardan mı işitmiştir yoksa arada bir kopukluk var mıdır?
- Aktarıcılarının niteliği: Söz konusu olanlar hafızası iyi, dürüst kişiler midir? Güvenilirliklerini bulandıracak taraflılık, sarhoşluk, bunama vb. unsurlar var mıdır?
- Aktarımın tarzı: Aktarıcı hadisi bizzat onu öğretenenden işitmiş, tek başına veya grup halinde onun önünde sesli okuma yapmış mıdır, onu sadece yazılı olarak mı kopya etmiştir yahut aktarımın tarzını ortaya çıkartmak mümkün değil midir?
- İçeriksel tutarlılık: Metin anlamlı ve başka güvenilir aktarımlarla uyumlu, onlara benzer veya onlardan daha muhkem midir?
- Aktarımın genişliği: Hadisi aktaranlar, aktarımın her aşamasında, kaç kişidir?

Tek bir hadisin alacağı en iyi değerlendirme *sahih li-zâtihi*'dir ("bizatihî mükemmel"). Ibn Hacer'e göre bir hadisin *sahih li-zâtihi* olması için, kesintisiz bir aktarım silsilesi içinde (*muttasıl es-sened*), dürüst şahsiyetli ('*adl*) ve tamamen vazih bir aktarıma yetenekli (*tamm ed-dabt*) kişilerce aktarılmış olmalı, gizli bir kusur içermemeli (*gayr mu'allâl*, yani ancak başka aktarım silsileleriyle mukayese edildiğinde anlaşılabilen kusur), daha güvenilir bir başka aktarımla çelişkili de olmamalıdır (*lâ şaz*).⁶ Şayet bir hadis, paralel hadislerle bakarak düzeltilebilecek küçük bir kusur içeriyorsa, yine de *sahih* sayılabilir, fakat "bizatihî" değil. Küçük kusur telâfi edilemiyorsa, hadis *hasen* ("iyi") sıfatını alır, bunlar da yine "bizatihî iyi" olanlarla olmayanlar arasında ikiye ayrılır. Bu dört kabul edilebilir (*makbul*) hadis kategorisinin karşısında, kabul edilebilir olmayan (*merdûd*) hadisler grubu yer alır; bunlar, sözelimi aktarım silsile-

6 Ibn Hadjar, Alî Al-Qâri, *Sharh sharh Nukhbat al-fikar*, s. 243 vd.

sinde bir kopukluk, güvenilir bulunmayan bir halka bulunması veya kendisiyle çelişen daha iyi temellendirilmiş bir aktarımın varolması gibi, daha büyük kusurlar arz ederler. Her kusur türü için ayrı bir ilmî terim vardır. Yine de, böylesi hadisler de derlenip aktarılırlar, çünkü *yüksek ihtimalle* otantik olmadıkları vakıası, *zorunlu olarak* otantik olmadıkları anlamına gelmez. Dolayısıyla hâlâ bir havadis değeri taşırlar, her halükârda, hukukî hükümlere gerekçe teşkil etmeseler bile hayırlı amaçlarla kullanılabilirler.

Hadisleri bu kategorilerden birine yerleştirmek fazlasıyla zorlu bir iştir, birçok hadis hakkındaki tartışmalarda zıtlaşan hükümlere varılması pek şaşırtıcı sayılmaz. Yüzyıllardır da sonuca varmamıştır bu tartışmalar. İnşa dönemi sonrasında âlimlerinin kadim malzemeyi nasıl özgüvenle değerlendirdiklerini, o devrin şüphesiz en önemli muhaddislerinden olan İbn Hacer El Askalânî örneğinde görebiliriz. İbn Hacer, bütün zorluklara rağmen, hadis ilminin kapasitesine büyük bir kıymet biçiyordu. Sözgelimi El Hâkim En-Nişaburî (321-404/933-1014) vakasındaki tutumu, bunun örneğidir. Bu âlim *El Müstedrek el-Sahihân* (“iki *sahih* esere ilave”) adlı bir eser kaleme almıştı. Çıkış noktası, pekâlâ “mükemmel” sıfatını hak etmelerine rağmen El Buharî ve Müslim’de yer almayan çok sayıda hadisin bulunduğunu fark etmesiydi. El Hâkim, işte bunları *Müstedrek*’te bir araya getirdiği iddiasındaydı. Fakat eseri bir rezalete yol açtı. Bir yandan, kitap, diğer hadis eserlerinin delillerini birçok yönden tamamlayan çok sayıda iyi hadis içerdiği için çok geçmeden vazgeçilmez hale geldi. Diğer yandan, kitaptaki birçok hadisin kesinlikle *sahih* olmadığı, hatta bazılarının *hasen* bile sayılamayacağı çabucak ortaya çıktı. O halde ne yapmalıydı? Muhaddis İbn Es-Salah gayet pratik bir çözüm buldu. *Müstedrek* farklı niteliklerde hadisleri karmakarışık halde barındırdığına göre, bu derlemedeki her hadisi *hasen* olarak değerlendirmeliydi. İbn Hacer ise bu iyi niyetli el çabukluğuna yüz vermedi, zira bu, bir dizi mükemmel hadisten kolayca feragat etmek anlamına gelecekti. Peygamberden sonra geçen uzun süreyi hesaba katınca bir hadisin sahiden *sahih* olup olmadığını ke-

sin olarak saptamanın pek mümkün olmadığı itirazına, İbn Hacer, atılğan bir bilimsel iyimserlikle karşı çıktı. Hadis eleştirisi yöntemlerinin özenle uygulanması halinde, “mükemmel” adedilebilecek olmalarına rağmen şimdiye kadar bu nitelikleri fark edilmemiş olan hadisleri bugün de bulup çıkartmak pekâlâ mümkündür onun itirazına göre. Hadislerin *sahih* olanlarını ayırt etme süreci, Arapça *tashih*, El Buhârî’nin ve Müslim’in kuşağıyla tamamlanmış değildi, her zaman mümkündür: İbn Hacer, “*Tashih* kapısı açıktır!” der⁷ ve 15. yüzyılda da İslâm’ın donup kalıplaşmasından ve eskinin eleştirisiz bir taklidinden söz edilemeyeceği, burada da kendini gösterir.

İbn Hacer, El Hâkim En-Nişaburî gibi kadim ama kâmil olmayan bir otoriteye gözü kapalı itaat etmek yerine, kendi kuşağının geliştirdiği yeni incelmış yordamları kullanarak her bir hadisi tek tek sınavıp, muhtelif güvenilirlik kategorilerine göre tasnif etmeye çağırır. Bu kategoriler de kesinlikle katı ve homojen değildir. Bir hadis, sadece düpedüz *sahih* veya *hasen* olmaz, düşük veya yüksek bir ölçüde öyledir. *Sahih* (“mükemmel”), *hasen* (“iyi”) ve *za’if* (“zayıf”) kavramları mutlak ölçüler değildir, kesintisiz bir ihtimaliyat cetvelinde genişçe kesitleri işaretlerler sadece. Bir hadisi değerlendirirken başvurmamız gereken ölçütler, onların otantikliğine dair kesin bir bilgiye değil, sadece otantikliklerinin daha yüksek veya daha düşük bir *ihtimal* (*galabet ez-zann*)⁸ olduğuna dair bir sonuca varmamızı sağlar. Bu nedenle tek tek kategoriler arasında ve tabii ki *sahih* kategorisinin kendi içerisinde de basamaklar (*tefâvüt*) vardır.

Aslında, bir hadis ile ilgili bir hüküm, deyim yerindeyse bir ihtimaller çarpımının sonucudur. Bir hadisin aktarımının kesintisiz gerçekleşip gerçekleşmediği sorusu bile, ancak yüksek veya düşük ihtimaliyata göre cevaplanabilir. Sırf Ravi [aktarıcı] B’nin silsilede kendisinden önce gelen Ravi A’yı bizzat tanıyor olması bile, arada bilinmeyen bir başka ravinin bulunması ihtimalini, yani ortada bir “gizli kusur” olması ihtimalini berta-

7 İbn Hadjar, *Nukat*.

8 İbn H adjar, Alî Al-Qâri, *Sharh sharh Nukhbat al-fikar*, s. 256.

raf etmez. Bütün diğer ölçütler için de aynısı geçerlidir. En büyük güvensizlik etkeni, tek tek ravilerin değerlendirilmesinde çıkar; çünkü buradaki güvenilirlik de ancak aktarımlara bakarak saptanabilir ve aktarımlar da kesinlikteki uzaklık bakımından hadislerin kendisiyle aynı sorunlara tabidirler. Üstelik, bir ravi hakkındaki değerlendirme de çok defa öyle formüle edilir ki, bu değerlendirme de bizzat yoruma muhtaçtır. Bir raviler lügatinde, yine İbn Hacer'in bir eserinden alınmış rastgele bir kayıt, mesela, şöyle olur:

El Hüseyin İbn Abdullah İbn Ubeydullah İbn Abbas İbn Abdülmuttalip El Haşimî El Medenî: Kendisi, peygamberle karşılaşmış olan Rabia İbn İbad'dan ve İbn Abbas'ın hizmetçisi Ümmü Yunus'tan aktarımda bulunur. Ondan da Hişam İbn Urva, İbn Cüreyc ve başkaları naklederler. El Esram, Ahmed'in [İbn Hanbel] "onda kabul edilemez şeyler var" dediğini bildirir. İbni Haytam, [Yahya] İbn Maîn'in "zayıftır" hükmü verdiğini haber verir. İbn Ebû Meryem ise Yahya'dan şunu aktarır: "Ona karşı getirilebilecek bir itiraz yoktur; onun hadislerini kaydediniz." El Buharî, Ali bin Medînî'nin şöyle dediğini belirtir: "Onun hadislerini dikkate almadım, keza Ahmed'ininkileri [İbn Hanbel] de." Ebu Zûr'a onun "kuvvetli bir otorite olmadığı" kanaatindedir, Ebu Hatim ise şöyle der: "Zayıftır, ama Hüseyin İbn Kays'a tercih ederim. Onun hadisleri kaydedilebilir fakat tartışmada dayanak yapılamaz." El Cûzcânî: "Onun hadisleriyle uğraşılmaz," der. Nesâî "O kaale alınmaz" hükmünü verir, başka bir yerdeyse "güvenilmez" der... İbn Adî şu kanıdadır: "Onun hadisleri birbirini andırır. Hadisleri kaydedileceklerdendir. Onun bütün hadisleri arasında, büyük ölçüde kabul edilmez bulunacak tek bir tanesine rastlamadım." İbn Sa'd şu bilgiyi verir: "140 veya 141 yılında öldü [758]. Çok sayıda hadis aktarır, fakat ben bunların bir tartışmada temel alındığını hiç görmedim." Ben de, El Buharî'nin onun Maniheist (zındık) olduğundan şüphelendiğini ilave edebilirim. El Âcurrî, Ebu Davut'tan "Asım İbn Ubeydullah onun üzerindedir" hükmünü aktarır... İbn Hibbân'ın iddası şudur: "O *isnâd*'daki

isimlerin unsurlarını tersine çevirir ve sahabeyi atlayan hadis-
lere isim ilave eder.”⁹

Ne olursa olsun, ondan nakledilen hadisler, “altı kitap”tan biri olan (en fazla tartışılanı olsa da) İbn Mace’nin derlemesine girmiştir. Şu kadarı her halükârda açıktır: *isnâd*’ında bu Hüseyin ibn Abdullah’ın zikredildiği bir hadis, *sahih* değildir. Peki ama *hasen* midir? Aynı metin başka bir aktarım silsilesi içinde mevcutsa, kendini kurtarır mı? En azından daha iyi aktarılmış hadislerin tamamlanmasında kullanılabilir mi? Bu aktarımının daha eski otoritelerden öğrendiği hükümlerdeki farklılaşma, artık kesin bir hükme elverir mi?

En azından son soruya, klasik İslâmi hadis âlimlerinin bakış açısından epeyce açık bir “Hayır” cevabı verebiliriz. Bir hadisin metnini ve *isnâd*’ının eleştirel bir tetkiki, onun otantik olma ihtimalinin ne kadar olduğuna dair en fazla yaklaşık bir belirlemede bulunamızı sağlayabilir; bu, en iyi aktarılmış tekil hadisler için de geçerlidir. Çünkü klasik hadis teorisine göre *sahihlik* ölçütü, bir aktarımın hakikiliğini en fazla çok yüksek ihtimal olarak tanır, asla tam bir kesinlikle değil.

Böyle bir kesinliğe erişmek, olsa olsa, tekil hadisi incelemenin ötesine geçip, bir havadisın başından itibaren ve tüm zamanlar boyunca, bir yanlışma veya saptırmayı ihtimal dışı kıla-
cak kadar fazla sayıda kişi tarafından aktarıldığının tespit edilmesi halinde mümkün olabilir. O zaman, ama ancak o zaman, ihtimaliyat ölçeğinde yüzde 100’e erişilmiş olur. Ancak böyle bir “yaygın aktarım” –uzmanlık terimi: *mütevâtir*–, sadece muhtemellik değil kesinlik kazandırır. “Yaygın aktarım”da nihayetinde sadece tekil aktarımın niteliğine değil (*mütevâtir* hadislerin *sahih* olmaları gerekmez), sadece aktarımın geniş kitleselliğine bakılır. Tıpkı kendisi Çin’e hiç gitmemiş olsa ve oraya gitmiş olan mutlak güvenilir birisini tanımasa bile hiç kimsenin Çin’in varolduğuna dair şüphe duyması makul değilse, *mütevâtir* hadisler de, sırf aktarımlarının yaygınlığı nedeniyle, otantik olduklarına dair makul bir şüpheyi mahal vermezler.

9 İbn Hadjar, *Tahdhîb At-Tahdhîb*, cilt 2, s. 341 vd. (No. 606).

Klasik çağ İslâm âlimleri bunda büyük ölçüde mutabıktırlar, mutabakatları da hemen burada sona erer. Bir havadisın *mütevâtir* sayılabilmek için muhtelif yollardan hangi sıklıkla aktarılmış olması gerektiği sorusunun cevabı bile tartışmalıdır. Dört kişi yeter mi? En az 70 mi olmalıdır? Bu ve başka rakamlar zikredilir, fakat İbn Hacer asgarî bir rakam vermenin sisteme aykırı olacağı üzerinde ısrar etmekte kesinlikle haklıdır: Tam da n sayıda aktarım kesinlik sağlamaya yetecektir de $n-1$ veya $n+1$ değil; bunu akılcı bir şekilde temellendirmek mümkün değildir. O halde, her türlü şüpheyi dağıtmaya yetecek kadar çok sayıda olmalıdır, bunun da tam sayısını veremezsiniz.¹⁰

Peki ama hangi hadisler *mütevâtirdir*? Bunlardan kaç tane vardır? Burada da yine büyük görüş ayrılıklarına çatarız. İbn Es-Salah, bir *mütevâtir* aktarımın pek nadir bir şey olduğu kanaatindeydi, birçok yoldan aktarılan (ve hadisçilik için iyi kötü bir güven zemini oluşturması beklenen), “Her kim bilerek benim ağzımdan yalan uydurursa, cehennemdeki yerine hazırlansın” diyen peygamber sözü bile bu unvanı alamazdı. İbn Hacer bu tutumu ve daha da aşırıya giderek, *mütevâtir* aktarımın ölçütlerini hiçbir hadisin yerine getiremeyeceğini, bu ölçütleri sadece Kur’an’ın karşılayabileceğini ileri süren tavrı kuvvetle reddeder; gerçi o da belirli bir sayı vererek kendini bağlamak istemez.¹¹ Elimizde sadece şu paradoksal sonuç kalır: gerçi *mütevâtir* aktarımlar kesinlik içerirler, fakat bir metnin *mütevâtir* ölçütlerini yerine getirip getirmediğini, ancak düşük veya yüksek bir ihtimal olarak saptayabiliriz.

Şunu bir kenara yazalım: Sadece Kur’an’a dayanarak bir İslâmî etiği veya İslâmî hukuku temellendirmek, pek mümkün değildir. Kur’an’ın bıraktığı boşluklar çok geniştir, Kur’an metinlerinin açtığı yorum alanı da çok geniştir. Tamamlayıcı olarak, peygamber ve ilk cemaat hakkında muhtelif aktarımlar biçiminde zengin bir malzeme sunulmuştur. Ne var ki bu malzeme sadece kendi içinde çelişkili olmakla kalmayıp, yanlışlığa, manipülasyona ve iyi veya kötü niyetle ya da öylesine ya-

10 Bkz. İbn Hadjar, Alî Al-Qâri, *Sharh sharh Nukhbat al-fikar*, s. 161-163.

11 A.g.e., s. 186-189.

pılan sahteciliklere karşı bağışık olmaktan bilhassa uzaktır. Şu da var ki İslâm âlimleri, çok erken bir aşamada, hadis aktarımının başıboş gelişimini ortadan kaldırmaya bile ehlileştirme-ye olanak veren eleştirel yöntemler geliştirmişlerdir. Marco Schöller haklı olarak şunu tespit eder: “Müslüman âlimlerin, ideolojik ve mezhepçi eğilimlere rağmen... tüm hadis aktarımını aralıksız bir sıkı denetime tabi tutmayı ve böylelikle epeyce homojen kalmasını sağlamayı bu ölçüde başarmış olmaları şaşırtıcıdır.”¹²

Hadis âlimleri bunu yaparken mutlak kesinliğe sahip olma iddiasında değildirler. İslâmî hadis eleştirisi daha ziyade, hadisleri otantik olma ihtimallerine göre tasnif etmeye izin veren rasyonel ölçütlere dayalı bir yöntemdir. Bu ihtimaliyat derecesi, bir hadisin kullanılabilirliğini belirler. Sözgelimi bir hukukî hükme temel teşkil edecek bir hadisin otantiklik ihtimalinin, bir vaazda müminleri uyarmakta kullanılacak bir hadisinkinden çok daha yüksek olması gerekir. Hadislerin belirli ihtimaliyat kategorilerine ayrılması, bir uzmanlık tartışmasının sonucunda ortaya çıkar, bu da tamamlanmamış ve ciddi argümanlar olduğunda her zaman yeniden açılacak bir tartışmadır. Klasik İslâm hadisçiliği böylece ilk cemaatten yapılan aktarımların toplumun biçimlendirilmesinde kullanılmasını mümkün kılar-ken, bir yandan da hakikat iddiası geniş ölçüde askıya alınır.

Yine aynı şeye tanık oluruz: Kesinlikten uzaklık ve çelişkilerin kökü kurutulmaz, bunun yerine bir ihtimaliyat teorisi formu içinde *ehlileştirilirler*. Hakikat’ın bir ihtimaliyat teorisi lehine yüzyıllar boyu askıya alınabilmesinin, sallantıda bırakılmasının koşulu ise, yüksek bir müphemlik hoşgörüsüdür. Tıpkı, bu kavramı yaratanın kavradığı anlamda: “Müphemliğe hoşgörüsüzlük, ayrıca, ihtimallerle düşünmekten hoşlanmamayla bağlantılı düşünülmelidir. Bu hoşgörüyü taşımayanlar, bunun yerine, hep kesin ve emin görüneye sığınmayı tercih ederler.”¹³

12 Schöller, *Nawawî*, s. 289.

13 Bkz. Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity*, s. 130.

İslâm hukukunun ihtimaliyat teorisi

İslâm hukuku genellikle *dinsel* hukuk hatta *tanrısal* hukuk olarak tanımlanır. Lakin böyle bir tanım yanıltıcıdır, çünkü İslâm hukukunun tek bir veçhesini, dinsel veçheyi mutlaklaştırır ve seküler bir başka veçhenin hiç olmadığı izlenimini uyandırır. Oysa, öncelikle klasik İslâm dünyasında bir hâkimin gündelik pratiği, dinselliğe dair pek fazla bir ipucu vermez. Yargıç, “carî hukukun” ne olduğunu, mensup olduğu hukuk okulunun geçerli el kitaplarının birinden çıkaracaktır. Diyelim Şafi hukuk ekolüne mensupsa, *Muhtasar El Muzanî*’nin sayısız yorumlarından birine başvurur. Şafi hukuk görüşlerinin El Muzanî (175-264/792-877) tarafından telif edilen bu kısa özeti, okulun kurucusu Eş-Şafi’nin (150-204/767-820) tek bir öğrencisine ait değildir, o kadar kısadır ki (dolayısıyla o kadar ucu açıktır), onu genişletecek ve güncelleyecek uzun yorumları neredeyse talep eder. Böyle bir kitap, pozitif hukuka dayanan bir hukuk kültüründe rastlayabileceğimiz bir yasa yorumundan pek de farklı bir görünüm arz etmez. Yargıç, hükmünü verirken işte böylesi insan yapımı bir hukuk el kitabına dayanır. Bu sırada, Batılı hukuk sistemlerinden esas itibarıyla farklılaşmayan bir hukuk dogmatliğini uygular. Verdiği hüküm de beşer eserdir, yanılmaya açıktır. Asla kutsal bir mahiyeti yoktur, tanrısal bir meşruiyet iddiasında da bulunamaz.

Lakin İslâm hukukunun dinsel bir yanı da vardır. Öncelikle, hukuk normlarının kendilerinden çıkarıldığı iki metinsel gövde, yani tanrının sözü addedilen Kur’an ve peygamberin sünnetinin bilgisini aktaran hadisler, dinsel mahiyettedir. Ayrıca İslâm hukuku sadece insanların toplumsal ilişkilerini değil ibadeti de ele alır. Fakat bu bakımdan Roma Hukuku’ndan farklı bir yanı yoktur. Bundan daha önemlisi, hukuk iliminin, bir bakıma tanrısal dünya düzenini incelemeye görevli dinsel bir ilim statüsüne sahip olmasıdır. Tanrının tayin ettiği bu düzen, *şeriat*’tır. *Şeriat* kelimesini “İslâm hukuku” diye çevirmek yanıltıcıdır, çünkü bu kavramı hukuk ilmi olarak İslâm hukukundan (*fıkıh*) ve hukukî düzenlemeler içeren eserlerde-

ki (*fürü*) hukukî hükümlerden (*ahkâm*) kesinkes ayırmak gerekir. Gerçi bu eserler, büyük bölümleriyle, yüksek ihtimalle *şariat*’ın tanrısai düzenine tekabül eden hukukî düzenlemeleri kapsarlar, fakat *bizzat şariat* değildirler; *şariat* bir bütün olarak insanlarca erişilebilir değildir, hele yüksek bir kesinlik derecesiyle erişilmesi imkân dışıdır. Demek, “*şariat*”ı ihtiva eden bir kitap, olamaz. 17. yüzyılda Hacı Halife [Kâtip Çelebi] kapsamlı bir kitap kataloğu hazırlamıştı. 187 hukuk eseri zikreder. Hiç birinin başlığında *şariat* geçmez.¹⁴

Şariat öncelikle insanların eylemlerine dair tanrısai hükümlerin toplamıdır. Bu tanrısai hükme *hükm* denir (çoğulu *ahkâm*). İslâmi hukukta merkezî bir yer işgal eden bu kavram çok defa yanlış anlaşılmaya yol açacak şekilde “yasal emir” veya “mahkemeleri bağlayıcı hukuksal yönerge” diye çevrilir. Oysa bu mahiyette değildir veya ancak ikincil olarak öyledir. Bir *hükm*, klasik tarife göre birincil olarak, insanların eylemleriyle irtibatlı veya onlara “bağlı” olan “metin”den (*kitab*) yahut “tanrısai söz”den (*kelam*) başka bir şey değildir.¹⁵ Her insan eylemi tanrı tarafından bir biçimde değerlendirilir, ya bir yükümlölük olarak konulur ya da yasaklanır, ya arzu edilir ya da kaçınılması gereken bir eylem olduğu söylenir yahut da kısıtsız bir hoşgörüyeye tabidir. İşte böyle bir değerlendirme, bir *hükm*’dür. Tanrısai *ahkâm*, din âlimlerinin büyük bölümüne göre zaten başından itibaren (yani en geç vahyin inişinden itibaren, kimilerine göre yaradılıştan itibaren) bellidir, üstelik bir insanın böyle bir eylemde bulunup bulunmayacağından veya ne zaman bulunacağından bağımsız olarak bellidir. Bu hükümler bir bakıma tanrısai dünya düzeninin parçasıdır. İşte, bu düzeni incelemek de İslâmi hukuk âlimlerinin görevidir.

Peki bu *ahkâm*ın izine nasıl düşölür? Bu soruyu cevaplandırmak için *usul el-fıkh* (“hukukun kökenleri”) disiplini geliştirilmiştir, biz burada Arapça *usul* terimini zikretmediğimiz yerlerde bunun için “hukuk metodolojisi” kavramını kullanacağız. Bu disiplin, İslâm hukukunun neye dayanması gerektiğine da-

14 Hâdjđi Khalîfa, *Kashf az-zunûn*, cilt 2, s. 261 vd.

15 Bkz. örneğin Ar-Râzî, *Mahsûl*, cilt 1, s. 89.

ir tartışmalardan doğmuştur. Zira İslâm'ın ilk döneminde hızla hayli büyük farklılıklar gösteren farklı yerel gelenekler ortaya çıkmıştı. Medine'de yerel hukuk örfü, peygamberden aktarılan hadislerden daha önemli sayılıyordu. Medine geleneği, Malik bin Enes'in (ölümü 179/796) ve öğrencilerinin çabasıyla Malikî hukuk okulunu doğuracaktır. Irak'ta "özgür kanaat arayışı" (re'y) peygamberin geleneğinden daha önemli addediliyordu. Ebu Hanife'ye (80-150/699-767) dayanan Hanefi hukuk okulunun kaynağı burasıdır. Büyük ihtimalle Roma Hukuku'ndan da bir şeyler intikal etmiştir, fakat bunun somut kanıtlarını göstermek kolay değildir. Peygamberin hadislerinin Kur'an'dan sonra ikinci hukuk kaynağı olarak yerleşmesi ve bu iki kaynak arasındaki ilişkinin tartışılması, daha sonra yine bir hukuk okuluna mehz olacak ve adını verecek olan Eş-Şafi'nin eseridir. Sünniliğin dördüncü hukuk okulunun isim babası olan Ahmed ibn Hanbel hukukçu değil, hadis geleneğine dayanan bir sofuluk [takva] hareketin öncüsüydü. Hanbeliliğin "hakiki" bir hukuk okulu olması daha sonraları gerçekleşmiş, bunda da Şafi hukuk teorisiyle çatışması belirli bir rol oynamıştır.

Bu ilk döneme, bir yandan hukukun ne şekilde geliştirileceği üzerine yoğun tartışmalar damgasını vurmuştu, bir yandan da hayli erken bir aşamada zengin malzemeye dayanan bir hukusal metin birikimi de oluşmuştu. İzleyen yıllarda hukuk metodolojilerinin görevi, bir yandan İslâmi hukuk metodolojisiyle ilgili bir asgarî mutabakata ulaşmak, diğer yandan uygulamalı hukuk yönergelerindeki farklılıkları açıklamak ve meşrulaştırmak oldu. Bitiş tarihini Eş-Şafi'nin ölüm yılı olan 204/820 ile belirleyeceğimiz bu ilk biçimlendirici evrede, evvela nelelerin hukukun kaynağı olarak geçerli sayılabileceği tartışılmıştı. Bunu, hukuk teorisinin mantıksal, bilgi kuramsal ve dil bilimsel temellerinin genişletilip sistematikleştirildiği, *Sunni revival* [Sünni diriliş] denen dönemi de kapsayan ikinci bir biçimlendirici evre izledi. Bu sürecin yol gösterici şahsiyetleri, Mutezile ilâhiyatının bir temsilcisi olan Ebu'l Hüseyin El Basrî (ölümü 436/1044), "mukaddes mahallerin (Mekke ile Medine'nin) imamı" [İmam El Haremeyn] El Cüveynî (419-478/1028-

1085) ve nihayet onun öğrencisi El Gazalî (450-505/1058-1111) idi; günümüzde Batı'da Gazalî'ye felsefe düşmanı ilâhiyatçı diye kötü bir ün yapışmış kalmıştır, oysa onun felsefeyle meşbû eseri *el-Mustasfa*, Yunan felsefesinin ve özellikle mantığın hukuk metodolojisine kalıcı biçimde eklemlenmesinde esaslı bir pay sahibidir. Bu üç âlim, o zamana kadar yazılanlardan farklı yazılmış ve çok etkili *usul* el kitaplarının müellifleridirler. Fahreddin er-Razî'nin (544-606/1149-1209) bu ve başka bazı eserlerden yararlanarak 12. yüzyılda yazdığı hukuk metodolojisi kitabı, yüzyıllar boyunca bu disiplinin temel başvuru kaynağı olacaktır. Er-Razî ("Rey'den gelen" anlamında, Rey bugün Tahran'ın dış mahallelerindendir), sadece hukuk ilmini değil felsefeyi, ilâhiyatı, belâgati ve dil bilimlerini de yol gösterici yazılarıyla zenginleştiren hakiki bir evrensel bilgindi. Onun dahiyâne (ve son derece popüler) Kur'an yorumu hakkında, sahiden her şeyi içerip sadece Kur'an yorumu içermediğine dair kötü niyetli lâflar çıkmıştı.¹⁶ Bu adamın hukuk metodolojisine dair bu usta işi eserinin sadece adı "sonuç" anlamına gelmekle kalmaz (eserin adı *El-Mahsûl*, *usûl*'le de kafiyevidir), gerçekten İslâm hukukunun temellerine ilişkin tartışmanın uzun evveliyatının toplamını temsil eder. Ondan sonra hiçbir hukuk teorisini bu eserin yanından bile geçemeyecektir ve İslâm hukuk teorisinin biçimlenme evresini sonuca bağlayan bir kitap varsa o da kesinlikle Eş-Şafi'nin *Risale*'si ("mektup") değil er-Razî'nin *El-Mahsûl*'üdür. Bunu vurgulamanın bir ehemmiyeti var. Zira Avrupa kolonyalizmden miras alınan ve hem Doğu'da hem Batı'da geçerli olan bir ideolojiye göre, İslâm dünyası 10. veya 11. yüzyıldan beri –şayet büsbütün bir aptallaşma süreci demeyeceksek– bir çöküş ve donma sürecinde bulunuyordu. Bu nedenle, bu çöküş tezinin temsilcileri, –onlardan daha çok bahsedeceğiz–, bu dönemin eserlerini okumaya hiç gerek görmezler. Er-Razî'nin sayısız taslağı bulunan, hakkında sayısız yorumu yapılan ve sayısız yerde alıntılanan *Mahsûl*'ünün bir basımının ancak 1997'de yapılması da tesadüf değildir! İslâm hukukunun

16 Mesela İbn Taimiyya, bkz. G . C. Anawati, "Fakhr Al-Dîn Al-Râzî", *EI*², cilt 2, s. 754.

modern İslâmi eleştiricileri genellikle bu çöküş tezinin taraftarları oldukları (ve bu sayede Batılıların alkışlarını alacaklarına güvenebilecekleri) için, hemen hiçbir zaman, biçimlendirici evreyi izleyen dönemden bir hukuk eserine atıfta bulunmazlar. Onlar, İslâm hukukunun Eş-Şafi'yle beraber 9. yüzyılın başında kesin formülasyonunu bulduğuna dair, Joseph Schacht'ın otoriter bir şekilde formüle ettiği tezi benimsemekte tatmin bulurlar. Oysa bu kesinlikle doğru değildir,¹⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd de Eş-Şafi'yi halledince tüm İslâm hukukunun halledilmiş olacağını söylerken şüphesiz haksızdır.¹⁸ Bunun tersi doğrudur. İslâm hukuk metodolojisinin teorik temelleri 11. ve 12. yüzyılda atılmıştı; klasik İslâm hukukuyla meşgul olmak isteyen herkesin işe buradan başlaması ve yakın zamana kadar İslâm bilminde hâkimiyet kuran, erken döneme olan düşkünlüğü arkasında bırakması gerekir.

Kısa tasvirimizde bu noktada yine daha sonraki bir esere odaklanmak istiyoruz; er-Razî'nin anıtsal eserine değil de, Ebu'l Kasım İbn Cüzey El Kalbî (doğ. 693/1294 Granada, öldürülmesi Rio Salado muharebesinde 741/1340) tarafından bariz biçimde er-Razî'yi örnek alarak yazılan, Maliki hukuk metodolojisine dair ufak bir el kitabına. Kitapçık *Takrib ül-vusul ilâ ilm-il-usul* başlığını taşır, yani serbest çeviriyle, "hukuk metodolojisi ilmine olabildiğince hızlı vasıl olmaya yardımcı olacak çareler". Zira bu eser İbn Cüzey'in oğullarından birisi için (sonra İbn Batuta'nın kâtibi olmuştur) bir ders kitabı olarak tasarlanmıştı, bu nedenle klasik *usul el-fıkh*'a dair kuşbakışı bir izlenim edinmeye, başka âlimlerin kapsamlı değerlendirmelerinden daha uygundur.

Peki, klasik hukuk metodolojisinde, insan eylemlerinin ilâhî değerlendirmesine, yani *ahkâm*'a erişmenin yolu nedir? Tabii evvela Kur'an ve hadislere danışmak. Fakat orada bulabilecekleriniz henüz *ahkâm* değil, *ahkâma yönelik işaretlerdir*. Bu işa-

17 Bkz. özellikle Hallaq, *Was Ash-Shafi i the Master Architect of Islamic Jur isprudence?*

18 Nasr Hâmid Abū Zaid, *Al-Imâm Al-Shâfi ĩ wa-ta s ĩ s al-ĩdĩyũlũdjiyya al-wasatiyya*, Kazablanka ve Beyrut, 2007.

retler (*delil*, çoğulu *edille*) nadiren açık seçiktirler, ilk bakışta açık seçik görünenler bile dikkatli inceleyince cilvelerini belli ederler.

İbn Cüzey'in de kitabında andığı bir örneği zikrederim: Kur'an'da (5 [Maide]: 3) *hurrimet aleyküm-ül-meytetü* ("telef edilmiş olan size yasaklanmıştır") denir. Bu gayet açık seçik görünür, Rudi Paret de Kur'an çevirisinde burada bir sorun görmemiştir. Nitekim şöyle çevirir: "Telef edilmiş hayvanlar(ın yenmesi) size yasaklanmıştır." Oysa Arapça metinde "et yemek"ten söz etmez. Orada sadece telef edilmiş hayvanlarla ilgili bir yasak olduğu yazılıdır. Bu hayvanlarla ilgili ne yapmanın haram olduğu yazmaz. Nitekim bazı âlimler, Kur'an'daki bu yerin belirsiz olduğunu, buradan bir sonuç çıkarmaya kalkışılmaması gerektiğini söylerler. Çoğunluk ise, bağlamın ve dilin genel kullanımının, burada telef edilmiş hayvanları yemenin söz konusu olduğuna işaret ettiği kanaatindedir. Fakat sorular yine de cevaplanmış olmaz. Sözgelimi hayvanların derisi ne olacaktır? Bu soruya daha sonra ayrıntısıyla gireceğiz, fakat şimdiden, Kur'an'daki bu yerin bir *hüküm* değil sadece bir *delil* olduğunu görüyoruz, olası bir ilâhî değerlendirmeye işaret ediyordur yalnızca.

Demek, *ahkâm*'ı araştırmak istiyorsanız, böyle bir *delilden* yola çıkarak, bir yandan *mantikî düşünme* yoluyla diğer yandan *dilsel yorumlama* yardımıyla, sahiden hükümler olan ilâhî hükümlere dair bir hipotez oluşturmanız gerekecektir. Bunu yaparken dikkate alınması gereken kurallar, tam da *usul el-fıkh* disiplininin, yani hukuk metodolojisinin konusudur.

İbn Cüzey, bu ilmin özellikle mantıklı ve sistematik biçimde eklemelenmiş bir tasvirini ortaya koyma iddiasındadır. Bu nedenle kitabının ilk ana bölümünü mantık ve bilgi teorisine ayırır; burada insan idrakinin imkânlarını ve sınırlarını, mantıksal neticeleri, tanımları, kanıtları vs. işler. O dönemde Yunan mirası, tam da mantık disiplini üzerinden, İslâm kültürünün yapısal bir parçası haline gelmişti. Bu bölüm, akılcılarla hukukçular arasında bir zıtlık olmadığını da açıkça gösterir (filozof İbn Rüşd/Averroes'in felsefî eserleri yanında Malikî hukukuna

dair önemli hukuk kitapları da yazması da başlı başına bir göstergesidir bunun). Hukuk teorisi, İbn Cüzey'in altını çizdiği gibi, hem nakle hem akla en fazla dayanan bilimdir, bu nedenle ilimlerin en zorlusu olmakla kalmaz, onun pek de alçakgönüllü olmadan söylediği gibi, en soylu ilimdir de.

İlk ana bölümden daha da önemlisi, dil bilimsel temellere ilişkin olan ikinci bölümdür. Burada İbn Cüzey'in zamanına göre gayet modern olduğunu görürüz, çünkü Doğu'nun büyük dil bilimcilerinin, bu arada er-Razî'nin de, bilgilerini eserine katabilmiştir. İbn Cüzey buradan hareketle düşüncelerini bir dilsel iletişim modeline oturtur ve bir ifadenin anlamını üç farklı bakış açısından incelemek gerektiğini ortaya koyar. Birincisi, lügat anlamına bakarsınız (*vaz'*), ikincisi *konuşanın* kelimeyi hangi anlamda *kullandığına* (*istimal*), üçüncüsü de *dinleyenin* ifadeye *atfettiği* anlama bakarsınız (*haml*), bu üçüncüsü de, alıntılıyorum: "dinleyenin kastedileni doğru mu yanlış mı anladığından bağımsızdır". Yani İbn Cüzey, yanlış anlama ihtimalini açıkça hesaba katar, bunu yaparak İslâm hukukunun çok önemli bir hususiyetini tarif etmeye dönük bir model oluşturur.

Bu nedenle fakihin dil bilimlerinde ayrıntılı bilgilere sahip olması gerekir ki, Kur'an'daki veya bir hadisteki belirli bir ifadeyi nasıl yorumlamanın muhtemelen en doğrusu olacağına dair hüküm verebilsin. Bunu yaparken, hem yaygın kanıya hem İbn Cüzey'e göre, doğru olması en muhtemel görüşü esas almalıdır. Doğru olması en muhtemel addedilen görüş ise, en az tefsir gayreti gerektiren görüştür. Yani bir ifadenin özgül bir yoruma tabi tutulması gerektiğine dair özel bir emare yoksa, genel anlayış çerçevesinde yorumlanmalıdır. Eğer bir ifadenin nakledilen anlamıyla anlaşılması gerektiğine dair özel bir emare yoksa, olağan, gündelik anlamıyla kabul edilmelidir.¹⁹

İlâhî hukukun idrakine varmanın *Nasıl'ını* ele alan bu iki bölüm üzerinden, İbn Cüzey üçüncü ana bölümde işin *Ne'sine* gelir; yani insan eylemleri hakkındaki ilâhî değerlendirmeye, eylemlerin yükümlülük doğuran, tavsiye edilen, izin verilen, yasak, kötü kategorilerine ayrıldığı *ahkâma*.

19 İbn Cüzey, *Taqrib*, s. 72.

Kitabın dördüncü ana bölümü İslâm hukukunun dört bilinen “kaynağını” konu alır, daha somut söylersek, hukuk âlimlerinin İslâm hukukuna dair edindikleri kaynakları: Kur’an, sünnet, uzlaşım [icmâ] ve benzetme yaparak sonuç çıkartma [kıyas]. Bir Maliki olarak İbn Cüzey’in anlayışına göre, İslâm’ın ilk devresindeki Medine âlimlerinin uzlaşımaları da [amel-i ehl-i Medine] buna eklenir.

İbn Cüzey’in kitabının beşinci ve son ana bölümü, nihayet, teori ile pratik arasında bağlantı kurar. Yazar, sözgelimi bir *müçtehid*, yani aktarılan ilkelere dayanarak kendi hukukî kanaatini ortaya koymaya ehil birisi sayılmak için hangi şartları yerine getirmek gerektiği üzerine konuşur.

Bu bölümün, aynı zamanda kitabın da son kısmı olan sonuncu kısmı, “Fıkıh âlimlerinin kanaat farklılıklarının sebepleri” başlığını taşır. İbn Cüzey, bu sebepleri derli toplu ilk kendisinin ortaya koyduğunu söyler; ona göre, İslâm hukukuyla ilgili herkes için, kanaat farklılıklarıyla meşgul olmak ziyadesiyle faydalıdır. Zaten “kanaat farklılığı”, *ihtilâf* (veya *hilâf*) İslâm hukukunun bir başka merkezî kavramıdır. Çünkü hukuk âlimi, dilsel iletişim modelinde *dinleyicinin* yanında durur. Böylelikle zorunlu olarak, konuşanın (tanrı, paygamber) ne kastetmiş olabileceğine dair kendi *kavrayışını* oluşturmakla sınırlıdır, kastedilenin sahiden ne olduğunu tam bir kesinlikle bilemez. Bu nedenle insan ilâhî yasaya dair hemen her meselede ancak *hipotetik* [varsayımsal] bir bilgiye sahip olabilir, bu nedenle de değişik âlimlerin değişik kanaatlere varmaları, dolaşısıyla bir görüş farklılığının meydana çıkması, kaçınılmazdır.

Bu görüş farklılığı, adaleti bulma çabasında bir tür “işletme kazası” değil, hukukun yapısal bir parçasıdır, sadece hoşgörülmesi yetmez, zorunlu sayılması gerekir. Çünkü ilâhî nizamla dair beşerî bilgimiz kaçınılmaz olarak kısıtlı ise, bir meseleye dair farklı kanaatler yan yana konmalıdır ki, doğrusunun da aralarında bulunduğundan emin olalım. Nitekim İbn Cüzey’in kitabı da böylesi görüş farklılıklarını kesinlikle gidermeye değil, farklı görüşlerin oluşum imkânlarını göstermeye ve açıklamaya hizmet eder.

Bir vaka örneği vermeksizin *ihtilâf*ın, görüş farklılıklarının epistemolojik temellerini ortaya koymak anlamlı olmayacağından, geçerli hukuk el kitaplarına bakarak, yukarıda bahis açtığımız, telef edilmiş hayvanların derilerinin kullanılıp kullanılamayacağına dair sorunu daha ayrıntılı ele alalım. Burada *ihtilâf*ın bazı önemli sebepleri de sarahat kazanacaktır.

Tartışmanın başlangıç noktası, telef edilmiş hayvanlarla, kanla ve domuz etiyle ilgili Kur'an'ın beşinci suresinin 3. ayetinde getirilen yasaktır. Formülasyon, başlangıçta gayet sarıh görünür: “Telef olmuş olanlar size haramdır.” Akla yakın olan anlam, kendiliğinden, diyelim hastalık veya kaza sonucu ölmüş olan, yani kesim (*deka*) veya avlanma yoluyla öldürülmüş olmayan hayvanları yemeye yasak konmuş olmasıdır. Ancak Kur'an ayetinde yemekten söz edilmemesi, sadece telef olmuş hayvanların yasaklanıp, telef olmuşlarla tam olarak neyi yapmanın yasak olduğunun belirtilmemiş olması, sorunludur. Mesela, döneminin önde gelen Hanefî fakihi olan Ebu'l Hasan El Kerhî'ye bakılırsa (260-340/873-952), nesneler değil ancak nesnelerle ilgili eylemler yasaklanabilir. “Telef olmuş olanlar size haramdır” gibi cümleler veya neredeyse aynı formülasyonla 4: 23'te [Nisâ] “Anneleriniz size haram kılınmıştır” gibi ifadeler, bu nedenle delil olarak görülemez. Çünkü, ne telef olmuş hayvanlarla ve annelerle ilgili akla gelebilecek bütün eylemler yasaklanmış olabilir, ne de belirli bir eylemin yasak kılınmış olması bir başka eyleme nazaran daha muhtemeldir. Aksi takdirde ayrıca, Kur'an'daki bu iki paralel formülasyona bakarak, hem telef olmuşların hem annelerin durumunda aynı eylemlerin yasaklanmış olduğuna hükmetmek gerekecekti.²⁰

El Kerhî bu şüphesinde büyük ölçüde yalnızdır. Genel kabul gören kanaate göre, Kur'an'daki böylesi ifadelerin gündelik alışkanlıklara bakarak tamamlanması gerekir; dolayısıyla burada annelerle evlenmenin ve telef olmuş hayvanları yemenin yasaklandığını anlamak gerekir, yoksa mesela telef olmuş hayvanları yolunun üzerinden kaldırmayı değil. Peki ya hayvanla-

20 Bkz. El Maverdî, İbn Abbâd, *Al-Kashif*, cilt 5, s. 51 vd.

rın derisi? Diyelim sabah ölü bulunan bir keçinin postunu kırba yapmakta kullanabilir misiniz? Kesimi dinî usulle yapılmamış bir koyunun derisini halı olarak, hele namaz seccadesi olarak kullanmak caiz midir? Belli ki bu sorunun cevabı sadece Kur'an'daki ifadeye bakarak bulunamaz. Bereket versin, *hükm* için tek *delil* kaynağı Kur'an değildir. Kur'an'daki ilgili yer dışında, bu sorunla ilgili *delilleri* ortaya koyduğumuz aşağıdaki tabloda en önemli dördünü görebileceğiniz bir dizi hadisten yardım alınabilir.

Telef edilmiş hayvanların derisi kullanılabilir mi?
delil 1: Kur'an 5:3: "Telef edilmiş olan, size yasaklanmıştır." (<i>hurrimet aleyküm-ül-meytetü</i>)
delil 2: Hadis (aktaran Meymune): "Niçin onun derisini kullanmazsınız?" (<i>efal-i entafatüm bicildiha?</i>)
delil 3: Hadis (aktaran İbn Ukeym): "Telef edilmişlerin derisini de sinirlerini de kullanmayın!" (<i>la teneffe-ü mina el meyteti bi-ihabın vel'eşabin</i>)
delil 4: Hadis (aktaran İbn Abbas): "Tabaklayınca her deri temiz olur." (<i>eyyuma ihabın dubigha fakad tahura</i>)
delil 5: Hadis: "Deriyi tabaklamak, helâl kesimle aynı şeydir." (<i>dibaghu l'adimi dakatuhu</i>)

İlk hadis, "Meymune Hadisi", soruna mükemmel bir çözüm sunuyor gibi görünüyor. Meymun'un havadisine göre, peygamber ölü bir koyunu görünce, son zevcesi Meymune'ye "Niçin onun derisini kullanmazsınız?" diye sormuştur. Koyunun telef olmuş olduğu karşılığı verilince de, peygamber şöyle mukabele etmiştir: "Onu sadece yemesi yasaklanmıştır."²¹ Bu hadis, *sahih* ("mükemmel") sayılmak için en yüksek ölçütleri karşılayan bir hadistir. İki *Sahih* eserde ve bütün diğer saygın derlemelerin çoğunda aktarılır. Demek sorun çözülmüştür görünüşe göre, nitekim hadisi bizzat sahabe İbn Abbas'ın ikinci kuşak halefi olarak nakleden Ez-Zührî (50-124/670-742 civarları), telef olmuş hayvanların derisinin kullanılmasına kesinlikle cevaz verildiği sonucunu çıkartır. Gerçi hiçbir hukuk okuluna ait sayılmayan Mı-

21 Bkz. İbn Abdalbarr, *Al-Istidhkâr*, cilt 5, s. 299, hadisin kaynaklara atıfla delillendirildiği yer.

sırlı Leys (94-175/713-791) aynı görüştedir,²² fakat bu bir azınlık görüşüdür. Çünkü Meymune Hadisi konuyla ilgili yegâne hadis değildir. İbn Ükeym diye birisi de, peygamberin ölümünden kısa bir süre –tam vaktiyle ilgili veriler anlatımdan anlatıma değişir– önce Cüheyne kabilesine “Telef olmuş hayvanların derisini de sinirlerini de kullanmayın!” dediği bir mektup yazdığını nakleder. Bu da gayet açık seçik bir beyandır, lakin Meymune Hadisi’nin tam zıddıdır! Burada bir “delillerin çelişikliği” vakasıyla karşı karşıyayız, bunun görüş çeşitliliğinin en yaygın biçimi olduğunu, sadece İbn Cüzey değil birçokları söylerler.

Peki şimdi bu çelişki nasıl çözülecektir? Bunun için aşağıdaki olanaklar vardır.

1. *İlga*. Kur’an’da daha sonra vahyedilmiş bir kısım, daha önce vahyedilmiş bir kısmı ilga edebilir, yani içeriksel olarak devre dışı bırakabilir. Aynısı iki hadis söz konusu olduğunda da geçerlidir; bu arada Kur’an’dan bir ifade bir hadisi ilga edebilir ama tersi olamaz. Bir ilga durumunun olup olmadığı, yine görüş farklılıklarına yol açan bir meseledir. Bizim vakamızda durum epeyce açık görünüyor. Cüheyne’ya yazılan mektubun tarihi peygamberin ölümünden kısa süre önce olduğuna göre bu hadis Meymune Hadisi’nden muhtemelen sonradır, dolayısıyla onu ilga edecektir. Ancak klasik dönem âlimleri nezdinde ilga, sadece, ancak bütün diğer çözüm yolları tüketildiğinde başvurulacak bir geçici çözümdür. Vakamızda da sahiden böyle çözüm yolları mevcuttur.
2. *Hadis eleştirisi*. İki hadis niteliksel açıdan eş değer değildir. Meymune Hadisi kusursuz bir aktarım silsilesinden gelirken, Cüheyne’ya yazıldığı söylenen mektup bir dizi zaaf arz eder. *İsnad*’ına dair tutarsızlıklar vardır, mektubun yazıldığı belirtilen tarih de muhtelif versiyonlarda farklılaşır. En önemlisi, nakleden İbn Ükeym’in gerçekten sahabeden mi olduğu açık değildir, öyle olsa bile, mektubun içeriğini ancak dolaylı olarak kabiledaşlarından biri-

22 A.g.e., s. 301 vd.

sinden mi öğrendiğine dair bir aktarım vardır. Eğer öyle ise, bu hadis *mürsel* kategorisine ait demektir; bu kategori, hadisi peygamberden dinlemiş olanla ilk aktarıcı arasındaki halkanın kopuk olduğu hadisleri tanımlar. Hadislerin otantik olma ihtimallerine göre ağırlıklandırılması meselesindeki müşkülât, görüş farklılıklarının bir başka önemli kaynağıdır.

3. *Çelişkili delillerin eş zamanlı tullanımı*. Bu, klasik yazarlarımıza bakarsak, iki delil çelişkili görüldüğünde tutulacak ana yoldur. Kolay yolu tutup da Kur'an'daki bir yeri veya tam emin biçimde aktarılmış olmasa bile bir hadisi kaale almamak yerine, her ikisini kullanmaya elveren yollar aramak lâzımdır. Çok defa bu yol, bir *delil*'in bir başkası tarafından *özüleştirildiği* (*mahsus*) varsayımı sayesinde bulunur. Bu durumda, bir *özüleştirmenin* (*tahsis*) söz konusu olup olmadığını sınamak gerekir, ki bu da birçok görüş farklılığının kaynağıdır. Bizim vakamızda, böyle bir tahsis bir yandan başka bir hadisten yardım alarak, diğer yandan lügat bilgisine başvurarak mümkün olur.

Fakihlerin çoğu tarafından çelişkiyi çözmek için başvurulmuş hadis, keza “mükemmel” sıfatlı bir hadistir. Onun lâfzına göre: “Tabaklayınca her deri temiz olur.” Bu hadiste “deri” yerine kullanılan kelime *ihab*'dır, yani İbn Ükeym hadisinde kullanılan kelime. Bu kelime, sözlük bilimcilere bakılırsa, sadece *tabaklanmamış* deriyi ifade eder, buna mukabil Meymune Hadisi'nde kullanılan *cild* kelimesi, hem işlenmemiş deriyi hem de tabaklanmışını ifade edebilir. İşte çözüm bu noktada belirir: İbn Ükeym Hadisi'ne, Kur'an'daki yoruma açık yeri açıklamaya yardımcı olması için başvurabilir ve telef olmuş hayvanların *tabaklanmamış* derisinin kullanımıyla ilgili bir yasak olarak yorumlayabiliriz. Ancak bu deri tabaklamayla temiz hale gelecektir, böylece Meymune Hadisi anlamını korumuş olur: “Niçin onun derisini kullanmazsınız?”

Fakihlerin çoğu bu çözümde karar kılmıştır. Bunun istisnaları, bir tarafta telef olmuş hayvanların derisini kullanma-

ya genel olarak izin veren Ez-Zührî'yle Leys'in, diğer taraftay-
sa Kur'an'ın 5: 3 ayetinin genel geçerliliğinde ısrar ederek ta-
baklamayla ilgili hadisin açtığı tahsis yolunu reddeden Ah-
med bin Hanbel'in uç konumlarıdır.²³ Fakihlerin büyük ço-
ğunluğu ise, telef olmuş hayvanların derilerinin tabaklanma-
mış haliyle haram olduğunu ancak tabaklamayla helâl olacak-
larını ve bu şekilde gönül rahatlığıyla kullanılabilecekleri ka-
naatini savunur.

Fakat sorunlar bununla da sona ermez, hatta asıl meydan
okumalar ondan sonra dikilir fakihlerin karşısına, çünkü ta-
baklama hadisi *temizlik/helâl* kategorisiyle yeni bir sorunsal
meydana çıkartır. Diğer hadisler ilke olarak yenebilir olan fakat
ölüm şartları sebebiyle yenemez hale gelen hayvanların derile-
rinin kullanılabileceğinden söz ediyorlardı. Peki, şayet tabakla-
ma işlemi *temiz/helâl* kılıyorsa, zorunlu olarak, ilke olarak te-
miz olmayan hayvanların derilerinin de tabaklanması halinde
kullanılabilir olup olmayacağı sorusu ortaya gelir.

Bu soruya en radikal olumlu cevabı veren, Ebu Hanefî'nin
bir talebesi ve Bağdat'ın baş kadısı olan Ebu Yusuf'tur (113-
182/731-798). O, tabaklama hadisine kayıtsız şartsız genel ge-
çerlilik atfeder, dolayısıyla domuz derisinin de kullanımına ce-
vaz verir. Bu kanaat Ebu Davud Ez-Zâhirî (200-270/815-884)
tarafından da savunulduğu gibi, Malikîlerin önemli hocası Sah-
nun (160-240/776-854) tarafından da nakledilir.²⁴ Bunların
hepsi tabaklama hadisinin genel geçerliliğinde ısrar ederler,
buna karşılık Ebu Yusuf'un hocası Ebu Hanife ve başka bazıları,
canlı hayvan olarak da kullanılmasına izin verilmediği için
domuzu istisna ederler.²⁵ Demek burada hayvanın ilke olarak
kullanılıp kullanılamaz olması belirleyicidir, temizliği/helâlli-
ği değil. Bu görüşe göre tabaklanmış köpek derisinin kullanıla-
bilir olması gerekecektir; çünkü köpekler gerçi domuzlar gibi
murdar sayılırlar da bekçi ve çoban köpeği olarak kullanılma-
larına açıkça cevaz verilmiştir.

23 Bkz. Al-Mâwardî, *Al-Hâwî*, cilt 1, s. 59; Ibn Abdalbarr, *Al-Istidhkâr*, cilt 5, s. 304.

24 Ibn Abdalbarr, *Al-Istidhkâr*, cilt 5, s. 305.

25 Al-Mâwardî, *Al-Hâwî*, cilt 1, s. 56 vd.

Tabaklamanın ilke olarak temiz/helâl olan hayvanlarda –sadece onlarda– ölümlerinin sebebiyet verdiği tesadüfî murdarlığı bertaraf edeceği, fakat esas itibarıyla murdar olan domuzla köpekte bunun geçerli olmayacağı kabulünden hareket eden en yaygın kanaatin temsilcisi, Eş-Şafi’dir.

Ne var ki durumun temiz/helâl hayvanlarla sınırlanması bile sorunları ortadan kaldırmaz. Kur’an’daki yer, çoğunluk kanaatine göre, hayvanları *yemekten* söz eder, demek yalnızca aynı zamanda yenebilen veya yenmelerine izin verilen hayvanlarla ilgilidir. Gelin görün ki, gerçi temiz/helâl olan fakat yeme yasağına tabi hayvanlar da vardır, atlar ve eşekler gibi. Bu hayvanlar helâl kesimle de yenemezler. Peki, derileri tabaklanması halinde kullanılabilir mi? Tabaklama hadisine genel geçerlilik (*umum*) atfeden fakihler burada bir müşkül görmezler. Ebu Hanife ilaveten şu hadise atıfta bulunur: “Derinin tabaklanması helâl kesime tekabül eder.” Buna göre, yenebilir bir hayvan dinî usule uygun kesim sonucu nasıl helâl oluyorsa, tabaklanan bir hayvanın –ister yenebilir olsun ister olmasın– derisi de o kadar helâldir.

Bazen Şafi sayılan, ama daha sıklıkla kendi okulunun kurucusu addedilen Ebu Sevr (öl. 240/854), bu hadisi tamamen aksi istikamette yorumlar. Bu hadis, kesimle tabaklamanın etkisini paralel değerlendiriyordur ona bakılırsa. O halde, kesimin etki etmediği durumda –yani yenebilir olmayan hayvanların durumunda–, tabaklamanın da bir etkisi olmayacaktır. Ebu Sevr ayrıca, yırtıcı hayvan postlarını döşek olarak kullanmayı yasaklayan bir hadisi de tezine dayanak gösterir.²⁶ Burada, kıyasın alanındayız, bu da hukukun önemli bir kaynağı, aynı zamanda da görüş çeşitliliğinin asla kurumayan bir pınarıdır.

Görüş farklılıkları hiç de hukuk okullarının sınırlarına tabi değildir. Birincisi, henüz varolmayan bir okula mensup olan fakihlerin savları da ciddiye alınır. İkincisi, aynı hukuk okulu içerisinde de ayrı kanaatleri savunanlar vardır. Bizim örneğimizde, bilhassa Malikî okulu, çok geniş bir görüş yelpazesi sunar. Bunun sebebi herhalde okula adını veren önemli timsal ki-

26 A.g.e., s. 58 vd.

şiliklerinden Malik bin Enes'in konumuna dair belirsizliklerdir. Ondan aktarılan kanaatler çok farklılaşır, üstelik bunlar Malikiliğin Sahnun gibi daha eski otoritelerinin kanaatleriyle çelişir. Toplamda Malik, ortayı bulan bir konumu temsil ediyor gibi görünüyor; ona kalırsa telef olmuş hayvanların tabaklanmış derileri gerçi ilke olarak kullanılabilir, ancak tamamen helâl sayılamayacağından bunlardan sıvı kabı olarak yararlanılamaz. Bunların namaz seccadesi olarak kullanılıp kullanılamayacakları sorusuna dair Malik'e atfedilen cevaplar dahi farklılaşır.²⁷ Sonraları Malikîlik, birçok konuda olduğu gibi, burada da Şafilere konumuna yaklaştırmıştır.

Aşağıdaki tablo, en önemli konum farklarını, basitleştirilmiş şekliyle bir araya getiriyor. Göreceğiniz gibi, bir biçimde akla yakın olan her konumun bir temsilcisi olmuştur sahiden; üstelik sadece İbn Cüzey'in zamanında değil, 8. ve 9. yüzyılda da hâlâ olmuştur – nitekim solda anılan otoriteler o dönemdendir.

		<i>Tabaklanmış</i>			
		<i>Temiz hayvanlar</i>		<i>Temiz olmayan hayvanlar</i>	
	<i>Tabaklanmamış</i>	<i>Yenebilir</i>	<i>Yenemez</i>	<i>Köpek</i>	<i>Domuz</i>
Ez-Zühri (öl. 742)	Evet	Evet			
İbn Hanbel (öl. 855)	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır
Ebu Yusuf (öl. 798)	Hayır	Evet	Evet	Evet	Evet
Ebu Hanife (öl. 767)	Hayır	Evet	Evet	Evet	Hayır
Eş-Şafi (öl. 820)	Hayır	Evet	Evet	Hayır	Hayır
Ebu Sevr (öl. 854)	Hayır	Evet	Hayır	Hayır	Hayır
Malik (öl. 796)	Hayır	Hayır			

Peki, geçerli olan bu konumlardan hangisidir? Gerçi hukuk okulları arasında belirli bir konum baskın görüş olma iddiasıyla öne çıkmıştır fakat bu, söz konusu görüşü tek geçerli konum haline getirmemiştir; sadece, savunucularının kanaatine göre bunun diğer görüşlere kıyasla doğru olma ihtimalinin daha yüksek olduğu anlamına gelir. Bu durum, yazarların terminolo-

27 Bkz. a.g.e., s. 61; İbn Abdalbar, *Al-Istidhkar*, cilt 5, s. 303 vd.

lojisinde de gösterir kendini. Çoğunlukla, kendi konumlarının ötekilerinkinden *esahh* (“daha kusursuz”) olduğunu söylerler. Fakat kendi kanaatlerini üst perdeden savunduklarında bile, hakikatin tek sahibi olma iddiasında değildirler.

Hukukî tartışmaların hakikat iddiası bakımından ne gibi sonuçlar doğurduğunu, bizim deri sorununun Malikîlerden İbn Abdülber (368-463/978-1071) tarafından değerlendirilme biçimi, gayet güzel ortaya koyar. O, “Tabaklayınca her deri temiz olur” hadisini, bize biraz fuzulî görünebilecek olan çok ayrıntılı bir tartışmaya tabi tutar. Tabaklamayla temizlendiği belirtilen derilerle, kendiliğinden, doğal halleriyle temiz olmayan, derilerin kastedildiğini saptar, zira helâl derilerin tabaklamayla helâl hale geleceğini söylemenin anlamı yoktur, çünkü zaten helâldirler. İbn Abdülber’in bu çapraşık ifadeyle anlatmak istediği şey, izleyen cümlesinden anlaşılır: “Bununla ilgili bilgi bize adeta zarurî olarak gelir.”²⁸ “Zarurî bilgi” (*ilm zarurî*) veya “kesin bilgi” (*ilm yakînî*) kavramı, İslâm düşüncesinde merkezî bir önem taşır. İnsan kuşku duyulmayacak bir kesinliğe, öncelikle tecrübî verilerle ve mantıken reddedilemeyecek akıl yürütmelemlerle ulaşır. İlâhiyatçılar, temel dogmalarının genel olarak kesin bilgiye dayandığını kabul eder ve aklen aşikâr olan hükümlere atıfta bulunurlar; mesela varoluşun kaynağı olan bir yaratıcının olması gerektiği vakiasına. İlâhî düzenle ilgili bilgilerini münhasıran naklî metinlerden alan fakihler ise, bilgiye çok daha nadiren kesinlik atfederler. Zira naklî kaynaklar, yani Kur’an ve hadisler vasıtasıyla kesin bilgiye erişmek, ancak nakil koşulları bu kaynakların otantikliğine ilişkin hiçbir şüpheye mahal vermediğinde (yani *mütevâtir* olduğunda) mümkün olacaktır. Bu ise, sadece bizzat Kur’an için ve görece az sayıda hadis için (ki bunlarla ilgili de tam mutabakat yoktur), kuşkudan uzak bir şekilde varittir. Fakat kuşkudan uzak bir otantiklikle nakledilmiş bir bilgi bile, ancak bariz ve açık seçik sözlerle, daha fazla yorumlanmaya hacet bırakmayan bir ifadeyle uyduğunda kesinlik arz eder. Böyle bir ifadeye *nass* denir. Kur’an’daki “Telef olmuş olan size haramdır” ayeti yorumu muhtaçtır, yani böyle

28 İbn Abdalbarr, *Al-Istidhkâr*, cilt 5, s. 300 vd.

bir *nass* değildir, bu nedenle bizi kesin bilgiye değil yalnızca – tamamlayıcı kavramla– “hipotetik bilgiye” (*ilm zannî*) vardır.

İbn Abdülber’in tabaklama hadisinden çıkarttığı mantikî vargılar, mümkün olan azamî derecede kesinlik taşıyan başka değerlendirmelerin de temellerini atmaya yarar. Bu temel şudur: söz konusu olan, tabaklamayla temiz/helâl hale gelecek *pis/ha-ram* derilerdir. İbn Abdülber’e göre bu sonuç, tıpkı şimdi bize öyle görüldüğü gibi, önemsiz basitliktedir. Yine de bu tespitten imtina etmek istemez, çünkü *neredeyse* (!) kesin bir bilgi arz ediyordur. Görüldüğü gibi, kesin bilgiye erişmenin önündeki engeller çok yüksektir.

Yoruma alan bırakmayan, açık seçik bir delil olan *nass* kavramı için de durum farklı değildir. *Nass*’ın tamamlayıcı kavramı *delil*’dir, yani keza bir içeriğe göndermede bulunan fakat bunu hipotetik bilgiye eriştirecek şekilde yapan bir “işaret”. İbn Abdülber’e göre tabaklama hadisinde hem bir *nass* hem de bir *delil* vardır. *Nass* şudur: Deriyi temiz/helâl kılan, tabaklamadır. Bu, hadisten başka yoruma hacet olmadan çıkartabileceğimiz aşikâr anlamdır. İbn Abdülber, buradan ayrıca şu *delili* elde edebileceğimizi söyler: Telef olmuş hayvanların derileri, şayet tabaklanmamışlarsa, temiz değildirler, o nedenle de yasaktır-lar.²⁹ Böylelikle sadece tabaklama hadisi bile, İbn Ükeym Hadisi’ne başvurmaya gerek olmaksızın, Meymune Hadisi’ndeki ifadeyle bir çelişkiyi ortaya çıkartır. İbn Abdülber’in diğer çıkarsamaları, daha önce belirttiğimiz yolları izlerler. Onun argümantasyonu, klasik çağ İslâm hukukçularının, bilme imkânlarının sınırlılığının nasıl bilincinde olduklarını, aşikâr durumları bile “neredeyse kesin bilgi” olarak kabul ettiklerini ve bu bilgi kuramsal şüpheyi ifade etmek üzere nasıl incelikli bir terminoloji geliştirdiklerini gayet bariz biçimde gösterir.

Bu bilgi kuramsal şüphenin bir sonucu da, kaçınılmaz olarak, tartışmanın tamamlanmamasıdır. Hiçbir yorum kesinlik iddiasında bulunamayacağından, rakip yorumlar nihai olarak bertaraf edilemez, muhtemel yeni yorumlara da peşinen kapı kapatılamaz. Bu nedenle, tabaklama meselesiyle ilgili andığı-

29 A.g.e., s. 301.

mız görüşlerin hiçbirisi doğru görüş olduğu iddiasında bulunamaz, hiçbirisinin çürütüldüğü hele ki gayri İslâmî olduğu iddiasında bulunulmaz – bugün Ez-Zührî'nin görüşünü savunan hemen hiçbir fakih olmasa bile böyledir bu. Böyle olduğu için de, el kitaplarında, tefsirlerde ve fetva derlemelerinde yüzlerce defa konu edilmiş aynı sorular, sürekli yeniden ele alınır. *Fetva*, kesinlikle sadece yeni zuhur eden sorularla ilgili yazılmaz. Aksine, her devirde, çoktan hüküm verilmiş sayılması gereken sorularla ilgili yazılmış sayısız fetva bulabilirsiniz. Şarap yasasıyla ilgili, hemen her yüzyıla ait düzinelerce fetva bulmak hiç zor olmayacaktır; keza bizim şu tabaklama meselesi de günümüzde hâlâ tartışılmaktadır, başkalarının yanı sıra İbn Useymin'in bu konuda tereddütsüz Şafilîğin konumunu benimseyen bir fetvası vardır.³⁰

Klasik çağın yazarları ve günümüzün birçok gelenekçi yazarı, İslâm hukukunun bu epistemolojik temelini daima bilincindedirler. Kendine güvenen bir fakih, muhaliflerinin bir kanaatini yanlış bularak bir kenara bırakıyor ve haklı olduğu iddiasında bulunuyorsa, böyle bir ifadeyi daima söz konusu bilgi kuramsal temeli arka plana koyarak görmek gerekir. Dogmalarıyla itiraz kabul etmez bir hakikat iddiası ortaya koyan ilâhiyatçıdan farklı olarak hukukçular/fakihler, değerlendirmelerinin ilâhî hükümle uyuma ihtimalinin daha yüksek olduğunu ileri sürerler sadece.

Peki böyle gayri dogmatik bir hukukla “bir devlet idare edilebilir mi”? Bir hukukçunun bir taraftan dinsel bir ilmin temsilcisi olarak ilâhî nizamı kavrama görevine sahipken ve bu görevini yerine getirirken çok defa sadece muhtemel hükümlere varabilirken, diğer taraftan seküler dünyada insanların toplumsal hayatını biçimlendirmesine müdahil olmak ve bunun için de açık seçik hükümlere varabilmek zorunda olması, sahiden sorunlu görünür. İslâmî terminolojiyle ifade edersek: Fakih, İslâmî hukuk âlimi sıfatıyla *hüküm*'ün, yani bir eylemin ilâhî değerlendirmesinin izini bulmaya çalışır, dünyevî bir hâkim olarak-

30 Bkz. http://www.İslamway.com/?iw_s=Fatawa&iw_a=view&fatwa_id=8451 (3.8.2008).

sa bağlayıcı bir mahkeme kararı anlamında *hüküm* vermek zorundadır. Bir tarafta tanrının *hüküm*'ü vardır, diğer tarafta fetva makamının ve hâkimin açık seçik bir *hüküm* bildirmesi yönündeki beklenti. Bu ikisi arasındaysa müphemliğin ülkesi yer alır; hukukçu, ihtimaliyat ölçütlerini gözönüne alarak kendi yolunu açacaktır burada. Bir tarafta, tanrının kendi nizamının farklı yorumları karşısında nasıl tavır alacağı sorusu vardır, diğer tarafta, hukukçuların yorumlarındaki çoğulculuğun hukuk güvenliğine olan ihtiyacı nasıl karşılayacağı sorusu.

Fakihlerin hükümlerinin ilâhî hükümlere olan nispeti, *küll müçtehid musib* ("her müçtehid isabet kaydeder") cümlesi etrafında tartışılır. *Müçtehid*, kaynakları müstakil yorumlayışıyla (*icthad*) hukukun tayininde liyakat kazanmış hukuk âlimidir. Kesin bir hüküm verilemeyen bir hukukî meselede iki fakih iki ayrı değerlendirme yaptığında, her ikisi de ilâhî *hüküm*ü "isabet ettirmiş" olurlar. Birçok Hanefi ve Şafi bu kanaattedir.³¹ Kimileriye, bu yoruma göre ilâhî *hüküm*ün ancak *müçtehid*in beyanıyla meydana geleceği tasavvurundan rahatsızlık duyarlar. Bunun yerine, insan eylemleri hakkındaki ilâhî değerlendirmelerin daha ziyade kadimden beri sabit olduğu kabulünden hareket ederler. O zaman *müçtehid*lerin yalnızca birisinin yorumu ilâhî değerlendirmeye "isabet" eder, diğerleri değil. Ancak ıskâ geçcen *müçtehid* de doğruyu tanımaya zorlanamaz. Yanlış hükümden ötürü kendisine günah yazılmaz, –tamamen aksine– gayreti nedeniyle ilâhî mükâfattan emin olabilir. Doğruyu isabet ettiren ise çift mükâfat alır. *İcthada* ehil bulunmayanlar, kimin haklı olduğuna kendisi de karar verecek durumda olmayan *müçtehide* her halükârda uymakla yükümlüdürler. Ancak erişebilecekleri en liyakatli *müçtehid*i seçmekle ve çelişen fetvalar söz konusu olduğunda, kanaatleri en hoşlarına gideninkine değil de daha üstün olan *müçtehid*inkine uymakla da yükümlüdürler.³²

31 Bkz. As-Suyûtî, *Djazîl al-mawâhib*, s. 29.

32 Müçtehidlerin "isabet kaydetmesi" ile ilgili hemen bütün *usul* eserlerinde yer alan bölümlere bkz.; örn. Ibn Djuzayy, *Taqrîb*, s. 146 vd.; en kapsamlısı Ar-Râzî, *Mahsûl*, cilt 6, s. 29-65.

İster aynı anda muhtelif *ahkâmı* doğru kabul edin, ister tek bir *hükmün* doğru olduğunda ısrar edip yine de yanlış değerlendirmeye de pratikte doğrusu kadar geçerlilik atfediyor olun: bir tarafta ilâhî nizamın *birliği* ile diğer tarafta yorum imkânlarının çokluğu arasındaki nispet, *hakikatin askıya alınmasıyla* tesis edilir. *Fürû*'yla ilgili bütün meselelerde bunun kavranışı, bütün zamanlarda, hukuk âlimlerinin irfanına ve zekâsına bağlıdır, hiçbirisi de yanılmazlık iddiasında bulunamayacağına göre belirli bir çözüm yoktur, bütün soruların her seferinde yeniden sorulup cevaplanması gerekir.

Tanrının bir olan iradesi, bu şekilde anlamların çokluğuyla iyi telif edilebilir. Fakat meselenin diğer tarafının çözümü daha zordur; âlimce yorumların çoğulluğunun, hukuk öznelerinin açık seçik ve tekdüze düzenlemelere olan ihtiyacıyla nasıl bağdaştırılabileceği sorununu kastediyorum.

Burada da ilkin, tıpkı “yedi Kur’an okuma tarzı” veya hadislerle ilgili “altı kitap” örneğindeki mümtaz eserlerdeki gibi, karmaşık olanı indirgeme ilkesine dayanan bir çözüm gündeme gelmişti. Uygulamayı pratikleştirmek amacıyla, savunulan kanaatlerin sayısını düşürmek lâzımdı. Bu, öncelikle hukuk okullarının kendi içinde yapıldı. El Maverdî’nin tafsilatlı el kitabının basılı nüshasında telef olmuş hayvanların deri, sinir, kemik, boynuz vb. parçalarının nasıl kullanılacağı meselesi, muhtelif hukuk okullarının kendi içindeki değişik mütalaalar dahil farklı yorumlarla aşağı yukarı 20 sayfa tutarken,³³ onun genç çağdaşı Eş-Şirazî (393-476/1003-1083) Şafi hukukuna dair el kitabında sadece tek bir sayfada sırf Şafilîğin görüşünü ortaya koyar: “Ölüm [şekliyle] haram hale gelen her hayvanın derisi, tabaklamayla helâl olur; köpek ve domuz istisna.”³⁴ Yukarıdaki şemamızda yer alan altı farklı konuma değinilmez, çünkü burada yalnızca bir hukuk okulunun kendi içinde tartışmalar aktarılmaktadır. Fakat aynı hukuk okulunun içinde de farklı konumlar vardır gündemde. Nitekim Eş-Şirazî mütalaasını, deriyi tabaklayarak helâl hale getirmenin onu satmayı da caiz

33 Al-Māwardī, *Al-Hāwī*, s. 56-76.

34 Abū Ishāq Ash-Shīrāzī, *Al-Muhadhdhab*, s. 57.

kılıp kılmayacağını değerlendirerek sürdürür. Zira bu hususta bizzat Eş-Şafi kendi konumunu değiştirmiştir. Ölmüş insanların saçlarının temiz/helâl mi pis/haram mı sayılması gerektiği sorusu ise tamamen ihtilaflıdır. Bu konuda Eş-Şirazî, beş farklı konum hâsıl eden üç farklı akıl yürütme tarzını aktarmaya mecbur kalır.³⁵

Lakin daha kısa tutmak da mümkündür. Bizzat El Maverdî, 4.000 sayfalık *Hâvî*'sini adeta Şafi hukukunun kopya kâğıdı mahiyetinde bir kısa metne sıkıştırmıştır. *El-İkna* ("razı etme") başlıklı bu metinde, başlangıçtaki sorumuzdan geriye tek bir cümle kalmıştır, bu cümle aynı zamanda yukarıda girmedğimiz başka bir meseleyi de hal yoluna koyar. Cümle şöyledir: "Telef olmuş hayvanın derisi, sabun cevizi veya akasya ağacı kabuğu veya tesiri itibarıyla bunlara tekabül eden maddelerle tabaklanırsa, temiz/helâl olur."³⁶ Bu çalışmada görüş çeşitliliğinden pek az bahsedilir. Fakat bu sizi yanıltmasın. *İkna*'nın kırk sayfasının arkasında hâlâ *Hâvî*'nin bin sayfası durur. Kırk sayfa kolayca ezberlenebilir, ezberledikten sonra da Maverdî'nin Şafi hukuk okulunun egemen görüşünü formüle edişini hatıra getirmek zor olmayacak, konunun tafsilatlı ele alındığı dersler de hatırlanacaktır. Hâkim eğitimi esasen bu gibi kısa *fürû* el kitapları ve onların yorumlarına dayandığından, dönemin mahkeme kararlarının da genellikle bunlardan sapmadığını varsayabiliriz. Böylece, mahkeme kararlarını öngörülebilir kılan ve sözgelimi Şafilığın baskın olduğu Suriye'den gelen bir tüccarın Tunus'ta olağan Maliki ticaret hukukuna göre muamele göreceğine ve aşırı hırslı bir hukukçunun yapacağı tefsir cambazlıklarının sürprizine uğramayacağına güvenebileceği, görece yüksek bir hukuk güvenliği meydana gelmiştir.

Kaynakların dört Sünni hukuk okuluyla –9. yüzyılda sayılarının daha fazla olduğunu görmüştük– sınırlanması ve onların belirli hukukî kanaatlerinin baskın kanaat olarak imtiyazlı kılınması, hukukun öngörülebilir ve bölgeler aşırı uygulanabilir olabilmesi bakımından zorunlu bir araçtı. Hukuksal çoğul-

35 A.g.e., s. 59 vd.

36 Al-Māwardî, *İqna*, s. 32 vd.

culuğun daha fazla sınırlanması, yüzyıllar boyunca istenir bir şey olarak görülmedi. Tam aksine, Eyyubiler ve Memluklar zamanında bu hukuksal çoğulculuktan duyulan gurur, kendisini mimarîde de gösteren bir zirve noktasına ulaştı; camiler veya medreselerdeki dört eyvandan her biri, bir hukuk okuluna işaret ediyordu. Bunun bilhassa güzel bir örneği, Kahire'deki Sultan Hasan Camii'dir. O dönemde küçük şehirlere bile, her biri dört okulun birinden olmak üzere dört baş kadı atanıyordu. Kahire Sultanı veya Şam'daki vekili, bütün önemli meselelerde dört baş kadıyla beraber toplanıyordu. Bu devrin sonlarına doğru Es-Suyutî, görüş farklılıklarına methiye mahiyetindeki risalesini kaleme almıştı; bununla izleyen kısımda meşgul olacağız.

Her şey, o sıralar, bir yandan hukuk görüşlerinde çoğulculuğun benimsenmesi ile diğer yandan iyi işleyen ve büyük ölçüde bütünleşik bir hukuk pratiği arasında, her düzlemde üst düzeyde işlevsellik arz eden bir dengeye erişilmiş olduğunu gösteriyor.

Batılı araştırmalar, bunun hakkını teslim etmek bir yana, uzun süre farkına varmadılar. Joseph Schacht'ın gözünde İslâm hukukunun biçimlenme dönemi Eş-Şafi'yle sona erer, oysa Eş-Şafi tamamlanmış bir hukuk metodolojisi bile bırakmamıştır. Schacht, o sıralar "icthad kapısının" da kapanmış olduğuna, böylece bir duraklama ve çöküş dönemine girildiğine inanır – o zamandan beri İslâm dünyasında da çok yaygın bir kanaattir bu. Oysa bu arada, Osmanlı döneminden evvel "icthad kapısının kapanmasının" söz konusu olmadığı, belirlenmiş bulunuyor,³⁷ keza "tashih kapısı" da, yani mükemmel hadisleri tespit etme çabası da (bkz. yukarıda s. 151) bitmiş değildi. Sadece icthadın hukuk sistemini sarsmayacak ölçüsünü bulmayla ilgili bir tartışma vardı. Mesela, hukuk okullarının kurucu babalarının vaz'ettiği temelleri bile değiştirebilecek bir "mutlak müçtehid" olabilir mi? Tam da mezhep sisteminin methedici olan Es-Suyutî, bu mertebeye talip olmuştur. Fakat âlimlerin çoğu, sistemin istikrarını, kendinden menkul mutlak müçtehid-

37 Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed?*

lerin hesaba gelmez hırsından daha fazla önemsiyordu. Hukukun gündelik pratik gelişiminde *ic̣tịhad*la ilgili zaten bir ihtilaf yoktu. Hukuk metodolojisi eserlerinde her devirde *ic̣tịhad*ın şartlarıyla ilgili kısımlar yer almıştır; *ic̣tịhad* normal uygulama sayılır, buna karşılık “benzetme” (*taklid*), ancak sıkı sıkıya kısıtlanmış koşullarda meşru görülür.

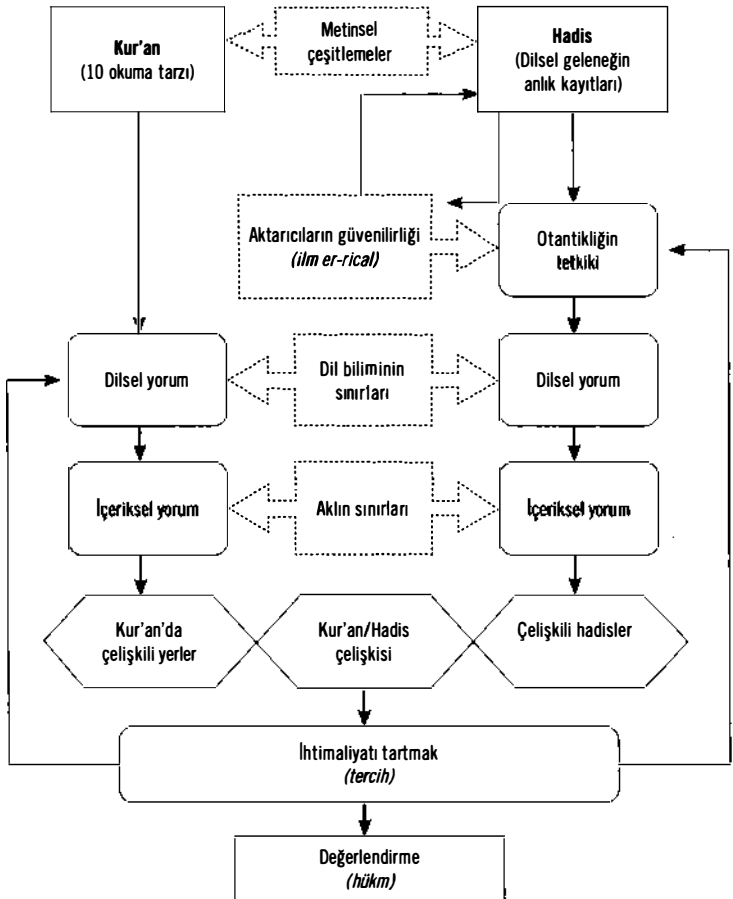
Demek, birisi “*ic̣tịhad* kapısının açılmasından” söz ettiğinde, –ki, sözümona “*ic̣tịhad* kapısının kapanması” ifadesine neredeyse sadece, o kapının “açılması” lehine olduğunu düşündükleri bir şeyleri savunan yazarlarda rastlanır–, daima reform tutkusuyla yanıp tutuşan bir şahsiyet var demektir karşımızda. Böylesi bir reform gayretinin tam da Batı’yla çatışma içinde meydana çıkmış olması, anlaşılabilir bir şeydir; keza kimi *ic̣tịhad* savunucularının hiç de daha geniş bir görüş çeşitliliğini hedeflemeyip sadece o zamana kadar kabul görmemiş tek bir görüşü dayatmaya çalıştıkları vakıasını da anlamak zor değildir.

İslâm hukukunu modernleştirme denemesinin ilkin görünüşe bakılırsa aksi yolu tutmuş olması, manidardır. 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâmî medeni kanunun kodifikasyonu yapılmıştı. 1877’de yürürlüğe giren bu *Mecelle*, Osmanlı İmparatorluğu’nun halefi olan devletlerde kısmen İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bile geçerliliğini koruyan hukuku oluşturdu. Böylelikle gerçi bütün modern taleplere karşılık veren bir bütünleşme ve tekillik sağlanmış oluyordu, fakat İslâm hukukunun kodifikasyonu, onun özüne tamamen aykırıdır. *Mecelle*’nin İslâm hukuku bakımından nasıl bir yozlaşmayı temsil ettiğini, bununla İslâm dünyasında ilk defa Yahudilerin ve Hristiyanların da İslâmî medeni hukuk hükümlerine tabi kılınmış olmasına bakarak görebiliriz. Günümüz İslâmî devletleri, kendilerini, *şeriatı* (yazılı) hukuklarının kaynaklarından sadece birisi olarak görmekle sınırlarlar.

Çoğulculuk ihsanı

Aşağıdaki tablo, *usul el-fıkh* teorisinde ihtimallerin bir toplamı mahiyeti taşıyan hukukî değerlendirmenin nasıl yapıldığı-

nı bir defa daha toplamaya yardımcı olacaktır. Burada hukukun uzlaşım [*icmā*] ve benzetme [*taklid*] gibi kaynakları, ayrıca ortak yarar gibi başka kaynaklar, hukuk okullarına göre farklı değerlendirildiklerinden, dikkate alınmamıştır. Fakat sadece Kur'an ve hadislerle sınırladığımızda bile, karmaşık bir resim çıkar karşımıza. Öncelikle, her iki metin gövdesinin aktarımı da çeşitlenemez değildir. Güvenilirlik ihtimali en yüksek olan Kur'an okuma tarzlarının (yani Yedili veya Onlu) hukukî açı-



dan önem taşıyan az sayıda çeşitlemesi bulunurken,³⁸ içerikleri benzer olan hadisler genellikle çok farklı metin suretleriyle aktarılmıştır. Sözelimi zikrettiğimiz Meymune Hadisi'nin ("Niçin onun derisini kullanmazsınız?"), "tabakladıktan sonra" ön ilavesini içeren bir aktarımı vardır ki, tabii otantikliğinin kabul edilmesi durumunda, meselenin çabucak halledilmesini sağlaması mümkündür.³⁹

Bu otantiklik meselesi, hadis aktarımında en büyük sorundur. Çözümü için (hangi aktarıcının daha güvenilir olduğunu saptamak üzere) yine başka bazı aktarımlara ihtiyaç duyulur, ki bunların da daha güvenilir olabildikleri gibi daha az güvenilir olmaları da mümkündür.

O halde Kur'an ve hadis metinlerini dilsel olarak yorumlamak gerekir. Klasik usul çalışmaları, bu dilsel yorumlara en geniş yeri ayırır. Bu çalışmalar analiz aracı olarak dilbilimden yararlanırlar; öncelikle retorik [belâgat] çerçevesinde üst düzeyde gelişmiş ve modern dilbiliminin birçok bulgusunu daha 12. yüzyılda elde etmiş olan bu dilbilim, birçok noktada –mesela mecazın tanımında– bugün hâlâ en ikna edici çözümleri sunar. Böylesi sorunların, tıpkı içeriğe dair yorumlar gibi, asla kesin olarak değil daima ancak *belirli bir muhtemellik derecesiyle* cevaplanabildiğini ayrıca söylemeye gerek yok.

En nihayet, iki atfı çeliştiği zaman ne yapmak gerektiği sorunu karşımıza dikilir. Bu "ihtimaliyat tartısı"nda (*tercih*) bir delilin yeterince iyi aktarılıp aktarılmadığına, yeterince açık seçik olup olmadığına ya hukukçu karar verecek, buna göre kesin bilgiye varacak ya da kesinlik yoksa çelişkili atıfları nasıl değerlendireceğine karar verecektir. O durumda, çelişkilerin telif edilebilir olup olmadığına (sözelimi, tabaklama sorununda mümkün olduğu gibi, içlerinden birinin özgül bir bağlama ait olarak anlaşılması halinde her iki atfın birlikte uygulanabileceği durumlarda), metindeki bir yerin mülga sayılıp sayılmayacağına veya bir atfı, onun yorumlarını veya bir kıyas hükmünü

38 Bkz. Sayyib, *Athar al-qirā ât Al-Qur āniyya*. Burada bu türden 31 örnek incelenir.

39 Bkz. İbn Abdalbarr, *Al-Istidhkār*, cilt 5, s. 299.

daha az muhtemel sayarak geri çevirmenin gerekip gerekmediğine ilişkin bir tercihte bulunur.⁴⁰ En sonunda, meselenin *müçtehid* tarafından değerlendirilmesine varılır, onun hükmü ideal durumda ilâhî *hüküm* ile örtüşecektir fakat çoğu vakada başka hukukçuların değerlendirmeleriyle çelişir. Böylece bir görüş farklılığı ortaya çıkmış olur, yani bir ihtilaf.

Görüş farklılıkları (*ihtilafât*), klasik teoriye göre, bir yandan ilâhî hukuk nizamına dayanan diğer yandansa insan elinden çıkma yasalarla gelişen bir hukukun olmazsa olmaz unsurudur. Klasik anlayış uyarınca Kur'an metninin aslî unsuru olan farklı Kur'an okuma tarzlarında olduğu gibi, bu çoğulculuk hoş gitmeyebilir veya bir zenginlik olarak da anlaşılabilir. Şimdiye kadar söylediklerimizden sonra, modern yazarların ilk eğilime yatkın olduğunu, klasik yazarlarınsa genellikle ikinci tutumu benimsediğini görmek fazla şaşırtıcı olmayacaktır.

Mısırlı büyük âlim Es-Suyutî (849-911/1445-1505) bir çalışmasını özel olarak bu konuya ayırmıştır: *Cezîl'ül mevâhib fî ihtilaf'ül mezâhib* ("Cömert hediye: Hukuk okullarının görüş farklılıkları üzerine"). Es-Suyutî hep haklılık iddiasında bulunan bir insandı, kendisini mutlak *müçtehid* hatta 10. asrın *müceddidi* olarak görürdü; peygamberin, İslâm'a her yüzyılın başında bir *müceddit* ("yenileyici") gönderileceği hakkında bir hadisi vardır. Es-Suyutî buna uygun başarılar gösterdiğinden emin olduğu ve biyografik verileri de buna uyduğu için, kendisinin işte tam da o *müçtehid* olduğu sonucuna varmıştı. Her halükârda, bize çoğulculuğa methiye şarkısını söyleyen kişi, kenarda köşede kalmış "liberal" bir şahsiyet değil, tepeden tırnağa "ortodoks" bir din âlimidir.

Es-Suyutî düşüncelerinin dayanağı olarak, peygamberin insanları önce Kur'an'a uymaya, Kur'an'da bir şey bulamazlarsa onun *sünnetini* takip etmeye, ondan sonra ise peygamberin yoldaşlarının söylediklerine kulak vermeye çağırdığı bir hadisten yararlanır; çünkü "benim ashabım gökyüzündeki yıldızlar gibidir. Hangisine sarılırsanız hidayete erersiniz. Ashabın ihtilafı ise sizin için rahmettir" (ve *ihtilaf ü ashâb-i lakum*

40 Bütün usul eserlerindeki tercih bölümleri. Örn. Ibn Djuzayy, *Taqrîb*, s. 152-157.

rahmetün).⁴¹ Es-Suyutî gerçi bu hadisin bütün kuşkların ötesinde bir mükemmelliğe sahip olmadığını bilecek kadar iyi bir muhaddisti, nitekim günümüzde fundamentalistler bu hadisin veya onun daha popüler (ve daha kötü delillendirilmiş) olan *ihtilaf-ü ümmet-i rahmetün* (“ümmetim içindeki görüş farklılıkları bir rahmettir”) çeşitlemesinin otantikliğine karşı ortalığı birbirine kattıklarında, aslında yaptıkları şey çay kenarında kuyu kazmaktır.⁴² Çünkü Es-Suyutî hadisi hadis eleştirisinin bakış açısından tartışma zahmetine girmez, sadece sahiden “hukuk okulları arasındaki görüş farklılıklarının bu dinin cemaati için büyük bir rahmet ve muazzam bir üstünlük kaynağı olduğuna” –temel tezi budur– dair sağlam gerekçeler bulmak amacındadır.⁴³

Es-Suyutî ilkin İslâm’ın erken döneminden, otoritelerin tekkileştirme imkânını *bilinçli* olarak kullanmadıkları çok sayıda vaka aktarır. Mesela aşağıdaki vaka bunlardan biridir:

Malik bin Enes’in (ölümü Medine, 179/796) şunu dediğini duydum:

“Halife Mansur (halifelik dönemi 136-158/754-775) hac farızasını yerine getirirken bana şöyle dedi: ‘Telif ettiğin yazıların kopyalarını çıkarttırmaya ve Müslümanların bir garnizonunun bulunduğu her şehre bir nüsha göndertmeye karar verdim. İnsanlara, burada vaz’edilmiş kurallara göre hareket etmelerini ve başka bir kurala yüz vermemelerini emredeceğim.’ Ben ‘Ey Müslümanların emiri,’ diye cevapladım, ‘yapma bunu! İnsanlar zaten değişik görüşlerle tanıştılar, değişik aktarımları dinlediler ve değişik havadisleri nakletmekte. Her grup, ona ilk ne geldiyse ona uyuyor, onca farklı görüşler arasında onu takip ediyorlar. Bırak, her havalinin sakinleri, kendileri için neyi tercih ettilerse onla devam etsinler!’”⁴⁴

41 Bkz. As-Suyutî, *Djazîl al-mawâhib*, s. 17.

42 Mesela <http://www.Islâmicboard.com/miscellaneous/35589-weakness-ahaa-deeth-endorsing-ikhtilaaf.html> (10.8.2008).

43 As-Suyutî, *Djazîl al-mawâhib*, s. 21.

44 A.g.e., s. 20.

Bu aktarımın tarihsel değeri ne olursa olsun, Medine hukukçularının önde gelen şahsiyeti ve ayrı bir hukuk okuluna adını verecek olan Malik bin Enes'in, kendi hukuk öğretisini devletin tek hukuksal kaynağının temeli yapma fırsatını bilinçli olarak elinin tersiyle ittiğini söyler bize. Hatırlayalım: Osman, Kur'an telifinde metnin farklı okumalarını imkânsızlaştıracak işaretleri kullanmaktan bilinçli olarak imtina etmişti. Burada da buna çok benzer biçimde, İslâm hukukunun baba figürlerinden birisi, hukuk görüşlerinde bilinçli ve arzulanan birçoğulculuğun tanığı olarak zikredilir.

Devamında da Es-Suyutî temel tezini tartışırken, İbn El Cezzerî'nin, Kur'an'ın yorum imkânlarının çoğulluğunun, ayrıca peygamberliği gerektirmediğini ileri süren argümantasyonunu hatırlatan bir yol izler. Es-Suyutî de benzer bir biçimde, daha önceki peygamberlerin kendi ümmetlerine, insanlara seçme imkânı tanımayan, bu nedenle de –çıkarılabileceği üzere– eskiyen tek ve çok katı bir yasa getirmiş olduklarını ileri sürer. İslâm'ın ilâhî nizamı (*şeriat*) ise “kolay ve cömert”tir; “yedi *ahruf*”ta, ilga imkânında, belirli vakalarda iki ayrı yöntemden birini seçme olanağının bulunmasında, ama her şeyden önce *ihtilafın* olumlu değerlendirilmesinde görülebilir bu kolaylık ve cömertlik.⁴⁵

Böylece, okullar arasındaki farklılıklar öyle bir durum meydana getirir ki, sanki emredilen bu tek *şeriat* içinde birçok *şeriatlar* vardır ve bu tek *şeriat* adeta hepsini de peygamberin getirmiş olduğu birçok *şeriatların* toplamıdır... Diğer hepsi (her bir meseleye dair) tek bir *hükm* ile gönderilmişken onun –sallallahü aleyhi ve sellem– her meseleye dair muhtelif *ahkâm* getirmiş olması (o peygamberi bütün diğer peygamberler arasında öne çıkarır – T.B.); bu farklı *ahkâmın* her biri hukukî bir karara temel oluşturabilir ve kabul edilebilir, her biri savunucuları tarafından (yani “her bir *müçtehid*” tarafından) kanunî pratiğe aktarılabilir ve mükâfat ve adalet getirir.⁴⁶

45 A.g.e., s. 22-24.

46 A.g.e., s. 24.

Es-Suyutî'de çoğulculuk “rahmeti” bahsini burada bitirelim. Modern çağda onun bu tutumu artık pek coşkuyla karşılanmıyor. Modernliğin kesinlik talebiyle hukuk okullarının çoğulculuğu birbiriyle uyumlandırılmıyor. Lakin kesinliğe, ancak hakikatin hüküm sürdüğü yerde varılabilir. Eski muhtemelik paradigması artık geçerliliğini yitirdi. Bu paradigmaya göre: tek bir hakikat vardı. Hakikat çoklu olabilir (“her *müçtehid* isabet kaydeder”) veya olmayabilirdi, fakat onu idrak etmedeki yetersizliğimiz nedeniyle, eylemlerimiz, kararlarımızın makkullüğünün değerlendirilmesi çerçevesinde her durumda haklılaştırılabilirdi.

Hakikatin bu şekilde askıya alınışı, pekâlâ İslâm hukukunun demokratikleşmesine bir mesnet teşkil edebilirdi. Ne var ki eğilim aksi yöndedir. Bu, yine Kur'an yorumunun daha önce aktardığımız Selefi âlim Ibn Useymin örneğinde belirginleşir. Onun *ihtilaf* konusunda da, İngilizce bir çevirisinin bulunması ve internet sayesinde çok yaygınlaşmış bir metni vardır. Başlığı şöyledir: “Âlimler arasında görüş farklılığı: Sebepleri ve bunun karşısında bizim tavrımız.” Metin, genel kabul görmemiş bir hadis olan “görüş farklılıkları ümmetim için bir rahmettir”e ince bir metinler arası atıfla başlar. Ibn Useymin şöyle der: “Bu ümmet için –rahman ve rahim– olan Allah'ın bir rahmeti, dinin esaslarına ve onun temel kaynaklarına dair bir görüş farklılığının bulunmamasıdır.”⁴⁷ İmanın temel esasları bakımından klasik kanaat de sahiden budur. Lakin Ibn Useymin'in kesinliğe dair iyimserliği bunun çok ötesine uzanır. Peygamber, mesajı akabinde ona daha fazla açıklık kazandırmayı gerektirmeyecek bir açıklıkla getirmiştir, ona göre. Peygamber, hak ve hakikatin dinini ilan etmek üzere gönderilmiştir, bu da kelimenin her anlamıyla yanılgıyı ve yanlış dini dışlıyordu.⁴⁸

Hak olan açık ve bariz olduğuna ve hiçbir dindar ve muteimet insan Kur'an ve sünnetin işaret ettiklerine kasıtlı olarak itiraz edemeyeceğine göre, görüş farklılıklarının temelinde her

47 Ibn Al-Uthaimîn, *Al-Khilâf bain al-ulamâ. Asbâbuhû wa-mauqifunâ minhu*, http://www.ibnothaimeen.com/all/books/article_16910.shtml (26.10.2006).

48 A.g.e., s. 1.

zaman bir *hata* var demektir. Ama böyle olunca, hak olanın statüsü klasik yaklaşımdakinden temelli farklılaşır. Bir yanda İbn Cüzey'in, diğer yanda İbn Useymin'in "*ihtilafın* sebepleri" listelerini karşılaştırmak, bu farkın büyüklüğünü gösterecektir.

İbn Cüzey'in hukuk metodolojisine giriş kitabının 50. alt bölümü, yani bir bakıma kitabı taçlandıran sonuç bölümü, görüş farklılığının 16 muhtemel sebebini listeler. Bunların bazılarını deri meselesi tartışmasında zikretmiştik. İbn Cüzey'e bakılırsa en önemli sebep, "deliller arasında çelişki"dir.⁴⁹ İkinci sırada "bir delili bilmemek", yani konuyla ilgili bir hadis hakkındaki bilgisizlik gelir. Sonra, (no. 3) "hadisin aktarımının mükemmelliğiyle ilgili görüş farklılığı". Bunu, okulların farklı hukuk metodolojilerine dayanan iki sebep izler (no. 4-5). Sonra (no. 6), farklı Kur'an okuma tarzlarından kaynaklanan görüş farklılıkları vardır. Bir ifadeyi dilbilgisel olarak anlamlandırmanın değişik imkânları (no. 7-8), keza eşsesli ifadelerin farklı yorumları (no. 9), veya bir ifadenin kastının genel mi özgül bir bağlamda mı (no. 10), hakikî mi mecazî mi (no. 11), tamamlanmış olarak mı tamamlanması gereken olarak mı (no. 12) ele alınacağına dair farklı anlayışlar da görüş farklılıklarına sebep olur. 13 numaralı sebepse "bir hükümün mülga olup olmadığı" meselesidir. Son üç sebep, bir emrin veya yasağın yükümlendirici olarak mı tavsiye olarak mı anlaşılması gerektiği ve peygamberin bir eyleminin yükümlendirici bir emre mi tekabül ettiği, sadece tavsiye mahiyetinde mi olduğu yoksa sadece böyle bir eyleme izin verilebileceğine mi işaret ettiği sorusundan çıkar.

İbn Useymin'in listesi bariz biçimde daha kısadır. Selefi İbn Useymin, klasik hukukçuların ortak malı olan birçok yorumlama yöntemini, Kur'an ve hadis metinlerinin açık seçikliği ilkesine dayanarak zaten reddeder. Bu iki kaynak, bütün sorunları karmaşık kıyas çıkarımlarına girmeden de çözmeye yetecektir. Onun hadis merkezli yaklaşımı, andığı yedi sebebin altısının hadis aktarımıyla ilgili olmasında da kendisini gösterir. İbn Useymin'e göre Selefilerinkinden ayrılan hukuk yön-

49 Bu ve izleyen noktalar için bkz. İbn Djuzayy, *Taqrîb*, s. 157-162.

temleri sapkınlık sayıldığından, onun hukuk metodolojisindeki farklılıklardan kaynaklanan görüş ayrılıkları bahsine girmesi bile gerekmez.

Onunla İbn Cüzey'in gibi klasik bir yaklaşım arasındaki temel fark, daima sadece tek bir yorumun doğru olup dolayısıyla bütün diğerlerinin yanlış olması gerektiği kabulüdür. Dilde de kendisini gösterir bu fark. İbn Cüzey yalnızca "bir delili bilmiyor olma"yı açıkça insanî bir zaafa dayandırır. Diğer bütün durumlarda, vakaya göre her ikisi de farklı ölçülerde savunulabilir olan iki karşıt görüş vardır. İbn Useymin ise her vakada yanlış görüşlerle tek doğru görüşü koyar karşı karşıya. Onun 1 numaralı sebebi olan "bir delili bilmeme"yi de buna uygun bir biçimde formüle eder: "Birinci sebep, sapkın görüşü savunan ve yanlış hükümde bulunanın bir delilden habersiz bulunmasıdır."⁵⁰ Şu da var ki, Selefi metinlerde *delil*'i "kanıt" kelimesiyle karşılamak daha münasip olacaktır, zira Selefi yazarlar İngilizce internet sayfalarında *proof* kelimesini kullanırlar. Bu çeviri gerçi tam doğru değildir ("kanıt"ın Arapça eşdeğeri *burhan*'dır – bu kavram da *usul* eserlerinde ele alınır), ancak kavrayıştaki dönüşümü aktarmaya uygundur.

İbn Useymin bu terminolojiyle devam eder. İbn Cüzey'de ilga konusu, ele aldığı noktaların çoğu gibi, tartışmaya açıktır, lehte ve aleyhte savların değerlendirilmesini gerektirir. İbn Useymin'de, ortada bir ilganın söz konusu olup olmadığı sorusu, ancak metinde mülga bir yerin olduğunu birisi *bilmiyorsa* sorulabilir. Keza ona göre çelişen *delail* [deliller] olamaz, sadece bir çelişki olduğuna dair bir yanlış olabilir.⁵¹ "Her *müçtehid* isabet kaydeder" ifadesi de doğru değildir ona göre, yalnızca *birisi* isabet kaydeder, bu nedenle de yazarın savunduğu kanaat klasik metinlerdeki gibi *el-ercâh* ("daha muhtemel, daha üstün") veya *el-essah* ("daha mükemmel") değil de *es-savâb* ("doğru") olarak tanımlanır.⁵² İtiraz kabul etmez tesbit kipi, klasik metinlerdeki mukayese kipini bastırmıştır.

50 İbn Uthaimîn, *Al-Khilâf*, s. 2.

51 A.g.e., s. 6.

52 Mesela sadece a.g.e., s. 5'te iki defa.

Bu anlayışa bakılırsa, muhtelif hukuk okullarının hâkim görüşlerinin birbirlerinden ayrıştığı her durumda, yalnızca bir tek görüşün doğru olabileceği, açıktır. Kurumlaşmış hukuk okullarının hiçbirisi her durumda haklı olmayacağına ve daha iyi bilgilerin varlığına rağmen doğru hükümden sapmak günaha girmek demek olduğuna göre, herhangi bir hukuk okuluna mensubiyet bu Selefililiğin bu temel varsayımı bakımından küfürden ve zındıklıktan başka bir şey değildir. Modern İslâmî hukuk teorisinin bu akımı, bu nedenle genellikle *lâ mezhebiyye* (yaklaşık olarak: “anti-okulculuk”) diye tanımlanır. Fundamentalist çevrelerde bu akım birçok noktada Hanbeli okuluyla (ve onun Vehhabi şubesiyle) olan eski bağını koparmış ve öyle bir popülerliğe erişmiştir ki, şayet kendileri haklarındaki tasavvurlarına aykırı olmasaydı neredeyse onları yeni bir hukuk okulu olarak tanımlamak mümkün olabilirdi. Çünkü onların meselesi diğer hukuk okullarının yanında bir yere konmak değil, onların mutlak olmayan bir hakikate dair iddiasını, mutlak hakikate sahip olma iddiasına dayanarak gayrimeşru kılmaktır. Suriyeli şeyh Said Ramazan El Buti (doğ. 1929) gibi geleneksel bir âlim, *lâ mezhebiyye*’yi “İslâm şeriatını tehdit eden en tehlikeli zındıklık” diye tanımlarken pek de haksız değildir bu bakımdan.⁵³

Bir defa daha görülüyor ki, Suudi İbn Useymin’in görüş farklılıkları üzerine çalışması türünden Selefi metinleri ilk bakışta –hele bir Batılı gözlemci açısından– gayet gelenekselci bir etki uyandırır; zira İslâm kalem erbâbının yüzyıllardır meşgul olduğu ve (Batılı) modernliğin hâkim söylemlerine alabildiğine uzak görünen konuları ve sorunları ele almaktadırlar. Daha yakından incelendiğinde ise, gelenekle, daha çarpıcısı tasavvur edilemeyecek bir kopuşu temsil ettikleri görülür – çünkü tüm ön koşulları berhava ediliyordur gelenegın. Klasik İslâm hukukunda *hüküm*, vakaların baskın çoğunluğu tam emin olmaya izin vermediğinden, hep bir müphemlik içerir. Çünkü ziyadesiyle yüksek –diyelim yüzde 99– bir muhtemellik iddiasında bulunabildiğinde bile (ki bu da pek nadirdir), yine de bu hü-

53 Al-Buti, *Al-Lâmadhhabiyya*; İngilizce çevirisi: *Al-Lâ Madhhabiyya. Abandoning the Madhabs is the Most Dangerous Bid'ah Threatening the Islamic Sharia*.

kümden sapan kanaatin yüzde bir doğru olma ihtimali bakidir. Selefilikğin *lâ mezhebbiyye* tutumu, böylelikle, klasik İslâm hukukunda bir müphemliğe hoşgörüsüzlük reformudur. Bu bakımdan, İslâm hukukunu modernleştirmeye dönük şimdiye kadarki en radikal girişim olarak görülmelidir.

Hanbeli okulu, akılcı ilâhiyat akımı Mutezile'yle münakaşa içinde ortaya çıkmıştı, yani öncelikle bir ilâhiyat akımıydı başlangıçta; ancak ikincil olarak bir hukuk okulu haline geldi. Bu eğilim, üvey çocuğu olan *lâ mezhebbiyye*'de, Batılı modernliğin katalizör etkisiyle, kendini tamamen dayatmış bulunuyor. Beşerî ölçüler çerçevesinde en münasip değerlendirmeyi arayan bir hukuk okulu, normatif metinlerin müphemliğinin beraberrinde getirdiği olası hakikatler çoğulculuğunu tahammül edilmez bulan bir hakikat arayışına dönüşmüştür. Selefilik ise, yine Batılı-modern ideolojik kesinlik talebine bir mukabele mahiyetindeki, "İslâm'ın ilâhiyatlaştırılmasına" dönük genel eğilimi temsil eder.

İslâm'ın İslâmîleştirilmesi

Hristiyanlık bize antik kültürün hasadını kaybettirdi, peşinden bir de *İslâm* kültürünün hasadından mahrum bıraktı. İspanya'nın muhteşem Mağribî kültür dünyasının *üzerinde tepindiler*, ki o *bize* Roma'dan ve Yunanistan'dan daha yakındır, hissimize ve zevkimize daha fazla hitap eder... çünkü hayata “Evet!” diyordur, Mağribî hayatının nadir ve incelmış kıymetleriyle!

— FRIEDRICH NIETZSCHE¹

İslâm dünyası hakkında konuşulduğu zaman hemen her seferinde, İslâm'da dinsel ve seküler alanlarla ilgili bir ayrımın olmayacağı, zira aslında zaten seküler bir alanın da bulunmadığı, çünkü İslâm'ın hayatın bütün sahalarına nüfuz ederek onları düzenlediği belirtilir, altını çize çize. Muhtemelen İslâm'la ilgili başka hiçbir önyargının, bu kadar tahripkâr bir etkisi olmamıştır. Avrupa'da dünyevî olanla dinî olan arasındaki ayrım, –veya daha doğrusu: dünyevî olanın dinî olanın tahakkümünden kurtarılması–, modernliğin en önemli ön koşulu sayılır. Oysa, İslâm tarihinde böyle bir ayrımın hiçbir zaman yapılmadığı, dahası bunun genelde İslâm'ın özüne yabancı olduğu söy-

1 *Der Antichrist, Bütün Eserleri*, cilt 6, s. 249 (bölüm 60). [Türkçesi: *Deccal*, çev. Oruç Oruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008.]

lenir – bunun da tek anlamı, İslâm'ın özü itibarıyla modernliğe uyum sağlayamayacağıdır. İslâm, sündürülmüş ortaçağ olarak kalır, çünkü “Ortaçağ'ın sonuna kadar din insanların aslî meselesi olma iddiasındaydı.”² Bu kanaatin Batı'nın Müslümanlarla ve İslâm dünyasıyla ilişkisinde nasıl sonuçlara yol açtığını kolayca gözünüzün önüne getirebilirsiniz.

Oysa bu önyargıyı çürütmek hiç zor değildir; zira İslâm kültüründe tabii ki her dönemde dinden azade mıntıkalar olmuştu, dinî ve dünyevî mevzular birbirinden ayrılabilirdi ve esas meseleleri kesinlikle dinle ilgili olmayan çok sayıda insan vardı. Fakat böylesine banal saptamalardan sonuçlar çıkarmadan önce, çıkarsama döngülerini kırmak ve önyargı düğümlerini çözmek gerekiyor.

Bu düğümlerin en esashılarından biri, “İslâm kültürü” lâfıdır. Zira eski dünyanın medeniyetlerinden söz açıldığında, Almut Höfert'in gözlemine göre, “diğerlerinin yanı sıra muhakkak şu beş kültürün adı geçer: Avrupa, Hindistan, Çin, Japonya ve İslâm. Dikkat çekici olan, bu kültürler arasında yalnız İslâm'ın coğrafi bir kavramla tanımlanmayıp tanımını dinden almasıdır. Tıpkı medeniyet paradigması gibi 19. yüzyıla dayanan bu vakıa, temel bir kavrayış engelidir.”³ 19. yüzyılın akışı içinde, önce Avrupa'da ama ondan sonra bizzat Ortadoğu'da⁴ giderek güçlenen ve tuhaf sonuçlara yol açan bir “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi”⁵ sürecinin vuku bulduğunu ortaya koyabiliriz. “İslâm” kelimesi burada hem sıkı dinî normlara dayanan bir dinin tanımıdır, hem de kesinlikle onunla tastamam örtüşmeyen bir kültürün tanımı. Birincisi, “İslâm kültürü”, başka dinlerin çok sayıdaki mensuplarının da kültürü idi. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda hâlâ bugünkü Türkiye'nin bölgesinde bulunan nüfusun büyük bir kısmı gayrimüslimdi. Ayrıca şimdi böylelikle, dinle alâkası bulunmayan alanlar da “İslâmî” diye etiketleniyor. Sözgelimi İslâm sanatı müzelerinde sergilenen nesnelerin büyük bir bölü-

2 von Grunebaum, *Islam im Mittelalter*, s. 25.

3 Höfert, *Europa und der Nahe Osten*, s. 577.

4 Höfert, *Europa und der Nahe Osten*, s. 577-582.

5 Bu başlığı Aziz Al-Azmeh'ten alıyorum, *Die Islamisierung des Islam*.

mü dünyevî yaşantıyla ilgilidir; fakat hiç kimse bir “İslâm sanatı” sergisinde önce üzerinde figüratif tasvirlerin bulunduğu bir ibriğe bakıp, ardından katalogda “İslâmi maden işleme sanatı” başlığı altında sunulan bir şarap kupasının yer aldığı bir vitrinle karşılaşınca bir şaşkınlık duymuyor anlaşılan⁶ – oysa bir “İslâmi şarap kupasından” söz etmek, en az “Katolik boşanmasından” söz etmek kadar anlamsızdır.

Seküler hayatın geniş alanları, “İslâmî” nitelemesiyle terminolojik olarak kutsallaştırılmış olur böylece, bu da yine Ortadoğu toplumları içindeki farklılaşmaların gözden kaçırılmasına yol açar. Sözelimi hiç üzerine düşünmeden “İslâmî tıp” deyince, Ortadoğu kültürlerinde tıbbın toplum içinde ayrılmış bir alt sistem oluşturmuş olduğu vakıası tahrife uğrar. Bu alanın, uzmanlık bilgileri münhasıran kendi disiplinlerinin standartlarına tabi olan ayrı uzmanları vardı. İlâhiyatçıların ve diğer dinî uzmanların bu konuda söyleyecek bir sözü olmazdı. Bir hasta bilimsel eğitim görmüş bir hekimden yardım dilediğinde, onun kendisini Galen’in [Câlinûs] humoral patolojisinin⁷ Arap, Pers ve Hint hekimlerince geliştirilerek genel kabul görmüş standartlarına göre muayene etmesini ve buna uygun tedavi ve ilaçlar vermesini beklerdi. Bu tıpta, dinî norm sistemi anlamında İslâmî olan bir şey yoktu. Bununla beraber “İslâmî” tıp gibi bir şey sahiden de vardır, bu, “peygamber tıbbı”dır (*et-tıbb en-nebevî*), zira Muhammed peygamberin ümmetinin sağlığıyla bizzat alakadar olduğu söylenir. Nitekim peygamberin sağlıklılar ve hastalar için diyet tavsiyelerinde bulunduğu dair çok sayıda gayet güvenilir aktarım mevcuttur.⁸ Bu “peygamber tıbbı” hadis âlimleri tarafından –yani profesyonel hekimlerce değil– derlenirdi ve gündelik pratikte günümüzde “Hildegard tıbbı”nın oynadığına benzer bir rol oynamış olmalıdır.⁹ Profesyonel bir he-

6 Claus-Peter Haase (der.), *Sammler glück*, s. 106, 122-124, 128.

7 Fikrî temelleri Aristoteles’e dayanan, insan bedeninde dört dünyadaki varoluşun dört temel unsuruna (hava, su, toprak, ateş) tekabül eden dört temel sıvının (kan, mukus, safra, koyu safra) dengesini esas alan tıp yöntemi – ç.n.

8 Savage-Smith, *Tıbb*.

9 Hildegard von Bingen, 12. yüzyılda yaşamış rahibe. Bir “ön-feminist” sayılır, birçok başka yeteneği yanında şifacılığıyla da bilinir – ç.n.

kime danışan kişi, peygamberi emsal alan ballı tarifler değil, ciddi humoral patoloji standartlarına uygun hacamat yapıp ilaçlar verilmesini beklerdi. Nihayet “İslâmî” denen tıbbın üçüncü bir biçiminin de tılsımlar, muskalar, dualar, sihirli sözler ve büyü pratikleriyle yapılan tedavi olduğu söylenebilecektir. Şifacılığın bu biçimi de kitaplarda yer bulabiliyordu, ancak bu kitapların yazarlarının hiçbirisi ne hekim loncasındandır ne de ciddi din âlimidir – her ne kadar bu kitapları yazanlar habire onların isimlerini çalsalar da.¹⁰ Yani burada da tıpçılar tarafından kabul edilmeyen –nerede kaldı ki uygulansın–, din âlimlerinin çoğu tarafından da onaylanmayan tamamen kendine mahsus bir söylem söz konusudur. Demek hastalıklar ve onların tedavisiyle ilgili birbirinden büyük ölçüde bağımsız üç söylem mevcuttur: İslâm diniyle hiç alakası olmayan bilimsel bir söylem; peygamberden nakledilen rivayetlere dayanan, halk arasında revaç bulmuş olabilecek fakat dönemin kurumsal tıbbı tarafından pek kaale alınmayan sofu bir söylem (“peygamber tıbbı”); ve İslâmî formülleri kullanan fakat ne tecrübeli tıpçılar ne ciddi din âlimleri nezdinde kabul gören büyü söylemi. Bu sahada müphemlik hoşgörüsünün de fazla yüksek olmadığı anlaşılıyor.

“İslâmî tıp” kavramının marifetlerini görüyoruz işte: Ortadoğu tıp söylemlerinin çoğulculuğu yok sayılmış olur böylece, tamamıyla lâdinî olan bilimsel tıp söylemine “İslâmî” adlandırmasıyla uygunsuz ve yanıltıcı bir sıfat takılmış olur, oysa üç tıp söylemi arasında en gayri İslâmî olanıdır, “tıp” alanının gayet sağlam kurumlaşmış bir alt sistem olarak varolduğu da gözden kaçırılır.

Sahiden de, sadece kendi normlarına karşı sorumlu olan bir tıp söyleminin varolmuş olması Batılı araştırmacılara olmayacak bir şey gibi görünür, büyük bir “ama” eklemeden kabullememezler bunu. Mesela İslâm dünyasında bilimle ilgilenen bir tarihçi olan Martin Plessner şöyle yazar:

Isaak Israeli ve Maimonides’in [İbn Meymun] tıpla ilgili eserleri, İslâmî yazarlarınkinden hiçbir bakımdan farklı değildi...

10 Bunun iyi bir örnekleme için bkz. Sabine Dorpmüller, *Religiöse Magie*.

Bilim, belki de “İslâmîleşmenin” en az nüfuz ettiği sahaydı. Ayrıca hâkim ortodoksinin antik bilimler karşısındaki sürekli ve azalmayan husumeti, İslâm için olduğu gibi Hıristiyanlık için de belirleyiciydi; Ortaçağ’ın ileri devirlerine kadar sürdü bu, Yahudilikte yeni çağa kadar sürdü. Vahiy ve geleneğe yaslanmayan bilgi, sadece ehemmiyetsiz sayılmıyor, sapkınlığa atılan ilk adım olarak görülüyordu.¹¹

Başka bir Oryantalist, “dinî ve seküler güçler arasındaki boğuşma”dan¹² söz eder ve bir yazarın (muhtemelen bir hadis âlimi) peygamber tıbbıyla ilgili bir eserini Sultan II. Bayezid’e ithaf etmiş olmasını, “Galen tıbbının 15. yüzyıl sonunda peygamber tıbbı parantezi içinde yer aldığına” dair bir kanıt kabul eder.¹³ Her iki yazar da, klasik İslâm dünyasında söylemlerin *yan yanalığının* söz konusu olduğunu, farklı söylemlerin birbirlerinden görece bağımsız olarak varolduklarını ve her birinin kendi norm sistemine sahip bulunduğunu algılamak istemezler. Lakin farklı söylemlerin özerkliğini görmek istemez, aynı zamanda da hep “İslâmî” söylemi esas söylem addederseniz (en nihayetinde “İslâmî” kültürle meşgul olduğunuza göre), lâdinî söylemin varolabilmesi size müşkül görünecektir. Dünyevî tıp da bu durumda bir tür “direnç yuvası” olarak görünür (“İslâmîleşmenin” en az nüfuz ettiği saha) veya dinle kesintisiz bir mücadele içinde gibi (“boğuşma”, “parantez içine alınma”) görülür. Böyle bir resim, dünyevî bilimsel tıbbın özerk bir söylem olarak engelsizce varolduğu gündelik hayatın gerçekliğinden ziyade, baştan aşağı dinin baskın olduğu bir toplum tasavvur eden Oryantalistlerin fantezisine tekabül eder. Koyu dindarlar tanrıya teslimiyetlerini tıbbî müdahaleyi reddedecek raddeye vardırıdıkları (ki buna bugün de ve Batı’da da rastlanır) veya hadis âlimleri peygamberin tıbbî bilgeliğini her türlü dünyevî bilime tercih ettikleri durumlar, bilimsel tıp söyleminin özerk-

11 Martin Plessner, “Naturwissenschaften und Medizin”, Schacht, Bosworth (der.), *Das Vermächtnis des Islams*, cilt 2, s. 206.

12 Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*, Münih, 1991, s. 191.

13 A.g.e., s. 192.

liğini ve anlamını hiçbir şekilde zedelemmez. Tek tek kişilerin tasavvurunda dinî kanaatle dünyevî bilgi arasında gerilimler olması, gayet doğaldır. Bir dinî, bir “sihire” dayalı, bir de dünyevî üç tıp söyleminin yan yanlığı, bundan etkilenmez.

Bilimsel tıbbın gündelik hayattaki konumunun nasıl olduğunu gözümüzün önüne getirmek bakımından, genellenmesi mümkün olmayan münferit vakalardan ziyade, *hisba*’lar daha uygundur. Bu *hisba* metinleri, esas görevleri esnaf ve zanaat-kârları denetlemek olan *muhtesiplere* (“piyasa gözcüleri”) dönük talimatnamelerdir. Bu göreve genellikle hukukçular getirilir ve kural olarak dinî bir makam telakki edilirdi. Tipik bir *hisba* çalışması, 8./14. yüzyıldan, İbn Bassam adlı bir Mısırlı *muhtesip*inkidir.¹⁴ Bu yazar hekimlerle ilgili bölüme şu sözlerle başlar:

Hekim zümresinin reisi ve onlardan sorumlu olan kişi, yüksek itibara ve azamî meslekî tecrübeye sahip birisi olmalıdır. Diğer hekimlerden, hekim Yuhanna bin Mâseveyh’in *Hekimlik İmtihanı* başlıklı kitabında ortaya koyduğu bilgileri talep edeceğine yeminle teminat vermelidir. Bütün bu ön koşulları eksiksiz yerine getirdiğini tespit ettiklerine mesleği icra etme iznini vermeli, mamafih, Galen’in “hekimlik imtihanında” talep ettiği her şeyi kendilerinden beklememekle onlara hayli lütuf-kâr muamelede bulunduğu dair bir tereddüde de mahal bırakmamalıdır; zira birçok hekim bu becerilerin tamamına hâkim değildir. Fakat temel gerekleri yerine getiremeyen birisi bu mesleği icra edememeli, onun yerine, insanları tedavi etmesine izin verilene kadar öğrenimini sürdürmeli, sebatla kitapları okumalıdır, yoksa hastalar büyük zarar görebilir. (...) Ayrıca reis, hekimlere, Hipokrat’ın kendi kendisine ve diğer hekimlere şart koştuğu şeyleri okumalı, ardından onların bunlara uyacaklarına yemin etmesini sağlamalıdır. [Arkasından Hipokrat yemini gelir.]¹⁵

14 Bkz. Shatzmiller, *Labour*, s. 75.

15 İbn Bassâm, *Nihâyat ar-rutba*, s. 340.

Bunu, yalın profesyonel kurallar takip eder; mesela hekimin alet setinin tamam olması gerektiği, zorlu vakalarda istişare etmek gerektiği gibi kurallar. *Muhtesibin* hekim zümresine uygulaması gereken bütün normlar, tartışmasız temelini Galen tıbbının oluşturduğu profesyonel tıp söyleminden alınmadır. Hekimlerin reisinin meslekî otorite ve tecrübeye sahip olması beklenir, hekimlik ruhsatının meslekî maharetten başka bir ölçütü yoktur. Meslekî otoriteyi temsil eden imtihan metni, Hıristiyan [Süryani] hekim bin Mâseveyh'in (ölümü 243/857) bir eseridir; bu da belli ki antik dönemin pagan hekimi Galen'in (M.S. 129-216)¹⁶ aynı adlı eserinin geliştirilmiş bir özetidir – yazarımız mesleğe yeni başlayanların bu kadar kapsamlı bir kitabın altından kalkacağına güvenememiştir. Bütün diğer tavsiyeler ve uyarılar tıp mesleğinin icaplarına dayanır. Metnin tek ahlâkî beyanı, tam metni aktarılan Hipokrat yemini (ölümü yaklaşık M.Ö. 370). Yani tıp söylemini etik temelini bile kendi kandisinden devşirir ve 14. yüzyılda bir Müslüman *muhtesipten* beklenen, hekimlerin Hıristiyanlık öncesi bir paganın koyduğu ahlâkî ilkelere uymasını gözetmektir! Burada hâlâ “İslâmî” tıptan söz etmek, tuhaf olacaktır.

Bütün bu kavram sefaletini mümkün kılan şey, “İslâmî” kültürde din ile toplum arasındaki ilişkinin modern öncesi Avrupa'ninkinden farklı olması ve Batılı modernliğin hususiyetini karakterize eden kavramlarla anlaşılamamasıdır. İkili bir sorun vardır burada.

Birinci sorun, her konuyla ilgili “İslâmî” bir şeylerin muhakkak bulunmasıdır. Nitekim sahiden kelimen tam –dinî– anlamıyla bir “İslâmî tıp” da vardır. Fakat “İslâmî” kelimesi bir yandan da İslâm dininin norm sistemini tanımladığı, diğer yandan ise tüm bir kültürü ifade ettiği için, ilk anlamdaki “İslâmî tıp” kesinlikle ikinci anlamdaki “İslâmî tıp”la aynı şey değildir; hatta, tıbbın toplumsal alt sisteminin uzmanlarınca da nadiren ciddiye alınan, nispeten önemsiz bir sahayı temsil eder.

İkinci sorun, dinin kendisinin de kendi içinde son derece karmaşık bir biçimde farklılaşmış olmasıydı (gerçi bu belki bi-

16 Bkz. Strohmaier, *La longévit  de Galien*.

raz kafa karıştırıcı bir ifade biçimidir, çünkü dinle dünya arasındaki ilişkiyi tasvir etmeye çalışırken kullandığımız bütün kavram ve formülasyonlar, Avrupa deneyimi tarafından baştan belirlenmiştir ve Ortadoğu kültürüne uyarlandığında kaçınılmaz olarak yamuk bir perspektif sunarlar). Başka türlü söylersek: İslâmî devirde Ortadoğu toplumlarında sadece işbölümü çok gelişmiş değildi,¹⁷ toplumsal alt sistemler de, Avrupa'nın ancak yeni çağdaki durumuyla kıyaslanabilecek kadar ayrıışmıştı. Her şeyden önce, dinî-seküler ikiliği Ortadoğu'da daha düşük bir rol oynuyordu, bunun nedeni de dinin orada her yerde hâzır ve nâzır olması değil, dinin bir kilise hiyerarşisinin yönetiminde bulunmaması ve onun tarafından tanımlanmıyor oluşu idi; her kısmî sistem kendi işlevini üstleniyordu, dolayısıyla bütün toplumsal alanları kapsayan bir sistem anlamında bir "din" yoktu. Gerçi İslâm dünyası her zaman *din* ile *dünya* arasındaki ayrımı bilmişti, fakat aradaki çelişki Avrupa'dakinden başkaydı. Avrupa'da hukuk, politika, tıp, edebiyat vs., ancak kiliselerin hâkimiyetinden ve onlar tarafından örgütlenen dinsellikten özgürleştikten sonra toplumun müstakil kısmî sistemleri olarak ayrışabildiler. Din-dünya ayrımı burada önseldi. İslâm dünyasında, din sahasında tanım hükümlerine sahip kiliseler yoktur. Bu nedenle gelişme aksi yönde seyretmiştir. Şark'ın şehir kültürleri antik standartları büyük ölçüde korudular ve bir yüzyılı anca bulan Arap dönüşümünün ardından bunu gitgide daha yüksek karmaşıklık düzlemlerine taşıdılar. Bu da artan işbölümünü ve toplumsal farklılaşmayı beraberinde getirdi. Din burada ilk planda müstakil bir fail değil, farklı kısmî sistemlerin her birini tamamen kendine mahsus bir tarzda ele alarak düzenleyen bir etkendi, dinin o belirli alandaki kavrayış ve biçimlendirmesi, diğer kısmî sistemler üzerinde bir belirleyicilik ifade etmezdi.

Bu gelişmelere baktığımızda şunları görürüz: Tek tek kısmî sistemleri kolayca ve bariz biçimde ayırt edebiliriz. Hukuk vardır, Sufilik vardır, ilâhiyat vardır, hadis vardır, tıp vardır, edebiyat vardır, vs. – bunların her birinin kendi standartları, uzman-

17 Bkz. örneğin Shatzmiller, *Labour*.

ları ve söylemleri vardır. Bütün bu sahalarda din tamamıyla farklı roller oynar. Hakikati arayan ilâhiyatta (*kelam*) merkezi bir yer tutar; hadis kültüründe çok başka bir biçim altında, ilk cemaatin metinlerinin sofuca nakledilmesi babında, merkezi bir yerdedir; hukukun normatif temellerini sunar, fakat hukuk alanının uzmanları ilâhiyatçılar ve hadis âlimlerinkine nazaran çok daha dünyevi bir *habitus*'u geliştirmiş ve mantık ve belâgat gibi bir dizi lâdinî söylemi onların da hizmetine sunmuşlardır; tıp bilimi için tamamen ehemmiyetsizdir, edebiyatçılar nezdinde de hemen hiçbir rol oynamaz. Demek her kısmî toplumsal sistemin bir bakıma kendi ayrı dini vardır, diğer yandan *dine* ait ayrı bir kısmî toplumsal sistemi hiçbir yerde kolay kolay bulamayız. Belki en fazla, gündelik kültürlerde bulabiliriz onu, imamlarda, müezzinlerde ve vaizlerde. Böylece Avrupa'nın dine dair tasavvuruna da yaklaşmış oluruz, zaten bu bahsettiğimiz kişiler de açıkça dinî makam sahipleridir. Ama bunlar düşük ücretli makamlardır, entelektüel tabakalar üzerinde pek nüfuzları bulunmaz, dolayısıyla dinsel söylemin aslî ve otorite sahibi bir dayanağını teşkil edemezler.

Bu noktada, İslâm'ın Batılı yorumcularının bir başka meş'um yanlış kanaati devreye girer. Zira din olarak tek bir İslâm'ı hiçbir yerde bulamayız. Dinsel unsurları ise çok farklı toplumsal alanlarda bulabiliriz. Batılı yorumcular, kendi kültürlerinden, dünyevi bir kürenin karşısında konumlanan bir dinî kürenin olduğu gibi bir temel kabulü getirmişlerdir. Böylece, toz zerresi kadar bir dinî iz taşıyan her alanı dinî küreye ait sayar, buradan da, "İslâmî" adıyla vaftiz ettikleri kültürün baştan aşağı dinî bir kültür olduğu sonucuna varırlar. Oysa hukukçuların, ilâhiyatçıların, sufilerin ve vaizlerin dinle ilişkilenme tarzı tamamen birbirinden farklıdır; bunların hayatın dünyevi yanıyla ilişkileri de, sözümona dinî-dünyevi ikiliğinden ziyade kendi etkinlik alanlarının normlarıyla belirlenmiştir. Batılı bakış açısı ise başkaydı. Öncelikle, herhangi bir biçimde dinle ilişkili görebileceğiniz her şey, doğası ne denli farklı olursa olsun, tereddütsüz "din" tarafına konurdu. Bu nedenle tüm kültür "İslâmî" olarak tanımlanmış, bundan sonra da baştan başa dinin baskın olduğu

bir kültürün arketipi sayılmıştır. Geriye tek bir adım kalmıştı: İslâmî kültürü baştan aşağı dinî bir kültür olarak görmeye başladıktan sonra, bu bakış açısına kolayca uyum sağlamayan artıkları bertaraf etmeye girişildi. İslâm dünyasında açık seçik dinî olmayan her şey, sanatta ve tıpta olduğu gibi, ya buna rağmen toptan “İslâmî” diye tanımlandı, ya da mesela edebiyatta-ki ve müzikteki gibi teferruat addedildi veya büyük ölçüde görmezden gelindi. Sofuca söylemlerin yanı sıra daha az dindarâne veya basbayağı dünyevî söylemlerin bulunduğu durumlardaysa, sofu olmayan söylemler normdan sapma olarak görüldüler; bu arada tabii sofu-dinî söylem tek başına norm tayin edici olarak değerlendiriliyordu. Nihayet, tüm İslâm kültürü, G. E. von Grunebaum’un sözleriyle şöyle tasvir edilebiliyordu:

İslâm hayatı tümüyle kuşatmak ister. İdeal olarak, beşikten mezara kadar bir an bile dinî normal çelişkiye düşmeyen, hakkında dinî bir davranış normunun bulunmadığı kısacık bir kesitin bile olmadığı bir hayatı talep eder. İnsan attığı her adımı tanrısal bir hükümle bir nizama bağlanmış ön belirlenmiş olarak yaşayınca, önemli eylemler ile gündelik varoluşun ehemmiyetsiz teferruatı arasındaki ayrım da anlamını kaybeder. Dinî gözetime tabi hayat sahaları ile o gözetimden azade olan sahaları İslâm’da kutsal ve dünyevî diye ayırmak mümkün değildir. Eylemlerimizin öte dünyadaki kaderimize etki etmeyeceği hiçbir saha yoktur.¹⁸

Bu gibi sözlerle, Şam’ın kenar mahallesi Salahiye’de yaşayan Hanbelî hadis âlimlerinin hayat telâkkisini muhtemelen az çok isabetle tasvir edebilirsiniz. Fakat yazar sofu hadis aktarıcıları hakkında değil, umumiyetle İslâm dünyası hakkında konuşmaktadır. O zaman da von Grunebaum’un burada yaptığı tasvir, saçma bir karikatürdür; İslâm toplumlarının yaşayan gerçekliğiyle ilişkisini, ancak Kartäuser tarikatının keşişlik idealleri ile Lübeckli bir tacirin gündelik hayatı arasındaki ilişkiye benzetebileceğimiz, gülünç bir karikatür. Von Gruneba-

18 von Grunebaum, *Islam im Mittelalter*, s. 139.

um'un genel yasa ve yaşanan pratik olarak tasvir ettiği bu fantastik İslâm, 19. yüzyıldan önce olsa olsa küçük bir sofu azınlıkla kaimdi, günümüzdeyse öncelikle Batılı oryantalistlerin ve radikal Selefilerin fantezisiyle kaimdir. Böylesine kapsayıcı bir İslâm anlayışı güden sofuların olmuş olması ve bugün yine varolması, kendi başına, sofuluk söylemini diğer söylemlerden daha imtiyazlı kılmaya varmamalıdır. Daha açık söyleyecek olursak: İslâm dünyası tarihçileri, sırf inceledikleri kültürü "İslâmî" olarak tanımladıkları ve dinin bu kültüre baştan aşağı "nüfuz ettiğini" varsaydıkları için, dinî söylemleri *a priori* olarak lâdinî söylemlerden daha önemli ve daha doğru sayarlarsa, yahut dinî ve lâdinî söylemler arasındaki çelişkilerde dinî olanı norm, lâdinî olanı ise sapma olarak değerlendirirlerse, gerçekliği tahrif etmiş olurlar. Önce her durumda, hangi söylemin hangi toplumsal grup için nasıl bir değer taşımış olduğunu sorgulamak gerekir. O zaman, eski sofu *ulemâya* günümüzde, kendi tarihsel yaşam ömründe rüyasında bile görmeye cesaret edemeyeceği bir söylemsel hâkimiyet atfedildiği görülecektir. Nietzsche'nin, başlığındaki düsturun gösterdiği gibi, İslâm kültüründen büyülenmesinin sebebi, onun oluşumunu sofuluğa boyun eğmeyen "soylu... erkekçe içgüdülere"¹⁹ borçlu olduğunu düşünmesiydi. O en azından bu noktada, günümüzün bir dizi İslâm uzmanından daha çok şey anlamıştı İslâm kültüründen.

Yani "İslâm'ın İslâmîleştirilmesi", günümüze değin Ortadoğu kültürüyle meşgul olan kurumlara mührünü vurmuştur. Mesela Almanya'da pek az üniversitede "Arap dili ve edebiyatı" dalı bulunur. Bu, başka üniversitelerde de Arapça öğrenilemeyeceği ve Arap edebiyatı üzerine doktora yapılamayacağı anlamına gelmez. Fakat oralarda bunu ancak "İslâm bilimi" dalında yapabilirsiniz, bu tanım altındaysa edebiyat, ilâhiyata nazaran daha az alakalı görünür. Tersini düşünürsek, İngiliz dili ve edebiyatı dalında kimse Anglikan Kilisesi'nin takdis ritüelleriyle ilgili bir doktora yapmaya kalkmayacaktır. İslâm bili-

19 Nietzsche, *Antichrist*, s. 249. [Türkçesi: *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008.]

mi dalında İslâm diniyle meşgul olmanın zorunlu olduğu hissi hüküm sürdüğü içindir ki, bir zamanlar tam da Almanya'daki Arap çalışmalarının önemli bir odağını oluşturan edebiyat gibi başka konular, kenara itilmiştir.

Günümüzde Şark'ın tarihine bakışta edebiyatın marjinalleştirildiği aşikârdır. Arap ve Fars kültüründe şiirin ve edebî nesrin bütün zamanlar boyunca ilgi odağı olmasına ve edebî söylemin kamusal ve özel hayatın birçok sahasında en önemli söylemi teşkil etmesine rağmen, günümüz Şarkiyat uzmanları edebiyat bilgisi olmadan idare edebileceklerine, tarih eserlerine hatta Kur'an tefsirlerine bile serpiştirilmiş bulunan sayısız şiiri kolayca atlayıverebileceklerine inanırlar. Onları buna iten, öncelikle, bizim kendi koşullarımıza belki de bilinç dışı bir benzetmeyle yapılan çıkarsamadır; zira bizde önemli meselelerin edebî biçimler içinde, hele ki şiir biçimi içinde ele alınması pek nadirdir. Ortadoğu kültürlerinde bunun çok farklı olduğu, gözardı edilir. Bu edebiyatı kaale almama eğilimini pekiştiren bir başka olgu, Arapça, Farsça ve Türkçe şiir sanatının büyük kısmının tamamıyla dünyevî olması ve dinî normları yalnızca dikkate almamakla kalmayıp çok defa onlarla tamamen çelişmesidir. Lakin İslâm'da dünyevî bir şeyin olmaması gerektiğine inanıldığı için, çare dinî olmayan literatürü kaale almamakta veya bütün önemine rağmen marjinal saymakta bulunur.

Ne var ki, sözgelimi bir Ebu Nuvas'ın edepsiz şiirleri hiç de tezgâh altından paylaşıyor falan değildi. Aksine, her entelektüelin irfanının bir parçasıydı bunlar – sadece dünyevî sahadaki entelektüellerden de söz etmiyoruz. İslâm'ın biçimlenme devrini izleyen dönemin en büyük muhaddisi İbn Hacer El Askalânî gibi din âlimleri de şiir yazmış, muhtelif derlemeler içinde bunları yayımlamışlardır. Bunlar arasında dinî şiirler de bulunur, fakat bütün biçimleriyle dünyevî aşk konusu kesinlikle baskındır.²⁰ Oysa modern araştırmalarda İbn Hacer'in eserlerinin bu dünyevî veçhesi öylesine arkaya itilmiştir ki, *Encyclopedia of Arabic Literature*'deki [Arap Edebiyatı Ansiklopedisi] İbn

20 Bkz. Bauer, *Ibn Hajar*.

Hacer maddesinin müellifi bile âlimin edebî eserlerini dikkate almamıştır.²¹

“İslâm’ın İslâmîleştirilmesi”, yalnızca İslâm dünyasında hayatın dinî olmayan sahalarına bakışımızı çarpıtmakla kalmaz, daha fazla dinî küreye ait sayabileceğimiz alanların görünüşünü de tahrif eder. Adeta dinî hukukun ideal örneği addedilen İslâm hukukuna bakış da böyledir. Birçokları İslâmî hukuku “dinî hukuk” diye tanımlamanın da ötesine geçip, bir “kutsal” veya “ilâhî” hukuktan bahsederler, oysa böylesi ifadeler İslâm hukukçularınca asla kullanılmamıştır. Lakin “dinî” hukuk etiketlemesi, birçok gözlemcinin bu etiketlemeyle onun mahiyetini anlama işini esas itibarıyla hallettiklerine inanmalarına karşılık, bu hukuk sistemi üzerine pek bir şey söylemez. Bunun vardığı nokta, İslâm hukukunun tanrının emirlerinin yekûnundan ibaret olduğu gibisinden yanlış, her halûkârda saçma açıklamalardır.²² Bu “İslâm hukukunu İslâmîleştirme” ameliyesi, başka alanlarda da gözlemleyebileceğimiz stratejilerle sürdürülür. Bu stratejiler şu unsurlara dayanır: 1) İlgiyi erken döneme odaklamak. 2) Dinî olmayan unsurları dikkate almamak veya önemlerini küçümsemek. 3) Dinsellikte belirlenme derecesi ne olursa olsun, bütün unsurları “İslâmî” diye tanımlamak. Böylelikle dinî niteliği baskın olmayan unsurlara da dinî bir nitelik atfetmek.

Evvela, İslâmî hukukun en nihâî temellendirmesi şüphesiz dinî niteliklidir. İlâhî bir düzen vardır, insan eylemlerinin ilâhî değerlendirmeleri vardır, İslâmî belgeleri tefsir ederek bu düzeni anlamaya yaklaşma çabası, hukukçuların faaliyetinin meşruiyet gerekçesini oluşturur.

Lakin biçimlenme evresinin sonlarından itibaren (en geç 4./10. yüzyıl sonları) İslâm’ın esas ülkelerde hukuk sisteminin müstakil bir toplumsal alt sistem teşkil etmesi vakıası da aynı derecede önemlidir. Bu sistem, gözden kaçırılması imkânsız bir iç-dış ayrımı içerir ve bu ayrım çerçevesinde sınırları açık seçik çizilebilen sorunlar sisteme özgü bir tarzda ve özgül bir yön-

21 Bkz. “İbn Hajar al Asqalânî”, EAL, cilt 1, s. 327 vd.

22 Bunun eleştirisi için bkz. Popal, *Scharia*, s. 23 ve başka yerler.

tem ve teoriyle ele alınırlar. Hukuk sistemi, sadece bu sisteme mahsus, had safhada karmaşık bir uzmanlık terminolojisi kullanılır, bu terminoloji ayrı bir hukukî söz dağarcığında tanımlanmıştır. Mesela Necmeddin en-Nesefî'nin (ölümü 537/1142) sevimli bir başlık taşıyan eseri *Tilbat at-talaba* ("Talebelerin talep ettiği şeyler"), Hanefî hukukunun tahsil ederken bilinmesi gereken bin beş yüz kavramı açıklar.²³ Hukuk teorisyenleri, teorik açıdan da kavramların genel dildeki (*lûgavî*) anlamlarıyla uzmanlık dilindeki (*ıstılahî*) anlamlarını birbirinden ayırırlar.

Biçimlenme evresi sonrası dönemin İslâmî hukuk sistemi, sonucunda dinî aktarımlara (hadisler) dair bilginin müstakil bir disiplin olarak billurlaştığı ve hukuk ilminin (*fıkh*) bakış açısından artık yalnızca bir yardımcı bilim karakteri taşıyacağı bir ayrıştırma sürecinin ürünüdür. Hukuk âlimlerinin (*fukaha*, tekili *fakih*) artık saygın hukukçular olarak kabul görmek için hadis aktarmaları gerekmeyecektir. Bu arada, buna rağmen her iki sahada birden, yani hem fıkıhta hem hadiste etkinlik gösteren hukukçuların, hukukçu vasıflarıyla sadece ilgili hukuk okulunun standart metinlerinde yer alan hadislerle başvurmaları, oysa hadis âlimleri sıfatlarıyla bu çizgiden sapan hadisleri de bilmeleri ve nakletmeleri dikkate şayandır. Demek, hadis âlimi rolüyle *fakih* rolünü birbirinden ayırırlar.

İlâhiyat ile hukuk bilimi arasındaki ayrım daha da keskin-dir. Hukukçu imanın hakikatlerinden sorumlu değildir, kesinlik iddiasında bulunamayacak hükümlere varabilmek için, yanılabilir olan aklını kullanır. Dinî dogma sahası, büyük ölçüde onun yetki sahasının dışındadır, tersine, ilâhiyatçılar da hukukçuların işine karışamazlar. Burada da görülüyor ki, İslâm dünyasında hukuk sistemi onun üstündeki bir "din" sisteminin alt sistemi değildir.

İslâmî hukukun, tıpkı Roma hukuku gibi, aynı zamanda ibadet de düzenliyor olması vakıası, yani Romalı hukukçu Ulpian'ın hukuk bilimiyle ilgili ünlü tanımında belirttiği gibi *divinarum atque humanarum rerum notitia* ("tanrısallık ve beşerî şey-

23 An-Nasafi, *Tilbat at-talaba*. İslâm hukukuyla ilgili ayrıca bkz. Popal, *Scharia*, s. 51-54.

lerin bilgisi”) niteliğini taşıması da, bu dediğimizi değiştirmmez. Nitekim İslâmî hukuk el kitapları temizliğe, dört ibadet yükümlülüğüne (namaz, zekât, oruç, hac) ile ve bunlarla bağlantılı konulara (cenaze, kesim ve kurban) dair bölümlerle başlarlar. Bu bölümler genellikle *ibâdat* (“ilâhî buyrukları yerine getirmekle ilgili işler”) üst başlığıyla, bunları izleyen *muamelat* (“beşeri meseleler”) bölümlerinden kesin olarak ayrıştırılırlar; burada da evlilik, ticaret, miras, usul, sözleşme ve vakıf hukukuyla ilgili bahisler yer alır, en önemlilerini sayacak olursak. Böylelikle, hukuk kitaplarında dinî ve dünyevî meseleler zaten eserin bölümlenmesi itibarıyla ayrı tutulurlar. Bu arada din alanı da kesinlikle bütün kapsamıyla değil, sadece hukukî düzenlemeye elverdiği kadarıyla ele alınır. Tam da bu durum Batılı gözlerce hep kusurlu bulunmuştur, çünkü dinî, hele ilâhî bir hukuktan, mantıken insanların tanrıyla içsel ilişkileri hakkını da bir şeyler söylemesi beklenebilecektir.²⁴ Sahiden de böylesi ifadeler bol miktarda bulunur. Ancak bunları hukukçularda değil, kapsamlı bir dindarlık literatürü içinde, *ez-zühd ve'r-rekaiik* (“dünyadan feragat ve kalbi yumuşatan ikazlar”) kitaplarında, sufilerde ve kimi ilâhiyatçılarda bulursunuz. Hukuk bilimi ise, dindarlıkla ilgili meselelere dair kesinlikle yetkisi olmadığını ortaya koyar. Bir hâkimlik makamına gelmek için bile, dindarlık, hele hayat karşısında dünyaya sırtını dönen bir tavır, ne arzulanır ne de hele gerekli sayılmıştır. Kadılık makamıyla ilgili çok sayıda el kitabını inceleyen bir yazar, hâkimin “Allah korkusu taşıyan ve dürüst” biri olması gerektiğini belirten sadece tek tük bazı değinmelere işaret edebilmektedir. Ama o bunu kâfi bularak kabullenmek yerine, sözümona hâkimin dindar olmasını talep eden atıfların azlığını, “yönünü dine göre tayin etmenin son derece doğal sayılması, bu nedenle eldeki metinlerde *expressis verbis* [açık seçik ifade] mahiyetindeki kanıtlara fazla rastlanamaması” sonucuna bağlamaya kalkar.²⁵ Bana ise öyle görünüyor ki, –neredeyse eminim bundan–, kadı ki-

24 Bkz. Popal, *Scharia*, s. 39. Burada Joseph Schacht’a dönük isabetli bir eleştiri de vardır.

25 Schneider, *Das Bild des Richters*, s. 246.

taplarının yazarları, bir kadının *dindar* olmasından önce *dürüst* olması gerektiğini çok doğal sayıyorlardı. Buna rağmen dürüstlük üzerine çok fazla konuşurlar, dindarlık üzerineyse sadece “Allah korkusu” bahsindeki gibi, görgü ve dürüstlük gibi daha merkezî erdemleri güvencelemesi ölçüsünde. Fakat İslâmî yazarlar, ne istiyorlarsa onu yazarlar. Dışarıda hiçbir şey bırakmayan bir dinî kültürün “entegral dünya anlayışı”nı²⁶ baştan biliyor olmak, Batılı yazarlara daima, baştan aşağı dinin işgal ettiği bir kültürün fantezisini kurma ve –metinlerin açıkça ortaya koyduğunun aksine– “hâkimin dindarlığının, dolayısıyla hayatın temeli olarak dinin” İslâm dünyasında hâkimlik makamı için bir ön şart olmuş olması gerektiğini²⁷ ileri sürme hakkını verir.

Tersinden bir yoklama, zihin açıcı olacaktır. Vaizlik makamı hakkındaki bir kitap, –yazarının bilinçli olarak hâkimlik makamıyla ilgili kitaplara dayanarak kaleme aldığı, bu türden ilk kitaptır–, çok başka bir talep profili sunar. Daha ilk paragrafta, vaizin “imanî kanaatinin mükemmel olması” gerektiği söylenir. Ama bu yeterli değildir, bütün hayatını tanrı yoluna adanmış olmalıdır: “Kalkarken Allah için kalkmalı, otururken Allah için oturmalı, hareket ettiğinde onun için etmeli, sakın durduğunda yine onun için durmalıdır.”²⁸ Batı’da da dindar bir İslâmî şahsiyeti böyle tasavvur ederler, İslâmî anlayışa göre de bir vaiz sahiden böyle olmalıdır. Böylesi bir tanrıya adanmışlığın hâkimlerden açıkça istenmiyor olması, zaten doğal olarak olması gerektiği anlamına gelmez, –vaizler söz konusu olduğunda daha da fazla doğal olması gerekirdi–, bunun hâkimlerden beklenmediği anlamına gelir. Kur’an aktarıcılarıyla ilgili de vaizlerle aynı resmi görürüz. Kur’an okuyucularıyla ilgili yol gösterici bir esere bakılırsa en önemli husus, Kur’an okuma dersinin öğretmen için de öğrenci için de “Allah rızasına erişme amacıyla yapılmasıdır.”²⁹ Bunu, gözünü dünyevî kazanca, başarıya ve

26 A.g.e., s. 245.

27 A.g.e.

28 Ibn Al-Attâr (ölümü 724/1324), *Adab al-khatîb*, s. 87-89.

29 An-Nawawî (631-676/1233-1277), *At-Tibyân*, s. 39.

şöhrete dikmemek gerektiğine dair ikazlar izler, bunların hepsi de çok sayıda peygamber sözüyle temellendirilir. Bu eserle ayık kafalı, profesyonel hâkimlik el kitapları arasındaki fark, her türlü ölçünün üzerindedir. Tamamıyla sofuca biçimlendirilmiş bir şahsiyet tasavvuru klasik İslâm dünyasında sahiden de mevcuttu ve dindarlığa ilişkin zengin literatürde ifadesini buluyordu. Fakat bu bütün toplum için bir ideal değildi. Yazarlar ayırt etmesini biliyorlardı. Bir hâkimde “Allah korkusu” olmalıydı, bu onun dürüst bir adam olması gerektiği anlamına geliyordu. İmanî kanaatleriyle ilgili bir engizisyon yoktu; dünyevî işlerde hâkim insanların saygısını kazanmaya bakmalı, bu arada onları kaale almazlık etmemeliydi ve dindarlık meslekî bir erdem sayılmıyordu. Bunun karşısında, sahiden ideal dindar olarak vaiz ve Kur’an okuyucu duruyordu. Onların durumunda, dindarlık gerçekten doğal bir özellik sayılırken, makama geleceklere emsal teşkil etmesi gereken, iliğiyle kemiğiyle sofu bir insan imgesi çiziliyordu. Fakat bütün topluma yönelik genel bir insan imgesi değildi bu, dinî sahada görev yapanların ayırt edici belirtisi idi. Hâkimler oraya ait değildi.

Sahiden de hâkimlik makamı, İslâm hukukundaki makamlar içinde dinle en az alâkalı olanıdır. Müftünün ibadetle ilgili de amelî hükümler vermesinin gerekli olmasına mukabil, kadı bununla hemen hiç meşgul olmaz. Mahkeme süreçlerinde hemen hemen sadece “toplumsal meseleler” ele alınır ve bunlar dinî işler olarak görülmez. Hâkim el kitaplarıyla ilgili andığımız çalışmanın yazarı, başka bir yerde, mahkemelerin camide yapılmasına kararlı bir biçimde karşı çıkan Eş-Şafi örneğinde, “kutsal ile dünyevî –burada, hukukî– alanları ayırt etmeye dönük yeni olarak tanımlanabilecek bir eğilim” tespit eder: “Adalet dağıtımı gibi dünyevî meseleler, ibadetten ayrı tutulmaktadır.”³⁰

Zaten, her ne kadar hâkimlik makamı idare tekniği bakımından *vezai fi diniyye* yani “dinî makamlar” arasında bulunsa da, bir İslâmî hâkimin, ona din hakkındaki geçerli Batılı tasavvurlar açısından dinî görevli hüviyeti kazandıracak hiçbir yanı yoktur. O meşruiyetini bir yandan devletçe atanmış olması-

30 Schneider, *Das Bild des Richters*, s. 59.

na, diğer yandan ilim tahsil etmiş olmasına ve hâkimlik çevresindeki insanlar nezdinde kazanabildiği itibara borçludur. Her halükârda kıymet verilen bir erdem olarak dindarlık, bu itibarı ancak başka bir erdemin yükseltebileceği kadar yükseltebilir. Bu, hâkimlere mahsus bir şey değildir. Aksine, bir kadılık makamına atanmaya canla başla ayak direyenler, yine dindarlar, sofular olmuştur. Hem hâkim olup hem günahsız kalmak insan üstü bir kudret gerektirirdi. Ayrıca sofular için, gelirlerini büyük ölçüde gayrimüslimlerin vergilerinden elde eden devletten maaş almak, başlı başına dehşet vericiydi.³¹

Yönetici konumdaki bir hâkimin habitus'u, daha ziyade, bilgisinden ve dirayetinden gurur duyan, bütün eski âlimlerden bir şeyler dinlemiş olup ilgili literatüre tamamen vakıf bulunan bir tahsillinin habitus'udur. Biraz kendini göstermek isteyen, birtakım meselelerde yerleşmiş kanaate aykırı bir hukuksal kanaat serdetmesi gerekir. Hâkimin alanının seçkinleri arasında sayılmasını sağlayacak başka ayırt edici hususiyetler de vardır: edebî irfan ve iyi şiir yazma yeteneği gibi dünyevî maharetler bunlardandır, dünyaya sırtını dönmek ve riyazet de bir olanaktır fakat tercihe şayan bir olanak değil.³²

İslâmî bir hâkimin dinî meşruiyeti yoktur. Rahip imtiyazlarına sahip değildir, kutsal işlevleri, aşkın melekeleri yoktur, muhataplarının manevî kurtuluşuna katkıda bulunması beklenmez, büyü kabiliyetine, doğa ötesi bilgilerine sahip değildirler. Duruşma dinsel bir âyin, mahkeme kutsal bir mekân değildir. Hâkim hükümlerini bir kutsal metne, yani Kur'an'a veya hadis derlemelerine başvurarak değil, kendi zamanlarına uygun yorumlar geliştiren, kurumlaşmış hukuk kitaplarına dayanarak verir. Bu kitaplardaki ifadeler de gerçi Kur'an ve hadis metinlerine yaslanırlar ama onların yanında dil bilimsel yorum ve mantıkî çıkarsama gibi, hukuk teorisi eserlerinin girişlerinde bütün hukukçuların (Hanbeliler hariç) zihnine işlenen rasyo-

31 Bkz. Mez, *Renaissance*, s. 209 vd.

32 Sözgelimi Es-Subkî'nin Şafî şahsiyetleri içeren biyografi derlemesinde yer alan, biçimlenme dönemi sonrasının hâkim biyografileri mukayese edilebilir: As-Subkî, *Tabaqât Ash-Shâfiyya al-kubrâ*.

nel yöntemlere de yaslanırlar. Fakat bu hukuk el kitapları, gündelik yargı faaliyetinin birçok sahası hakkında hiçbir şey söylemezler. Burada *fetva* derlemeleri devreye girer, bunlar hâkimlerin, rahatsızlık veren gürültü ve kokuların yol açtığı komşu kavgaları veya komşunun bahçesindeki meyve ağaçlarının doğurabileceği envai çeşit sorun gibi antropolojik sabitlerle ilgili bir yön bulmalarını sağlayan hukukî mütalaa derlemeleridir.³³ Daha eski hukukçuların bu derlemelerde kayda geçirilmiş mütalaaları ve vaka değerlendirmeleri, genellikle sadece zarar vermekten sakınma gibi en genel ilkelere dayanır. Böyle durumlarda doğrudan doğruya Kur'an'a veya bir peygamber sözüne atıfta bulunmaz, bu da bir eksiklik olarak görülmez. Böylesi mahkeme hükümlerinin herhangi bir *dinî* yanı yoktur. İslâm hukukunun, hukuk dogmatığı ve adaletin tevzii bakımından Batılı hukuk geleneklerinden pek farkı yoktur.

Burada İslâm hukukunun esaslı *dinî* unsurlar içerdiğini asla inkâr etmiyoruz. Ancak onun *dinî* hukuk olarak tasvirinin ve böylelikle dinin bir parçası olarak görülmesinin, bir karikatür olduğu anlaşılmış olmalıdır. Oysa İslâm hukuku, *dinî* unsurlarla beraber *dinî* olmayan unsurlar da içeren bir hukuk sisteminin ürünüdür (tıpkı dünyanın çoğu hukuk sistemi gibi – Aydınlanma çağı sonrası Batı dahil). Fakat bu hukuk sistemi içindeki tekil alanların *dinî* veya *lâdinî* olmasından daha önemlisi, burada biçimlendirici dönem sonrası İslâm dünyası toplumlarında açıkça ayırt edilebilir olan bir kısmî sistemin söz konusu olmasıdır, kendi müstakil kurallarına uyan ve kendi profesyonellik ölçüleriyle belirlenen bir sistemdir bu. Bu kuralları ve bu profesyonelliği araştırmak, son yıllarda giderek alanın araştırmacılarının esas meşgalesi haline gelmiştir. Bunun karşısındaysa, İslâm hukukunu baştan aşağı *dinî* ve aynı zamanda (bu nedenle mi?) irrasyonel bir fenomen olarak tasvir eden daha eski bir araştırma geleneği ve akademik olmayan kamuoyunda yaygın bir eğilim yer alır. Böylesi bir hukuk, –şayet “hukuk” olma

33 Bu türden derlemelerin en güzellerinden biri El Vanşerisi'nin *Al-Miyar el-Murib*'idir. Özellikle “mağduriyetler” bölümüne dikkat çekiyorum. Cilt 8, s. 435-487 ve cilt 9, s. 5-74.

vasfı tamamen reddedilmeyecekse—,³⁴ arkaik ve yabancı bir görünüm arz etmelidir ki, (Batılı) modernliğin karşı kutbu olarak konumlandırılabilsin. İslâm hukukunun bu tür tasvirleri, M. Popal'ın isabetle kaydettiği gibi, sömürgeci söylemin yolunu izlerler.³⁵ Fenomenin daha iyi anlaşılmasına hiçbir katkısı yoktur.

Son olarak, “İslâm'ın İslâmîleştirilmesinin” bir başka stratejisini daha yakından incelemeliyiz. Ne zaman toplumsal bir alanda dinî bir söylemle dinî olmayan bir söylem yan yana bulunsalar, dinî söylem norm addedilir, dinî olmayan söylem ise ya sapma olarak görülür ya da hiç dikkate alınmaz. Bu bakış tarzı, bizzat dinin incelenmesinde de benimsenir, mesela farklı dinî akımların ve düşünsel yönelimlerin yan yana varolduğu durumlarda (yani fiilen her yerde), bunların en radikali, en so-fusu, en yobazı, en hoşgörüsüzü norm olarak görülürken diğer hepsi ya sapma sayılır ya da hiç dikkate alınmazlar. Plessner'in yukarıda alıntıladığımız ifadesini, bunun bir açıklaması sayalım: “Hâkim ortodoksinin antik bilimlere karşısındaki sürekli ve azalmayan husumeti, İslâm için olduğu gibi Hıristiyanlık için de belirleyiciydi; Ortaçağ'ın ileri devirlerine kadar sürdü bu.”³⁶ Plessner iki kaynağa dayanır burada. Birisi, hekim İbn En-Nafi'nin felsefî-ilâhî ütöpik romanının önsözüdür. Aslında atıfta bulunduğu yerde En-Nafi'nin buradan çıkardığı şeyin neredeyse tam aksi vardır. Zira orada denir ki, “İslâmî ortodoksinin bazı kesimlerinin, bilhassa Hanbeli okulundakilerin ‘eski bilimlere’ olan husumeti, 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda entelektüel hayatın sadece bir veçhesini oluşturuyordu.”³⁷ Demek tümüyle bir ortodoksi değil, “bazı kesimlerin” ortodoksisi – ve o da sadece başkalarının yanı sıra *bir* veçhe olmak üzere. Meyerhof ve Schacht'ın yazdıklarına göre, “Eyyubiler ve Memlûklar devrinde tahsilli Müslümanların hekimlik mesleğine nasıl yüksek

34 Bkz. Popal, *Scharia*, s. 39.

35 A.g.e., s. 75.

36 Plessner, “Naturwissenschaften und Medizin”, Schacht, Bosworth (der.), *Das Vernächtnis des Islams*, cilt 2, s. 206.

37 Meyerhof, Schacht (der.), *The Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafis*, s. 6.

bir değer verdikleri” açıkça görülüyordur, Haçlı seferlerinin ardından halkta Hristiyan karşıtı duyguların yayılmasına rağmen bu, tıbbi ilke olarak gayri İslâmî bir bilim olarak görmek gibi bir tavra dönüşmemiştir. Özellikle “tahsilliler, İslâmî dinî ilimlerde uzmanlaşanlar dahil, (böyle olumsuz bir tavra) mesafe almıştır. Felsefe ve tıpla ilgilenen din âlimleri ve dinî ilimlerle meşgul tıpçılar vardı.”³⁸ Yine de bu iki alan arasında bir gerilim hissedilebilmiştir, bu gerilim, felsefe ve “eski bilimler” (yani Yunanlılar) üzerine verdiği özel dersler Sünniler, Şiiler, Yahudiler, Hristiyanlar ve inançsızlar tarafından tutkuyla izlenen edip ve filozof İzzettin El Erbilî’nin (ölümü 660/1262) şahsında gösterilebilir. Kendisi, ölüm döşeginde tövbe etmiş olsa da, tamamen hür fikirli biriydi. Kendi döneminde ve sonrasında hazırlanan biyografik lügatlarda onun hakkında bulabileceğimiz makalelerde, tamamın gayri İslâmî dünya görüşüne ve hayat tarzına rağmen (ne dua etmiş ne temizlik kurallarına önem vermiştir) parlak bir zihin ve ilham dolu bir şair olarak göklerle çıkarılır.³⁹ Hanbeli âlim El Yûninî bile İzzettin’in iman eksikliğini mahcubiyetle geçiştirerek onun için sadece övücü sözler sarf eder. Sadece tek bir yazar onun hakkında olumsuz konuşur, o da İslâm fikir tarihinin en dar kafalı softalarından olan İbni Kesir’dir (ölümü 774/1373), ki bu özelliği de onun günümüzde çok popülerleşmesine katkıda bulunmuştur; zira onun pek bir özgünlük taşımayan Kur’an yorumu Suudi yayıncılarca ucuz fiyatla piyasaya sürülmüştür ve bilhassa Selefiler nezdinde itibarı büyüktür.

Meyerhof ile Schacht, tıbbın ve “Yunan” bilimlerinin âlimler nezdindeki, –din âlimleri dahil–, itibarının yüksek olduğunu, bunlara karşı çıkanın pek az –daha çok Hanbeliler arasında– olduğunu, ama onların da bu bilimlerin gelişmesini önleyen bir etkilerinin olmadığını söylerler. El Erbilî gibi dindarlıktan açıkça uzak olan bir hür fikirli şahıs bile, –şaşırtıcı olmayan tek bir istisna ile–, bütün âlimlerden, Hanbeliler dahil, büyük saygı görmüştür.

38 A.g.e., s. 7.

39 A.g.e., Ayrıca özellikle As-Safadî, *Wâfî*, cilt 12, s. 247-251.

O halde Plessner, “hâkim ortodoksinin antik bilimler karşısındaki sürekli ve azalmayan husumeti” iddiasını ortaya koyarken, Meyerhof ile Schacht’ın bu gayet gerçekçi ve dengeli tasvirinden destek alamaz. Başvurduğu ikinci kaynak, ona daha fazla malzeme sunar, bu da Ignaz Goldziher’in 1916’da yazdığı “Eski İslâm ortodoksisinin antik bilimler karşısındaki tutumu” başlıklı akademik çalışmasıdır.⁴⁰ Bu çalışmada Goldziher İslâm âlimlerinin bilim eleştirisine dair bulunabilecek bütün beyanlarını toparlamıştır. Bu arada, onların “Yunan” bilimlerine karşıtlıkları heterojendir. Bazı Sünni dindarlar felsefeyle fazla yoğun bir meşguliyetin, diyelim dünyanın ebediliğiyle ilgili, sapkın fikirleri kendilerine bulaştırabileceğinden korkarlar. Lakin tam da rasyonalist ilâhiyatçıları (*mütekellimûn*), çok defa mantığın en açık hasımları olarak öne çıkarlar, çünkü onlar “rasyonalist çabalarıyla, ifşacı kanıtlama yöntemlerinin kıyasa dayalı [tasımsal] çıkarsamalarının ötesine uzanıyorlar”dır.⁴¹ Belli ki, tek tek bilimlerin anlamı üzerine bir münakaşayla karşı karşıyayızdır burada, bunu asla “rasyonalistler” ve “ortodokslar” ikiliğine indirgeyemeyiz.

Goldziher mantık karşıtlarını geniş ele alır, hatta İslâm “ortodoksisinin” Yunanlılardan alınan bu disipline husumet beslediği ve mantıkçıların “ortodoksinin gözdeleri arasında olmadığı” iddiasını temellendirmek için mantık karşıtı bir metni iktibas eder.⁴² Goldziher akabinde kuşkusuz “ortodoks” olan âlimlerin çok sayıda olumlu hükmünü de aktarmak zorunda kalmasına rağmen, yine, behemehal İslâm’ın genel zihniyetini temsil eden bir metin olarak sunduğu, mantık karşıtı bir çalışmaya başvurur. Hadis âlimi İbn Es-Salâh’ın (ölümü 643/1243) bu metninin, “kendi çağında İslâm dünyasının birçok bölgesinde ortodoksiye hâkim olan zihniyetin formüleleştirilmiş ifadesi” olduğunu söyler.⁴³ Bu tuhaf bir iddiadır, çünkü tam da “kendi çağında” (7./13. yüzyıl) hukuk metodolojisine dair çok sayıda

40 Goldziher, *Orthodoxie*.

41 A.g.e., s. 25.

42 A.g.e., s. 16.

43 A.g.e., s. 39.

giriş (*usul el-fıkh*) yayımlanmıştı. Bunların dört mezhepten de yazarları vardı. Üç büyük hukuk okulunun, Şafililerin, Hanefilerin, Malikilerin eserlerinde, hemen her çağda mantıkî çıkarsama yöntemleri üzerine az çok etraflı incelemeler bulmak mümkündür, bazen müstakil bir bölüm vardır, bazen de kıyas yöntemiyle ilgili bölümde yer alır. El Maverdî'nin hukuk metodolojisiyle ilgili temel eserinde de bu ikinci yol izlenmiştir.⁴⁴ O halde, Goldziherci terminolojiye göre El Maverdî'nin de "ayrı ortodoks" sayılması gerekirdi. Oysa başka bir yerde El Maverdî "ortodoksinin" "Yunan" bilimlerine husumetini temsil eden otorite olarak zikredilir; bunu yaparken de, peygamberin bilgi edinmenin hayrına ilişkin sözlerinin sadece dinî bilgiyle alakalı olduğu iddiası (pekâlâ doğru bir iddiadır bu) aktarılır.⁴⁵ Böylelikle, büyük El Maverdî aynı anda hem ortodoks olur, hem gayri ortodoks!

Mantık tabii her zaman İslâmî yüksek okul müfredatının sabit bir parçasıydı – modernliğe kadar da öyle kalmıştır. Bu nedenle, bütün çağlarda bu disiplin hakkında giriş kitapları ve –öğrencilerin kolay ezberleyebileceği– öğretici şiirler telif edilmiştir. Eş-Şevkânî'de (ölümü 1250/1832) bile mantık, hiç çekincesiz, İslâmî ilimlerin temel disiplini olarak görünür, beraberinde yeni başlayanlar için uygun eserler tavsiye edilir.⁴⁶ Madem yüzyıllar boyunca yüz binlerce öğrencinin zihnine binlerce dindar din âlimi tarafından pagan Yunanlılarca geliştirilmiş mantık disiplini doldurulduysa, ortodoksinin mantığa karşı husumetinden nasıl bahsedilebilir? Goldziher de anca değerlendirmesinin en sonunda, "fanatiklerin mantığı lânetleyen bu zihniyetinin İslâm ilâhiyatının öğretim sisteminde kendini kabul ettiremediği" vakiasını teslim eder.⁴⁷ Bu yalnızca mantık için geçerli değildir: "Aynı şeyi *ulûm el-evail*'in ("eskilerin yani Yunanlıların ilimleri") diğer dallarında da görürüz, bu da, İslâm'da tek boyutlu ilâhiyatçıların *teorik* protesto ve arzuları-

44 Al-Māwardī, *Al-Mahsūl*, cilt 5.

45 Goldziher, *Orthodoxie*, s. 6.

46 Ash-Shaukānī, *Adab at-talab*, s. 195.

47 Goldziher, *Orthodoxie*, s. 41.

nın, *gerçekliğin* biçimlendirilişine pek halel getiremediğini kanıtlayan bir örnektir.”⁴⁸ Ne kadar doğru, ama nasıl da bir kavram kargaşası! Goldziher’in bütün incelemesi, başlıkta da işaret edildiği üzere, “eski ilimlerin” hasımları “ortodokslar” olarak tanımlanır. Ama sonunda kala kala münferit “fanatikler” ve “tek boyutlu ilâhiyatçılar” kalır geriye, onlar da *kendilerini kabul ettirememişlerdir*! Tadını çıkartalım şunun: “Ortodoksi” Yunan kökenli ilimlere karşı tavır almıştır ama bu “gerçekliğin biçimlendirilişini” etkilemiyordur – buradan çıkacak sonuç, herhalde, İslâm dünyasının gerçekliğinin *gayri ortodoks* olduğudur!

Yani Goldziher, bir “İslâm ortodoksisinden” bahseder ama bununla kastettiği, daha sonra “softa” ve (biraz abartarak) “fanatikler” diye tanımlayacağı, gerçekliği hiç etkileyemeyen kişilerdir. Böylece aynı anda iki yanlış yapmış olur. Birincisi, İslâm dünyasında söylemlerin *çoğulluğunu* gözden kaçırır; ortalama-dan sapan kanaatlere sahip insanların üzerine zehir saçan dediğim dedik âlimler her vakit olsa da, bu çoğulluk, yüksek bir müphemlik hoşgörüsünün hâkimiyeti sayesinde istikrar kazanmıştır. İkincisi, bilhassa tavizsiz ve uzlaşma karşıtı olan ve modern bakış açısından bilhassa geri, fundamentalist ve “orta çağa özgü” görünen söylemleri “ortodoksiyi” teşkil etme imtiyazıyla donatır. Ama sonunda bizzat, bu söylemlerin çoğunlukta olmadığını teslim etmek zorunda kalır. Klasik İslâm’ın çoğulluğu istemiş olmasını göz önüne aldığımızda, bir “İslâmî ortodoksi”den söz etmek meşru değildir, şayet bu kavramı iyice genişletmeyeceksek. Lakin zaten böyle sorunlu olan bir kavramı kullanıyorsak, onu öncelikle çoğunluğu oluşturan ve “gerçekliği biçimlendiren” akımlara atfetmemiz gerekir – onlar da şu dehşet verici mantık karşıtları değildir işte.

Böylece Plessner’in “hâkim ortodoksinin antik bilimlere karşındaki sürekli ve azalmayan husumeti” iddiası da boşa düşer. Bu iddianın, çoğu Hanbeli menşeli olan iyice pervasız sofulardan oluşan küçük bir grubu *İslâmî ortodoksiyle* özdeşleştirmeye kalkan hilekârca teşebbüsten başka bir dayanağı yoktur.

48 A.g.e., s. 42 (vurgular orijinal metinde).

Ayrıca, İslâmî âlimleri İslâm dünyasında doğa bilimlerinin gelişmesinin geri kalmasından sorumlu tutmaktan da vazgeçmek gerekecektir. Çoğu durumda olduğu gibi bunun da cevabını Batı'da bulabiliriz; aradığımız cevap, neden belirli bir zamandan sonra orada ve sadece orada doğa bilimsel bilgiye öylesine âcil bir ihtiyacın doğmuş olduğu sorusunun cevabıdır. Her hâlükârda, İslâm dünyasında böyle bir ihtiyacın o ölçüde doğmamış olmaması vakıası, İslâmî âlimlerin suçu değildir.

“İslâm'ın İslâmîleştirilmesi” yalnızca İslâm dünyasının tarihi hakkında yanlış tasavvurlara yol açmakla kalmaz, günümüzde Batı'nın İslâm dünyasına bakışının çarpılmasına da katkıda bulunur; bir yandan hesaplı ve politik açıdan istenir bir çarpılmadır bu, bir yandan da artık kontrolden çıkmış olan kendi dinamisiyle ilerler.

Gerçi bazı Müslümanlar da “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi” sürecinin kurbanları olmuş, entegre bir İslâm toplumu tasavvuruna bağlanmışlardır. Ancak en fundamentalist İslâmcılar bile dinin ötesinde birtakım saiklerle hareket ederler. Sözgelimi Filistin'deki Hamas'ın mensupları sadece bir İslâmî devlet hedefiyle değil, aynı zamanda (ilke olarak evvela) milliyetçi şevkle hareket ederler. Batılı medyalarda ise Hamas asla “radikal İslâmcı” sıfatı olmadan anılmaz, tamamen dinî yanına indirgenir. Öte dünyada hurilerle ödüllendirilmek için şehit olma umuduyla “tanrı devleti” uğruna (Augustinus'un yarattığı bir kavram) çarpışan “tanrı savaşçıları” (bu da Batılı bir kavramdır) ile elbette müzakere etmek mümkün değildir. İntihar eylemcilerinin veda videolarından, bu tavassuru destekliyor görünen kesitler, Batı medyalarında memnuniyetle gösterilir. En aşırı örgütler tarafından bile çok sayıda yayımlanan ve pekâlâ rasyonel politik akıl yürütmeler içeren *politik* açıklamalar dikkate alınmaz, çünkü söylemsel bir tartışmayı gerektireceklerdir. Avrupa'daki terör saldırılarının baskın çoğunluğundan sorumlu olan Bask ve Korsika ayrılıkçılarının her şeye rağmen politik bir amaçlarının olduğu teslim dilebilirken ve talepleriyle ilgili politik bir tartışmaya girilirken, İslâmcılık her türlü rasyonel tartışmanın imkânsız olduğu irrasyonel, şeytanî bir tehdit olarak çizilir.

Çünkü fanatizmin iki biçimi arasındaki fark buradadır: *Politik* fanatizm, politik hedefleri takip ederken kabul edilebilir ölçülerin ötesine geçilmesi demektir, fakat bunlar *politik* hedefler olduğundan, ilke olarak rasyonel bir tarzda kavranabilirler. Bir Basklı'nın veya Korsikalı'nın anayurdunun bağımsızlığını savunurken bu uğurda cinayet işlemesi, kınanacaktır. Fakat bu, rasyonel akıl yürütmeye ilke olarak kapalı olmayan bir niyettir. Müzakereler çok defa tıkanır ama baştan ümitsiz değildirler. *Dinî* fanatizm ise başka bir şeydir. O ilkesel olarak irrasyoneldir, ideolojik bir çıkmaz olmaktan ziyade psişik bir arızdır ve hiçbir akılcı denetime gelmez. O nedenle dinî fanatiklerin hedefleri başkasına anlatılabilir hedefler değildir, bu hedeflerle ilgili müzakere de edilemez. Bu akıl yürütme temelinde, İslâmî örgütlerle müzakere edilemeyeceği, onların politik savlarının aldatmaca olması gerektiği, yani onlarla tartışmanın gerekmediği kabulü, inandırıcı görünür. Burada da sömürgeci söylemde İslâm dünyasının “yabancılaştırılmasına” götüren mekanizma iş başındadır. Öteki, bizim rasyonel savlarımıza açık olmayan, dolayısıyla müzakerede muhatabımız olamayacak olan mutlak yabancıdır. Böylelikle o karşılıklı ilişkiye girebileceğimiz, eyleyen bir özne olamaz, yalnızca kendi eyleminin pasif nesnesi olabilir. Gerek geçmişin sömürgeci söyleminde gerek günümüzün politik söyleminde “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi”, hasmın düşmanlaştırılmasında ana araçtır.

2003'teki ABD saldırısından sonra Irak'ın düştüğü vaziyet, bu stratejinin sebebiyet verdiği felâketler hakkında bol bol gözlem malzemesi sunar. George Bush rejimi daha savaştan önce, uluslararası hukuka aykırı olan Irak saldırısını başka şeylerin yanı sıra Saddam Hüseyin'in İslâmî terörizme destek verdiği ve El Kaide'yle bağlantılı olduğu iddiasıyla meşrulaştırmıştı. Bu iddia eşine az rastlanır bir saçmalıktı, yine de birçokları buna inandı, çünkü İslâmî fanatiklerin hâkim olduğu veya en azından sızdığı İslâm dünyası imgesine uygundu. Böylece savaş “teröre karşı savaş” diye pazarlanabildi, oysa çok geçmeden görüleceği gibi terör için açılan bir savaştı.

Iraklılar işgal kuvvetlerinin işkence ve cinayetlerine karşı di-

renmeye başlayınca, her türlü direniş “İslâmî terör” diye karalandı. El Kaide’nin tahripkâr hiddeti ile milliyetçi direniş arasında bir ayrım gözetilmedi. Cesur politikacı ve yönetici Jürgen Todenhöfer, bu propagandanın tüm yalanlarını yerinde tetkik etmiş ve Irak’ta el Kaide teröristlerinden daha fazla sayıda Hıristiyan savaştının faaliyetinde olduğuna dair dikkate değer tespite ulaşmıştır.⁴⁹ Nihayetinde onun da çıkardığı sonuç, İslâmî şiddet fenomeniyle baş etmenin doğru yolunun irrasyonel şeytanlaştırma değil, onun politik saikleriyle hesaplaşmak olduğudur:

Batı’nın anti-terör politikasının son yıllardaki başarısızlığının nedeni tam da çoğu politikacının asla ciddi biçimde terörizm fenomeniyle meşgul olmaması değil mi? Baker-Hamilton raporu, gayet sarkastik bir üslupla, ABD’nin birliklerine karşı kullanılan patlayıcılar hakkında hemen her şeyi bildiğini fakat onları ateşleyen insanlar ve onların saikleri hakkında hemen hiçbir şey bilmediğini tespit ediyor.⁵⁰

İslâm dünyasını, hiçbir rasyonel akıl yürütmenin nüfuz edemeyeceği, politik bir tartışmanın abes görüldüğü dinî bir canavar gibi yabancılaştırınca, nasıl bilebilirsiniz ki zaten. Ama Todenhöfer bu oyunu oynamak yerine, Batılı “terör” söylemiyle açıkça çelişen fakat epeyce aydınlatıcı olan ve yapıcı bir politikanın başlangıç noktasını teşkil edebilecek şu tezi geliştirir: “Terörizmin ana sebebi (...) alabildiğine haksız olarak algılanan bir durumu yasal araçlarla bertaraf etme ümidinin görülmüyor oluşudur. Terörizme karşı işimize yarayabilecek tek strateji, sertliği adaletle birleştiren bir strateji olabilir.”⁵¹

Bunun ön koşulu ise, politik hasmın, rasyonel politik akıl yürütmeye açık olduğunu teslim etmektir. Bu ise, tam da işte günümüzün anti-İslâm polemiklerinin reddettiği şeydir. Sadece o kadar da değil. “İslâm’ın İslâmîleştirilmesi,” başından

49 Todenhöfer, *Warum tötest du, Zaid?*, s. 94.

50 A.g.e., s. 104.

51 A.g.e.

itibaren, Irak'ın ABD'li işgalcilerinin izlediği politikanın temel esaslarından birisiydi. Irak, Abbasi egemenliğinin çöküşünden beri iktidar yapılarının, Levant [Maşrik] ve Mısır'a kıyasla çok daha fazla aileler, klanlar ve aşiretlerce belirlendiği bir ülkedir; çünkü büyük şehirlerin çöküşüyle beraber bedevi aşiretleri çok fazla güçlenmiştir. Bağdat Müslümanlarının şivesinin bir bedevi şivesi olması tesadüf değildir.⁵² İkincil düzeydeki kimliklerini –icap ediyorsa– olsa olsa bir dinî cemaate mensubiyetten alan klanların ve aşiretlerin karmaşık iktidar örgüsü, cumhuriyet döneminde de ortadan kalkmamıştı. ABD'li işgalciler ise, –belki de “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi”nin ideolojik kurbanları olmaktan gelen saf cahilliklerinden ötürü–, bir yeniden yapılanmayı tamamen dinsel parametrelere göre yapmayı denediler. Bu politikanın sonucu, terör, iç savaş, zorla göç ettirme ve “etnik temizlik” oldu. Todenhöfer, bu gelişme hakkında Şii bir direniş savaşıncısının değerlendirmesini aktarır: “Irak'ın bugünkü iç politik sorunlarının önemli bir sebebi, ABD'nin işgalden sonra iktidarı mezhep mensubiyetlerine göre bölüştürmesidir. Böylece ülkeyi bölmek için Sünnilerle Şiiler arasındaki çelişkiyi, önceden bu haliyle asla varolmadığı biçimiyle, bilinçli olarak programladılar.”⁵³ 2004'te yapılan seçimler tamamen bu mezhepsel bölünme politikasına göre sonuç verdi. Hıristiyan bir direniş savaşıncısının kanaati şuydu: “Gerçekten serbest seçimler, ancak Amerikalılar çıkıp gidince yapılabilir. (...) 2003 seçimlerinde, ‘güvenlik nedenleriyle’, adayların isimlerinin duyurulması bile mümkün olmadı. İnsanlara, mezhepsel veya etnik aidiyetlerine göre bir oy vermekten başka bir şey bırakılmadı.”⁵⁴

ABD'nin Irak'a saldırısında “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi” stratejisi en azından üç farklı bağlamda uygulanmıştı. Birincisi, Saddam Hüseyin'in “İslâmîleştirilmesi”, savaş nedeni olarak işe yaradı. Ardından, ABD'nin gaddar işgal politikasına karşı başlayan son derece heterojen direniş, tümüyle İslâmî terör sayılarak “İslâmîleştirildi”, böylece direnişin sebepleri ve hedefle-

52 Blanc, *Communal Dialects*.

53 Todenhöfer, *Warum tötest du, Zaid?*, s. 85 vd.

54 A.g.e., s. 95.

ri üzerine rasyonel biçimde tartışmanın hiçbir imkânı kalmadı. En nihayet, sakinlerinin, İslâm'ın muhtelif yönelimlerinden birine olan mezhepsel aidiyetine indirgenmesiyle, bütün ülke "İslâmîleştirildi". Bundan böyle tüm politik sistem bu mezhepsel yapılara göre düzenlendi. Bu sayede, İslâm dünyasının baştan aşağı dinî bir dünya olduğuna dair tasavvur en sonunda gerçekleşmiş oldu. Bir zamanlar Batılı modellerin uyarlanmasıyla en seküler Arap devleti olmuş olan Irak, bir Batılı devlet tarafından bu defa bir İslâmî mezhep devletine dönüştürüldü; modern öncesi çağda din hiçbir zaman böylesine baskın olmamıştı. ABD'li işgalciler, kâh "İslâm'ın İslâmîleştirilmesi" ideolojisine kendileri de esir oldukları için, kâh bilinçli olarak onu kullanarak, Irak'ın İslâmîleştirilmesine ve mezhepselleştirilmesine belirleyici bir katkıda bulundular, aynı zamanda İslâmî terörizme yeni bir faaliyet sahası açtılar. "İslâm'ın İslâmîleştirilmesi"nin kanlı sonuçlarına bakınca, bir "İslâm kültürü"nden söz etmenin anlamlı bir şey mi olduğu, yoksa bu kültürü *terminolojik bir gayri İslâmîleştirmeye* tabi tutarak İslâm dünyasına dair ayrıştırıcı bir algılamayı teşvik etmeyi mi düşünmemiz gerektiği meselesi, salt akademik bir mesele olmanın ötesine geçmiş gibi görünüyor bana.

Toparlayalım: dinin eksiksiz her şeyine nüfuz ettiği bir İslâmî toplum imgesi, sömürgeci söyleme çok iyi uymuş olan, bugün de politik amaçlar için çok yönlü kullanıma açık bulunan bir yanılsamadır. Ironik olan şu ki, Batı bu İslâm imgesiyle, bu bakış açısından İslâm'ın özünün en saf bedenlenmesi olarak görünen İslâmcılık ideolojisini onaylamış oluyor. Bu "İslâmî İslâm" imgesi (bir defa dinî olarak, bir defa da kültürel anlamda "İslâmî"), "İslâm'ın İslâmîleştirilmesi"nin şu işlemleriyle meydana gelir:

1. "İslâmî" tanımıyla ("İslâmî kültür, tıp, sanat, edebiyat"), dine uzak sahalara da dinî bir aidiyet atfedilir.
2. Dinî olmayan söylemler İslâmî kültür açısından atipik veya önemsiz ilan edilir veya hiç dikkate alınmaz. Dinî unsurların bariz bir rol oynadığı sahalardaki (örn. hukuk) gayri dinî unsurlar için de aynısı geçerlidir.

3. Bir sahada farklı söylemler varsa, toplumsal konumuyla ilgili bir sorgulamaya gitmeksizin, Batı'nın dine dair tasavvurlarına en uygun olanı belirleyici addedilir.

4. Dinî bir söylemle lâdinî bir söylem bir arada bulunuyorsa, dinî söylem norm, diğeriye sapma olarak kabul edilir.

5. Farklı dinî söylemler yan yana varoluyorsa, Batılı ölçütlerle göre “en muhafazakâr” olanı, İslâm'ın “özünü” en iyi yansıtan “ortodoks” norm olarak kabul edilir.

Bu mekanizmalar, İslâm dünyasındaki müphemlik ve çoğullukları görünmez kılar ve monolitik bir İslâmî-dinî kültür kurucusu oluşturur, modern Batı kültürünün karşısına ona tamamen yabancı ve zıt bir kültür olarak dikilen bir kurgudur bu. Fakat “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi”nin beş mekanizmasını aşabildiğinizde, devlet ve egemenlikle ilgili bölümde görüleceği üzere şaşırtıcı derecede “normal” olan bir kültürü keşfedersiniz. Böyle “normal” bir kültüre de “normal” bir muamele etmek, yani hiç değilse Batı'nın İslâmî olmayan ülkeleri değerlendirirken kullandığı standartlara uymak gerekir. Batı sözcüğünü Rusya veya Çin'le işbirliğini, bu devletlerle kurulan sıkı iktisadî ve kültürel ortaklığın orta vadede demokratikleşmeye katkıda bulunacağı gerekçesiyle meşrulaştırıyorsa, bu argüman İran ve Filistin için de geçerli olmalıdır. “İslâm'ın İslâmîleştirilmesi” mekanizmasının içyüzünü anlayınca, İslâm dünyasına İslâmî olmayan bölgelerden farklı ölçütlerle muamele etmeyi meşrulaştırmak kolay olmayacaktır.

Sözün Ciddiyeti ve Söz Oyunu

En anlaşılmaZ konuşanlar, dili sadece kendilerini anlaşılır kılmak için kullanan kişilerdir.

— KARL KRAUS¹

Zıt anlamli kelimeler

Arap-İslâm dünyasında sekürel ve dinî söylemlerin önceki bölümde tasvir edilen yan yanalığı, uzun bir gelişmenin sonucu değil, bu kültürün çıkış noktası idi. Arap kültürünün, Roma-Yunan ve Pers antik çağlarının etkilerini bir kenara bırakırsak, iki kökü vardır. Birisi sahiden dinî bir köktür, Kur'an'ın ve peygamberin eylemlerinin temsil ettiği İslâm'dır. İkincisi ise seküler bir köktür, eski Arap şiiridir. Her ikisi de eşit derecede önemlidir ve İslâm-Arap kültürünün ilk yüzyıllarında benzer ölçülerde kültürel enerjiyi açığa çıkarmışlardır. Ne var ki, son bölümde ele aldığımız "İslâm'ın İslâmîleştirilmesi"nin etkisiyle, Arap-İslâm kültürünün seküler kökenleri 20. yüzyıl boyunca giderek daha az dikkate alınmıştır. İslâm'ın oluşumu ve ilk çağı üzerine günümüzde yayımlanan kitaplarda bundan artık tek kelimeyle bile bahsedilmemektedir.

1 Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, s. 66.

Eski Arap şiiri zorlu bir konu olabilir elbette, fakat onu bilmeden de İslâm'ın erken dönemini anlamak mümkün değildir. Bugün Araplar hakkında genellikle işlenen, Muhammed'in vazalarının tahrikiyle dinî bir coşkuya kapılmış çöl halkı imgesi, Arap yarımadasının Muhammed zamanındaki kültürel koşullarının dikkate alınması halinde, geçerliliğini yitirir. Sözgelimi İslâm'ın fetih seferlerinin işaretlerini, daha İslâm öncesi şiirde bulabiliriz. İki büyük gücün, Doğu Roma ve Pers imparatorluğunun arasında sıkışmış ve her ikisine birçok yönden bağımlı bulunan Araplar, bölünmüş bir halktı. Onları birleştirmeye dönük birçok girişimde bulunulmuştu. Lahmî hanedanının kucusunun oğlu olan İmrû'l Kays, M.S. 328 tarihli bir yazıtta kendini "bütün Arapların kralı" diye tanımlar.² 5. yüzyılın sonları ilâ 6. yüzyılın başlarında Arap kabileleri Kinde kabilesi altında büyük ölçüde birleşmişlerdi fakat Kinde'nin egemenliği de çöktü. Yine de Arap önderlerinin politik hırsı sönmedi. İslâm öncesi Arap şiiri bunun canlı tanığıdır – mesela Tağlib kabilesinin önderi olan şair Amr bin Külsüm'ün *Muallakât*'ında Lahmî prensi, –yani Sasanî kralının vasalı–, Amr İbn Hind'e (iktidar dönemi 554-570) küstahça savurduğu savaş ilanında, şu dizelerde doruğuna çıktığı gibi: "Varsın prens zorlasın insanları aşağılanmaya – biz küçük düşürmeyiz kendimizi! Karaları nasıl doldurduysak bize dar gelene kadar, gün gelir kaplarınız gemilerle deniz yüzeyini!"³ Denizleri savaş gemileriyle doldurma tehdidi, –Orta Arabistan platolarındaki bir "bedevi" için dikkate değerdir–, daha epey bir süre yerine getirilemeyecekti; zira Arap kabilelerinin rekabet halindeki büyük güçlere olan sadakatleri öylesine güçlüydü ki, ortak hareket edemiyorlardı. Dolayısıyla 7. yüzyılda Araplar, Romalılar, Persler, Etiyopyalılar ve Yemenlilerin tepiştiği savaş sahnelerinde aktör olmaktan ziyade seyirci olarak kaldılar. İslâm, evvelindeki bu durumu esaslı biçimde değiştirdi. İslâm'ı benimsemekle Araplar kendilerine ait, Arapça bir kutsal metne ve "modern" –yani tek tan-

2 Zwettler, *Imra alqays*.

3 Az-Zauzanî, *Sharh Al-Mu allaqât As-Sab*, s. 224. Ayrıca bkz. Nöldeke, *Fünf Moallaqât*, cilt 1. Nöldeke'ye bakılırsa, "deniz" ile kastedilen, Fırat'tır (s. 49).

rılı— bir dine sahip oldular, bu din ne Yahudi diniydi ne de bir-biriyle rekabet halindeki muhtelif Hıristiyanlık yönelimleriyle örtüşüyordu. Şimdi Araplar için, bir yandan dinî temelli eski sadakat bağlarını feshedip, İslâm bayrağı altında müşterek bir Arap davası güderek eski büyük güçlerin karşısına müstakilen dikilmek mümkündü artık. İmru'l Kays ve başka İslâm öncesi şairler tarafından formüle edilmiş olan program, ancak Arapların kısmen de zor yoluyla başarılan İslâmlaşması üzerine, pratiğe aktarılabilir hale gelmişti. Demek, İslâm dini fetih seferlerinin sebebi değildir, onları *mümkün kılmıştır* sadece.

Tarihsel an müsait, başarı tamdı. Doğu Roma'nın geniş kesimleri ve tüm Pers imparatorluğu birkaç on yıl içinde, kendisini ilkin antik imparatorlukların Arap bir halefi olarak takdim eden bir imparatorluğun parçası oldular. Arap olmayan nüfusun din değiştirmesiyle alakadar olunmuyordu – tam tersine. Müslüman olmak isteyen, önce “müvekkil” olarak bir Arap kabilesine katılmalıydı; yani *Müslüman* olabilmek için önce *Arap* olmak lâzımdı. Tek başına bu bile, fetih seferlerinin ardındaki saikin dinî fanatizm olamayacağını gösterir.

Yeni fethedilen imparatorluğun bir *Arap* imparatorluğuna dönüşmesindeki sür'at, modern öncesi iletişim ve idare yapılarını göz önüne aldığımızda, nefes kesicidir. Daha 690 ile 700 arasındaki on yılda, peygamberin ölümünün üzerinden elli yıl anca geçmişken, Halife Abdülmalik kapsamlı bir idare ve para reformunu uygulamaya koydu. Bunun olmazsa olmaz ön koşulu, etkin bir yönetimdi. Roma İmparatorluğu'nun doğusunda ve Sasani imparatorluğunda vardı böyle bir yönetim, eski Imperium Romanum'un [Roma İmparatorluğu] batı kesimlerinde ise çoktan çökmüştü. Orada artık sikke kesilmiyordu. Doğu Roma ve Sasani imparatorluklarında ise hâlâ sikkelerin geçerliliği vardı. Araplar ilkin her ikisini de, Grek ve Pers idarelerini ve antik sikkeleri devraldılar, yalnızca biçimlerini hafifçe değiştirdiler. Böyle bir deneme süresinin ardından, yine Abdülmalik idaresi altında sikkeler tamamen Araplaştırılıp İslâmlaştırıldı ve bu arada devasa boyutlara ulaşmış bulunan imparatorluğun bütün dairelerinde Arapça resmî dil oldu.

Abdlmalik'in reformları, tarihin en başarılı reformları arasındadır. Birkaç yıl içinde sikke kesimi yeni bir standarda erişti, Türkmenistan'dan Kuzey Afrika'ya uzanan darphanelerde, üzerinde sadece yazı olan resimsiz sikkeler basılmaya başladı, bu o zamana kadar görülmedik bir şeydi. Bu ancak pürüzsüz işleyen bir idare altında mümkün olabilirdi. Bu reformun icra edilışindeki şaşırtıcı etkinlik, Perslerin Doğu Roma'nın eski idari ve iktisadi yapılarının (Batı Roma'nın aksine), geç antik dönemin saldırılarını selametle savuşturabilmiş olduğunu gösterir; Araplar tarafından ele geçirilmekle işlevselliklerinden bir şey kaybetmemişlerdi ve Arap olmayan görevli memurlar, bu Araplaştırmaya azimle katkıda bulundular.⁴

Abdlmalik'in sikke reformundan daha da şaşırtıcı olan, Grek ve Pers idare dilinden Arapçaya geçiştir. Bir devletin resmî dilini değiştirmek öyle kolay bir şey değildir. Modern devletlerin örneğinde gördüğümüz üzere, bir dil standardının oturtulması, birkaç aşamada tatbikata konan yoğun bir dil planlamasını gerektirir:⁵

1. Yazılı dilin hangi temele dayandırılacağı saptanmalıdır. Kural olarak, bilhassa yaygın veya saygın bir lehçe tercih edilir. Arap dili de birçok lehçeye ayrıışmıştı; mamafih, zaten üst düzeyde standartlaşmış bulunan şiir diline müracaat etmek mümkündü.
2. Dilin standartlaştırılması ve normlaştırılması gerekir. İlki çabuk gerçekleşti; yine de erken dönem Kur'an el yazmaları ve papirüsleri, sonra norm haline gelen ortografi ve kısmen de dilbilgisinin kendisini ancak tedricen kabul ettirdiğini gösterir.⁶ Yazılı olarak saptanmış bir norm ancak Sıbeveyhi'nin (ölümü 177/793 civarı) dilbilgisi kitabıyla, yani ancak Abdlmalik'in reformundan yüzyıl sonra konmuş gibi görünüyor.
3. Uygun bir yazı sisteminin bulunmasından, kabul ettiril-

4 Bkz. Hillenbrand, *For God, Empire and Mammon*.

5 Aşağıda söylenenler için bkz. Reh, *Sprache und Gesellschaft*, s. 546-548.

6 Bkz. Fischer, *Die Perioden des Klassischen Arabisch*.

mesinden, tekil bir yüksek dilin yaratılmasıyla lehçe farklarının bertaraf edilmesinden sonra bile, –ki bunlar gayet zorlu süreçlerdir–, dil hâlâ etkili bir yönetim için gereken kelime hazinesinden mahrum bulunur. Bu nedenle bir sonraki önemli adım, lügatçenin inşasıdır. Ancak gelişkin ve tekil bir kelime hazinesi de yetmez. Her bölgede benzer biçimde kullanılabilecek belgeleme ve kayıt biçimlerinin geliştirilmesi gerekir.

4. Normun dil cemaatine nüfuzunun sağlanması gerekir. 9. yüzyılın başında ilk yazılı ders kitaplarının çıkmasından evvel, bunun derslerinin sözlü olarak ve *learning by doing* [yaparak öğrenme] vasıtasıyla verilmiş olması gerekir – ki bu da dikkate değer sonuçlar vermiştir.
5. Standart dilin tam gelişmesi, dilin sürekli işlenmesini gerektirir; bu, 8. yüzyıldan itibaren bölük bölük dil bilimcinin kendini adadığı bir ödev olmuştur.

Bu sürecin zorluklarını Afrika'nın Sahra'nın güneyindeki bölgelerinde gözleyebiliriz. Burada az çok gelişmiş standart dil olarak görülebilecek yerel dillerin sayısı pek azdır,⁷ bunların başında da Svahili ve Haussa dilleri gelir. Bunların, sömürgeleştirilmeden önce Arapça yazıya dökülmüş diller olması tesadüf değildir. Diğer dil bölgelerinin çoğu, resmî dil olarak hâlâ İngilizce ve Fransızcaya muhtaçtır – bu da sömürgeciliğin başarısızlığının dikkate değer bir işaretidir.

Arapların askerî başarısı çok sayıda tarihçiyi meşgul etmişken, esasen çok daha şaşırtıcı olan idaredeki Araplaştırma tecrübesine pek ilgi gösterilmemiş olması, şaşırtıcıdır. Oysa Arap imparatorluğu en az kılıç kadar kaleme de dayanıyordu. Avrupa'da muhtelif halk dillerinin Latincenin yerini alması birkaç yüzyıla yayıldı, ta ki 18. ve 19. yüzyılda bunlar tekil resmî diller olarak kendilerini dayatana kadar. Avrupa'da bin yılı gerektiren süreç, Emevilerin Arap imparatorluğunda birkaç on yıl içinde gerçekleşmiştir. Atlantik okyanusu kıyısından İndus nehrine kadar tüm imparatorluğun idaresinde, 7. yüzyılın

7 Reh, *Sprache und Gesellschaft*, s. 546.

sonundan itibaren tek bir yazılı dil kullanılıyordu. Sadece tekil bir belgeleme biçimi getirilmekle kalmamış, kısa süre içinde, idare memuru Abdülhamid El Kâtib (yaklaşık 66-132/685-750), mükemmel üslûp ustalığıyla kaleme aldığı mektuplarıyla, gelecek yüzyıllar için estetik bir emsal meydana getirmişti. Peygamberin ölümünün üzerinden anca yüzyıl geçmişti ki, Araplar, tüm imparatorlukta tekil, işlevsel, dahası gayet estetik biçimlendirilmiş bir resmî dili oturtmayı başarmışlardı. Arap-İslâm fetihlerinin en büyük mucizesi belki de budur.

Şayet Araplar İslâm öncesi dönemden beri bunun ön hazırlığını yapmış olmasalardı, bütün bunlar mümkün olamazdı. Maddî kültürleri, önyargıların gönlünün istediğinin aksine, asla öyle ilkel düzeyde olmamakla beraber, bu, İslâm öncesi Arap kültürünün öncelikle ve her şeyden önce bir *dil kültürü* olduğu gerçeğini değiştirmez. En geç M.S. 500'den itibaren, Arabistan'da şiir, karmaşıklık ve sanatsal incelik bakımından antik kültürlerin şiirinin üzerinde bir yüksek sanat düzeyine erişmişti. Şiir, Arap kabilelerinin çıkarlarıyla ilgili iletişimde de en önemli aracıydı. Ancak epey erken bir aşamada, salt sanatsal amaçla yazılmış (çoğu hayli uzun) şiirlere de rastlarız.⁸ Bu şiirlerin, ortaya çıktıkları zamanda bile, yorum olmadan tamamen anlaşılmaya imkân tanımayan dilsel zorluğu, üst düzeyde gelişmiş bir dil bilincine işaret eder. Demek, kendisi de üslûp yönünden iddialı bir metin olan Kur'an, ayrıntılı bir yorumlama olmadan anlaşılamayacak dilsel sanat eserlerine alışkın bir ortama vahyedilmiştir. O bakımdan, Kur'an'ın büyük ölçüde estetik bir alımlamayı çağırmakla kalmayıp, çağdaşı olan bir dinleyici için bile yorum gerektiren bölümler de içermesi, genellikle zannedildiğinden çok daha az şaşırtıcıdır.

Lakin çağdaşı olan dinleyiciler nezdinde metnin cazibesini eartıran bu etken, zaman içinde soruna dönüştü. Çünkü hızla teşekkül eden İslâm kültürünün sıklet merkezleri Arabistan dışındaki şehirlerdeydi ve bu kültürün birçoğu Pers ve Aramî kökenli olan taşıyıcıları, eski Arapların diline ve edebî geleneğine aşına değildi artık. Eski Arapça şiirleri de Kur'an'ı da kolay-

8 Bkz. Bauer, *Altarabische Dichtkunst*.

ca anlayabilecek durumda değildiler, nerede kaldı ki bu metinlerdeki Arapçayı konuşabilsinler. Bu dil meselesine bir hal yolu bulunmasa, bir Arap imparatorluğunun ve bir Arap-İslâm kültürünün oluşumu mümkün olamazdı. İşte Araplar tam da bunu başardılar. Şaşırtacak kadar kısa sürede neredeyse hiç yoktan, o zamana kadar bu alanda mevcut olanı –Hindistan’dan Grek-Roma antikitesine dek– çok geride bırakan ve İslâmî ilimlerin temel disiplinine dönüşen bir dil bilimi meydana çıktı. Sahiden ilk “gerçek” Arapça kitap (tabii Kur’an’ı bir kenara bırakırsak) bir dil bilgisi eseridir: Araplaşmış bir Fars olan, 177/793 yılında ölmüş Sîbeveyhi’nin Arapça grameri. Başlığı *Kitab Sîbeveyh*’ten (“Sîbeveyhi’nin kitabı”) ibaret olan bu kitap, bilinçli bir şekilde bölümlendirilmiş, nispeten kapsamlı, kapaklı, ciltlenmiş bir metin olarak bugünkü tasavvurumuza tamamen uygun tasarlanmış ilk Arapça metindir. Sîbeveyhi Arap dilinin normlarını kesinlikle Kur’an’da değil, Arap bedevilerinin dilinde bulmuştu.

Aynı zamanda, önce Arapça kelime hazinesinin muhtelif alanlarına hasredilmiş kısa kelime derlemeleri biçiminde, bir sözlük bilgisi gelişti. Arapça sözlük bilgisinin, oluşumunu Kur’an metnini doğru anlama çabasına borçlu olduğu tezini çürütmek pek zordur. Oysa bu disiplinin eserlerinin sadece başlıklarına şöyle bir göz atmak bile bunun aksini ispat eder. Ebu Hayra (ölümü 150/767), sürüngenler hakkındaki tanımları bir araya getirmiş, Ebu Amr İbn El Alâ (Basra, ölümü 154/771) eski Arapçanın mirasını (bu arada atasözlerini de) bütün kapsamıyla derlemiş, Ebu Amr Eş-Şeybânî (Kûfe, ölümü 213/828) bedevilerin eski Arapça söz varlığının kaba bir alfabetik düzene sokulmuş derlemesi⁹ yanında insan bedeni, at ve hurma ağacı hakkında monografik derlemeler bırakmıştır. Basralı Ebu Ubeyde’nin (ölümü 209/825) atlar, develer, dizginler ve kovalar üzerine incelemelerini zikretmekle yetinelim, keza onun çağdaşı olan, Bağdat ve Basra’da faaliyet gösteren El Esmai’nin de (ölümü 213/828), vahşi hayvanlar, at, koyun ve ke-

9 Bkz. Diem, *Kitâb Al-Ğîm. Kitâb Al-Djîm* Kur’an’dan iki alıntı, bir hadis alıntısı içerir ama bütünü 4.300 mısradır (a.g.e., s. 60 vd.).

çiler, bitkiler, ok falı ve nice başka şey hakkındaki incelemelerini.¹⁰ Sürüngenler, bedenin uzuvları, develer, atlar, koyunlar, keçiler ve kuyucu levazımatı üzerine bütün bu incelemelerde, Kur'an'da da geçen tek bir kelimeye bile az rastlanır; rastladığımızda da bu, neredeyse her zaman, tüm söz varlığının en sıradan ve en az yorum gerektiren kelimesidir. Gayet sofu olan Esmâ'nin, Kur'an'da yasaklanan eski ok falı oyunu hakkındaki son derece ayrıntılı sözlükçe çalışması, sözlükçülüğün öncelikle dine değil Arapçanın seküler mirasının muhafazasına ve anlaşılmasına hizmet ettiğini apaçık ortaya koyar. Arapçanın sözümona "kutsallığı" hakkında nice saçmalığın etrafta dolandığı bir zamanda,¹¹ ne kadar vurgulasak azdır: Arap dil biliminin dünya-tarihsel bakımdan emsali olmayan olağanüstü yükselişinin sebebi, dinî değildi. O erken dönem dil bilimcilerini büyük başarılarla sevk eden şey, "kutsal" bir dil (Arapça hiçbir zaman öyle olmadı) veya bir kutsal metni anlama kaygısı değil, bizzat Arap diline ve Arap şiir ve folklorunun dünyevî mirasına duyulan ilgiydi.

Fakat Kur'an'ı yorumlamak isteyenler, neticede eski Arap şiirini açıklamak isteyenlerle çok benzer sorunlarla karşı karşıyaydılar, böylece bedevi Arapçasının eski kelime hazinesi ile ilgili çalışmalarla, tefsir ve hadis çalışmaları birbirine paralel gelişti. Gerçi, dünyevî ve dinî aktarımlar arada sırada aynı kişiler (zaten zorlu metinler konusunda uzman olanlardı bunlar) tarafından ele alınsa bile, başlarda bu ikisi birbirinden bağımsızdı. Ancak bir buçuk yüzyıl kadar sonra, eski Arap şiiri ve onun dünyasını anlama çabalarıyla Kur'an ve hadisleri doğru anlama çabasının birleştirildiği bir sözlük meydana getirildi. El Ezherî'nin (ölümü 370/980) "kelime hazinesini elekten geçiren" bu metni (*Tehzibü'l-luga*), günümüzde hâlâ vazgeçilmez bir sözlüktür. Eser modern çift sütunlu dizgi ölçüsüyle toplam 7.600 sayfalık on beş cildi kapsar. Arapların Hicrî 4., bizim öl-

10 Bkz. GAS, cilt 8: *Lexikographie*, s. 28 (Ebu Hayra hakkında), s. 50 vd. (Ebu Amr hakkında), s. 67-76 (Ebu Ubeyde ve El Esmâ hakkında).

11 Bilhassa bilmeden konuşan bir metin: Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der Islâmischen Welt*, Berlin, 2005.

cümüzle 10. yüzyılda sözlük bilgisinde eriştikleri (izleyen yüzyıllar boyunca da çok ilerisine erişecekleri) düzeye koştur bir başarı, bütün dünyada yoktur. Avrupa'da sözlük bilgisi ancak 19. yüzyılda, İslâm dünyasında yaklaşık bin yıl önce varılmış bir düzeye erişebilecektir.

Dinler, kültürel açıdan boş bir alanda oluşmaz, vahiyler kültürel açıdan boş bir uzama gelemaz. Tıpkı Hıristiyanlığın antikite olmadan düşünölemeyeceğı ve onunla sürekli çekişme içinde gelişmiş olması gibi, İslâm da, hem bir yandan kendi gelişmelerini sürdürüp hem de dinle dinamik ve yapıcı bir etki-leşime girmiş olan seküler-Arap kökleri olmadan anlaşılamaz. Batılı bakış, İslâm dünyasının seküler köklerini ve onun dil bilimi alanındaki başarılarını ciddi biçimde gözden kaçırmıştır. Arapça yazan âlimlerin felsefe, matematik ve doğa bilimleri alanlarındaki kazanımlarını öven hayırhah tasvirler bile, işte sadece modern Batı Avrupa için önem taşıyan alanlara odaklanırlar. Oysa dil bilimleri Avrupa'da ancak çok geç bir zamanda antik çağdaki seviyesinin üzerine çıkabilmiş, aslında ancak 19. ve 20. yüzyılda, modern dil biliminin birçok idrakine yüzyıllarca önce varmış bulunan Arap dil bilimcilerinin tefekkür düzeyine erişmiştir. Felsefeden, matematikten, tıptan ve doğa bilimlerinden farklı olarak Batılı dil biliminin Araplara teşekkür edecek hali bile yoktu. Ortaçağ'da ve erken yeni çağda Avrupa'da Arap teorilerinin alımlanmasını mümkün kılacak düzeyde bir dil bilimi mevcut değildi. Böyle bir alımlamanın mümkün hale geldiğı 19. ve 20. yüzyılda ise Batı bütün diğer kültürler üzerindeki üstünlüğünden o kadar emindi ki, Arap dil bilimine ancak etnolojik bir bakış atabiliyor ama herhangi bir bilim alanında başka bir kültürden bir şey öğrenebileceğı ihtimalini hesaba katmıyordu.

Arap veya İslâm dünyasıyla ilgili benim bildiğim hiçbir Batılı panoramik tarih anlatısında, Arap-İslâm kültürünün anlaşılması için merkezî önem taşıyan dil bilimi alanının bir kelimeyle bile anılmamasının bir başka sebebi daha vardır. Çünkü dil bilimleri Batı dünyasında -20. yüzyılın altmışlı ve yetmişli yıllarında dil bilgisi teorisindeki patlamaya rağmen- hiçbir za-

man, *hakikat üreten* bilimlerin sahip olduğu merkezî konumu tutmamıştır; dil bilimleri, er-Râzî'nin dile şüpheci yaklaşımında göreceğimiz gibi o bilimler arasında yer almaz.

Arap-İslâm dünyasında durum bambaşkadır. Dilsel ifadenin olanakları ve sınırları üzerine bilinçli düşünüş, İslâm öncesi zamanlara kadar uzanır. Bunun tek alâmeti, dil âlimlerinin Arap imparatorluğunun istikrarını sağlamasının hemen ardından yaptıkları ve ön hazırlıksız gerçekleşmesi mümkün olmayan müthiş hızlı başlangıç değildir, eski Arap şiiri de bizzat bir delildir. Sözgelimi bir 7. yüzyıl şairi, şiirlerindeki nadir ve sıra dışı ifadelerin, (onları açıklaması gerekecek) aktarıcılarının gözlerinden yaşlar getirecek olmasıyla övünür.¹² Sahiden, bugün bilebildiğimiz ilk şairler bile, gündelik olmayan iddialı bir kelime hazinesinden yararlanmaya gayret etmişlerdir. İslâm öncesi ve erken İslâm dönemi şiirinin en önemli üslup araçlarından birisi, bir canlının veya nesnenin alışıldık kelimesiyle değil de o canlının veya nesnenin bir hususiyetini tanımlayan bir ifadeyle anıldığı “ikame kelime”lerdir. Bir şair, “Bir deveye bindim ve kılıca davrandım” demez de, “çöller geçen bir açık kahveren-giliye bindim, masmavi parıldayan keskin uçluya el attım” der. Bir şair, maharetini, ikame sözlerin seçiminde ve geleneksel kelimelerle yeni icat ettiği kelimeleri bağdaştırma ustalığında gösterirdi.¹³ Arapçada deve için yüzlerce kelime olduğu söylendiği zaman, bununla kastedilen ya işte bu tür şiirsel ikame kelimeler, ya da deve yetiştiricilerine özgü uzmanlık terimleridir; Arap dil bilgisi âlimleri, şiirlerde rastladıkları edebî ifadeler kadar, bu terimleri de canla başla topluyorlardı.

Erken dönem dil bilginlerinin, bu kelime hazinesini aktaran ve açıklayan eserleri, pratik fayda bakımından çok farklı değerlendirmelere açıktır. Arap hayvan yetiştiricilerinin ve vahalar da ziraat yapanların özel terminolojisiyle ilgili derlemeler, eski Arapların maddî mirasıyla ilgili hafızayı korurlar. Bu hafıza, eski çağlara duyulan ilgi ve Araplık gururu icabı korunup kollanmış, fakat pratik faydasını kaybetmiştir. *Edebî* mirasa dair

12 Bauer, *Altarabische Dichtkunst*, cilt 1, s. 237.

13 Bkz. a.g.e., s. 172-180.

gayretler ise daha büyük bir ilgiyle karşılaştı, çünkü eski Arap şiiri uzun zamanlar boyunca entelektüellerin ve idare memurlarının öğrenim kanonunun çekirdeğini oluşturmıştu. Zamanla, dil bilgisi eserlerinden ziyade şiir yorumları biçiminde işlenir hale geldi. Öğrencilerin Arapçasını geliştirmeye katkıda bulunan bütün çalışmaların, yani belirli lehçelerden kaçınmaya, sıklıkla yanlış kullanılan ifadeleri doğru kullanmaya, zor kelimeleri doğru seslendirmeye dönük eserlerin de, hep doğrudan bir pratik faydası vardır. Bu tür çalışmaların desteğiyle yürütülen dersler, yazılı Arapçayı normlara bağlamaya ve tüm yeni fethedilen dil sahasında kullanımını tekilleştirip istikrarlı kılmaya katkıda bulunmuştur.

Ama bir de, tamamen böylesi didaktik kitapların kalıbına göre düzenlenmiş olan fakat, genel dil bilincinin yükseltilmesini bir kenara kırakırsak, dilsel açıdan pratik bir fayda beklemeyeceğimiz türden eserler vardır. Bu tür çalışmaların telif edilmesinin ardındaki itici güç, ancak dilin kendisinin büyü-şü olabilir.

Toparlarsak, Arap dil bilgisinin 8. ve 9. yüzyıldaki hızlı gelişmesini güdüleyen dört ilgiyi fark edebiliyoruz:

1. Eski Arabistan'ın maddî kültürünün bilgisinin korunmasına yönelik *antikacı* ilgi;
2. Eski Arap edebiyatının, öncelikle şiirin layığıyla anlaşılmasına çaba gösteren *edebî* ilgi;
3. Normları geliştirilmiş, tekil ve etkin bir idare ve bilim dilinin oturtulmasını dert eden *dilsel* ilgi;
4. Lügatçenin yapısının cazibesinin ateşlediği ve metinle anlamları arasındaki ilişkilerin sürekli yeni biçimlerini keşfetmeye iten *oyunbaz* ilgi.

Bu son grup açısından özellikle anlamlı olanlar, Kitab El Eddad başlığını taşıyanlardır. “Karşıt, zıt” anlamındaki *didd*’in çoğulu olan *eddad*, “zıt anlamlı kelime”yi de tanımlar; yani hem bir içeriği hem onun karşıtını anlatan bir kelime. Mesela şâma böyle bir kelimedir, “kılıcı kınına sokmak” demektir, ama “kı-

lıcı çekmek” anlamına da gelir. Bu izleğe hasredilmiş ilk çalışma, Basralı bir dil âlimi tarafından telif edilmiştir. Öğrenciliğinde, diğer öğrencilerin önüne geçmek için, daha gün ağarmadan büyük hürmet ettiği hocası Sîbeveyhi’nin odasının önüne dikilmesi, bu âlime, *Kutrub el-leyl*, yani “gecelerin kurt adamı” lâkabını kazandırmıştı – bu lâkap onun üzerine yapışıp kalmıştır. Bu Kutrub’un (ölümü 206/821) eseri, erken dönem Arap dil bilimindeki bütün bu farklı ilgileri birden yansıtır.¹⁴ Onun en bilinen eseri, sadece tek bir kısa ünlüyle ayrılan kelimeleri ayırt edilebilmeye ve doğru kullanabilmeye yardım eder. Eski Arapçada bedenle ilgili tanımlamalarla ve hava durumu hadiseleleriyle ilgili çalışmaları da müstakil bir miras oluşturur. Şiirle de –kendisi de şiir yazar– Kur’an’la da aynı derecede ilgilidir, her ikisini de yorumlar. Peki, neden bir çalışmasında (söylediğine göre) hem bir içeriği hem de onun karşıtını tanımlayan 200’den fazla kelimeyi bir araya getirmiştir?

Kutrub bunun cevabını kendi verir. Bir derlemesine yazdığı girişte, *eddad* olgusunu müstakilen ele aldığını, çünkü buna ender rastlandığını ve zarif olduğunu söyler (*li-killatihi ve-zarâfatihî*).¹⁵ Demek *eddad*’ı güzel, ilginç, *sofistike* ve cazip buluyordu. Bu kitabına pratik bir fayda atfetmez.

Onun kelimelerin müphemliğinden duyduğu büyülenmeyi, çağdaşlarının birçoğu paylaşıyordu. Kutrub’un nispeten en faydasız olan metninin çığ gibi bir ilgiye yol açması başka türlü açıklanamaz. Modern öncesi koşullar düşünüldüğünde dikkate değer bir hızla, yüzyılın en önemli dil bilimcilerinin kaleme aldığı bir dizi *kutrub el-eddad* yayımlandı. Aynı yüzyıl içinde El Esmâi (ölümü 213/828), Et-Tevvâzi (ölümü 230/845 veya biraz daha geç), İbn Es-Sikkît (ölümü 243/857) ve Ebu Hatim Es-Sicistaanî (ölümü 255/869) aynı konuda yazdılar. Sonra araya uzun bir fasıla girdi, belki bunun nedeni *eddad* kavramının sağlamlığından duyulan genel şüpheydi. Dil bilimci İbn Durustevayh (258-347/872-958), (bugüne erişememiş) bir metin kaleme alarak zıt anlamlı kelimelerin varlığını inkâr

14 Aşağıdakiler için bkz. GAS, cilt 8: *Lexikographie*, s. 61-67.

15 Kofler, *Kitâb Al-Addâd*, s. 244. Mesela şâma, bkz. a.g.e., s. 270, s. 518 vd.

etmişti.¹⁶ Arka plandaki bir sebep de, Arap kibrinden duyulan hoşnutsuzluk olabilir. Her halükârda, daha sonraları yazan bir müellif, Arapları, dillerinin yeterince kesinlikten uzak olduğuna, *eddad*'ın da bunu gösterdiğine ilişkin ithamlara karşı savunur. Onun mukabelesine göre, kelimeler daima bir bağlam içinde iş görürler ve *eddad*'ın durumunda da müphemlik bir bağlam oluşturmaya el veriyordur.¹⁷ Bu savunmanın müellifi olan İbn El Anbarî (271-321/895-940), kendi çağının en ünlü dil bilimci ve sözlükçülerinden biriydi ve Arapların en kapsamlı *eddad* eserlerinden birini yazmıştı. Onunla ve Ebu't Tayyib El Lugavî'yle (ölümü 351/961) beraber, zıt anlamlı kelimelerle ilgili kitap dizisi, birkaç artçıyı bir kenara bırakacak olursak, sona erer.¹⁸ Bunun üç sebebi var gibi görünüyor. Birincisi, son anılan iki kapsamlı eserle, konu epeyce tüketilmişti. İkincisi, izleyen kuşağın sözlükçüleri çabalarını daha ziyade kapsamlı lügatlar telif etmeye yoğunlaştırdılar. Eski tekil monografi çalışmalarının işlevi büyük ölçüde bitmişti. Üçüncüsü, *eddad* tartışması eş seslilerle ilgili daha kapsamlı tartışmanın içinde eridi. Bu tür eş sesliler, sözgelimi *el-vucuh* ve'n-nazâir gibi, Kur'an'la ilgili bölümde de rastlamış olduğumuz bazı metinlerin konusu oldular.¹⁹

Batı'da ise "zıt anlamlı kelimeler" sorunu epey bir hararet yaratmıştı. Orada erken dönem Arapça çalışmalarına çok defa geçişirici bir küçümsemeyle bakılıyordu.²⁰ Tekil vakaların analizi yetersiz bulunuyor, farklı olguların birbirine karıştırıldığı düşünülüyordu. Bu eleştiri kısmen haklıdır. Sahiden, çok farklı vakalar saptanabilir. Sözgelimi temel anlamı "örtmek" olmakla beraber bir yandan "sık filizli" (bitkicilik terimi) diğer yandan "çölleşme" (kumla kaplanma) anlamlarına gelebilen *afâ* gibi bir kelime zikredilir. Burada "zıt anlamlı" bir kelimedenden söz etmek sahiden akla yakındır. "Koyu renkli, tek renkli" demek

16 Al-Djubürî, *Al-Addād*.

17 İbn Al-Anbarî, *Kitāb Al-Addād*, s. 2.

18 İbn ad-Dahhānî (ölümü 569/1174) ve Es-Saghānî (ölümü 640/1252).

19 Bkz. yukarıda s. 119.

20 Bkz. örn. Weil, "Addād", *EI*, cilt 1, s. 137-139.

olan, bu nedenle eski şairlerce simsiyah ve bembeyaz nesneler için, onların yanında kahverengi nesneler için de kullanılan *ca-un* gibi bir kelime ise bu o kadar bariz değildir.²¹ Bir körün basîr (“keskin görüşlü”) olarak adlandırılması gibi hüsnütabirler veya bir kelimenin şiirde ironik biçimde kullanılması gibi vakalar ise yine farklıdır. Lehçe farkları, bir başka öbeği oluşturur. Sözelimi *vesebe* (“zıplamak”) bir Güney Arap lehçesinde “oturmak” anlamına gelir – anekdot olmaya layık bir *didd*.

Bu olguların birçoğu Arap sözlük bilimcilerinin malûmuydu, arada sırada değinirlerdi de bunlara, fakat bunlar nadiren sistematik bir analizin konusu yapılmıştır. Bunun sebebi, daha Kutrub’un *eddad* kitabında bile onun sahici *eddad* olarak kabul etmediği kelimelere yer vermesi vakiasında gösterir kendini.²² İbn El Anbarî, Kutrub’un yaklaşık iki katı sayıda *eddad* zikreder, çünkü o aktarımın tastamam olmasına önem verir. Ancak İbn El Anbarî sadece *eddad* ile *eddad’a* benzeyen kelimeler arasında ayırım yapmakla kalmayıp, onlara sadece ara sıra açıkça karşı çıkmakla beraber çok defa öncüllerinin değerlendirmesine katılmadığı, hemen anlaşılır.²³ Velhasıl bütün Arap yazarlar, öyle veya böyle *eddad* olarak sunulabilecek mümkün olduğunca fazla kelime bulmaya önem vermiştir. *Eddad* eserlerinin ardındaki saiki, müphemlik olgusunun saf cazibesi olmuştur. Sözlükçenin müphemliğindeki en uç ve en olağanüstü vaka ise, zıt anlamlı kelime idi. Kutrub, edebiyatın ancak yavaş yavaş müphemliğin daha cüretkâr üslûp araçlarını kullanmayı denemeye başladığı bir zamanda yazmıştı. Kutrub öldüğünde, mecazdaki aşırılıklarıyla bilinecek olan Ebu Temmâm henüz ilk gençlik şiirlerini yazmaktaydı. Belâgat teorisi henüz gelişmemişti. Daha sonraları, elde bir dizi güvenilir iyi ve kapsamlı sözlüğün bulunur hale geleceği zamandan farklı olarak, sözlük bilgisi bilim, edebiyat, din ve devlet için sert zemin etütlerini yürütmesi gereken bir öncü bilimdi. Bu bakımdan, muhtemelen, müphemlik olgusuna eğilen ilk bilim olmuştur. 9. ve 10. yüzyılın yedi *ed-*

21 Bkz. Fischer, *Farb- und Formbezeichnungen*, s. 27-36.

22 Bkz. örn. Kofler, *Kitâb Al-Addâd*, s. 504.

23 Bkz. *a.g.e.*, s. 389.

dad kitabı, Arap âlimlerinin erken dönemde müphemlikten nasıl büyüldüğüne dair etkileyici ve ilginç bir delil sunar.

Gariptir, 19. ve 20. yüzyıllarda *eddad* ile ilgilenen ve sayıları hiç de az olmayan Batılı bilimciler, kendilerine kültür tarihine ilişkin bu soruları hemen hiç sormadılar. *L'Ambivalence dans la Culture Arabe*²⁴ gibi çok şey (haddinden fazlasını) vaat eden bir başlık taşıyan bir derlemede gerçi Arapça *eddad* eserleri tartışma konusu yapılır, fakat makalelerin hiçbirinde, Arap âlimlerin, olabilecek envai çeşit sözlüksel izlek arasından neden tam da zıt anlamlı kelimelerin oluşturduğu biraz da tuhaf öbeği –yarım düzine monografi boyunca– ele almayı tercih ettikleri sorusunu sormazlar. Onun yerine, zıt anlamlı kelimeler olgusunun sahiden varolup olmadığını incelerler. Zıt anlamların (sahici veya sözümona zıt anlamlar) sorumlusu olan semantik koşulları açıklar, Arapça *eddad* eserlerinde aslında bu kategoriye uygun olmayan birçok kelimenin bulunduğunu teşhir ederler. Bu (ve benzeri) çalışmaların vardığı sonuçlar ikna edicidir. Sahiden, Arapçanın hiç de başka dillerdekinden daha fazla sayıda zıt anlamlı kelime içermediğini saptarız. Arapça, aksi yöndeki şöhretini, sözlükçülerine ve onların, dilin olağan mekanizmalarına büyük çapta aykırı görünen bir müphemlikten büyülenmiş olmalarına borçludur buna göre.

Arap sözlük bilimcilerinin ve onların modern Batılı takipçilerinin temel yönelimleri, tamamen birbirinin aksidir. Arap yazarlar, aynı anda hem “yüksek” hem “aşağı” veya hem “kuvvetli” hem “zayıf” anlamına gelebilecek kelimelerin olası mevcudiyetinden büyülenirler ve bunların olabildiğince fazlasını toplamaya çalışırlar; hatta kendilerinin de şüpheli saydığı veya zıt anlamları ancak pek zayıf temellendirilmiş bazı kelimeleri de almaktan geri durmazlar. Batılı araştırmacılar da böylesi kelimelerin mevcudiyetini rahatsız edici bulur, bunların olabildiğince az geçerlilik kazanmasına (mümkünse hiç kazanmamasına) çalışırlar. Sahiden, tek bir sözcük-birimin zıt anlamlılığının bir semantik orantısı herhalde yoktur. Bunun temelinde daha ziyade karşılıklılık ilişkisi gibi, somut kullanımda bir veya öteki ta-

24 Berque, Charnay (ed.), *L'Ambivalence*.

rafın güncelleştirildiği (Almancadaki hem “ödüllendirme” hem “cezalandırma” anlamına gelebilen “vergelten” fiiliyle mukayese edilebilir)²⁵ başka semantik koşullar yatar. Bu koşulları analiz edersek, geriye *eddad* namına bir şey kalmaz. Lakin böyle bir analiz Arap sözlük bilimcilerini herhalde etkilemezdi, çünkü somut kullanımda (yani “yüzey yapısında”), karşıtlık ikincil veya görünüşte kalan bir karşıtlık da olsa, zıt anlamlarda kullanılabildiği görülen kelimeler elbette ki mevcuttur. Arap sözlük bilimcilerini *eddad*’ın yeterince titiz bir tasnifini yapmamış ve analiz etmemiş olmakla suçlayanlar, hiçbir tekil *didd*’in pratik bir soruna yol açmadığını gözardı ederler. Zıt anlamlı (öyle addedilen) bir kelimenin sözlük anlamının Kur’an veya bir hadis metninin yorumu bakımından önem arz ettiği az sayıdaki vakada, böyle bir analizle zaten çözüm bulunamazdı. Bu yorum sorunları, daha eski dönemlerin dil bilimcilerinin ve tefsircilerinin çelişkili beyanlarına dayanır. *Eddad*’ın arkasındaki mekanizmaları daha iyi bilmenin de burada bir faydası olmazdı. Genel dil kullanımında hiçbir *eddad*’ın, birbirine zıt iki anlamına birden başvurulmaz. Zıt anlamlı kelimelerden doğan bir anlaşma zorluğu hiç olmamıştır. Analiz yoluyla müphemliği bertaraf etmek gibi bir ihtiyaç duyulmamıştır. O halde şu sonuca varıyoruz: *eddad* çalışmalarının maksadı müphemliği *tasfiye etmek* değil, onunla *oynamaktır*. *Eddad* çalışmalarının diziler halinde yayımlanmasının açıklaması da budur. Oyun, cedel [agon] karakteri kazanmıştır. Kutrub oyunu başlatmıştı, Basra ve Kûfe’nin birbiriyle rekabet halindeki en iyi dil bilimcileri de buna katılmak istiyorlardı. “Kültürün oyun biçiminde teşekkül ettiği, kültürün oyundan doğduğu”,²⁶ bir defa daha gösterir kendisini. Sözlükçenin müphemliğiyle ilgili bu hiçbir pratik faydası olmayan oyun, kültür açısından son derece faydalı olduğunu göstermiştir. En nihayet Arap-İslâm dünyasının ilk politik başarılarında ve entelektüel gelişmesinde, mütekâmil ve işlev-

25 Belki Türkçedeki, hem bir şeyin karşılığını-ücretini vermeyi hem bir davranışın ceremesini çekmeyi anlatan “bedelini ödeme/ödetme”yi hatırlayabiliriz – ç.n.

26 Huizinga, *Homo ludens*, s. 57. [Türkçesi: *Homo Ludens - Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 2017, 6. baskı.)

sel bir idare, edebiyat ve bilim dilinin payı hiç önemsiz değildir. Geniş çevreleri kapsayan ileri bir dil bilinci olmaksızın da böyle bir dilin kendini kabul ettirmesi mümkün olamazdı. *Eddad* oyunları, bu dil bilincinin gelişmesine katkıda bulunan idman araçlarından birisiydi. Gerçi *eddad* çalışmaları bu geniş dil oluşumunun ve eğitiminin tek bir yüzüdür sadece; fakat onu müphemliğin kabullenilmesinin pekâlâ etkinliği artırıcı bir rol oynadığını dair bir kanıt sayabiliriz.

Batılıların, Arapça *eddad*'ı büyüünden arındırma gayreti, bu oyun veçhesini görmezden gelmesiyle, kibirli bir mahiyete bürünür. Bu büyüden arındırma çalışması, zıt anlamlı kelimelerin mevcudiyeti tezinin Avrupa'da ilginç bir şekilde canlanması üzerine zorunlu hale gelmişti. Alman dil bilimci Carl Abel 1884'te, "kadim kelimelerin zıt anlamlılığı" hakkında bir teori ortaya attı. O, hem bir şeyi hem onun zıddını tanımlayan kelimeleri ele alıyor, sonra tipik Avrupalı tavrıyla, buradan dilin gelişimine dair kapsamlı bir teori geliştiriyordu (tabii Araplar asla böyle bir fikre kapılmamışlardı). Abel'e bakılırsa, insanlar bir dili tedricen geliştirirken "kuvvetli" ve "zayıf"ı ve benzer zıt ikilikleri anlatan kavramlardan henüz mahrumdular, çünkü kuvvet olgusunu ancak onun karşıtı olan zayıflıkla ilişkisi içinde yaşayabiliyor ve aktarabiliyorlardı. "Kuvvetli/zayıf"la ilgili kadim ilk kelime, "hakikatte ne 'kuvvetli'yi ne 'zayıf'ı tanımlar, yalnızca ikisi arasındaki ilişkiyi ve ikisinin, onların ikisini birden yaratan farkını tanımlar".²⁷ İnsan, antitezin iki yakasını, bilinçli olarak öteki tarafıyla ölçmeden düşünmeyi, ancak sonraları öğrenmiştir Abel'e göre. Demek, modern dillerdeki zıt anlamlı kelimeler, insanın arkaik algılama tarzlarının kalıntıları olmalıdırlar. Abel'in İbn El Anbarî'ye atıfla bir listesini de aktardığı *eddad*, işte bunun bir örneği olarak sunulur.²⁸

Abel dil bilimcileri tezine ikna edemedi, fakat Sigmund Freud bu teoriye el atarak onu rüya yorum teorisinde kullandı.²⁹ *Ed-*

27 Abel, *Gegensinn der Urworte*, s. 15.

28 A.g.e., s. 49-65.

29 Bkz. Freud'un Abel üzerine 1910 yılındaki sunumu: Freud, *Gegensinn der Urworte*, s. 227-234.

dad müphemliği adına nasıl ince bir intikam: dil bilimlerinden kovulup, psikolojide sığınak bulmak!

Arap dil bilimcileri için, müphemliğin tasavvur edilebilir en uç vakasıyla meşgul olmak, önemli bir müşevvik olmuş olmalı. Bu onların, sözlük bilimini, dünyanın çok anlamlılığını kuşatacak bir araç olarak geliştirmelerine yardım etti. Daha sonraları, *eddad* kavramına ancak ara ara tekrar döndüler. Zira onları bü-yüleyen müphemlikle ilgili bu arada daha ilginç başka oyun sahaları bulmuşlardı.

İncelik ve sofuluk

Zebur, bilinen sözle başlar: “Ne mutlu o insana ki, kötülerin öğüdüyle yürümez, günahkârların yolunda durmaz, alaycılarının arasında oturmaz.” (Mezmurlar 1,1). Bu ayet Kur'an'da da zikredilir, 4 [Nisâ]: 141'de dendiği gibi: “O size şöyle bir ayet indirmişti: Allah'ın ayetlerinin inkâr edildiğini ve onlarla alay edildiğini işiterseniz, onlar başka bir konuya girmedikleri sürece, onlarla birlikte oturmayın!”³⁰ Peki, bu ayetle “alay etmek”, yani onu bambaşka bir bağlama oturtmak caiz midir? Memlûkler çağında yaşamış bir şair, aşkını saklamak gibi gözde bir konuda bir vecize nazmederken, bununla ilgili hiç tereddüde kapılmamıştı:³¹ Âşık aşkını gizli tutmak istiyordur ama o kadar fazla değişir (mesela çok zayıflar), hal ve davranışları o kadar göze batar ki (mesela habire ağlayıp duruyordur), etrafındakiler dikkat kesilir ve ona âşık olduğunu ikrar etmesi için baskı yaparlar. Aktardığımız Kur'an ayetinin temel nüktelerini oluşturduğu vecizenin konusu, budur. Vecize, serbest aktarımla şöyledir:

Sıcak göz yaşları ağ gibi örerken göz kapaklarımı
Kınayıcılar sorup durur
Görünce bunca göz yaşlarını
Söylemeyecek misin esbabını?

30 Almanca çevirisi Hans Zirker'indir.

31 Bkz. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, s. 387-389.

Açığa vurmamak için aşkı
Sadakatle koruyacağım sırrı
Gözyaşı sağanağını alt edene kadar
“Onlar başka bir konuya girinceye kadar.”³²

Hoş bir vecize; nüktesi de, son mısrasının, her dinleyiciye tanıdık gelecek olan fakat burada bambaşka bir bağlama oturularak bambaşka bir anlam kazandırılan bir Kur'an ayetinden alıyor – peki bunu yapmak caiz midir? Tanrının bir sözü, onu neredeyse edepsiz bir şekilde bir aşk şiirine katılarak, ilâhî hükmün şüphesiz –Kur'an anlatısının olanca anlam çoğulluğuna rağmen– kastetmediği bir anlamda kullanmak suretiyle, istismar edilebilir mi? Herhalde caiz olmasa gerek. Bu Kur'an alıntısını (iktibas) yabancılaştıran üslûp araçlarını –yüce amaçlara hizmet etmiyorsa– kınayan İslâmî metinler bulmak, zor değildir.³³ Sahiden mi caiz değildir? Pekâlâ, caizdir! Arap şiir antolojileri, yüzlerce, hatta binlerce benzer iktibas'la doludur, bunların yazarları da kesinlikle fena ün sahibi birtakım edipler değildir, aralarında kendi zamanlarının en saygın ve sofu din âlimleri vardır. Alıntıladığımız vecizeyi nazmeden şair mesela, birçok kez zikrettiğimiz İbn Hacer El Askalânî'den başkası değildir, yani kurucu biçimlenme dönemi sonrası İslâm'ın en önemli hadis âlimi. Kahire'nin Şafi baş kadılığında hiç kimse onun kadar uzun süre bulunmamış, dolayısıyla Memluk imparatorluğunun verebileceği en yüksek makamı hiç kimse onun kadar uzun süre işgal etmemişti.

Daha vahimi de vardır: yine meşhur bir din âlimi, özellikle hukuk alanında uzman olan, hatta kısa süreliğine imparatorluğun Şafi baş kadısı sıfatıyla İbn Hacer'in halefi olarak görev yapan Bedreddin El Bulkinî (821-890/1419-1486), kıyamet gününün hadiselerini tasvir eden bir Kur'an ayetini kullanır. Toza dönmüş ölülerin uyandırılacağı ve tekrar bedenlendirileceği o gün, kâfirler onları bekleyen cezayı düşünerek, toprak ve toz olarak kalmış olmayı dilerler; *Yaa leytanî küntü turâbâ* (“Keş-

32 İbn Hadjar, akt. İbn Hidjdja, *Khizâna*, cilt 4, s. 364.

33 Bkz. van Gelder, *Iktibas*; Ath-Tha'alibî, *Al-Iqtibâs min Al-Qur'an al-karim*.

ke toprak olsaydım”), denir Kur’an’da (Kur’an 78 [Nebe]: 40). Bu ayet, ikaz edici bir dinî şiire gayet uygun düşerdi, fakat dinî havalı bir metinde Kur’an’dan bir bölüm zikretmenin pek de nükte bir şey olmayacağını teslim etmek gerekir, ancak kutsal metinle onun dünyevî kullanımı arasındaki tezattan, sahiden bir nükte çıkar. Nitekim, Kur’an’dan alınan bu parçaya, pek de dinî sayılamayacak bir başka vecizede rastlamak bizi şaşırtmamalı. Fakat burada da dinî bir vesile vardır. Zira belirli aralıklarla vuku bulduğu üzere, Memluk sultanı dinî ciddiyetini kanıtlamak istemiş, bunun için meyhanelerin kapatılmasını ve oralarda bulunan şarapların dökülmesini emretmişti.³⁴ Bedredin El Bulkinî buna bakarak şunu nazmetti:³⁵

*Kesserü l’carrata ‘amdan, sakavü l’arda şaraba
kültü ve’l-İslâmü din-i “leytanî küntü turâbâ”*

Testiyi kırdılar bilerek, şarap yere döküldü,
Müslüman olmama rağmen, dedim:
“Keşke toprak olsaydım.”

Vecize, olanca kısalığıyla, müphemliğin birçok düzlemine bir araya getirir. Evvela, müphemliğin bir üslûp aracı olan *iktibas*, yani edebî Kur’an alıntısına başvurulur, bu alıntı girdiği yeni bağlamda başka bir anlam kazanır fakat edebî etkisini sadece kaynağındaki anlamla bu güncel kullanımı arasındaki karşıtlığa borçludur. İkinci bir müphemlik, şiirin şarap içmeye olumlu değer atfedişi ile, son mısradaki alıntının alındığı Kur’an’ın şarap yasağı arasındaki açık çelişki nedeniyle ortaya çıkar. Bu ikinci düzlemde, norm ve normdan sapma fenomeniyle karşı karşıyaymışız gibi görünür: Kur’an şarap içmeyi men eder, şiir

34 Böyle bir vesilenin mevcudiyetinden, benim kullandığım kaynakta açıkça bahsedilmez ama yine de, böylesi teşebbüsler bağlamında kaleme alınmış benzeri çok sayıda edebî metne bakarak, bunu kuvvetle muhtemel addedebiliriz. Bkz. örneğin Bauer, *Al-Mi’mar*, s. 77, dipnot 48, ayrıca Li Guo, *Paradise Lost*.

35 Al-Hamawi, *Suhkardân al-ushshaaq*, 158a. Bu mısralar (yanlış bir atıfla ve biraz farklı biçimiyle) şurada da yer alır: Al-Ibshihi, *Al-Mustatraf*, cilt 3, s. 137 (Metrum Ramal).

onu güzide bir şey olarak kutlar, böylece de norma karşı gelmiş olur. Ama buradan henüz bir müphemlik çıkmaz. Norm ihlâlinin bir müphemlik fenomenine dönüşmesi için, onun üçüncü bir başka düzlemde bir *normun ifâsı* anlamı kazanması gerekir. Bunun mümkün olabilmesi ise, din âlimlerinin hayatında da –tıpkı başka sahalardaki gibi–, hiç de çelişkisizce âhenklendirilemeyecek olan değişik normların yan yana geçerlilik taşıması sayesinde. Klasik çağ âlimlerinin kılavuz belledikleri en önemli iki esası, “incelmişlik ve sofuluk” şiârlarıyla tanımlamıştım.³⁶ Şair El Mütenebbî (303-354/915-965), bir Maliki kadısına yazdığı kasidede bu ikili ideali formüle etmişti:³⁷

*Tefekkürühü ilmün ve'mantık-u hükmün
ve'bâtinuhû dînun ve'zahirû zarfû*

Fikri ilim, konuşması mantık. İçî dinle dolu, dışı zarafet.

El Mütenebbî'nin zamanında seküler seçkinlerin –yani sarayın ve memurların– dünyasıyla dinî seçkinlerin dünyası henüz nispeten fazla ayrılmıştı. Ancak gitgide birbirlerine yaklaştılar. Çok geçmeden, genellikle medresede alınan hâkimlik öğrenimi, hem idare memuru hem de din âlimi olmanın olağan yolu haline geldi. Fakat Selçuklular çağından itibaren seküler ve dinî seçkinlerin büyük ölçüde ortak öğrenimden geçmesi, kesinlikle kültürün seküler yanının zayıflamasına yol açmadı. Tam aksine, din âlimleri için de, yalnızca sofuluk ve bilginlikte değil dünyevî becerilerle ve edebî müktesebatıyla da temayüz etmek, giderek daha fazla önem arz eder oldu. El Mütenebbî'nin mısrası, gayet dünyevî bir ideal olarak *zarfın*, “zarafetin”, daha yüzyılın ilk yarısında din âlimleri arasında kök salmış olduğunu gösterir.

Kısa süre sonra, hırslı din âlimleri, edebî müktesebat edinmekle yetinmeyip, edebiyat hayatına aktif olarak katılmaya başladılar. Çünkü tam da dil yeteneklerinin parlaklığı ve üslupça incelmış, estetik açıdan etkili mektuplar ve şiirler yazma

36 Bkz. Bauer, *Raffinement und Frömmigkeit*.

37 Al-Maarrî, *Sharh Dîwân Al-Mutanabbî*, cilt 2, s. 21 (No. 61/23).

kabiliyetleri sayesinde, *zarafet* gösterebiliyorlardı.³⁸ Bunun için kendilerini en sevilen türlerde kanıtlamaları gerekiyordu, yani öncelikle aşk şiirinde. O andan itibaren, fakihler, tefsirciler ve muhaddisler sayılamayacak kadar fazla aşk şiiri (ayrıca kasideler, doğa şiirleri, bulmacalı şiirler ve başka türden şiirler de) kaleme aldılar; bu, kısmen 20. yüzyıla kadar devam eden bir gelenek yarattı. Aktaracağımız parça gibi bir şiir bile çıkabiliyordu, kerli ferli bir din âliminin kaleminden:

Su çarkının inlemesi, neyle rebabın sadası, sabahın behrinde
Ve o yerler, beyaz ve rengârenk çiçekler açtıran dişler, gülüm-
sediklerinde,

Bir üzüm sıkma makinesine komşu yaptılar beni, sarhoşlu-
gumdan hiç ayılmıyorum orada.

İşte benim hayat tarzım, sürdürceğim bunu ömrüm oldukça!

Bu şarap şiirinin müellifi, Asım adında, 483/1090 yılında 86 yaşında ölen son derece saygın bir muhaddisti.³⁹ Sefih bir hayat sürmüş olduğuna dair bir bilgi yoktur – tam tersine. Ama mesele bu değildir. Şiirde geçen erotizm ve şarabın arkasında reel yaşantıların olup olmadığının bir önemi yoktur. Asıl önemlisi, bu şiirlerin, bir dinî toplum idealiyle barış içinde bir arada varolan bir ideali yansıtmalarıdır. Bütün bu aşk, şarap ve doğa şiirlerinde, bu dünyada iyi bir hayat yaşamayı, idil gibi manzarlalar içinde erotizmle ve sarhoşlukla dolu bir hayatı öven dünyevî bir ütopya ifadeye kavuşur. Tamamen tanrının kanunlarına uyan bir toplum ütopyasıyla yan yana varolur, bu ütopya.

Din âlimlerinin şiirleri de her ikisini birden konu ederler. Çok defa, dünyaya sırt çevirmeye ve riyazete (*zûhd*) dair şiirler, erotik şiirlerle yan yanadır. Zamanın akıp gidişinden şikâyet ederek ânı değerlendirmeye çağıran şiirler, bu ikisinin en güzel birbirine karıştığı şiirlerdir. Mesela Hanefi hukuk âlimi Şamlı vaiz Muhammed ibn Esad (ölümü 567/1171-1172) şöyle nazmetmiştir:

38 Bauer, *Raffinement und Frçmmigkeit*'ın yanı sıra, Homerin, *Preaching Poetry*.

39 Bkz. Bauer, *Raffinement und Frçmmigkeit*, s. 276 ve dipnot 2.

Ah sen, dikkatsizce günü yaşarsın,
bilmezsin ne zaman öleceğini,
ne zaman defnedeceklerini seni:
Kaygısız olma, hayat bunun için çok kısa zira!⁴⁰

Bu vecizeden nasıl bir ders çıkarmalı? Şair vaiz olduğundan, bunu tanrı korkusuyla dolu bir hayat yaşama ve her an ölüm hazır olma çağrısı olarak anlamak mümkündür. Sahiden de tam bunu salık veren çok sayıda vaaz ve şiir bulunur. Ama birçok şiir de başka bir istikamete doğru ilerler, tam aksine, çok geç olmadan, şarap ve aşkla hayatın her anının tadını varmaya davet ederler. Muhammed ibn Esad'ın şiiri –bu tür şiirlerin birçoğu gibi– ucunu açık bırakır. Metin, hayatın faniliğini düşünerek öte dünyadaki ödül için çaba göstermeye davet ederek devam edebilir. Ama hiçbir anı dünyevî tatlardan yoksun kalarak heba etmemeye de çağırabilir. Lakin şair sonuca bizim adıma karar vermez. Varoluşun faniliğini idrak etmekten çıkarcığımız sonuç, şiiri dinleyene kalmıştır.

Muhammed ibn Esad'ın yerine getirdiği vaizlik görevi, vecizeden çıkartacağımız derse dair bir şey söylemez. Aslına bakılırsa, şiirin bu dünyadaki hayattan haz almaya çağırarak devam etmesi, akla yakın olurdu. Çünkü İbn Esad şu şiiri de yazmıştır:

Ey, meyhane yoldaşım: Şarap (*râh*) getir, akşam oldu (*revâh*)
zira.

Gecenin karanlığında bir kadeh ikram et bana,
çünkü yine sabah olacak sonra!
Gözyaşlarıyla karışmış şarap, günah yazmaz insana.

Bu şarap şiirinin son mısrasının dokunaklılığına dikkat edilsin, şair burada dinî ve seküler ideallerin birbiriyle telif edilebileceğini vaz'eder, çünkü seküler idealin tastamam gerçekleştirilmesi zaten faniliğinden ötürü imkânsızdır.⁴¹

Din âlimlerinin aşk, şarap ve doğa hakkındaki şiirleri, dün-

40 A.g.e., s. 287.

41 A.g.e., s. 288 vd.

yevî, seküler bir mutluluk idealinin nasıl dinî çevrelerde de kabullenildiğini gösterir. Dünyevî şiirlerin şairleri olarak, *zarafet*'in temsil ettiği bir müktesebatın idealine erişmeye gayret ederler. Birçok yönden, Rönesans'ın *gentiluomo* [centilmen, zarif insan] idealine benzer bu, *homo religious* [dinî insan] idealiyle de çelişkili görünmez. Aksine, bu iki ideal en geç Sünni yeneden doğuş devrinden 19. yüzyıla kadar yan yana (iç içe demeyeceksek) varolmuş ve bu ortak varoluşun klasik İslâm'ın insanîyetçiliğine katkısı çok olmuştur.

Bu arada, bir tarafta sofuluk ve âlimlik ideali ile diğer tarafta zarafet ve incelik idealinin İslâm âlimleriyle sınırlı olmadığı dönemler ve bölgeler de vardı. Endülüs rabbileri, tam bu fenomenin örneğidir. Ross Brann, Endülüs'ün "altın çağındaki" (yaklaşık 950-1150) "saray rabbileri" ile ilgili kapsamlı çalışmasında, Yahudi âlimlerin bir taraftan kendi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalarak yasalarına harfiyen uyduklarını, diğer taraftan Arap kültürünü soğurduklarını ve oğlanlar ve kızlarla ilgili aşk şiirleri yazdıklarını gösterir.⁴² "İdeal insan iki dünyada birden yaşar ve müphemliği son derece cazip bir şey olarak görürdü."⁴³

Ancak müphemlikteki bu cazibenin kaynağı, Brann'ın söylediği gibi saraya mahsus bir ideal değil, tam da bu müphemliği besleyip geliştiren İslâmî âlim idealindedir.

Bir damga olarak müphemlik

Psikologlar S. Budner ve A. P. MacDonald, müphemlik hoşgörüsü yüksek olan kişilerin müphemlikten kaçınmamakla kalmayıp, dahası onun peşine düştükleri tezini savunurlar; onlar bunun tadına varır, müphemlikle karşılaştıkları durumları çözmekte özel bir maharet gösterirler.⁴⁴ Bu, bizim konumuz olan kültürel müphemliğe uyarladığımızda, şu anlama gelecek-

42 Brann, *Compunctious Poet*, s. 9.

43 A.g.e., s. 11; bkz. ayrıca Scheindlin, *Wine, Women, and Death*.

44 Bkz. MacDonald, *Revised Scale*, s. 791; ayrıca bkz. Budner, *Intolerance of Ambiguity*.

tir: Müphemliğin görece fazla hoşg r ld ğ  kültürlerde, onun gayret ve memnuniyetle üretilmiş olması da gerekir. Sözgelimi, bilinçli olarak çok anlamlı olan ve hitap ettikleri kamuoyunun önüne bu çok anlamlılığı çözme ödevini koyan ve bu sayede onları memnun eden birçok metin yazılmış olmalıdır.

Budner ile MacDonald'ın tezini onaylamak üzere, sömürgecilik  ncesi Yakın Doğu edebiyatlarından daha iyi bir örnek bulamazsınız. Sahiden, burada birçok farklı alanda keşfedebileceğimiz müphemlik hoşgörüsünün sonsuz bir metinler bolluğuyla kendini ortaya koyduğunu görürüz; bu metinler bilinçli olarak müphemliğe yol açar, çok anlamlılıkla oynar, dinleyici ve okurlarını bir yorum çoğulluğuyla şaşıtır, böylelikle onları büyüler ve eğlendirirler. 12. ve 19. yüzyıl arası Yakın Doğu edebiyatlarının, insanlık tarihinin müphemlik bakımından en zengin literatürünü meydana getirdiğini söylersek, ölüyü kaçırmış olmayız.

Belki de sömürgecilik  ncesi Arap, Fars ve Türk dilindeki edebiyatların tarihi, giderek karmaşıklaşan bir müphemliğin tarihi olarak yazılabilir. Batılı edebiyat tarihçileri, ama onların yanında sömürgecilik sonrası dönemin yerli yazarları da bu tarihi farklı yorumlarlar. Onların gözünde Yakın Doğu edebiyatları tarihi, bir çöküşün tarihidir. Bilhassa “söz oyunlarının” “gitgide artması”, bu çöküşün en önemli al meti olarak görülmüştür. Mesela 1851'de Leipzigli Arap dili ve edebiyatı uzmanı Heinrich Leberecht Fleischer Lübnanlı Hristiyan şair ve  lim N sif El Yazıcı'nın (1214-1287/1800-1871) eserini Alman kamuoyuna takdim ederken, “verimsiz söz oyunları”na karşı uyarıda bulunmaktan kendini alamaz.⁴⁵ şeyh N sif kendi zamanında Arap edebiyatının en önemli temsilcilerindendi. Grek-Katolik Hristiyanlı ve Batı'ya gayet açıktı. Ancak edebiyatında ve ilminde hiç sapmadan klasik geleneği sürdürüyordu – El Yazıcı'ya gerçi ilke olarak değer veren fakat geleneğe saplanıp kalmasını ağır bir hata olarak gören Fleischer gibi Batılı yazarlar buna pek esef ederler. Fleischer'in gözünde en büyük sorun zaten müphemlikten alınan zevktir –veya onun ağ-

45 Fleischer, *Literarisches aus Beirut*, s. 97; ayrıca bkz. Bauer, *Y zid *, s. 86.

zından konuşursak, verimsiz söz oyunları–, El Yazıcı’nın bütün eserlerine de bu zevk damga vurur. Fleischer’e bakarsak, bu “söz oyunu düşkünlüğü” yalnızca El Yazıcı’nın eserlerinin bir kusuru olmakla kalmaz, tüm Yakın Doğu için ciddi bir tehlike teşkil eder:

Bu teknikten alınan süsçü zevk ve ona atfedilen ölçüsüz kıymet, öğretimin geri kaldığı günümüz Şark’ının bütün halkları açısından, taze bir bilimsel gerçekçilikten haz alacak bir anlayışın yaratılmasının ve daha ciddi zihnî çalışmalara doğru gelişmenin önünde muazzam bir engel teşkil eder. Şarklı dostlarımızın şu yeni hayatının kaynaklarını sunan ve onları yönlendiren insan sever ve anlayışlı Batılılar, bu mevzuya hak ettiği ilgiyi bahşededursunlar! Bu, Şark’ın kemiren eski, inatçı, çapraşık bir illetin parçasıdır; gecedен sabaha, bir defada kurtulunamayacak bir iletir bu; ama şayet hâlâ kuru skolastiğe ve kendine hayran söz oyunlarına kısılıp kalmış Şark zihni, Batı’nın bilimsel ufkunu kavrayabileceği, onun fikirlerini idrak edebileceği ve onun uğraşlarına müstakil katkılarda bulunabileceği kuvveti kazanacaksa, kurtulunması gerekecektir.⁴⁶

Fleischer’in Şeyh Nâsif’e karşı polemiği modern Batılı anlayışın müphemliği mahkûm edişinin başlıca örneği olmakla kalmaz, Batılı evrenselleştirme hırsının da timsalidir. Zira Arap edebiyatına herhangi bir varolma hakkı tanınmasının koşulu budur, Batılı olmasıdır, “Şart zihninin” “Batı’nın fikirlerini idrak etmesi”, başka bir deyişle: kendi varoluşunu yitirmesidir. Avusturyalı Arap dili-edebiyatı uzmanı ve diplomat Alfred von Kremer’in birkaç yıl sonra El Yazıcı’yı anarken söyledikleri de tam bu manâyı taşır:

Bu arada, Arapça şiirin girdiği yolun nasıl yanlış bir yol olduğunu da (...) görürüz; her şey, sıklıkla yanlış anlaşılan nadir kelimelerine, söz oyunlarına dayanan kibirli süs düşkünlüğünden (...) ve taklidi imkânsız sanatkâranelik gösterilerinden

46 Fleischer, *Literarisches aus Beirut*, s. 98.

ibarettir. Bu yönde iş görenler arasında Nâsif, ilk sırada anılmayı hak eder. Ne var ki o, bu istikamette biraz lüzumsuzca iyi idi; yani gerçekçi çalışmalar yerine salt dile dair araştırmalara önem verdi. Oysa yeni Arap için, tam da gerçekçi çalışmalara ihtiyaç vardır; o, eski Arap sözde kültürel müktesebatının *Circulus vitiosus*'undan [kısır döngü] kurtulup modern Avrupaî anlayışın sahasına ancak böyle girebilir.

Avrupaî sanatın kavramlarıyla bakacak olursak, buradaki bütün gazetelerin onu tanımladığı gibi bir büyük sanatçı degildi kendisi.⁴⁷

Alman Şarkiyatçılığından yaptığımız bu alıntılar, 19. ve 20. yüzyıl Fransızca ve İngilizce Şarkiyatçılık kaynaklarına başvurarak rahatça birkaç misli artırabilirdik. Bunlar, Şark'ın bir müphemlik kültürü oluşunun, sömürgeci söylemin merkezi bir konusu olduğunu gösteriyor. Batı'nın gözünde Şark'a mahsus olanın olgunlaşmamışlığı ve kültürünün durgunluğu, kendisini tam da müphemlik tutkusunda gösterir. Şarklı, ancak bu kültürü terk ettiği, müphemliği arkasında bıraktığı ve Batı'nın "tarz gerçekçiliğine" yöneldiği zaman, "modern Avrupaî anlayışın sahasına" dahil olabilecektir. 19. yüzyılda müphemlik hoşgörüsüne değer verilmez. Dahası: müphemlik hoşgörüsü ve Yakın Doğu'daki insanların müphemlik sevgisi, kültürel emperyalizmi meşrulaştıran bir sav haline gelir. "Batı'nın anlayışlı adamları"nın görevi, Şarklı'dan müphemliği söküp atmak olmalıdır. Britanyalılar ve Fransızların bu kültürel emperyalizmle yetinmemiş olduklarını biliyoruz.

Batılıların müphemlik düşmanı propagandasının başarılı olduğunu da belirtmeliyiz. Batı etkisinin artmasıyla birlikte yerli seçkinler hızla yabancı edebî değer ölçütlerini devralarak, eski müphemlik tutkularından gitgide uzaklaştılar – en azından, "modern" yazar ve entelektüel sayılmak ve böylece Batı tarafından da tanınmak istedikleri zaman, bunu yaptılar. Arapça edebiyatın 10. yüzyıla dek süren bir parlak dönemin ardından kesintisiz bir çöküş sürecinden muzdarip olduğunu söyleyen Ba-

47 Kremer, *Nâsif aljâziği*, s. 244 vd.

tılı bakış açısı çabucak kendini kabul ettirdi. Bu dönemlerde ortaya çıkan, müphemlik dolu eserler (çoğu müphemlikten bütünüyle azade olan diğer eserleri tamamen görmezden gele- rek), bu düşüşün [dekadans] temel alâmeti sayılıyordu, hâlâ da öyle sayılırlar. Her bir onomatopoetik⁴⁸ kelime, her bir süsle- me, her bir söz oyunu, her bir bilmeceli anlatım, mimar Adolf Loos'un süslemeyle cürümü bir nefeste birlikte zikredişinde- ki gibi⁴⁹ müphemliğe düşman olan modernliğin dogmasını sü- rekli ihlâl eden bir edebiyata karşı suçlama unsuruna dönüşür. Üslûp biçimleri ve söz oyunları suretindeki “süsleme”, bir ede- biyata, dahası, modernliğe ayak direyen ve inatla derin bir dur- gunluk içinde kalakalan bütün bir kültüre vurulan damga ol- muştur artık.

Durgunluk ve dekadans tezi, Yakın Doğu'da adeta bir dog- maya dönüştü. Özellikle milliyetçi söylemde, egemenlerin ır- ken saf Araplar olmadıkları dönemlerde meydana getirilmiş bütün edebiyat, düşük ve değersiz sayıldı, sayılmaya da devam eder. İslâmcılar da o dönemin edebiyatını yine düşük [deka- dan] saydılar – onların nedenleriye milliyetçi değil ahlâkîdir. Nitekim, Yakın Doğu'da Memluk ve Osmanlı dönemi Arapça edebiyatla meşgul olmak hâlâ cesaret ister. 2006'da bile, İngi- lizce bir standart başvuru kaynağına katkıda bulunan Arap kö- kenli yazarlar, Arap edebiyatının Abbasi döneminden beri dü- şüşte olduğundan ve bu edebiyatın sözümona “maniyerizmin- den” [üslûpçuluk], “üslûpçu süslemeciliğin” ve “söz oyunları- nın” ağır basmasından, “doğal, hakiki duyguların” “yapay ol- mayan” ifadesinin kıtlığından, ayrıca ahlâkî ciddiyetin eksikli- ğinden hatta bir “mertlik” açığından yakınırırlar.⁵⁰

48 Sesin taklidiyle üretilen kelime – ç.n.

49 Bkz. Adolf Loos, “Ornament und Verbrechen”, A. Loos, *Trotzdem. Gesammel- te Schriften 1900-1930*, yay. haz. Adolf Opel, Viyana, 1982 (ilk basımı 1931), s. 78-88.

50 Bkz. şu makaleler: Jayyusi, “Arabic Poetry”, ve Al-Yousfi, “Poetic Creativity”, *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Post-Classi- cal Period*, s. 25-73. Bu konuda bkz. Bauer, *In Search of “Post-Classical Litera- ture”*.

Müphemlik idmanı

19.-20. yüzyıl dönümünde, Batı'nın emperyalist söyleminin etkisi altında, başlangıcı İslâm-öncesi döneme kadar uzanan ve müphemliği koruyup kollayan bir edebî gelenek sona erdi. Arapça edebiyatta (Farsça ve Türkçe edebiyatları bir yana bırakıyorum) müphemliğin tarihini aktarmak istiyorsanız, bu edebiyatın bütün tarihini anlatmaktan başka çareniz yoktur. Bu bile yeterli olmayacaktır, çünkü Arapça yazan müellifler müphemlik üstüne düşünmeye ve hakkında edebiyat eleştirileri ve teorik metinler yazmaya çok erken bir zamanda başlamışlardı. Yani ilaveten Arapça belâğatin ve edebiyat teorisinin de bir tarihini yazmak gerekir. Fakat bu da yeterli olmaz. Çünkü müphemlikle dolu olan ve müphemlik üzerine yazılan bütün bu metinlere, varoluşun müphemliğini konu eden ve sürekli her şeyin iki tarafı olduğuna dair idraki yansıtan metinler eklenir. Ana başlıklara değinmekle kalan, kesinlikle eksikli bir genel manzara sunmaktan fazlası yapılamaz, ama yine de, yaşanan bu müphemlik hoşgörüsüne daimî bir müphemlik idmanının refakat ettiği görülecektir.

Eski Arap şiirinde (yaklaşık M.S. 500'den itibaren) en önemli üslûp araçları, mukayese ve daha önce de bahsedilen eş anlamlılardı. Bu, İslâm-öncesi veya erken dönem İslâm metinlerine zaten bir derece müphemlik kazandırır (bu, Kur'an'da başka araçlarla da artırılır). Ama galiba eski Arapçada, müphemlik kültürünün gelişmesindeki önemi daha büyük olmuş bir başka kurum vardır, o da *muaraza*'dır "karşı-şiir". Burada söz konusu olan, başka bir şiire onunla tamamen aynı vezin ölçüsü ve kafiye düzeniyle cevap veren bir şiirdir. Nasıl Jacob Burckhardt müsabaka ruhunu antik Yunanistan'ın özsel bir niteliği olarak görüyorsa, İslâm-öncesi ve erken İslâm dönemi Arapların karakteri de "agonal [çatışmacı] insan"⁵¹ olarak tanımlanabilir. Geniş aile ve kabilelerin silahlı kavgaları yanında, avda olsun, koşu ve atış yarışlarında olsun, hep müsabaka vardı. Ama bunlardan da önemlisi, aynı zamanda çok defa kabilelerinin sözcüsü de olan şairlerin müsabakasıydı. Şairler arası atışmalar top-

51 Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, cilt 4, s. 84-117.

luluk önünde yapılır ve söylediğimiz türden “karşı-şairlerin” nazmedilmesine vesile olurdu.

Şiirin bu agonal karakterinin ömrü, İslâmlaşma sonrasına da vefa etti. Hatta karşı-şair geleneği Emeviler döneminde popüleritesinin zirvesine çıktı; zamanın en büyük şairleri halifenin sarayında veya Basra kapıları önündeki büyük Mirbad meydanında toplanıp uzun şiirlerle birbirlerine sövgüler düzüyorlardı. Bu “karşılıklı beyanlar” (*nekâid*), büyük abartılarla doludur, kaba müstehcenlikten de sakınmazlar. En ünlü polemikler, Cerrir (ölümü 111/729) ile El Farazdak (ölümü 110/728) arasında vuku bulmuştu, bu iki şair *nekâid*’leriyle 40 yıl boyunca izleyicilerini eğlendirdiler.⁵² Lakin büyük eğlence değerleri yanında, bu karşı-şairlerde, güncel politik ve toplumsal çelişkilerin oyunbaz bir şekilde işlenmesinin söz konusu olduğunu gözardı etmemek gerekir. Geleneksel kabile düzeninin çöküşü ve kabileler arasında yeni ihtilâfların sökün etmesi, Emevi toplumsal yapısı için ciddi bir meydan okuma teşkil ediyordu ve yıldız şairlerin “karşılıklı beyanlar”ındaki galiz hakaretler buna bir sübab oluyordu. Emeviler döneminin ve Abbasilerin ilk zamanlarının münakaşa kültürü, –ki *nakâid*, bu kültürü yansıtmak açısından birçok örnek arasından sadece birisidir–, bütün grupların övünecekleri eylemlerle beraber ayıplarını da sunması gerektiği bilincini güçlendirdi.⁵³

Abbasi dönemi kültürünün şehirli kültüründe, kamusal hakaret müsabakaları artık çelişkileri oyunbazlıkla halletmenin uygun bir yolu olarak görülmekten çıktı. Alimler bunun yerine kendilerine mahsus bir münazara sanatı geliştirdiler – ilkin ilâhiyatta, sonra diğer bilimlerde, öncelikle de hukuk metodolojisinde.⁵⁴ Müsabakanın agonal ve oyunbazca uğrakları, hakikate veya muhtemel olana dönük ciddi bir arayış çerçevesinde sentezlenir burada. Johan Huizinga şu saptamasında şüphesiz

52 Van Gelder, “Nakaaid”, *EI*, cilt 7, s. 920 ve Van Gelder, “Naqâid”, *EAL*, cilt 2, s. 578; Schaade, Gâtje, “Djarîr”, *EI*, cilt 2, s. 479 vd.; Blachère, “Al-Farazdak”, *EI*, cilt 2, s. 788 vd.

53 Pellat, “Mathâlib”, *EI*, cilt 6, s. 828 vd.

54 Wagner, “Munâzara”, *EI*, cilt 7, s. 565-568.

haklıdır: “Hitabet sanatı, savaş ve oyunun bir karışımının bu çizgilerine, Müslüman ilâhiyatçıların müfredatının bir parçasını teşkil eden müsabakalarında rastlarız.”⁵⁵

Edebî münazaralar, Arapça nesir edebiyatının neredeyse başlangıçlarına kadar uzanır. Arapçada eğlendirerek eğiten bu nesrin ilk dâhisi olan El Cahiz (ölümü 255/869), insanların hüküm ve değerlendirmelerinin göreceli olduğu bilincini tamamen sindirmiş görünür. Yazılarının birçoğunda, nesneleri, kişileri ve meslek gruplarını öven veya yeren savları bir araya getirir ama eserleri bir ideoloji içinde “erimez”. Sözelimi Türkleri ve siyahları öven mektupları, onu, Arapların baskın konumundan gocunan insanlardan biri gibi gösterir. Ama aynı zamanda, belâgat üzerine en eski Arapça kitap kabul edilebilecek olan bir eserde, Araplara medh ü sena eder.⁵⁶ El Cahiz bazı konular (sekreterler, tacirler, suskunluk ve konuşma) hakkında iki ayrı makale kaleme almıştır – birisi övmek, ötekisi kötölemek üzere. Bazı eserlerde basbayağı edebî bir tartışma cereyan eder – mesela, kızlara olan aşkın oğlanlara olana tercih edilip edilmeyeceği üzerine bir çekişmeli tartışma gibi.⁵⁷

Şiir ve nesirde, modern döneme kadar sürdürülen muhafaza [söz müsabakası] edebiyatı, bu geleneğin içinde yer alır. Gözde konular, değişik bitkiler veya hayvanlar (diyelim gül ile nergis), mevsimler (kış ile yaz), şehirler, değişik bilim disiplinleri arasında veya daha yakın zamanlarda eşek ile bisiklet, tramvay ile otobüs arasında söz müsabakasıdır.⁵⁸ Kalemle kılıç arasındaki, çok sevilen ve sivil-askerî seçkinler ikiliğini yansıtan rekabet, politik açıdan önemlidir. Bu konuda üslûp bakımından herhalde en parlak (ve en ayrıntılı) eser, İbn Nubâte’nin 729/1329’da yayımladığı kalem-kılıç muhafarasıdır.⁵⁹ Bu söz

55 Huizinga, *Homo ludens*, s. 171. [Türkçesi: Johan Huizinga, *Homo Ludens*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, 2017 (6. baskı).]

56 Al-Djâhiz, *Kitâb al-bayân wa-t-tabîyîn*; ayrıca bkz. Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang*.

57 Al-Djâhiz, *Kitâb muḥākharat al-djawârî wa-l-ghilmân*.

58 Bkz. Wagner, *Munâzara*; Wagner, *Rangstreit*; van Gelder, *Debate Literature*.

59 Otobiyografik taslak Esc. 548, 34b-53b; ayrıca bkz. van Gelder, *The Conceit of Pen and Sword*.

yarışının (şaşırtıcı olmayan biçimde) berabere bittigini de ekleyelim.

El Cahiz'e dayanan bir başka gelenek, *al-mahaâsin ve-l-me-savi* ("şeylerin iyi ve kötü tarafları") hakkındaki eserlerdir.⁶⁰ Bu sahada en bilinen yazar, hayatını Farsça konuşulan Doğu'da geçiren ve orada Arapça edebiyatın bayrağını dalgalandıran Et-Talibî'dir (350-429/961-1038). Onun çok sayıda antolojik kitabından birisi *Tahsin el-kabih ve-takbih el-hasen* ("Çirkini güzelleştirmek ve güzeli çirkinleştirmek") adını taşır.⁶¹ Et-Talibî ilk bölümde, genellikle kötü addedilen şeyler lehine olan savları bir araya getirir. Sözgelimi yalan, yüz­süzlük, fakirlik, mahpusluk, şişmanlık, körlük, cimrilik, "Hayır" sözü, ayrılık, yaşlılık, hastalık ve ölüm, güzellenir bu bölümde. İkinci bölümde ise zekâ, kitaplar, vezirlik makamı, altın ve zenginlik, bilgelik ve cesaret, zahitlik ve kanaatkârlık, banyo, gençlik, arkadaşlık, yağmur, gül ve nergis kötülenir, en nihayet ay bile esirgenmez, değerlerin tersine çevrilmesinden. Et-Talibî'nin öğrencilerinden biri, onun başka eserlerinden yararlanarak bu kitabı, iyi şeylerin iyi taraflarını ve kötü şeylerin kötü taraflarını da işleyecek şekilde genişletmiştir. Netice, bütün bu şeyler hakkında, onları neyin sevmeye değer, neyin nefretlik kıldığını arka arkaya okuyabildiğimiz (genellikle bizzat Et-Talibî'nin kendisine atfedilen) bir eserdir.⁶² Kitap, klasik Arapça yazıp okuyan dünyanın zihniyet tarihine giriş için belki en güzel kaynaktır.

Bir edebî tür olarak "şeylerin iyi ve kötü tarafları", Memluklar zamanında da El Vatvât'ın (632-718/1235-1318) şahsında bir halef buldu.⁶³ Ancak çoktandır, yine insanî değer hükümlerinin göreceliğini mesele eden başka bir edebî biçim daha fazla hayatîyet kazanmıştı, o da *apolojetik* [savunmacı/mazeretçi] vecizeydi. Bu türün başlangıcı, 2./8. yüzyılın sonlarındaki aşk şiirlerine kadar geri gider, o zamanlar Ebu Nuvas gi-

60 Bkz. Geries, *Un Genre Littéraire*.

61 et-Thaaalibi, *Tahsîn al-qabîh wa-taqbîh al-hasan*.

62 Abuu Nasr Al-Maqdisi (et-Talibî'nin adıyla yayımlanmıştır), *Al-Latâif wa-z-zaraaif*.

63 Al-Watwât, *Ghurur al-khasâ is al-wâdiha wa-urar an-naqâ'is al-fadiha*.

bi şairler, bıyığı yeni bitmiş oğlanlara olan aşklarını (buna daha sonra daha ayrıntılı eğileceğiz) mazur gösteren sebepler arıyorlardı.⁶⁴ Konu yelpazesi hızla genişledi, çok geçmeden, göreneksel değer hükümlerine dönük her itiraz, böyle bir vecizenin konusu olabiliyordu artık. Fakat bu mazeret vecizelerinin çoğu ve en güzelleri, yine hep aşk şiirleri arasında, şair sevdiği kişinin bir “kusurundan” ötürü özür dilediği ve müphemliğe dayanan üslup araçlarının bütün repertuvarına başvurarak aslında ortada bir kusur olmadığını kanıtladığı şiirlerde bulunur. Mesela İbnü'l Verdî (691-749/1292-1349), hoş bir kişinin güneşe veya aya benzetilmesi vakiasından faydalanır. Bacakları dikkat çekici derecede kısa olan aşkına mazeret olarak, şöyle nazmeder:⁶⁵

Bir ufaklığa gönlümü verdim, çoktandır; ceylana benzer, inceliğiyle.

Herkes onu kötüler, “Bacakları yok bunun!” diye.

“Ayla güneşin de yok bacağı!” derim ben de.

Çiçek yarası olanlarla ilgili böylesi vecizeler iyice boldur. Memluklar devrinin bir başka şairi, İbn Mekânîs (745-798/1344-1392), bunun için uygun mukayeseleri bulur ve bunları öyle bir yeniden yorumlar ki, çiçek yarası neredeyse aşkın sebebine dönüşür.⁶⁶

Sevdim ben şu yara izliyi,

o yaralar kalbimin semasında parlıyor şimdi.

Tevekkeli değil, her kalp av olur ona –

yaralardan bir ağla, o yanaklarında!

Bu tür vecizeleri oyunbazlık sayarak bir kenara koyabilirsiniz, sahiden de somut gündelik sorunları halletmekten ziyade topluluğu eğlendirmeye dönüktürler. Fakat “oyunun ciddiyeti

64 Bkz. aşağıda s. 287-290.

65 Ash-Shihâb Al-Hidjâzî, *Raud al-âdâb*, Viyana, 400, 100b.

66 A.g.e., 95a.

dışlamadığını hep hatırlamak gerekir.”⁶⁷ Mazeret vecizesi, kuşaklar boyunca insanlara, her alanda güzellik ideallerini ve göreneksel değer hükümlerini sorgulamayı öğretmiştir. Birçoklarının gözünü, insanî varoluşun çift anlamlılığına açmış, onların (ön)yargılarını kesin addetmekten sakınmasını sağlamıştır. Muhafaza metinleri, “şeylerin iyi ve kötü yanları” ile ilgili derlemeler ve mazeret vecizeleri, ancak müphemliği hoşgören bir kültürden çıkabilirdi. Fakat bu metinler öylesine cazibeli yazılmışlardır ki, okuyucu ve dinleyicileri üzerinde büyüleyici bir etki yaratırlar. Böylece dünyanın çok tabakalılığına dair bir bilinç pekişir, bu da müphemlik hoşgörüsünün devamına katkıda bulunur. Bu süreç, Batı’nın tam da müphemliğe en hoşörüsüz olduğu evrede, Yakın Doğu üzerinde hâkimiyet kurmasına kadar sürer. Batı, oyunun da en fazla değerden düştüğü “süsleme cürümdür” dönemine denk gelen bu iktisadî ve teknolojik üstünlüğüyle, karşıda dikiliyordu. Yakın Doğu, bu dersi iyi bellemişti. Bugün hâlâ Arap dünyasında birçok entelektüel, zikrettiğimiz türden şiirleri esef verici bir dalalet olarak kabul eder.

Zikredilen vecizelerdeki imge oyunlarının gösterdiği gibi, Arapça şiir Abbasiler devrinde üslûp bakımından çok incelmışti. Eski Arapçanın bir üslûp aracı olarak eş anlamlılar, 2./8. yüzyılın seyri içinde moda olmaktan çıktı. Onun yerini alan mecaz, gitgide öyle önem kazandı ki, en nihayet şair Ebu Temmâm’ın (ölümü 231/845 civarı) onu iyice bol keseden kullanması, bütün tahsilli seçkinleri böylecek bir şiir tartışmasına yol açtı. Ebu Temmâm taraftarları ile, öğretmeninin üslûpçu cezbelerinden sakınarak uzun müddet klasiğin ölçüsü sayılacak daha dengeli bir üslûp geliştiren öğrencisi El Buhturî (206-284/821-897), karşı karşıya geldiler. Ebu Temmâm tartışması önemli bir yan etkiye yol açtı. Arapça edebiyatın en güzel teşbihlerinden bazılarını borçlu olduğu Abbasi prensi şair İbn’ül Mutez (247-296/861-908), en radikal temsilcisi Ebu Temmâm olan “yeni üslûbu” savunan bir kitapçık kaleme aldı. *Yeni üslûp kitabı* adlı bu 274/887 tarihli eser,⁶⁸ Arapça edebiyatta, belâgat

67 Huizinga, *Homo ludens*, s. 196.

68 İbn Al-Mutazz, *Kitâb al-badî*.

teorisinin merkezî bir sahası haline gelecek olan üslûpbilimin kurucu belgesi kabul edilir. 6./12. yüzyılda Arapça yazan teorisyenlerin –en önemlileri, bugünkü Özbekistan’dan Es-Sekkâkî (555-626/1160-1229)– geliştirdiği dolaylı ve naklî dil kullanımı teorisi, bugün hâlâ, mecaz için Batılı teorilerden daha uygun bir tanım çerçevesi sunar.

Şairlik pratiğinde, mecazlarla oynamak zirvesine Arapça değil, Farsça edebiyatta ulaşmıştır. Orada, “Hind üslûbu” denen üslûp, aşağı yukarı 10./16. yüzyıldan itibaren benzersiz mecaz fişeklerini ateşler.⁶⁹ Hobbes’tan mecazların “zihnin yanılğıları”⁷⁰ olduğunu öğrenmiş olan Batı, burada da bir çöküş-düşüş fenomeni görmekten başka bir şey yapamamıştır.

Arapça şiirde, Ebu Temmâm tartışmasından sonra mecaz denemelerinde daha ihtiyatlı davranıldı. Onun yerine, kelimelerin çok anlamlılığına dayanan dilsel ifade olanakları geliştirildi. Bunların en önemlisi, müphemliğin başlıca üslûp aracı olan *tevriye*dir. Bu kavram, aşağı yukarı Fransızcadaki *double entendre*’a [çift anlamlı söz] tekabül eder. Bu yordam, Avrupa dillerinde çoğunlukla fıkralarda veya satirik sözlerde kullanılırdı, mesela Karl Kraus’un basın hakkındaki hükmü gibi: “Çizme ne kadar büyük olursa topuğu da o kadar yüksek olur.” Burada birincil olarak kastedilen anlamlar (aptalca gevezelikler için kullanılan “Stiefel” [aynı zamanda “çizme”] ve sürümü ifade eden “Absatz” [aynı zamanda “topuk”]), onların ilkin irtibatlandırılacağı “ayakkabı” ile ilgili anlamın arkasına “saklanmışlardır” – zaten o nedenle *tevriye* denir, “saklama” demektir.

Tevriye, Arapça edebiyatta aşağı yukarı 6./12. yüzyılın ortalarından itibaren vecizeleri hoş bir nükteyle sonlandırmak için severek kullanılıyordu. Sonra giderek ciddi edebiyatta da kullanılmaya başladı – özellikle de mektup türünde. Şiirde İbn Nübâte bu türün büyük ustası sayılır. Başından itibaren şiirlerinde birçok anlam düzlemine açılarak, metinlerine o zamana ka-

69 Heinz, *Der indische Stil in der persischen Literatur*; Osmanlıca-Türkçe edebiyatta aynı üslûp hakkında bkz. Glünz, *Betrachtungen zum “indischen Stil”*.

70 Hobbes, *Leviathan*, 5. Bölüm. [Türkçesi: çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 2018 (18. baskı).]

dar görülmemiş derecede bir semantik yoğunlaşma ve çağrışım zenginliği kazandırdı.⁷¹ Geç dönem eserlerinde ilaveten *tevriyeyi* bol bol kullanarak, şiirine bir anlam düzlemi daha ekledi. Böylesi şiirlerin neticede çevrilemez oldukları kolayca anlaşılabacaktır.

Tevriye teorik açıdan da işlenmiştir. Es-Safedî (ölümü 764/1363)⁷² ve İbn Hicce El Hamevi (ölümü 837/1434) bu üslup ve onun muhtelif alt türleri hakkında hâlâ aşılmamış incelemeler kaleme aldılar.

Memluk ve Osmanlı dönemi entelektüelleri, ince söz oyunları ile sadece küçük bir seçkin grubuna hitap etmekle suçlanmışlardır.⁷³ Bu suçlamada doğru olan tek husus, müphemiyetin üslup araçlarının sahiden ağırlıkla hukukçulardan oluşan tahsilli seçkinler arasında büyük ilgi görmüş olmasıdır. Bu da şaşırtıcı bir şey değildir, zira hukukçular, yorumcusu oldukları normatif metinlerin müphemliğini gemlemekle görevliyidiler. Bu müphemlik bilinci, her türden müphemlik yaratmaya dönük oyunbazlıktan duyulan sevinci uyandırıyor. Onlar arasında müphemlik bir zaaf değil, maharet sayılırdı. Fakat bu zevkin seçkinlerle sınırlı olmuş olduğunu sanmak, kesinlikle yanlıştır. Aksine, söz oyunu, tam da seçkin edebiyatla halk edebiyatını birbirine bağlayan bağı oluşturur, evet, özel olarak, köylülerin ve bedevilerin sözlü edebiyatıyla arasındaki köprüyü oluşturur. Daha 8./14. yüzyılda, mesleği taş ustalığı ve inşaatçılık olan bir halk şairi (El Mimar), *tevriyedeki* ustalığıyla öyle ün kazanmıştı ki, geniş bir tahsilli kamuoyunun erişimine açmak için şiirlerinden bir derleme yapılmıştı.⁷⁴ Kırsal nüfusa hitap eden halk edebiyatında, 20. yüzyılda bile (hatta belki bugüne kadar) hâlâ *tevriyeye* büyük hayranlık duyulduğunu tespit edebiliriz. Söz oyunu, onlar için “çorbadaki tuz” idi, şık söz oyunu içermeyen şiirler küçümsenirdi.⁷⁵ Yani, 20. yüzyılın ba-

71 Bkz. Bauer, *Kindertotenlieder*, ve Bauer, “Der Fürst ist tot”.

72 Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya*.

73 Somekh, *Neo-classical poets*, s. 36; ayrıca bkz. Bauer, *Bad'iyya*, s. 81-83.

74 Bkz. Bauer, *Al-Mimar*.

75 Lagrange, *Al-Tarab*, s. 34; ayrıca bkz. Cachia, *The Egyptian Mawwāl*.

şından O beri Arap söz oyununu aşağılayanlar, Batılı eleştiriciler ve Batı yanlısı yerli seçkinlerin mensuplarıdır sadece.

Bu grup, özellikle Osmanlı dönemi Arapça edebiyatında çok sevilen edebî “oyunculuk tarzları”na⁷⁶ küçümsemeyle yaklaşıyordu. Bunlar arasında en dikkat çekici üç tarz, 1) bilmece, 2) tarih düşürme ve 3) *bediiyye*’dir. *Bilmece* [muamma], eski Araplar döneminde de vardı. Memluklar devrinde, herkesin dil ustalığını sergileyebileceği, her toplulukta oynanabilen bir oyuna dönüştü. *Tarih düşürmede* [ebced], Arapça alfabede her harfin bir rakam değerine sahip olması vakiasından yararlanılır. Burada esas olan, bir hadiseyi edebî olarak anmak için, bütün harflerin rakam değerlerini topladığınızda tam o hadisenin tarihini veren bir özdeyiş bulmaktır. Manzum tarih düşürmelere Orta Çağ sonrası Avrupa’sında da rastlanır, fakat Arapça manzum tarih düşürmeler Latince dekilerden çok daha zorludur – özellikle de daha büyük bir kültürel anlam kazandıkları 19. yüzyılda. Sözelimi El Yazıcı gibi bir Hristiyan şair, gerek Hristiyanlar gerek Müslümanlar için önem taşıyan hadiseler hakkında, hem Hristiyan hem Müslüman takvimlerine göre o hadisenin tarihini veren manzum tarihler düşerek tavrı alır.⁷⁷

Bediiyye ise, müphemliğin bizzat eserin kahramanı olduğu bir edebî türdür. Bu türün mucidi, aslında üslûp türleri üzerine bir inceleme kaleme almaya niyetlenen, fakat sonra ağır bir hastalığa yakalanan Safiyüddin El Hilli (667-750/1278-1350) idi. Hasta halinde, bilimsel bir kitaptansa sofuca bir eser yazmak daha uygun göründü kendisine, o da Muhammed peygambere bir kaside yazdı. Bu, başka bir peygamber kasidesine, El Bûsîrî’nin (ölümü yaklaşık 694/1294) olağanüstü meşhur bir şiirine “karşı şiir”, yani bir *muaraza* olarak yazılmıştır. El Bûsîrî de şiirini hastayken yazmış, sonra da mucizevî bir şekilde iyileşmişti. Safiyüddin bu şiiri emsal alarak, vezin ölçüsü ve kafiye düzenini taklit etti fakat belirleyici bir değişiklik yaptı. Arapça şiirin üslûp araçları hakkında onca malzeme toplamış olduğundan, bu bilginin şiire sızmasını istiyordu. Velhâsıl,

76 Bkz. Marschall, *Chronogramm*.

77 Bkz. Bauer, *Chronogramm*.

El Bûsîrî'ninkine bir "karşı şiir" yazmakla kalmadı, her mısrayı, edebî öğretilerdeki (*ilm el-bedii*) bir (en azından, bir) üslûp türünü örneklemek üzere kullandı. Sonuna da, şiir boyunca açıklık kazandırdığı bütün üslûp araçlarına dair bir yorum ekledi.

El Bûsîrî'nin şiiri iki bölümden oluşur, giriş mahiyetinde bir aşk şiiri, sonra peygambere bir kaside. Safiyüddin bu yapıyı taklit eder, daha sonraki birçok *bediyye* şairi de onu izleyecektir. Demek, Safiyüddin El Hillî'nin *bediyye*'si hem bir aşk şiiri hem peygambere kasidedir, hem estetik olarak alınılabilecek bir sanat eseri, hem de bir duadır, aynı zamanda hem dünyevî hem dinî, hem estetik hem ilmî bir metindir ve bu arada temsil ettiği müphemlik üzerine ayrıca düşünen bir metindir; zaten böylesi örnekleştirici üslûp araçlarını kullanan eserlerin büyük kısmında, böyle bir müphemlik vardır: özdüşünümsel müphemlik.

El Hillî'nin eseri büyük bir başarıya ulaştı ve izleyen yüzyıllarda yüzden fazla taklitçisi çıktı. Bunlardan bazıları Safiyüddin'in şiirini fazla basit bulup, açıklık getirdikleri üslûp tarzının adını da mısralara yedirmeye çalıştılar (tabii farklı bir anlamla). Nihayet, başka yazarlar da *bediyye*'lerine bir yorum eklediler, bazı yorumlar söz konusu üslûp aracının yer aldığı mısra ve şiirlerin kapsamlı bir antolojisini verecek kadar genişledi. Böyle yorumlu ve antolojili bir *bediyye* telif eden ilk kişi, daha evvel andığımız İbn Hicce El Hamevi, muhtemelen sonuncusu ise Şamlı Es-Salahî idi (ölümü 1265/1849). Bu *bediyye*'lerin her birinin farklı bir odağı vardır. Mesela kadın şair Ayşe El Buniye (ölümü 922/1516), şiirin estetik niteliğine büyük önem verir ve aşk şiiri bölümünü metnin yarısından daha uzun tutar. Başka bazıları, eski yazarlarca henüz tanım getirilmemiş üslûp unsurları keşfetmeye daha fazla değer verirler. Lakin en mahirâne *bediyye* herhalde El Yazıcı'ninkidir; o sadece bütün bir mısrayı palindromik⁷⁸ olarak nazmetmeyi becermekle kalmaz, sahiden ökümenik bir eser yaratır, zira nazmettiği *bediyye* hem Hristiyanca hem Müslümanca okunmaya müsaittir.⁷⁹

78 Tersten okunuşu da aynı olacak şekilde – ç.n.

79 Bkz. Bauer, *Bediyya*.

Lakin *bediyye*'nin odağında her ne olursa olsun, hepsinde ortak olan bir şey vardır: Huizinga'nın dediği gibi, “oyun halinde kültür”.⁸⁰ Burada, kesinlikle Memluklar ve Osmanlılar devirlerinin tüm Arapça edebiyatını, –türün hasımlarının hep iddia ettiği gibi–, bu kategoriye dahil edemeyeceğimizi de vurgulayalım. Aksine. Yüz kadar *bediyye*'ye, birkaç bin vecizeye (bunların çoğu da uzunca bir şiir içinde tek bir mısradan ibarettir) ve birkaç yüz bilmeceli şiire mukabil, belâgat yönünden hiçbir aşırılığını göremeyeceğimiz, üslûp ifadesi yönünden de şaşırtıcı derecede basit ve dolaysız olan şiirlerin sayısı bunların birkaç katı kadardır.⁸¹ Yani sadeliği takdir etmeyi de biliyorlardı pekâlâ, ama sadelik daima karmaşıkla *yan yana* olmuştur. Arapça edebiyat tarihini klasisizm ve manyerizm *devirlerine* ayırıştırmaya dönük bütün girişimler, her ikisinin de, “klasik” muvazeneli olanla süslemeli yüksek üslûplu olanın daima *yan yana* bulunması vakıasına takılırlar – üstelik çok defa bir ve aynı şairde *yan yanadır*.⁸²

Arapça yazan dünyanın en geç 3./9. yüzyıldan itibaren eriştiği müphemlik bilinci, artık oradan geri dönüşe izin vermiyordu. Görünüşte müphemlikten uzak olan sadelikten zevk almayı dışlamıyor, fakat dünyanın müphemliğiyle yaratıcı biçimde başa çıkmaya da teşvik ediyordu gitgide. O nedenle, dünyanın ancak ehlileştirilebilecek fakat asla bertaraf edilemeyecek olan müphemliğini sanatkârane bir oyunculukla işlemenin, hiç bitmeyen bir cazibesi vardı. Bu vesileyle ortaya çıkan sanat eserleri, kesinlikle yüzeysel oyunbazlıklar olarak görülemez. Daha ziyade oyuncu bir üslûpla üretilmiş kültürdür bunlar; bu hususiyetleriyle, müphemlikten arınmanın mümkün olabileceği ilüzyonuna kapılmış olan modern eleştirmenlerinin algılamak istemediği, çok daha derin kültürel düzlemlere uzanırlar.

Lakin müphemlik kültürü, yalnızca sanat eserleri “oyununa” dayanamazdı; az çok güçlü bir oyun unsurunun öne çıktığı bi-

80 Huizinga, *Homo ludens*, s. 196.

81 Bkz. Memluklar devrinden bir av şiirinin analizi, Bauer, *A Dawādār's Hunting Party*.

82 Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, s. 106-149.

limsel eserler de sürekli üretiliyordu. Onun için, bu bölümün sonunda, bir “oyunbaz bilim” eserini takdim edelim; bu eser, bilimin sözümona kesinlikle ifadelerinin nasıl müphem bir malzemeye dayandığının, optik olarak da anlaşılmasını sağlar.

Müellif, İbn’ül-Mukri (754-837/1353-1433) adlı bir Yemenli âlim ve ediptir, bir *bediyye* de kaleme almıştır. Onun en büyük ihtirası, Resûlî hanedanının egemenliği altında, en yüksek hâkimlik makamını elde etmektir. Prensi etkilemek için, maharette gelmiş geçmiş bütün eserleri aşacak bir kitap yazmaya karar verdi. Bu eser,⁸³ her biri ilmî veya edebî bir disiplin hakkında kısa ve öğretici bir giriş sunan beş küçük kitaplık bir toplamdır. Bunlardan biri İslâm hukukunun Şafi okuluna göre kısa ama kapsamlı bir tasviridir, birisi Resûlî hanedanının tarihinin bir panoramasıdır, ayrıca birisi Arapça dilbilgisine bir giriştir, birisi usul bilgisine [ilm-i vezin] giriştir, en nihayet birisi de kafiye bilgisine bir genel bakıştır. Bu kadarında bir olağanüstülük yok. Müstesna olan, İbn’ül-Mukri’nin bu beş kitabı arka arkaya değil de eş zamanlı olarak sunmasıdır. Şöyle ki: olağan yönde (yani yatay olarak sağdan sola) okunduğunda, Şafi hukukunun anlatımı çıkar. Her satırı dikey olarak yukarıdan aşağıya doğru okuduğunuzda, usul bilgisine giriş çıkar. Sonra, sola doğru ikinci sütun Resûlîlerin tarihidir, sonraki sütunda dil bilgisine giriş, en sonda da kafiye bilgisi vardır. Yani, dikey okunacak dört kitabın bütün harfleri ve kelimeleri, aynı zamanda hukuk kitabının metnini oluştururlar. İki kitapta müşterek olan harfler ve kelimeler, hangi bağlamda okunduklarına bağlı olarak farklı işlev ve anlamlar taşırlar. Aşağıdaki resim bu eserin, yatay sütunların kolonlarla ayrıldığı bir basımından bir sayfayı gösteriyor. İbn’ül-Mukri’nin Muharrem 804/Ağustos 1401’de Taiz’de tamamladığı eserin birçok taklitçisi çıkmıştır. İbn’ül-Mukri, hâkimlik makamını yine de alamadı.

Sömürgecilik öncesi Şark’ta müphemlik hoşörölmekle kalmıyor, ona erişilmeye çalışılıyor, bunun için uğraşmaya değer sayılıyordu. Tefsirci, bir metinde olabildiğince fazla anlam bulmak için hırs duyardı. Zıt anlamlı kelimeler toplamak, sözlük-

83 İbn Al-Muqri, *Unwân ash-sharaf*.

çülerin sporu olmuştu. Edebiyatçılar, büyük bir tutkuyla müphemlik üretmeye doyamazdı. Olabildigince dar alanda olabildigince fazla anlamı bir araya getiren metinler yazmaya çaba sarf ederlerdi.



En nihayet bu çaba, İbn'ül-Mukri'nin yaptığı gibi, bilime de sirayet etti. Düz çizgisel boyutu kırıp parçalayan oyunbaz bir metin ortaya çıktı. İlk bakışta diğer hukuk kitaplarından ayırt

edilemeyen bu hukuk kitabı, ancak belirli bir yazı biçimi halinde fark edilebilen dört başka kitap daha içerir.

Bu tür müphemlikle dolu metinlerin üretimi, Batılı ve Batılılaşmış çevrelerce çok defa saçmalık sayılarak bir kenara itilmiş, hatta gerilemenin bir belirtisi olarak görülmüştür. Oysa burada, edebiyat ve bilimde müphemlik bilincinin talim edildiği son derece karmaşık oyunlar söz konusudur. Sömürgecilik öncesi Yakın Doğu insanının, müphemliğin asla bertaraf edilemeyip ancak ehlileştirilebileceğinin bilincinde olmasında, bu *müphemlik idmanının* katkısı önemsiz değildi. Klasik İslâm kültüründe bu alanda rakipsiz bir ustalık seviyesine erişilmişti. Hem karşı karşıya geldikleri müphemliği ehlileştirmeyi biliyorlardı, hem de oyunla bol bol müphemlik üretmeyi. Müphemlikle oynamak, oyunlaşmış halde kültür demektir. İnsanlar kültürlerinin ortaya koyduklarını oyuna çevirmeyi isterler. Terside doğrudur, bir kültür ancak oynadığını, oyun yaptığını ortaya koyabilir kültür olarak.

Zevkin Müphemliğı

Garp aklının evrensellik anlayışında, Şark'ı temsil eden bir ayrım çizgisi vardır. (...) Garb'ın sömürgeleştirici zihnine sunulan Şark'a yine de nüfuz edilemez çünkü o daima sınır olarak kalır. (...) Garp için Şark, kendisinin olmadığı her şeydir, oysa Şark, kendi kökenindeki hakikati arayıp durmak zorundadır.

– MICHEL FOUCAULT¹

Dayatılmış –ve paradigmatic– bir söylem

İster Kur'an okuma tarzları ve yorumları olsun, ister öğretilen görüş çoğulculuğu veya söz oyunları, hep aynı kalıpla karşılaştık: İslâm dünyasının geleneksel söylemleri, ehlileştirilmiş ancak alt edilmemiş müphemlikleriyle, Batı'nın evrensellik iddiasındaki müphemliğe hoşgörüsüz söylemlerinin meydan okumasıyla karşı karşıyadır. İslâm dünyasında Batı'nın meydan okumasına tepkiyle esasen iki söylem ortaya çıkar; bir İslâmcı, bir de “Batılı-liberal” söylem. İlk bakışta birbirine karşıt görünür bunlar, ancak aslında bir ve aynı temele dayanırlar. Müşterek zeminleri, Batı'nın şeylere verdiği düzendir. Bu düşünce yapısını, yani Batılı *Episteme*'yi (Foucault'nun kavramını kullana-

1 Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, s. 10.

lım) benimsemekle, bilmenin yeni düzenleri içinde anlaşılmaz hale gelmiş geleneksel söylemleri aynı radikallikle terk ederler. Batı'nın "liberal söylemleri" güçlendirme denemeleri bu nedenle İslâmcı konumları kesinlikle zayıflatmaz. Tam aksine: bu çabalar, hem İslâmcı hem liberal düşünce tarzlarının üzerinde durduğu temellere daha fazla inandırıcılık kazandırır, geleneksel düşünce tarzını zayıflatırlar. Böyle olunca, İslâmcı söylem, İslâm dünyasının Batı söylemlerinin meydan okuması karşısındaki asıl ve özerk cevabı olarak görünebilir. Çünkü o bir yandan Batılı düşünce tarzlarının esaslarını paylaşmaktadır –aksi takdirde ona cevap veremezdi–, diğer yandan o zemine basarak anti-Batı gibi görünen ve Batı tarafından da öyle anlaşılan konumları temsil edebilmektedir. Geleneksel söylemler ise İslâmcılık için anlaşılmazdır. Onlar Batı'nın söylemleriyle uyum sağlayamazlar ve Batı'nın hegemonya iddiası karşısında acizdirler.

Batı'nın hakikat inancı, müphemliğe hoşgörgüsüzlüğü, evrensel olma hırsı arasındaki zincirleme ilişki karşısında Batılı olmayan müphemliğe hoşgörölü kültürler bir tepki geliştirmeye mecbur kalır, lakin böylece başlarına sardıkları çelişkileri çözmeyi kesinlikle başaramazlar; işte bütün bu zincirleme ilişki, başka her alandan fazla, cinsellikte aşikâr hale gelir. Ancak bu bölümün konusu, çok önemli bir noktada kitabın geri kalan konularının çoğundan farklılaşıyor. Buraya kadarki bölümlerde, kaynağı bizzat İslâm dünyası olan fakat Batı modernliğiyle karşılaştıklarında sorun haline gelen söylemleri ele aldık – Kur'an okuma tarzlarından zıt anlamlı kelimelere kadar. Yabancılıkla ilgili izleyen bölümde ama ondan da fazla aşk ve cinsellikle ilgili bu bölümde ise, bize İslâm dünyasının dayatmadığı konulara eğileceğiz. 850 ilâ 1850 yılları arasındaki Arapça yazı hayatına bir resmigeçit yaptıracak olursak, ilk dikkatimizi çekecek olan şey, gerçi bir yandan erotizm ve cinsellik hakkında çok sayıda tartışma ve bir dolu metnin olduğu, lakin bunların Batılı söylemlere yüzyıllarca damgasını vuran heyecan ve zorlama halinden genellikle uzak olduğudur. Sadece klasik Arap-İslâm dünyasına bakıyor olsak, bu kitapta "cinsellik" konusunu ele almaya gerek bulunmazdı.

Buna karşılık Batı'nın "Şark"ın cinselliğine veya bu konuda Batı'da kurulan fantezilere gösterdiği tepki, çok daha fazla heyecana sevk edicidir. İslâm dünyasında Batılıların (veya başka yabancıların) cinselliği hakkında, Batı'daki bu ilgiye teka-bül eden bir ilginin varolmadığını söylememize bile gerek yok. Ne var ki Batı 19. yüzyılın ortalarında, kendi cinsellik söylem-lerini dünyanın geri kalanına dayatacak kadar kudretli hale gel-miş bulunuyordu. O andan itibaren Şark Batı'nın gözünde sa-dece bir *tahrik* kaynağı (kelimenin her anlamıyla) değil, terbi-ye edici eylemin nesnesi idi artık. O dönemden beri Arap dün-yasında (sadece orada da değil), Batı'ya doğrudan bir tepki ma-hiyetinde olmayan veya biçimlenmesinde bizzat onun dahlinin olmadığı bir cinsellik söylemi bulamazsınız. Tam da cinsellik-te Batılı söylemlerin, etkisi insanların en özel alanlarına uzanan hegemonik iktidarı bilhassa barizdir. Peki, cinselliğe dair mo-dern Arap söylemleri Batılı söylemlere bir tepki iseler eğer, he-le Kur'an okuma tarzlarına ve politika tasavvurlarına dair söy-lemelerin öyle olmamasını hiç bekleyebilir miyiz?

Bu arada Batılı söylemlerin kudreti içeriksel bir üstünlükle temellendirilemez – sırf bu içeriklerin sürekli değişmiş olma-sı nedeniyle bile, yapılamaz bu. 19. yüzyılda dünya halklarına vaaz edilen Viktoryen cinsel ahlâk, Batılı hükümet dışı örgütle-rin bugün dünyaya onunla saadet getirmeye çalıştıkları cinsel özgürleşme anlayışının taban tabana zıddıdır. Bu aşikâr çelişki-lere rağmen bu söylemlerin temsilcileri, bu söylemlerde örgüt-lenmiş bulunan bilginin *hakikat* olduğundan ve *evrensel geçer-liliğinden*, dolayısıyla insanlığın geri kalanını bu bilgiyi kabule sevk etmek gerektiğinden asla şüphe etmemişlerdir. Bu vaki ol-madığı müddetçe, Batı'nın cinselliğin müphemliğine karşı or-ta çağdan beri sürdürdüğü mücadele, kazanılmış olmayacaktır.

Batı'da cinsellik ve müphemlikleri

Batılı cinselliğin tarihi, müphemliğe karşı açılmış büyük bir sa-vaşın tarihidir, ama bu savaş da hep bir dizi yeni çift değerlili-ğin ve müphemliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunun çı-

kış noktası, geç antik dönem ve orta çağ Hristiyanlığının cinsel edim karşısındaki çift değerli tutumudur; cinsel edim bir yandan insanlığın bekasını temin etmek için kaçınılmazdır, beri yandan onun hazla icrası, en korkunç cehennemî cezaları göze almayı gerektiren lânetlik bir günah kabul edilir.

Katolik Avrupa'da günah çıkarma, bir yandan meşru, diğer yandan ona eşlik eden hak yüzünden aynı zamanda günahkârca olan üreme ediminin bu çözümsüz müphemliğiyle baş etmek için bir araçtı. Her eylem tastamam tasvir edilmeli, eyleme eşlik eden bütün duygu kıpırtıları ayrıntısıyla aktarılmalı idi ki, günahkâr zevkin en hafif bir nüfuzu bile enselenebil- sin. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din adamı olmayanlar da düzenli günah çıkarmayla yükümlü kılındılar, artık onlar da rahibin burgulayıcı sorularının muhatabıydılar. "Somut olarak mesele, cinsel ilişkide hangi pozisyonların alındığı, erkeğin tohumunun kadının mahfazasına erişmesine mani olmaya çalışıp çalışmadığı ve bedenin ahlâka uygun olmayan başka şekillerde kullanılıp kullanılmadığıdır."² Yakın Doğu'dan ve başka yerlerdekinden farklı olarak, kendi cinselliğini sürekli analiz edip ahlâkî değerlendirmeye tabi tutmayı öğrendiler. Böylelikle her bir edime, emsali zor bulunur bir müphemlik yük- lendi; değil mi ki her cinsel edimi, acaba sadece evlilik görevlerini yerine getirmeye mi yarıyor yoksa arkasında yasak bir zevki mi saklıyor diye, yükümlülük ile lânetlenme arasındaki ince sınır çizgisinin o tarafında mı bu tarafında mı kalıyor diye araştırmak gerekiyordu.

Batı'da, kimi Aydınlanmacıların felsefî fikirlerinden çok daha fazlasını muhtemelen kilisenin cinsel ahlâkından kurtulma it- kisine borçlu olan sekülerleşme, bir ferahlama getirmedi. Çün- kü aydınlanmacı olmayan topluluk da, "cinsellik üzerine haki- ki söylemler üretmeyi görev edinmişti, bunu da (...) eski itiraf yöntemini bilimsel söylemin kurallarına uydurarak yapıyordu. *Scientia sexualis* [cinsellik bilimi] (...) çekirdeğinde, paradok- sal bir şekilde, Hristiyan Garp'ta cinselliğe dair hakikati üret- menin ilk tekniğini teşkil eden o mecburi ve iflah kesici günah

2 Muchembled, *Verwandlung der Lust*, s. 116.

çıkarma ritüelini muhafaza eder.”³ Yeni paradigma belki de eskisinden daha etkili ve kapsayıcıydı, “zira eski itiraf zorlamasıyla klinik dinleme yöntemlerini birbirine bağlıyordu.”⁴ Böylece Batı’nın cinselliği “büyük şüphe nesnesi” olarak kaldı veya o hale geldi; “davranışlarımızın ve varoluşlarımızın zıddına giderek önümüze çıkan umumi ve huzursuz edici duyuydu; belâ tehdidinin kaynağı olan zayıf nokta idi; hepimizin içinde taşıdığı bir parça gece idi. Genel anlam, evrensel sır, her yerde hâzır ve nâzır sebep, hiç geri çekilmeyen korku idi.”⁵ “Kendi bedeninden duyduğu esaslı bir korku”,⁶ yüzyıllardan beri peşini bırakmaz Batı insanının. Çift değerli duyguların müphemlik karşısında bir korku uyandırabileceğini ve müphemliğe dönük kuvvetli bir hoşgörüsüzlüğe yol açabileceğini duyduk. İnsanın kendi bedeni ve kişiliğine dair çift değerlilik ve “herkesin içinde taşıdığı bir parça gece” karşısında duyulan o korku, Batılıların müphemlik korkusunun esaslı nedenlerinden biri olmalıdır.

Bilimin (başta çıkmakta tıpkı daha önce dinin çuvalladığı gibi çuvalalayacağı) cinselliğin müphemliğine nüfuz edebilmesini sağlamak için, evvela tamamen yeni bir kavram geliştirmek gerekti, bu da *cinsellik* kavramı idi. Bugün bu kavramın sahidinden varolan bir şeyi tanımladığı gayet açık seçik görünüyor bize, bu kavram ve onun temelinde yatan tasarım olmadan nasıl idare edebileceğimizi tasavvurumuza sığdırmamız çok zor. Oysa aslında, doğrudan veya birçok zaman da dolaylı biçimde cinsel organlarla alakalı bulunan eylem ve duygulanımları, tek tek bileşenlerinin esasen birbiriyle bağlantılı olduğu insan kişiliğinin kendine mahsus bir sahası olarak değerlendirmek, hiç de doğal değildir. Sözgelimi yası, sevinci, opera sevgisini ve polen alerjisini, bunların hepsi aynı şekilde gözyaşı bezlerini harekete geçirebiliyorlar diye, insan doğasının tikel ve açık seçik sınırlanabilir bir kısmının fenomenleri olarak görmek gelmeyecektir

3 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, s. 87.

4 A.g.e.

5 A.g.e., s. 89.

6 Muchembled, *Verwandlung der Lust*, s. 49.

kimsenin aklına. Cinsellik söz konusu olduğunda ise, şefkatli bir öpücükle savaştaki tecavüzleri⁷ insan doğasının bir ve aynı kısmına ait sayabileceğimiz, tereddütsüz varsayılıyor. Oysa “cinsellik” ancak 19. yüzyılda meydana çıkmış modern, Batılı bir kavramdır.⁸ Öncesinde insanlar cinsel ilişkilerde bulunurlardı fakat cinsellikleri yoktu ve belirli bir duygular ve zevkler grubunun “cinsellik” adı altında ayrı bir fenomen olarak yalıtılabileceğini düşünmeden rahatlıkla cinsellik üzerine konuşabilirlerdi. Ancak yeni cinsellik kavramı sayesinde, şimdi konuşmaya, düşünmeye ve eylemeye ilişkin muhtelif günahlar, insan kişiliğinin müstakil bir kısmı olarak yalıtılabilir ve geri kalan insanî duygu ve eylem alanlarından ayrıştırılabilir ayrı bir grup olarak birleştirilebilir hale geldi. Böylece, görünen o ki, cinselliğin müphemliğine karşı savaşta önemli bir zafer daha kazanılmış oluyordu. Cinsel edimleri inceleyip tasnif etmeyi öğrendikten sonra, bu diğerlerinden sıkı sıkı ayrılmış alan, ona mahsus hazırlanmış yeni araçlar ve yöntemlerle denetim altına alınabilirdi. Bu araçları 19. yüzyıldan beri tıp tayin etti, zira şimdi artık “cinsellik” denen alana dair hüküm verme otoritesi, din-den tıbbı geçmişti. Günaha karşı ikaz sekülerleştirilmiş, “sağlıklı” bir cinsel hayatın kurallarına tercüme edilmiş, ebedî cehennem azabı korkusunun yerini de sapıklık, hastalık ve ölüm korkusu almıştı.⁹

İnsan yaşayışının başka bütün alanlarından ayrıştırılmış bir “cinsellik” küresini kurumlaştırma projesi ile Batı, bir şekilde cinsel hayatla bağlantılı görünen edimleri müphemliğinden arındırmaya dönük gerçi çıkışsız olan fakat yine de dünya çapında başarıya ulaşan bir girişim başlatmış oldu. Bu arada dünyanın bütün yaygın dillerinde, Batılı “cinsellik” kavramının mütekabili olacak bir kelime bulmaya çalıştılar. Genellikle yerli “cinselliği” Batılı standartlara uydurmaya çalışan bir söylem de kurumlaştı. Cinsel hazzı ve erotik duygulanımları müphemliğinden arındırmaya dönük bu çabanın, müphemliğin ilgasına

7 Bu konuda bkz. Bagge Laustsen, Diken, *Becoming Abject*.

8 Bkz. Sprenger, *Ethnologie der Sexualität*, s. 11-20.

9 Bkz. Muchembled, *Verwandlung der Lust*, s. 216.

dönük her deneme gibi başarısızlığa mahkûm olduğu, açıktır. Ortaçağ'da rahiplerin hazırladığı ayrıntılı günah kataloglarının yerini, hekimlerin sayısız sapkınlığa dair daha da ayrıntılı tasnifleri aldı. Günümüzde kimlik piyasasında gittikçe daha ayrıştırılan cinsel kimliklerden bir tane edinebilirsiniz, fakat böylelikle cinselliğin müphemiyetini sona erdirmek, sizden daha da fazla uzaklaşır.

Müphemliği ayırıştırıcılar yoluyla önleme yöntemi, kurbanlar ister. İlk kurbanlardan biri *arkadaşlıktır*. Yakın Doğu'nun erkekleri için diğer erkeklerle arkadaşlık ilişkileri, bugün hâlâ –öteden beri olduğu gibi–, hayatlarındaki duygusal açıdan belki en önemli toplumsal ilişkidir. Batılı gezginler, Yakın Doğu'da alışılmış olan erkek erkeğe arkadaşça sokulganlığa genellikle şaşırır, bunu anlayışsızlıkla karşılarlar – eğer alaya almazlarsa.¹⁰ Oysa böyle bir arkadaşlık kültürü çok da eski olmayan bir zamanda Batı'da da yaygındı. Orada da erkekler el ele tutuşarak dolaşır, orada da arkadaşça öpüşülür, sarılındı. Pekâlâ erotik bir alt tabakanın üzerine oturmuş olan böylesi bir arkadaşlık kültürü olmadan, Alman klasizmini ve romantizmini tasavvur bile edemezsiniz. Böyle bir arkadaşlık ilişkisinin *ne kadar* erotizm barındırdığı sorusu sorulmazdı o zamanlar, çünkü açıkça veya gizlice işlerini yürüten bir “cinsellik” henüz yoktu. Bir kesinlik dayatması, arkadaşlıkla aşkı ayırt etme zorlaması da yoktu. Günümüzde Batılı kategorileri yalnızca evrensel saymıyor onlara zamanlar üstü bir geçerlilik de atfediyor, o nedenle de Schubert'le Mayrhofer'in mahrem ilişkilerinin sadece sıkı bir arkadaşlık mı yoksa bir aşk ilişkisi mi olduğunu merak ediyoruz, ki öyleyse bu Schubert'le Mayrhofer'in “eşcinsel” oldukları anlamına da gelecektir. İkisi de bu soruyu hiç anlayamazlardı, çünkü modern Batı'nın hazza kesinlik kazandırmasını sağlayan bu kategoriler onların idrakine gelmezdi.

Şu da var ki Schubert'le Mayrhofer, erkekler arası ilişkilerin mahiyetine açıklık kazandırma baskısının hissedilir hale geldiği bir dönemde yaşamışlardı; kıta Avrupa'sında henüz değilse bile, kapitalist iktisadiyat ve düşünce tarzının daha erken kendi-

10 Mesela Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 23.

ni kabul ettirdiği İngiltere’de böyleydi bu. Kapitalist rekabet düşüncesi ile hisli arkadaşlıkları bağdaştırmak zordur. Gençlerin müstakbel rakipler olarak yetiştirilmesi, henüz 18. yüzyıl sonlarında, kesinlikle erotizmden arınmış olan *handshake*’in [el sıkışma], kıtada daha bir müddet arkadaşlık ifadesi sayılarak kabul görecektir. ¹¹ Buna koşut olarak, “bir ayrışmanın neticesi olarak özel alan inşa edildi.” ¹² Başka deyişle: bundan böyle meşru cinselliğin de şefkatli, hisli arkadaşlığın da yegâne alanı evlilikti.

Lakin dünyada hâlâ haddinden fazla düzensiz cinsellik bulunuyordu, bu da her şeyi cinsellik içeren ve cinsellikten arınmış kürelere ayırma işine zorluk çıkartıyordu. Böyle bir kesinliği tesis edebilmek için ise, modern öncesi dönemde cinsel edimlerin günah olarak tasnifinde yapıldığı gibi edimler düzleminde kalmak yeterli olmayacaktı. Her insan günahkârdır neticede, her insandan günahın her türünü işlemesi beklenebilir. Her an her şeyin mümkün olduğu durumdaysa, bir kesinlik imal edemezsiniz. Ancak cinselliği *kişiliğin* ifadesi olarak görürseniz, durum değişir. 19. yüzyılın ortalarına doğru işte tam bu yönde bir perspektif değişikliği gerçekleşti. “Gayri nizamî” cinsellik artık zevkte aşırılık ve kendine hâkimiyette eksiklik olarak değil de, hastalıklı bir bozuk kişiliğin belirtisi olarak görülür oldu. Bu yeni bakış açısından, cinselliğin dünyası çok daha düzenli görünüyordu. Aynı zamanda, edepli burjuvazi, bütün “gayri nizamî” hazzardan aklanıyor; şimdi Foucault’nun deyişiyle “kenardaki cinselliklere dönük bir av” başlıyordu şevk içinde, en mühim ganimet de eşcinselliğin keşfiydi:

Kenardaki [periferik] cinselliklere dönük yeni av, *sapkınlıkların bedenlenmesine ve bireylerin yeni bir şekilde özgüleştirilmelerine* yol açtı. Sodomî [anormal cinsel ilişki], –eski özel hukuktaki ve kilise hukukundaki haliyle–, bir yasaklanmış eylem türüydü ve onun failine sadece o eylemin hukukî öznesi ola-

11 Bkz. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, s. 359; ayrıca Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 94-98.

12 Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 95.

rak bakılırdı. 19. yüzyılın eşcinseli ise bir kişiliktir artık, onun bir geçmişi ve bir çocukluğu vardır, bir karakteri, bir hayat tarzı vardır, en nihayet arsız anatomisi ve muhtemelen muamması fizyolojisiyle ayrı bir morfolojisi vardır. Onu o yapan hiçbir şey, cinselliğinden azade değildir. Cinselliği her şeyinde hâzır ve nâzırdır onun: her bir davranışının ardında, sinsi ve etkisi sınırsız bir ilke olarak o durur.¹³

Yeni keşfedilen hetero-homo ikiliği¹⁴ gerçi erkek erkeğe ilişkinin zevkinden feragat etmek istemeyen azınlığa, orta çağın ve erken yeni çağın sapkınlar dönuş kovuş turlmalarını çok aşan acılar getirdi, fakat yine de önceleri cinselliğın karanlık âlemine daha iyi bir düzen getirmiş gibi görünüyordu. Ancak bu arada yeni bir bulgu, resmi bulandırdı. 19. yüzyıl sadece kapitalizm değil, sömürgecilik de muzaffer olmuştu ve “cinselliğın Avrupa tarafından inşasının emperyalizm çağıyla örtüştüğü ve onunla alış veriş içerisinde olduğı”¹⁵ bu arada gayet açık seçik kanıtlanmış tır. Batı’nın kudreti şimdi, zaten yeterince “gayri nizami” olan, ama bunun da üstüne Batılı cinsellik düzenlerini sarsan bir cinselliğın çiçek açtığı o uzak egzotik dünyalara el atıyordu. Çünkü bu düzenler ancak evrensel olduklarında hakiki olabilirlerdi ve gezginlerin, sömürge memurlarının ve etnologların raporları tam da bunu sorguluyor gibi görünüyordu. Yakın Doğı’nun cinselliğine olan ilgi daha da fazlaydı, Avrupa’da bu konuda zaten çoktandır kendine mahsus bir imge oluşturulmuştu ve bu imge şimdi 19. yüzyılda doğrudan doğruya Avrupa’nın müdahalesini temellendirecek ve meşrulaştıracaktı.

Ama biz önce Yakın Doğı’daki cinsellik söylemlerine bir göz atalım, bunu yaparken de Batılı gözlerde bilhassa infiale –ama büyülenmeye de– yol açan bir veçheye, yani erkekler arasındaki aşk ve cinsellik karşısındaki tutuma özel bir dikkat sarf edelim.

13 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, s. 58.

14 “Homoseksüellik” (ilk anılışı 1869) ve “heteroseksüellik” (ilk anılışı 1880) terimleri Karl Maria Kertbeny’e (1824-1882) dayanır, bkz. Lautmann (ed.), *Homosexualität*, s. 46.

15 Kobene Mercer, aktaran Massad, *Desiring Arabs*, s. 7.

Yakın Doğu'nun söylemsel çoğulculuğu

Cinsellik bütün kültürlerde toplumsal normlarla düzenlenmiştir ve her yerde de bu normlar ihlâl edilir. Müphemiyetsiz cinsellik, herhalde yoktur. Klasik İslâm kültürlerinde de cinsellik müphemlikle doluydu. Ancak bu müphemlik de, orada zaten hâkim bulunan müphemlik hoşgörüsünü ölçüsüzce zorlamazdı. Cinselliğin müphemliğinden kaynaklanan derin veya hatta sürekli acılar, göremeyiz. Bunun nedeni herhalde her şeyden önce, Batılı cinselliğin de tarihinin başlangıcında varolan ve sonraki yüzyıllarda Batı'nın tasifiye etmeye çalıştığı türden ilkesel müphemliğin orada hissedilmemesi idi. Zira cinselliğin aynı zamanda *hem* haz *hem* felâket getirdiği inancından doğan müphemlik, Yakın Doğu'da yoktur. Mesela Gazali'nin *Dinî İlimlerin İhyâsı*'nda formüle ettiği İslâmî cinsellik etiğinde, cinsellik kayıtsız şartsız olumlu bir şey olarak görülür. Cinsel ilişki, Gazali'ye göre, birincisi, insanların cennetin olumlu bir ön tadımını yapmasına yarıyor, ikincisi, insan cinsinin devamlılığını temin ediyordur – sıralamaya dikkat edelim!¹⁶ Tabii ön koşul, partnerler arası ilişkinin meşruiyetidir. Diğer cinsel edimler İslâm'da da günah sayılırlar, ancak bunlar “büyük günahlar” hakkındaki risalelerde kesinlikle öncelikli bir yere sahip değildirler.¹⁷ Sünni İslâm'da erken bir aşamada, mümin bir Müslüman'ın ağır bir günahkâr olsa bile ebediyen cehennem ateşinde yanmasının gerekmediği kanaatinin kendini kabul ettirmiş olmasını ekleyelim buna. Bu tutum, günahkârlar için cehennemde ebediyen sürecek cezalarda ısrar eden Mutezile'ye karşı geliştirilmişti. Mutezile, baskın okul olamamıştır, bu arada – akılcı olduğu düşünülen ama her şeyden önce katı olan Mutezile'nin 9. yüzyılda bastırılmış olmasını birk talihsizlik sayan ve Mutezile düşünce mirasının ihyâsından “liberal” bir İslâm çıkartmayı uman modern “reformcu” Müslümanlar ve Batılı İslâm gözlemcileri buna çok üzülürler.¹⁸ Ebedî cehennem

16 Al-Ghazâlî, *İhyâ ulûm ad-dîn*, cilt 3, s. 122.

17 Mesela adh-Dhababî, *Kitâb al-kebair*.

18 Bu konuda bkz. Hildebrandt'ın çalışması, *Neo-Mutazilismus*.

cezaları fikri kendini kabul ettiremeyince, İslâm'da din görevlileri muazzam bir disipline etme aygıtından mahrum kalmıştır.

Yakın Doğu'da cinsellik tekinsiz bir şey değildir öncelikle, karanlık, tehlikeli ve potansiyel olarak felâket getiren bir şey değildir, "herkesin içinde taşıdığı bir parça gece" değildir. Buna karşılık aşk çok daha tehlikelidir, çünkü birisinin benliğinde kendini kaybedip, ona sabitlenerek toplum dışı bir mahlûğa dönüşme tehlikesini barındırır.¹⁹ Yani cinsellik pekâlâ tehditkâr bir müphemlik boyutu taşıırken, cinsellikte böyle bir boyut pek yoktur Yakın Doğu'da. Cinselliğin müphemlikleri ikincildir ve müphemliği ehlileştirmenin alışıldık yöntemleriyle alt edilebilir mahiyettedir.

Burada da müphemliğin en önemli kaynağı yine söylemsel çoğulculuktur. Başka yerlerde de olduğu gibi, bununla ilgili birçok söylem yan yanadır evvela, bunların hiçbirisi de tek başına geçerlilik iddiası ileri süremez. Açık çelişkiler ortaya çıksa bile, bu çelişkileri kesinkes ortadan kaldırmaya dönük bir hırs yoktur. Aşk ve cinsellik bu bakımdan da hayatın başka alanlarından farklılaşmazlar. Ve başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da Batılı gözlemciler bu söylemsel çoğulluğu kavrayamamışlardır, nerede kaldı ki takdir etsinler. Sözelimi *Encyclopaedia of Islam*'da bu konuyla ilgili bir şeyler arayan biri, tamamen ve sadece İslâm hukukuyla doyurulur. Gerçi *bâh* ("cinsel birleşme") diye bir başlık vardır ama onun altında münhasıran hukukî meseleler işlenir – adeta, "İslâm'da" insanların cinsel ilişkide bile din-den ve dinî hukuktan başka bir şey düşünemeyeceklerine inanıyordur bunu yazanlar! Oysa sayısız seküler cinsellik rehberi mevcuttur, bunların çoğu da *bâh*'ı başlığa çıkartmıştır. O *bâh* makalesinde bunların bir kelimeyle bile bahsi geçmez. Bunun yerine, hukukçuların kanaatlerine göre hangi çiftleşmelere izin verilip hangilerinin yasaklandığı aktarılır titizlikle.²⁰

Bu makalenin 1960'ta yayımlanmasından bu yana, Batı'da hukuk söylemine verilen bu saplantılı önem daha da artmıştır. Bunun sebebi, evvela, Taliban Afganistan'ında veya Nijer-

19 Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, s. 344-350.

20 Bousquet, *Bâh*.

ya'nın merkezî hükümetten daha fazla bağımsızlık elde etmeye çalışan İslâmî eyaletlerinde zina veya erkek erkeğe cinsel ilişki nedeniyle işlenen cinayetlerdi. Şimdi Batı'da hâkim olan eğitim, İslâm hukukunu İslâm'ın "esas" söylemi saymak, İslâm'ın "özünün" en kuvvetli ifadesi olarak kabul etmektir. Böylece zina işleyenlerin taşlanması da İslâm'ın "özünün" ifadesi sayabilirsiniz; oradan, İslâm'ı tümüyle aydınlanmamış, ilkel, gaddar ve cinselliğe düşman ilan etmeye sadece küçük bir adım kalır. Ama bunu yapmak, tam da bu cezaları verenlerin ekmeğine yağ sürmektir. Çünkü, hemen hemen hiçbir tarihî örneği bulunmayan bu *hadd* cezalarının uygulanmasının ardında, Batı'ya karşı olmaktan ziyade Batı'yla işbirliği yapan ve bu işbirliğinden güç ve nüfuz devşiren yerli seçkinlere karşı çıkan bir politik gündem yatar. Onların değer sistemlerine karşı muhalefetlerini sergilemenin, Batı'nın en fazla kınayacağı, aynı zamanda da Batı'nın "çöküntüsüne" karşı kendi "sağlam" ahlâklarının simgesi olarak anlaşılabilir birtakım cezalar uygulamaktan daha uygun bir yolu olabilir miydi?

Çok defa olduğu gibi burada da, fundamentalist İslâmcılıkla Batı'nın tutumları, müphemliğin reddiyesinde birleşirler. Çünkü klasik hukukî düzenleme, müphemliğin bir timsalidir. İslâm hukuku bir yandan, aralarında evlilik veya cariyelik ilişkisi bulunmayan bir erkekle bir kadın arasında vajinal yoldan cinsel ilişkiye (zina) ve erkekle erkek arasında anal yoldan cinsel ilişkiye (livat) en ağır bedensel cezaları öngörür (gerçi, bazı hukuk okullarında daha yumuşak olmakla beraber, kadınla erkek arasındaki anal ilişki de cezalandırılır).²¹ Diğer yandan, bizzat aynı hukuk, bu cezaların uygulanmasını neredeyse imkânsızlaştırır. Cinsel birleşmeyi bütün ayrıntılarıyla görmüş olması gereken dört şahit istenir, şahitler içlerinden sadece birisinin ifadesi şüpheli bulunursa topluluk önünde kırbaçlanma cezasına çarptırılacaklardır; görgü şahitlerinin münasebetsiz merakî-

21 Bkz. Sara Omar, "From Semantics to Normative Law: Perceptions of *Liwât* (Sodomy) and *Siḥāq* (Tribadism) in Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Society* 19 (2012), s. 222-256; ayrıca bkz. Scott Siraj Al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam*, Oxford, 2010, s. 128-186.

liklerini gerekçelendirmelerindeki zorluğu tamamen bir kenara bırakıyoruz. Hukuk okullarının çoğu, ayrıca, evlilik dışı bir çocuğun doğumunu bile zina kanıtı olarak kabul etmemenin yollarını bulmuşlardır: Kadının uykusunda farkında olmadan hamile kalmış olması mümkündür, mesela. Bu savı geçerli saymayan Maliki hukukunda, buna mukabil uyuyan hamilelik mefhumu yaygındır (mesela Tunus'ta, Kuzey Nijerya'da). Bu mefhum, ceninin uzunca bir süre, hatta bazen yıllarca gelişmeden anne karnında "uyuyabildiği" tasavvuruna dayanır. Doğmamış cenini "uyandırmayı" başarırırsanız, dünyaya gelecektir. Evlilik dışı hamilelikler böyle meşrulaştırılır.²²

Yani, her bir cürüm ve cezalandırma vakasının teferruatlı biçimde kaydedildiği vakayinamelerde bile, zina ve *livat* ile ilgili tek bir infaz vakasına bile rastlanamaması, şaşırtıcı değildir. Bütün araştırmalarım boyunca, 20. yüzyıl öncesinde, erkekler arası rızaya dayalı cinsellikle ilgili tek bir infaza hatta suçlamaya bile rastlamadım. O dönemde zinadan ötürü taşlamaya ilgili bildiğim tek vaka, 1680 yılında Konstantinopol'de vuku bulmuştu ve politik saiklerle gerçekleştirilmişti. Hâkim, katı ve fundamentalist Kadızadeliler hareketinin destekçisiydi ve verdiği bu hükümle bir skandala yol açmıştı. Adı Sinaneddin El Bayadi olan hâkim (ölümü 1098/1687), kariyerinin sonunda, Rumeli kadıaskerliği gibi hiç önemsiz olmayan bir makama oturmuştu. Edip ve dil bilimci El Muhibbi'nin (1061-1111/1651-1699) 11./17. yüzyılın ünlü şahsiyetlerini bir araya getirdiği ansiklopedisindeki 1.290 şahıs arasına girecek kadar önemli idi. El Muhibbi, Sinaneddin'e ayırdığı yirmi sayfada, onun hâkimlik serencâmını anlatır ve en önemli metinlerini özetler; bu kısa biyografi bu bakımdan diğer maddelerden farklı değildir. Fakat bunun peşinden, onun kadılık görevi esnasında önüne gelen bir davayı aktarır ki, bu noktada biyografi alışıldık çerçevenin dışına çıkar. Sinaneddin'in heyecan uyandırıcı hükmü, zina vakasının dört şahidin ifadesiyle varit görüldüğü bir kadın hakkında verdiği ölüm cezası kararıdır; taşlama-

22 Anke Bossaller, "Schlafende Schwangerschaft" in *Islâmischen Gesellschaften. Entstehung und soziale Implikationen einer weiblichen Fiktion*, Würzburg, 2004.

ya [recm] hükmedilmiş ve ceza öngörülen kurallara göre infaz edilmiştir. Vakanüvis, bu kuralları bütün ayrıntılarıyla tasvir eder, ya okurlarının bunları bilmediğini varsayıyor ya da onları sahiden tatbik edilemeyecek kadar idrak dışı buluyordur. Bu eylemin –kadının eylemi değil, belki de köy ahalisini saran linç havasına kapılarak durumdan vazife çıkartmış olan hâkimin eylemi– ona verdiği dehşet, şu haykırışta zirvesine ulaşır: “Böyle bir şey, İslâm’ın ilk devrinden beri hiç vuku bulmamıştır!” Hâkim bunun akabinde görevinden azledilmiş (azlin nedeninin doğrudan doğruya bu hüküm olup olmadığı kesin olarak belli değildir) ve bir daha herhangi bir makama atanmadan, ömrünün kalanını emekli olarak tamamlamıştır.²³

Gerek El Muhibbi’nin (ve muhakkak çağdaşlarının da çoğunun) gerekse günümüz Batı’sının İslâm anlayışında, zina eden kadının –zina eden erkeğe ne yapıldığını öğrenemiyoruz; onun da aynı cezaya çarptırılmış olması gerekirdi– taşlanması, idra ki kabil olmayan, asla olmamış olması gereken bir şeydir. Fakat bu iki anlayış başka bir noktada ayrılıyor. İslâm’ı düzeltme iddiasındaki Batılıları öncelikle rahatsız eden hareket noktası, normdur, yani, İslâm hukukunda haşin ceza tehditlerinin varlığıdır (şu da var ki taşlama örneğinde bu ceza, yaygın önyargının aksine, Kur’an’a dayanmaz). Cezanın icrasını, bu normların kaçınılmaz sonucu olarak görürler. O halde taşlama, son kerte de “İslâm”ın “özünde” aranması gereken ağır bir fenalığın belirtisinden ibarettir. Oysa El Muhibbi haşin kuralların varlığından değil, onların uygulanmasından rahatsızdır. Çünkü, normların ve yasaların aynı anda hem geçerli olup hem geçerli olmadığını düşünmek zor gelmez ona. Zina edenlerin taşlanması norm olarak kabul edilir, hatta “İslâm’ın erken döneminde” özel şartlarda uygulanmış da olabilir, lakin bizzat yasanın diktiği engellerden ötürü uygulanamaz haldedir, bu nedenle pratik anlamda geçersizdir. Ne var ki müphemliğin bu şekilde kabulü, modern norm anlayışıyla telif edilemez, nitekim klasik Arap-

23 Al-Muhibbî, *Khulâsat Al-Athar*, cilt 1, s. 181 vd. – Bu bilgiyi Marco Schöller’e borçluyum. Bu vakayla ilgili ayrıca bkz. Madline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, Cambridge, 2010, s. 71-72.

İslâm dünyasındaki gibi bir tutum günümüz gözlemcilerine anlaşılmaz gelir. Günümüz İslâm fundamentalistlerinin Batılı eleştiricilerinin düşünme tarzlarını paylaşmaları manidardır; çünkü onlar da, bunun için anlaşılan onlara daha önemsiz görünen başka kuralların etrafından dolanmak gerekse bile, yasaların uygulanması gerektiğinden emindirler.

Aslına bakarsanız hukuktaki cinsellik söylemiyle fazla eğleştik, bunun klasik çağda taşıdığı önem günümüzde fazlasıyla abartılıyor. Bununla ilgili az sayıdaki hüküm, görmüş olduğumuz gibi, pratik açıdan pek önem ifade etmez, cinselliğin bütün diğer sahaları da, temizlikle ilgili kurallar veya evlilik hukukuyla alakalı olanlar hariç, hukukçular tarafından konu edilmezler. Zina ve livat bahisleri bile ilke olarak deyim yerindeyse “yavan” tutulur, kısa geçirilir ve nadiren tartışılır. İbn Rüşd/Averroes mesela, dört ciltlik mukayeseli hukuk eserinde *livat*’ı tek kelimeyle anmaz, günümüzün modern yayıncısının uzun bir dipnotla telâfisine çalıştığı bir “kusur”dur bu.²⁴ Batılı cinsellik söyleminin oluşumuna da önemli oranda katkıda bulunmuş olan birçok konuyu ise, klasik hukukçular basbayağı suskunlukla geçirirler. Mesela mastürbasyon konusu 19. yüzyıl Avrupa’sında belli başlı toplumsal tartışmalardan biri haline gelmişti. “19. yüzyılın hekimleri bu konunun kelimenin tam anlamıyla delisi olmuşlardı. Bu konu etrafında, 16. ve 17. yüzyıllarda cadılık hakkında daha sonra cadı avlarına yol açacak olan kolektif fanteziyle karşılaştırılabilecek takıntılı bir patoloji inşa edildi.”²⁵ Umumiyetle hemen her konuda muhakkak söyleyecek bir şeyi olan İslâm hukukçuları ise bu konuda söyleyecek bir şey bulamıyorlardı, basitçe. El Cezîrî bile (1882-1941) “dört hukuk okuluna göre hukuk” üzerine çok yaygın okunan incelemesinde cinsel kendi kendini tatmin konusuna değinmez, ancak bu “eksiklik” kitabının 1998 yılında yapılan yeni basımında yorumcularca giderilmiştir.²⁶

24 İbn Rüşd, *Bidâyat al-mudjtahid*, cilt 4, s. 1729, dipnot 3. [Türkçesi: *Bidaye-tü'l-Müctehid ve Nihayetü'l Muktesid*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2015.]

25 Muchembled, *Die Verwandlung der Lust*, s. 229.

26 Bkz. Al-Djuzairi, *Al-Fiqh alâ l-madhâhib al-arba'a*, cilt 5, s. 222 vd.

Bir defa daha toparlayalım: İslâm hukuku kesinlikle İslâm dünyasında cinsellik söyleminin en önemli unsuru değildir, salt dinî bakımdan bile böyle değildir. Yukarıda değindiğimiz, El Gazali ve başkalarının geliştirdiği cinsel etiğin gündelik hayattaki önemi muhtemelen daha fazlaydı.

Bu arada bir defa daha, “İslâm”da dinî söylemlerin ilke olarak dünyevî söylemlerden daha önemli oldukları telâkkisinden kurtulmamız gerekiyor. Her halükârda aşk ve cinsellik alanlarında, dünyevî metinlerin sayısı dinî metinlerden çok daha fazladır, bunlar da farklı söylemlere yayılmıştır. Hayatta “cinsellik” diye mütecanis bir alan olduğuna dair bir tasavvurun bulunmaması da bu söylemsel çoğulluğu teşvik etmiştir.

Önce yine başvuru kitaplarını analım, bu literatür antik çağ literatürünün adeta kesintisiz devamı olarak, erken bir aşamada devreye girmiş ve yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Michel Foucault’nun İslâm’ı bir *ars erotica*’ya [erotik sanat] sahip kültürler arasında sayarken düşündüğü metinler bunlar olmalıdır.²⁷ Mamafih Foucault burada, eşcinsel harem fantezilerini tatmin etmekten çok uzak olan Arapça metinlere doğrudan dayanmaktan ziyade yine fazlaca Batılı bir damga taşıyan beklentiler uyandırır. Oysa söz konusu eserlerin çoğu, fazlasıyla ayık bir bakışla, cinsel hijyenle ilgili danışmanlık sunarlar; hiç işitilmemiş cinsel zirvelere giden yolu falan göstermez, günün cinsel ilişkiye en uygun vakti veya beslenme-cinsellik ilişkisi gibi en sıradan konulara ilişkin tavsiyeler verirler. Bu metinler 19. yüzyılda Batı’da keşfedildiklerinde –Guy de Maupassant bu “kâşif”lerdendi–, tuhaf bir şekilde pornografik eserler sayılarak ilgi uyandırdılar.²⁸ Bu dar kafalı yanlış anlamayı, ancak, Hristiyan Avrupa’nın pagan antik çağın bitişinden beri cinselliğe, Arap cinsel hijyen rehberlerindeki gibi nispeten makul ve rahat yaklaşan metinlerden hiç haberinin bulunmadığını hesaba katarsak, kafamızda bir yere oturtabiliriz.

Benzer bir yanlış yorumlayış, çok defa “şakacı ve müstehcen manzumeler” diye çevrilen, *mucûn* adlı edebî türün de ba-

27 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, s. 74 vd.

28 Bkz. Nafzâwi, *Der duftende Garten*.

şına gelmiştir. Bu şiirlerde bazen cinsellik hakkında gayet açık konuşulur, ancak bununla modern pornografi olgusu arasında bir paralellik kurmak büyük bir yanlış anlama olur. Çünkü bir kere *mucûn* başlığı altına giren şiirlerin hepsi de cinsel konuları ele almaz,²⁹ ikincisi sıradan *mucûn* şiirlerinde cinselliğin tasviri pek de cinsel uyarılmaya hizmet etmez. *Mucûn* şiirlerinin büyük kısmı cinsel beceriksizliklerin vecizevârî tasviriyle ilgilidir, mesela “iktidarsızlık şiirlerinde” şair hep münasebetsiz zamanlarda dikilip tam lâzım geldiğinde kıpırdamayan penisinden yakını. Abbasi devrinin iki büyük *mucûn* klasiği İbn El Haccâc ve İbn Es-Sukkarî gibi başka bazı *mucûn* şairlerinde ise, hesaplı tabu kırmalar söz konusudur. Bu şiirlerin nasıl ele alınması gerektiğini, Memluklar devrinin önemli edibi İbn Nubâte, El Haccâc’ın şiirlerinden bir seçkiye koyduğu başlıkla ifade etmişti. Kitaba, *Taltif el-mizac min şî’r İbn el-Haccâc* (“İbn El Haccâc’ın şiiri vasıtasıyla [beden sıvılarının] karışımında âhenği sağlamak”) adını vermişti, böylece bu türün hangi maksada hizmet ettiğine açıklık kazandırıyor: “kültürdeki huzursuzluğun” telâfisi idi bu maksat, kamusal hayatta etkili bir âlimin sürekli tabi olduğu vakar mecburiyetlerinin yükünü biraz sırtından atarak kendini bırakabileceği bir sığınak bulmasıydı. Terbiye sınırları edebî incelikle aşılmış olsa da, bu önemsiz olmayan bir kültürel başarı gibi geliyor bana. İbn Nubâte zamanının en ince üslûpçusuydu, –ve sofu bir adamdı–, hayatı boyunca saygın bir entelektüel olarak edindiği namı korumaya çalışmıştı. Tam da bu sebeple, kültürün kıyısında kalmış alanları da işlemek ona faydalı görünmüştü – bunu yaparken de tabii bugün anlaşılmaz hale gelmiş eski bir geleneğin korumasını da arkasında hissedebileceğini biliyordu.

Ama bundan çok daha önemli olan, aşk şiiridir, 8. ilâ 19. yüzyıllar arasında şüphesiz insanların birbirine duyduğu arzu hakkındaki en önemli söylemi oluşturan *gazel*’dir.³⁰ Üretimi-

29 Abu Nuwaas, *Diwan*, cilt 5.

30 Bu konuda ve aşağıda söylenenler için bkz. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*, keza Bauer, Neuwirth (ed.), *Ghazal as World Literature*, cilt 1: *Transformation*; Neuwirth vd. (ed.), *Ghazal as World Literature*, cilt 2: *Great Tradition*.

nin kayda değer bir kısmını *gazel*'e adamamış bir önemli şair bulmak zordur; *gazel*'den başka hiçbir şey yazmamış şairler vardır ve kendi yaşadıkları zamana ve kendilerinden sonrasına aşk şiirleriyle saadet vermiş uçsuz bucaksız bir şiir amatörleri kafilesi vardır – onların eserlerinin ehemmiyetli bir miktarı da bugüne kalmıştır. Bin yıldan daha uzun bir süre boyunca Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca ve başka dillerde nazmedilip bugüne aktarılmış olan on binlerce –şayet yüz binlerce değilse– *gazel* şiiri, “İslâm” dünyasının dünyevî mirasından bir parçayı teşkil ederler; en az dinî metinlerin (keza yüklü) kütlesi kadar ciddiye alınmayı hak eden bir mirastır bu. Şu da var ki, klasik Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca *gazel*, 19. yüzyılın Batılı okurlarını ilk başta çözümsüz görünen bir sorunla karşı karşıya bırakmıştı. Bu sorun, 9. yüzyıldan beri çoğu erkeklerce yazılmış aşk şiirlerinin büyük bir kısmının kadınlara değil erkeklere yönelmiş olması idi. Yakın Doğu'nun seçkinlerinin aşk ve cinselliğe dair Batılı tasavvurları devralmasından sonra, başlangıçta Batı'nın olan bu sorun, bizzat Yakın Doğu'nun bir sorunu haline gelmiştir. Bu sorunun üstesinden gelme çabaları bazen komik, bazen trajik ama her defasında saçmadır. Homoerotik şiirleri çeviride ayak üstü heteroerotikleştirmeye çalışmak, yani erkek maşuğun yerine dişi maşuk koymak, henüz masum sayılacak bir gayrettir. Bu gayret de, âşık olunan kişinin şaire yeni terlemiş bıyığından ötürü tatlı görüldüğü durumlarda hep akamete uğrar. “İslâmî” kültürü toptan patolojikleştiren teoriler ise bu kadar masum değildir.

Fakat sorun metinlerde değil, okuyanın gözündedir. Öncelikle, *gazel*'in “cinsellik” değil aşk üzerine bir söylem olduğunun, bu bakımdan, izinli ve yasak cinsel edimlere dair İslâm hukuku söylemiyle kesişmediğinin altını çizmeliyiz. Başka deyişle: İslâmî ödevler öğretisinde gerçi erkeğin başka erkeklerle cinsel ilişkiye girmesi günah sayılır, fakat erkeğin başka erkeklere âşık olması yasak değildir. O nedenle, yasalara sadık bir Müslüman sayılmak isteyen (ve çoğu kuşkusuz öyle sayılmayı hak eden) erkekler de, hoş delikanlılarla ilgili şiirler yazabiliyorlardı. Bugün, sözgelimi İslâm'ın oluşum dönemi sonrası

devrin büyük muhaddisi İbn Hacer El Askalânî'nin homoerotik mısralar nazmetmiş olması birçok Müslüman'a katlanılmaz görünür. İbn Hacer ise, bu aşk şiirlerinin kabul edilmemesini asla anlayamazdı. O, –sömürgecilik öncesi Yakın Doğu'da genel olarak olduğu gibi–, güzel genç erkeklerin arzulanmaya değer görülmesini ve bir erkeğin genç kadınlara âşık olabileceği gibi genç erkeklere de âşık olmasını gayet doğal görürdü. O nedenle, hukuken bağlı bulunduğu nikâhlı karısı olan kadın için yazdığı içten bir aşk şiirinin –yeterince sıradışıdır bu– önüne, giriş mahiyetinde birkaç homoerotik mısra koymak, İbn Hacer'e iyi bir fikir gibi gelmişti.³¹ Bu da Batı'nın müphemlikten arındırma cinnetinin ateşinden geçmiş modern bir gözlemci için yine bir miktar yadırgatıcıdır, zira İbn Hacer hetero-homo-ikiliğine uyum sağlamıyordur. İbn Hacer için geçerli olan, 19. yüzyılın sonuna kadar az veya çok sömürgecilik öncesi Yakın Doğu'nun bütün erkekleri için geçerlidir, bunun delilleri günümüze kalmıştır.³² Yakın Doğu'nun aşka dair aslî söylemini ancak, Batılı söylemin evrensellik iddiasını bir kenara bırakırsak anlayabiliriz.

Tabii bu, Yakın Doğu söyleminin bir sınır bilmediği anlamına da gelmemelidir. Bu sınır, –tıpkı antik çağda olduğu gibi–, erkekler arası arzunun ilkesel kabulünün erkeklığe ilişkin patriyarkal tasavvurla çatıştığı noktada belirir. Bir yandan, erkeklerin erkeklere âşık olması normal görünür, diğer yandan bir erkeğin cinsel edimde aktif (yani duhul eden) rol üstlenmesi beklenir, bu esnada cinsel partnerinin doğal cinsiyetinin ne olduğu önemli değildir. Böylelikle erkek erkeğe cinsel ilişkisinin toplumsal açıdan kabul görme imkânı sınırlanmış olur, çünkü akran erkekler arasındaki bir ilişkide kimin “sahici” yani aktif erkek olup kimin pasif rolü üstlendiği belirsizdir. Bu noktada neredeyse arketipik bir müphemlik durumu meydana çıkar; tam da bu had safhada müphem durumun, bastırılmak veya onunla mücadeleye girişmek yerine ona ayrı bir edebî tür

31 Bkz. Bauer, *Ibn Hajar*.

32 Bkz. Khaled El Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arabic-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, 2005.

hasredilerek adeta tutkuyla kutlamasının yapılması manidardır. Akdeniz havzası ve Yakın Doğu'da Arap yayılmasından çok daha önceden beri varolan bu edebî türü, "yeni terleyen sakallarla ilgili mazeret vecizesi" diye adlandırıyorum. Bu vecizelerin hareket noktası tipik bir müphemlik krizidir: Sevilen oğlanın ayan beyan sakalı çıkmıştır. Demek aşk ilişkisini sona erdirmek gerekiyordur, zira artık kimin âşık kimin maşuk olduğu belli olmayacaktır. Lakin böylesi aşk ilişkileri derin duygusal ilişkiler olduğundan, bunu söylemesi kolay yapması zordur. İşte bu müphemlik, şairin genel ahlâka göre sorunlu sayılan aşk ilişkisini sürdürmesini meşrulaştırdığı bir vecizede kendini duyurur. Bu vecizelerin çoğu iki kısımlıdır. İlk mısra durumunu tasvir eder veya kınayanların ithamlarını zikreder, ikinci mısra ise genellikle nükteli, şakacı bir şekilde meşrulaştırıcı savı ortaya koyar.

"Yeni terleyen sakallarla ilgili mazeret vecizeleri"nin bildiğim en eski örneklerinden biri, *Grek Antolojisi*'nde yer alır. M.S. 2. yüzyılda yaşamış Yunan şair Straton'un eseridir ve antik çağın telâkkilerinin İslâm Yakın Doğu'sunda nasıl güçlü bir şekilde yaşamaya devam ettiğini gösterir:

İncecik ayva tüyleriyle, bıyığın terliyor, sarı kıllar yanaklarında daha gür uzuyor,

Istemem terk etmek seni, sevgilim yine de. Varsın diken gibi batsın sakalın: bahsettiğin güzellik hep kalır bende.³³

İmparatorluğun Hıristiyanlaştırılmasından sonra (ve muhakkak onun dolaysız sonucu olarak) terleyen sakala dair vecizelerin sesi kesildi, lakin Arap fetihlerinden sonra yeniden canlandılar. Ebu Nuvas ve Ebu Temmâm, bu tür vecizeleri aktarılan ilk imzalar arasındadır. Onların akıl yürütmesi hâlâ tamamen Straton çizgisinde ilerler: Oğlanın gerçi sakalı çıkmıştır, ama hâlâ eskisi gibi tatlıdır. Bu "evet-ama"nın yerini çok geçmeden başka bir argüman yapısı alır. Şiir içi bir sözde-mantığın

33 *Anthologia Graeca* XII 10, nakleden: *Die Griechische Anthologie in drei Bänden*, ed. [ve çev.] Dietrich Ebener, Berlin, 1981, cilt 3, s. 119.

yardımıyla, yeni terleyen bıyık-sakal olumlu bir şey gibi gösterilir – mesela, öncelikle makâmât şairi diye ünlenmiş³⁴ El Hari-ri'nin (446-516/1054-1122) on üç dizelik vecizesinde:

Dediler ki, kim olduğunu gördüklerinde sevdiğimin:
Bıyıkları çıkmış, canını sıkamaz mı bu senin?

Kör bunlar! Doğru dürüst bakıp görseler,
hemencecik bırakırlardı azarlamayı!

Çıplak yeri yurt tutan, zira,
ayrılmaz bir yere, ilkbaharın çiçekleri açınca!³⁵

Terleyen sakallara dair böylesi mazeretçi vecizeler, müphemlik sanatının numuneleridir, zira sadece müphem bir vaziyeti konu almakla kalmazlar, müphemlik bir üslûp aracı olarak kullanmada da sınırlar kendilerini, nükteyi buradan çıkarırlar – bizim örneğimizde, sözde-mantıkî bir akıl yürütmeye yapılır bu: Sakal bitkilerin büyümesiyle benzeştirilir (“ilkbahar çiçekleri”), böylece hileli bir tasıma [kıyas] varılır: Sakal çiçeklere tekabül eder, çiçekler iyi bir şey olarak kabul edilir, demek sakal da iyidir.

Sakal-bıyık terlemesi hakkındaki vecizeler, şiirde pek az biçim ve konunun erişebileceği bir popülarite kazandılar. 800 ilâ 1800 yılları arasında bu vecizelerden binlerce yazıldı. Meslekten edip ve hadis âlimi olan ve popüler antolojilerin ve peygamber kasidelerinin derleyicisi olarak ünlenen En-Nevaci (788-859/1386-1455), sadece bu vecizelerden oluşan bir kitap hazırlamıştır.³⁶ Osmanlılar devrinde edebî üslûp aracı olarak tarih düşürmeye [ebced] ağırlık verilince, bıyığın terleyişine tarih düşüren vecizeler ortaya çıktı; bu, şayet o dönemin edebi-

34 Friedrich Rückert, *Verwandlungen*.

35 Al-Hariri, An-Nawaadjî, *Marati al-ghizlaan*, MS Top Kapu 722, 66b.

36 Bkz. Abdalhaadî, *Mu'allat Shamsaddin An-Nawadji, khal' al-idhâr fî waşf al-idhâr*, ed. Hıusayn 'Abd Al-Âl Al-Lahîbî, Şam, 2017, s. 78-80, on bir el yazması ilaveli.

yatı daha iyi ihata edilmiş olsaydı, bu geleneğin sona erişinin tam yılını tespit etmemize olanak verirdi. Bu edebî gelenek, 19. yüzyılın kırklı veya ellili yıllarında, yine Hıristiyan –bu durumda, Avrupa– ahlâk telâkkilerinin ithaliyle sönümlenmiş olmalıdır. Böylece bin yıllık, aslına bakarsanız neredeyse iki bin yıllık bir gelenek sona erer, zira Arapçada yeni terleyen bıyıklara-sakallara dair mazeret vecizelerinin antik seleflerinin geleneğini sürdürmediğini düşünmek zordur. Batılı cinsellik anlayışının evrenselliğinde ısrar etmek ise daha da zordur, hele Batı'nın bugüne dek kendini antik kültürün dolaysız ve yegâne mirasçısı olarak –bütün deliller hilâfına– anlamak istediğini düşününce. Antik çağın aşk, cinsellik ve aile hakkındaki telâkkileri Batı'da değil, Yakın Doğu'da yaşamaya devam etmişti, edebî ifadelerini de 19. yüzyılın ortalarına dek orada buldular – ta ki Batı tesiriyle susturulana kadar.

Antik çağ ve İslâm'ın aşk ve cinsellik hakkındaki tasavvurlarının esaslarını toparlamayı deneyecek olursak, burada Avrupa-merkezci bir perspektif kaçınılmaz hale gelir, çünkü tam da modern-Batılı bir arka plan söz konusu olduğunda –ve ancak öyle bir arka plan söz konusu olduğunda– bilhassa dik-kate değer görünen noktaların belirtilmesi gerekecektir. Öncelikle, 1) genç kadınlarla genç erkeklerin eşit ölçüde çekici bulundukları görülür. Hem güzel kızlara hem güzel oğlanlara âşık olmak, erkelere doğal görünür. 2) Genç erkeklere aşk şiirleri yazmak da yasak değildir (burada yasak faaliyetlere dönük bir tahrikin kokusunu alan çok katı âlimler hariç). 3) Arkadaşlar arasında birbirini okşamalar, gayet münasip bulunur. Buna mukabil 4) anal ilişki İslâm hukukunda yasaktır. Lakin, rızayla ve özel alanda icra edildiğinde yaptırıma tabi olmaz. 5) Yetişkin bir erkek aktif âşık rolü oynamalıdır; epeyi gür sakalı bıyığı çıkmış oğlanlarla aşk ilişkilerinde ortaya çıkacak müphemlikten kaçınmak gerekir ama bu edebiyatın en gözde konularından biridir, reel bir gündelik meseleyi yansıtır olmasından ötürü de o kadar uzun süre gözde bir konu olarak kalabilmiştir.

Cinsellikte evrensellik iddiası

Aslında hikâye burada bitebilirdi, çünkü bu ve benzeri telâkkiler sadece modern öncesi İslâm dünyasının neredeyse tamamında değil, Yunan, Roma ve Pers antik çağlarında da bulunur ve bunlar İtalyan Rönesans'ında da pek farklı değildir; Güney Avrupa, Kuzey Afrika ve Yakın Doğu'dan ta Japonya'ya kadar da, tamamen bunun paralellerini bulabiliriz.³⁷ Ancak bu telâkkiler, Batı'nın cinsellik hakkında bildiğine inanmış olduğu ve hâlâ inandığı şeylerle çatışır. O halde hikâyeye devam edelim.

Aslına bakılırsa, Batı'nın cinsellik anlayışına zıt cinsellik telâkkilerinin evrenselliği vakiasının, başlı başına, Batılı cinsellik söyleminin en önemli savlarından biri olan *doğa* argümanını sarsması gerekirdi. İslâm dünyasının söylemlerinde doğa, olsa olsa cinsel hijyen rehberlerinde bir rol oynar; fakat burada sadece bedenin doğası söz konusudur, beden sınırlarının dengesine dikkat etmekten söz edilir. Ancak doğadan ahlâkî ilkeler türetilmez. Gerçi doğadan herhangi bir ahlâkî argüman türetilemeyecek olması gayet rahat anlaşılabilir, çünkü bir şey eğer *doğal* ise onun iyi veya kötü olduğuna dair *a priori* [önsel] bir kesinlik olamaz (ve tersine: bir şeyin, doğal olmadığı için, zorunlu olarak iyi veya kötü olması gerekmez). Buna rağmen orta çağdan beri doğa “ahlâkın orospusu”³⁸ olarak istismar edilmiştir ve Hıristiyan kiliselerinin cinsellik söylemlerinde bugüne dek hâlâ öyledir.

Batı'da hep şu noktalardan hareket edilmiştir: 1) Cinselliğin açıklanması gerekir. 2) Cinselliğin doğayla açıklanması gerekir, burada da ideal, doğal olanla ahlâken istenir olanın örtüşmesidir. 3) “Normal” cinselliğe dair Batılı telâkkiler sürekli daima hem doğayla hem ahlâkî dünya düzeniyle uyumludur, bundan ötürü de evrensel geçerliliği ileri sürülebilir. “Doğal” cinselliğe dair telâkkilerin zamanın akışı içinde tam da Batı kültüründe başka kültürlerle oranla önemli oranda değişmiş olması

37 Leupp, *Male Colors*; Pflugfelder, *Cartographies of Desire*.

38 Sommer, *Wider die Natur?*, s. 160, öğretici örneklerle.

vakiasına da hiç dikkat edilmez. Oysa bu durumda bu telâkkiler, özsel olarak düşünölen doğayla *her zaman* uyumlu olmuş olamaz. Keza, insanlığın büyük bir kısmının –doğrusu: daha büyük kısmının– başka bir cinselliğı normal olarak kabul etmiş olması veya hâlâ kabul ediyor olması hiç bozmaz bu ezberi. Hele, 3 numaralı mütearifeden [belit] feragat edilecek olursa (pekâlâ sorgulanması gereken) 1 ve 2 numaralı mütearifele- rin çok daha sağlam duracağı vakiasının ezber bozma etkisi çok daha düşöktür. Şimdi sesli düşünerek bunu gösterelim. Cinselliğın sahiden açıklanması zaruretini ve bu sayede insanın varoluşunun doğal temelleriyle uyumlu olup olmadığının açıklığa kavuşturulması gerektiğini varsayarsak, tam da Batı’da doğal kabul edilen cinsiyet telâkkileri ile modernliğın doğa hakkındaki en önemli söylemi olan evrim teorisi arasında aşılmaz bir çelişki ortaya çıkar. Çünkü eşcinsel arzu irsî yoldan geçen bir anormallik olarak anlaşılabacak olursa, neden çoktan ortadan kalkmadığını açıklayamayız, zira eşcinsel erkeklerin nesli, zıtcinsel [heteroseksöel] erkeklerinkinden çok daha azdır. Oysa insan cinselliğının “doğal” biçimini antik ve İslâmî anlayış çerçevesinde kabul edersek, önümüze böyle bir sorun çıkmaz. Homoerotik cazibeyi algılama kabiliyeti, toplumsal bağlar açısından önemli bir koşul olarak kabul edilir, böylece evrimsel işlevi de açıklanabilir hale gelir. Ağırlıkla eşcinsel olan ve ağırlıkla farklı cinselliklerin çekimini hisseden bir azınlığın varlığı, açıklanmaya muhtaç olmayan bir olgu haline gelecektir o zaman, çünkü her iki cinsiyetle de cinsel ilişkilere girme kabiliyetinin özgül vakaları söz konusu olacaktır sadece. Kültörel açıklama kalıpları da bu biyolojik olguya dikişsiz iliklenebilirler. Batı’da erkek erkeğö erotizm iki bin yıldan beri (İslâm dünyasının aksine) yargılanmış ve sahiden binlerce defa işkence ve öölümle cezalandırılmış olduğundan, Batı dünyasında “hetero-normalleşme”ye³⁹ kültörel bir açıklama getirme gereğı akla yakındır. Erkeğın erkeğö duyduğö arzunun bastırılmasının sonucu olan homofobinin Batı’da ve Batılı hetero-normalleşmenin başarıyla yayıldığı her yerde genel bir olgu olması boşuna değıl-

39 Terim, Klauda’dan, *Vertreibung aus dem Serail*.

dir.⁴⁰ Modern-öncesi İslâm dünyasında (antik çağda da) böyle bir fenomen bilinmezdi.

Tersine, Batılı olmayan kültürlerde erkek erkeğe cinselliğe büyük ölçüde hoşgörölü ve rahat muamele edilmesiye, kültürel olarak açıklanamaz. Bu yöndeki denemelerin varacağı yer, zaten ta baştan saçma sapan değilseler, çözölmez çelişkilerdir. Gerçi homoerotizmin Arap dünyasında her yerde hâzır ve nâzır oluşunu açıklamaya dönük, iki rakip teori mevcuttur. Öncelikle Batılı Oryantalistlerce savunulan ilki, İslâm dünyasında yaygın olan “eşcinselliği” (burada tamamen yersiz bir kavram) kadın kıtlığına bağlar. Daha 2009 yılında bile *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* yayımlanan bir makalede zuhur etmiştir bu görüş; yazar, İslâm dünyasındaki Yahudiler arasında erkek-erkeğe erotizmin yayılmasını böyle açıklamaya kalkışır: İslâmî cinsiyet ayrımını hiç bilmeyen Yahudiler, bu ayrımı, aralarındaki kadın kıtlığından ötürü yayıldığı Müslümanlardan almışlardır.⁴¹

Ne var ki modern öncesi çağın İslâm dünyasında kadınlar hiç de bu tezin bilmeyi istediği gibi erişilmez bir kaynak değildi. Nitekim bazı erkekler, birden fazla kadınla evlenebiliyor, yeterince varlıklıysalar cariye tutabiliyorlardı. Ayrıca birçok şehirde ve dönemde fahişelerin varlığı açık seçik belgelenmiştir. Bu vakıaya bakarak, başka bilim insanları, –bu defa çoğunlukla toplumsal arka planı daha iyi bilen Araplar–, tam aksi yönde bir teori ileri sürmüşlerdir: buna göre “eşcinselliği” teşvik eden, kadın sayısında bir kıtlık değil, tersine *fazlalıktı*. Tam da her ırktan her halktan kadına kolayca erişilebilir olması, erkeklerde bir bıkkınlığa yol açmış, neticede onlar da duyularını gıcıklayacak yeni zevkler ararken, yolları oğlanlara çıkmıştı.⁴² Demek, bu hemeoretik duyguların varlığını açıklayabilmek bakımından, kadın sayısı hem *gereğinden az* hem *gereğinden fazla* olmuş olmalı, ayrıca bu açıklamalar hem 9. yüzyılda yaşamış harem sahibi Halife Memun için hem 14. yüzyılda Kahire’de

40 Bkz. Adams vd., *Homophobia*.

41 Bkz. Ben Naeh, *Homosexuality in Jewish Society*.

42 Mesela Massad, *Desiring Arabs*, s. 86, 106.

yaşamış fakir zanaatkâr El Mimar için geçerli olmalıdır – değişik çağlardan Atinalı, Floransalı ve Osmanlı erkeklerini hiç karıştırmıyorum bile.

Düşünce oyunumuzun neticesinin altını çizelim: Batılı cinselliği *doğal* kabul etme çabası, tıpkı antik ve İslâmî cinselliği *kültürle* açıklama teşebbüsü gibi, akim kalır. Aksi, daha kolaydır. Lakin başka kültürlerde homoerotik arzunun yaygınlığını açıklamaya denemeleri bariz biçimde boşa çıkarken, “münhasıran zıt-cinsel hayat tarzının oluşum koşulları (...) bugüne dek pek araştırma nesnesi yapılmamıştır.”⁴³ Bunun sebebi, sadece Batı kültürünün düşündüğü ve eylediği her şeyi daima doğal ve evrensel sayması, dolayısıyla cinselliğini de yegâne “hakiki” cinsellik addetmesi değil, ondan da önemlisi, bunu daima öteki kültürlerle arasına sınır çizerek yapmış olmasıdır. Muhtemelen Yakın Doğu’da da insanlar tıpkı Batı’dakiler gibi kendi cinselliklerini doğal görüyorlardı ancak ötekilerin telâkkileriyle aralarına sınır çekmiyorlardı. Başkalarının cinselliği, bir seyahatnamede bazı tuhaf ayrıntılarıyla bahsedilmeye degecek kadar ilginçti ama bu ilginçliğin yeme içme, kıyafetler veya konutlarla ilgili gözlemlerden daha büyük bir ehemmiyeti de yoktu. Hele cinselliğin kendini aşağı veya üstün görmenin belirtisi olan bir kültürel sınır çizgisi teşkil etmesi, asla söz konusu olmadı. Keza cinsellik hiçbir zaman öteki kültürlerdeki cinsellikle bir çatışma içinde görülmedi, bir kültürel fark inşasına hizmet etmedi.

Batı’da bu tamamen farklıdır, orada orta çağdan beri cinsellik söylemiyle yabancılık söylemi iyice iç içe geçmiştir. Batılı cinselliğin hiç önemsiz olmayan bir ölçüde “yabancı” cinsellikle zıtlasma içinde teşekkül ettiğini ileri sürmek, herhalde abartılı olmayacaktır – bu “yabancı” cinsellik de antik çağın ve İslâm dünyasının cinselliğidir.

Batılı söylemin hegemonyası

Yüzyıllar boyunca, Batı’nın cinsel fantezileri, kimilerine her türlü günahkâr sapmanın uçurumu, kimilerineyse yasak erotik

43 Haller, *dtv-Atlas Ethnologie*, s. 105.

hazların hasretle düşlenen cenneti olarak görünen “Şark”tan alev aldı. Yakın Doğu’daki insanları bu tabii pek ırgalamıyordu, yeter ki onları rahat bıraksınlar. Fakat 19. yüzyılın akışı içinde, artık rahat bırakılmaz oldular. Kapitalistleşme ve sanayileşme, Batı’yı iktisadî ve askerî bakımdan öyle güçlendirmişti ki, İslâm dünyasına dönük sömürgeci atılımını Yakın Doğu’nun aslî ülkelerine de taşıyabilmişti.

Böyle bir teşebbüs, ideolojik bir temellendirmeye ihtiyaç duyar. Batı’nın dünyanın geri kalanına karşı bir “medeniyet misyonunu” yerine getirmekle görevli olduğu iddiası, işte bu amaçla hizmet etti. Ne var ki Yakın Doğu, sömürgeci güçlerin bakışına göre Batı tipi medeniyetin gerektirdiği hemen her şeye zaten sahip bulunuyordu. Sağlam yapıli evlerde oturuyorlardı, “doğru dürüst” (yani tek tanrılı ve özdüşünümlü bir ilâhiyatın olduğu) bir dinleri vardı; edeplice giyiniyor, düzenli yıkanıyorlardı; edebiyat vardı, tarihyazımı ve bilim vardı, kurumlaşmış bir hukuk sistemiyle “doğru düzgün” devletler bile vardı. Yakın Doğu’nun sömürgeci yağmasını meşrulaştırmak, ilkel olarak tasnif edilen başka bölgelere nazaran –Batılı ölçütlere göre bile– çok daha zordu.

Bundan çıkışı sağlayan, yükseliş ve çöküş modeli oldu, burada da yine cinselliğe önemli bir rol düşüyordu. Hegelci bir şeymayı izleyerek, dünya tarihi sürekli bir ilerleme tarihi olarak tasavvur edildi, eski dünyanın kültürleri, sırayla, buna katkıda bulunmuşlardı. Bir kültür katkısını sağladıktan sonra, ilerlemenin zirvesine onu izleyen kültür geçiyor, o da katkısını kendisinden daha üstün bir başka kültüre devrediyordu.⁴⁴ Bu modele göre İslâm kültürünün katkısı, karanlık orta çağ devrinde Batı’nın antik çağ bilgisine erişmesine aracılık etmek olmuştu. O zamandan beriye Avrupa ilerlemenin yegâne melcei idi. Bütün diğer kültürler –İslâm kültürü dahil– kendi varoluş haklarını yitirmişlerdi, çünkü ilerlemenin temsilciliği bu arada onlardan geçmişti. Onların kaderi, tarihsizliğin uzamında kalakalmaktı, ta ki Batı onlara ilerlemeyi yeniden getirene kadar.

44 Mesela Holenstein, *Philosophie-Atlas*, s. 48 vd.

Ne var ki şimdi de verili kültürlerin başka kültürlere bir şey verecek kadar güçlüyken, sonra nasıl “daha ileri” kültürler yönünde gelişemeyecek kadar zayıf düştüklerini açıklamak gerekiyordu. Bunu açıklayabilmek için, ilerleme kavramının refakatine çöküş kavramının da gelmesi gerekiyordu. Yakın Doğu’nun durumunda, bu çöküş kavramı, Batı’nın hegemonik bilgisinin oraya nüfuzunu sağlamanın da en etkili cihazı idi. Buna göre İslâm’ın 8. ve 9. yüzyılda bir “altın çağı” olmuştu; o sıralar Yunan biliminin ve felsefesinin eserleri Arapçaya çevrilmişti (sonra Batı bunlardan yararlanmış) ve akılcı ilâhiyat okulu Mutezile devlet doktrini idi. Ama sonra karanlık din âlimleri galebe çalmış, “ortodoksinin” kamçısı altında her türlü özgür düşüncenin donmasına yol açmışlardı. O zaman, bir çöküş devri başlamış –tam tamına bin yıl süren sahidenden etkileyici bir çöküş dönemi!–, âlimlik eski metinleri hiç düşünmeden hatmetme derekesine düşmüş, bilimler yasaklanmış ve ölüp gitmiş, edebiyat manâsız kelime cambazlığına irca olmuştu, egemenler kaderine teslim olmuş bir güruh mahiyetindeki tebalarına gaddarca ve sadistçe zulmedip onları sömüren korkunç tiranlardı. İslâm dünyasının çöküşü hakkındaki geleneksel imge, aşağı yukarı böyledir; bugün hâlâ birçok Batılı entelektüel tarafından, aynı zamanda birçok Yakın Doğulu entelektüel tarafından da, doğruluğuna inanılan bu imgedir bu.

Bu telâkkinin tutamaksızlığını önceki sayfalarda birçok yönden gösterdik, fakat çöküş tasavvurunun önemli bir yapı taşı eksik kaldı, o da *yozaşmış cinselliktir*.

19. yüzyıl ortalarında Fransız psikiyatr Bénédict Augustin Morel, dinî kanaatleriyle Lamarck’ın o zaman yepyeni olan bilimsel teorilerini sentezlediği “Yozaşma teorisi”ni yayımladı.⁴⁵ Sofu Katolik olan yazar burada İncil’deki Adem’in günahı hikâyesini modern tıbbın düşünce tarzına uyarlar. Başlangıçta kusursuz yaratılmış olan insan, zararlı çevresinin onun ahlâkî ve bedenî bozulmasına katkıda bulunan etkilerine boyun eğmiştir, buna göre. Bu yozaşma kalıtımla intikal eder, zaten bozul-

45 Morel, *Traité des Dégénérescences Physiques*.

muş olan zürriyet daha da zararlı bir çevrede yetiştirme eğiliminde olduğundan, yozlaşma kuşaktan kuşağa artar.⁴⁶

Yozlaşma teorisi hızla kariyer yaptı. 19. yüzyılın seksenli ve doksanlı yılları İngiltere’inde orta tabakanın geniş teveccühüne mazhar oldu, zira onların ilerleyen sanayileşme karşısındaki korkularına, “Moloh”⁴⁷ –şehir karşısındaki, toplumsal konumunu yitirme korkularına, isyankâr proletarya karşısındaki, göçmenler karşısındaki korkularına hitap ediyordu.⁴⁸ Başlangıçta şehirli alt tabakaların sanayileşmenin ilk dönemindeki koşullara tepkisine dayanan yozlaşma teorisi, “sapkın” cinsel davranışı açıklamak için el atılmaya da müsaitti; üremeye yaramayan her türlü davranış, hem Hristiyanlığa hem Darwinci düşünce tarzına uygun olarak, “sapkın” sayılıyordu bu anlayışta. Almanya’da, *Psychopathia sexualis* adlı –modern cinsellik biliminin kurucu eseri sayılan– ünlü kitabında, bu tür davranışların hepsini “işlevsel yozlaşma” olarak tanımladı.⁴⁹

Yozlaşma teorisinin kendisini bu kadar çabuk kabul ettirmesinin sebebi, bireylerin “yozlaşması” hakkında bir açıklama sunması değildi ama – çünkü bu teori baştan itibaren kolektifleri esas alıyordu. Sorun bireyin değil, topyekûn halk gruplarının “soysuzlaşması” idi. Teorinin kendi iç mantığına göre, eğer halk içindeki bazı kesimlerin yozlaşmasına yoğun bir tepki gösterilmezse, sonuçta halkın tamamı bir yozlaşma sürecine kurban giderdi. Bu teori, cürümlerle, alkolizmle, fuhuşla vs. mücadele ve onlardan korunma için hekimlerin müdahalesini meşrulaştırmakla kalmıyor, dahası gerekli kılıyordu. Bununla, Batı dünyasının medikalizasyonuna doğru önemli bir adım atılmış oldu.⁵⁰ Hekimler, o zamana kadar kilisenin olduğu alanlarda kendilerini yetkili ilan ettiler ve devlete bağlı bir sağlık kurumlaşması hastalarla meşgul olmakla kalmayıp, yoksulluğu, bakımsızlığı, cürümleri ve cinselliği de tıbbî bir sorun ola-

46 Bkz. Greenberg, *Construction of Homosexuality*, s. 411 vd.

47 Tevrat’ta putperestlerin çocuk kurban ettikleri tanrı – ç.n.

48 A.g.e., s. 412 vd.

49 Bkz. Lautmann (ed.), *Homosexualität*, s. 49.

50 Greenberg, *Construction of Homosexuality*, s. 412.

rak tanımladı.⁵¹ Erkek erkeğe cinsellik şimdi artık bir günah olmaktan çıkıp hastalığa, sonra da kalıtımla geçen bir yozlaşma fenomenine dönüştü, böylece de tüm toplumu tehdit eden bir sorun haline geldi.

Yozlaşma izleğinin başka faydaları da vardı. Birincisi, sosyal Darwinist ve ırkçı teorilerle bağdaştırılabilmesi kolaydı, ikincisi Avrupa dışı halkların “geri kalmışlığına” dair bir açıklama sunmakla kalmıyor, “medenileştirme” amacıyla oralara müdahale etmeyi de meşrulaştırıyordu. Henüz Napolyon, 1798’de Mısır’a saldırısını Mısır’ı yozlaştırmış ve barbarlığa sürüklemiş olan “Türkler”den “kurtarma” savıyla meşrulaştırmıştı.⁵² Tıbbın ilerlemesi sayesinde, yozlaşmaya karşı atılımı çok geçmeden daha ciddi “bilimsel” temellere oturtmak mümkün oldu. Bilim şimdi, geçerliliğini günümüze kadar sürdüren, Yakın Doğu’nun cinselliğini düzeltmeye dönük bir “eğitim sürecinin” temeli haline geldi. Böylece sömürgeci güçler, yalnızca askerler ve idare memurları değil, yerlilerin “deforme olmuş” psişesine yardım etmek üzere hekim ve psikiyatrlar da yolladılar oralara.⁵³ Ama daha önemlisi, yerli seçkinlerin Batılı yozlaşma ithamına, Batılı değer ölçülerini hiç değiştirmeden devralıp onları kendi ülkelerine tatbik etmeye çabalayarak tepki vermeleriydi. 19. yüzyılın ikinci yarısında Yakın Doğu’da Batılı müdahale çabasıyla yerli uyum gösterme çabasının birbirini tahkim ettiği bir ahlâkî teçhizatlanmaya gidildi. Nihayetinde bu süreç Yakın Doğu’da cinselliği şimdiye kadarki bütün tarihsel evrelerden, 7. yüzyıldaki İslâmîleşme dahil, daha fazla değiştirdi. Batı’da bu olay pek bilinmez. Batılı İslâm gözlemcileri, Yakın Doğu’nun aşk, cinsellik, evlilik ve aile gibi sahalardaki söylem ve pratiklerinin bir tarihi olduğunu, üstelik bunun Batı’nın yazılmasına önemli oranda katkıda bulunduğu bir tarih olduğunu kabul et-

51 Foucault’nun *Kliniğin Doğuşu*’ndan bu yana gelen devasa literatürü burada zikretmemize gerek yok.

52 Bkz. Massad, *Desiring Arabs*, s. 3.

53 Mesela bkz. Albert Diefenbacher, *Psychiatrie und Kolonialismus*. “Zur ‘Irrenfürsorge’ in der Kolonie Deutsch-Ostafrika, Frankfurt/Main ve New York, 1985; Jean-Michel Bégué, “French psychiatry in Algeria (1830-1962). From colonial to transcultural”, *History of Psychiatry*, 7 (1996), s. 533-548.

mek istemiyorlar. Onun yerine, Yakın Doğu'da gördükleri her bir tasavvuru, her bir ifadeyi ve her pratiği, İslâm'a dayandırıyorlar. Gerçi bazı bölgelerde kadim töreler mahiyetinde olan fakat İslâm diniyle alakası pek az veya hiç bulunmayan fenomenler söz konusu olduğunda da böyle oluyor (sözgelimi kadın sünneti veya "namus cinayeti" denen vakalar), hatta Batılı değer ve tasavvurların yansımından başka bir şey olmayan durumlar karşısında bile böyle oluyor. Neticede, İslâm dünyasının iliğinden kemiğine "İslâm'la meşbu olduğuna", İslâmî bir "özün" her köşeye nüfuz ettiğine inanılıyor – Yakın Doğu'daki insanların, sadece, Batı'da en azından 20. yüzyılın 1970'li yıllarına kadar sarsılmaz addedilen medenî değerlerin peşine düştüğü durumlarda bile buna inanılıyor.

Böyle bir yanlış anlamamanın örneklerini bilfiil Almanya'daki her gazetede günbegün bulabiliriz. Karakteristik bir vaka, Mısırlı muhalefet lideri Ayman Nur'un evlilik krizidir; Alman basınının bu konuda epeyce ayrıntılı haber yapması, başlı başına şaşırtıcıdır. *Süddeutsche Zeitung* mesela, şu başlığı atmıştı: "Özel hayattaki kavganın politik sonuçları. Sürpriz bir boşanma Mısır'da muhalefeti zayıflattı."⁵⁴ Hikâye, gazetecinin yazdığına göre, "Oryantal bir beyaz dizi" gibi geliyordur kulağa. Olan, şudur habere bakılırsa: Ayman Nur yıllarca hapis yatmış ünlü bir muhalif liberal politikacıdır. O hapisteyken karısı canla başla onun için mücadele etmiş, böylelikle kendisi de büyük bir şöhret kazanmıştır. Nur serbest bırakıldıktan kısa bir süre sonra anlaşılan karısı tarafından terk edilmiş, o da bu evlilik krizini önemsizleştirerek basında bundan bahsedilmesini önlemeye çalışmıştır. Bütün hikâye budur – peki ama burada "Oryantal" olan nedir? Bundan kısa bir zaman önce, Bavyera'daki CSU⁵⁵ yöneticileri Waigel ve Seehofer'le ilgili "skandallar" olmamış mıydı? Birkaç yıl önce bir ABD Başkanı bir seks skandalından ötürü az kalsın çekilmeye mecbur kalacak hale düş-

54 Avenarius, *Privater Krach, politische Folgen*.

55 Christlich-Soziale Union (Hristiyan Sosyal Birlik). Almanya'da Bavyera'da İkinci Dünya Savaşı sonrasında beri iktidar olan ve ulusal çapta Hristiyan Demokrat Parti ile iktidarı paylaşan muhafazakâr parti – ç.n.

memiş miydi, İrlanda boşanma hakkını ancak 1997’de tanımadı mı ve gördüğüm kadarıyla İrlanda Başbakanı Ahern’e kadar hiçbir boşanmış politikacının yüksek makamlara gelemediği doğru değil mi? O halde, sıradan bir evlilik dramı olduğu aşikâr olan bu hikâye neden böyle egzotikleştirilir? Çünkü, “İslâm dünyasında”, sorumlusunun İslâm olmadığı hiçbir şey vuku bulamaz: “İslâm’ın damgasını vurduğu değer telâkkileri katıdır, ihlâllerin üzeri örtülür. Mısırlı bir politikacı için boşanmak, bir zaaftır. Gerhard Schröder gibi başından üç başarısız evlilik geçmiş birisini orada pek tasavvur edemezsiniz.” Lakin Mısır, 7. yüzyıldaki İslâm fetihlerinden 20. yüzyıla kadar, hiçbir zaman ömür boyu tek eşli yaşayan birisi tarafından yönetilmemiştir. Boşanma İslâm hukukuna göre kolaydır ve kesinlikle kimsenin şerefine hâlel getirmez. Evlilik İslâm’da kutsal değildir ve ömür boyu sürme şartıyla bağitlanmaz. Bu bakımdan, “başarısız evlilik” lâfı saçmadır. Saddam Hüseyin üç kere evlendi, Ürdün Kralı Hüseyin dört kere (iki keresinde boşandı). Libya lideri Kaddafi, Umman Sultanı, Malezya başbakanı ve görevinden alınan Tunus devlet başkanı da boşanmışlardı. O zaman, nerede acaba, “Nur Skandalı”nda şu “İslâmî değer telâkkileri”?

Cevabı şu: Aslında “Nur Skandalı”nda karşılaştığımız değer telâkkileri, İslâmî değil, Batılı burjuva değer telâkkileridir. Bu infialin muhafazakâr veya hele İslâmcı bir politikacıyı değil de Batılı-liberal “İstikbal Partisi’nin” bir simgesini hedef alması boşuna değildir. Parti lideri Ayman Nur popüleritesinin önemli bir kısmını, karısıyla birlikte bir burjuva rüya çift imgesi oluşturmalarına borçluydu; onlar, Mısır üst orta tabakasının büyük bölümünü bugüne dek güdüleyen Batılı burjuva medeniliği özlemine bedenleştiriyorlardı. Ayman Nur’un evlilik sorununun ortaya çıkmasını engellemek için canla başla uğraşmasında anlaşılmayacak bir şey yoktur. Tam da onun Batılılık hevesinden ötürü, eskiden skandal sayılmayacak (günümüzde de İslâmî çevrelerde skandal olmayacak) bir durum skandala dönüştü. Aksine, daha birkaç on yıl öncesine kadar Avrupa’nın hemen her ülkesinde boşanma bir siyasî kariyerin sonu anlamına geli-

yordu, boşanmış politikacıların varlığı ancak yakın zamanlarda sıradanlaşmıştır.

Burada görünür hale gelen eşzamansızlık, Batılı değerlerin devralınıştaki bu tür bir süreç için karakteristiktir. Bu sürecin ilk basamağında, genellikle, geleneksel olmayan yerli üst orta tabaka yer alır; onlar Batılı telâkkileri, “yozlaşmaya” düşmek istemedikleri ve “Batılı” olmak bir itibar ve çok defa aynı zamanda iktidar artışı anlamına geldiği için devralırlar. Batı’da itibar görmek demek, Batılı iktidar ve nüfus stratejilerini paylaşabilmek demektir. Böylelikle, geleneksel seçkinler ve Batı’ya yaslanmayı reddeden kesimler karşısında belirleyici bir üstünlük elde ederler. Bu strateji başarılı olup da yükselişe geçerlerse, orta tabakanın alt zümreleri de bu Batılı değerleri üstlenecek, ama o bunları Batı’nın değil yerli seçkinlerin değerleri olarak idrak edecektir. Yani, başlangıçta küçük bir seçkin tabaka tarafından devralınan Batılı telâkkilerin halkın büyük kısmı tarafından kendi değerleri olarak kabul edilmesi, bir miktar zaman alır. Ne var ki 20. yüzyılda Batılı değerlerin yarılanma süresi çok kısalmıştır. Böylece hep şöyle bir paradoksal durum meydana çıkar: Batılı değerler Batılı olmayan ülkelerin halklarının büyük bir bölümü tarafından içselleştirilir, ancak bu gelişme, bu değerlerin Batı’da artık geçerliliğini kaybettiği ve başka değer telâkkileriyle ikame edildikleri bir zamanda gerçekleşir. Demek, sürecin hem başında hem sonunda bir değer uyumsuzluğu vardır, ancak Batılı gözlemciler her iki durumda da Yakın Doğu’da o sıra geçerli olan değer sistemini *tipik İslâmî* olarak kabul ederler – bunlar Batı kaynaklı değerlerin yansımalarından ibaret olsa bile. Aynı zamanda, o anda temsil ettikleri değerleri üstün, Yakın Doğu’nunkileri ise geri kalmış ve değişmesi gereken değerler olarak kabul ederler.

Bu sürecin tipik bir örneği, Batılıların, İslâm’ın iffetfuruş ve cinselliğe düşman olduğu yönündeki ithamıdır: “Bugüne dek İslâm iffetfuruşluktan ve dar kafalılıktan kurtulamamıştır”,⁵⁶

56 Heller, Mosbahi’nin *Hinter den Schleiern* kitabıyla ilgili bir değerlendirmeden. Alıntı şuradan: <http://www.amazon.de/Hinter-Schleiern-Sexualit%C3%A4t-arabischen-Kultur/dp/3423047127> (9.5.2009).

yaygın bir önyargıya bakılırsa. Oysa “İslâmî” iffetfuruşluğun başlangıç tarihini saptamak çok kolaydır: 19. yüzyılın son on yılları.

1879-1883 yılları arasında Şam’da Safiyüddin El Hilli’nin *Divan*’ı (şiir toplamı) basıldı. Bu şair 677/1275 yılından 750/1349-1350 yılına kadar yaşamıştı ve kendi çağının İbn Nubâte’yle beraber en önemli edibiydi. Kendisinden önce ve sonra gelen birçok şair gibi o da *mucûn* şiirleri yazmıştı. *Divan*’ında ve vecizelerinin bir derlemesinde, bunlara görece kısa bir müstakil bölüm ayrılmıştır. *Divan* 1880’de Şam da ilk kez basılınca, bu bölüme de yer verilmiş ama kitabın özgün halindeki yerinden farklı olarak eserin en sonuna konmuştu, ki bundan irkilecek okuyucular o kısmı hariç tutabilsin. Beş yüzyıl boyunca kimseyi irkiltmemiş olan şiirler, demek birden sorunlu görülür hale gelmişti. Ama bu, sözümona “İslâmî” iffetfuruşluğun henüz başlangıcı idi. Safiyüddin’in *Divan*’ı birkaç yıl sonra (1893) Batı tesirinin çok daha güçlü olduğu Beyrut’ta basılırken, *mucûn* bölümü tamamen çıkartıldı. 1956’da Necef’te 1961’de Beyrut’ta yapılan yeniden basımlarda, beklenebileceği gibi, bu bölüm yer almadı. 1998’de Şam’da Safiyüddin’den bir vecize derlemesi hazırlanırken, *mucûn* bölümü yine elendi.⁵⁷ 2000 yılında Safiyüddin’in *Divan*’ının ilk kez eleştirel basımı yayımlanırken de, yayıncı Muhammad Huwwar *mucûn* bölümünü katmaya cesaret edemedi. Önsözde, o bölümün sanatsal değerinin o kadar yüksek olmadığını, dolayısıyla kendisinin de ahlâkî mülahazalara ağırlık verdiğini yazdı.⁵⁸

Örnekler listesi kolayca uzatılabilir.⁵⁹ Batı ne zaman herhangi bir Batılı yazarın eserleri Yakın Doğu’da yasaklanacak veya sansürlenecek olsa “skandal” çılgılığı koparırken, kendi gelenğinde de en azından aynı ağırlıkta sansürün ve otosansürün hüküm sürdüğü genellikle bilinmez. Farklı yüzyıllardan çok sayıda klasik eserin –Mamluklar devrinin başarılı yazarı El Nevâcî’nin eserlerini analım yeter– el yazmaları gerçi Do-

57 Al-Hillî, *Dîwân al-mathâlih wa-l-mathânî*.

58 Al-Hillî, *Diwan*, cilt 1, s. 14 vd.

59 Mesela Massad, *Desiring Arabs*, s. 73.

ğu'nun ve Batı'nın kütüphanelerinde bulunur ama bunları yayımlayacak kimse çıkmaz, çünkü Yakın Doğulu Arap dili ve edebiyatı uzmanları "ahlâksız" bulur bunları, yeni çağla kafayı bozmuş Batılı Arap dili ve edebiyatı uzmanları için ise yeterince eski değildir. Demek açık saçık şiire karşı direnç İslâm'ın değil modernliğin sorunudur ve tıpkı modernlik gibi Batı'da ortaya çıkmıştır. "İslâmî" iffetfuruşluk, Batı'nın Ortaçağ'dan beri hüküm süren *cinsellik*le *baştan çıkmış*, *yozlaşmış* İslâm imgesine bir reaksiyondan başka bir şey değildir. Arap entelektüelleri –aralarında çok sayıda Arap Hristiyan da vardı– bu Batılı bakış tarzını hızla benimsediler, onunla hem kudretli Batı'ya yanaşabiliyor hem de geleneksel İslâmî âlim elitini devre dışı bırakabiliyorlardı. Bu strateji sayesinde başarıya ulaştıkları ve çok geçmeden bütün nüfuzlu mevkileri –bakanlıktan üniversite rektörlüğüne– işgal edebildikleri için, Batılı iffetfuruşluk egemen ideoloji olarak kendini kabul ettirdi, sonunda da hem Batı hem de İslâmcı Müslümanlar tarafından hakiki İslâmî tutum olarak görülür oldu. Hakikatte bunun arkasında Viktorya çağının cinsel ahlâkından başka bir şey yoktur; bu cinsel ahlâk, eş zamansızlık yasası icabı Yakın Doğu'da hâlâ yaşıyor iken, Kuzey ve Orta Avrupa'da artık anlaşılmaz ve kendi tarihinin bir parçası olarak görülmez. Demek, Yakın Doğu'nun iffetfuruşluğu İslâmî değildir. Onun kökeni daha ziyade Batı'dadır ve baştan aşağı *modern*dir, zira erken kapitalizmin zahidâne çalışma ahlâkını ve Viktoryacılığın bedeni hor görüşünü yansıtır.

Aynı kalıp –çok daha vahim sonuçlarla– erkek erkeğe hazzın sahasında da tekrar eder kendini. Bu konuda da inisiyatif, bu sahayı Oryantalist yozlaşmaya karşı bir mücadele sahası olarak keşfeden ve ahlâkî üstünlüğünü burada kanıtlayabileceğine inanan Batı'dan gelmiştir. Bunun başlangıcında, Batılıların duyduğu infial vardır: "Doğaya aykırı bir aşk... Mısırlılar için hazzı veya daha doğrusu alçalmayı teşkil ediyor... Medenîleşmiş milletlerin ar edeceği bir şekilde onlara hiç yabancı olmayan bu sapıklık, Mısır'da her yerde yaygındır: zenginlere de bulaşmıştır

bu mikrop yoksullara da.”⁶⁰ Fransız doğa araştırmacısı Sonnini, 1798 yılında böyle infiale kapılmış ve yozlaşma teorisi müelliflerinin temel tezlerini daha o zaman önceden ortaya koymuştur. Ancak Sonnini infiale kapılmakla kalırken, yozlaşma teorisinin sonraki temsilcileri doğrudan doğruya fiilî müdahaleye çağrı çıkarmışlardır. Seyyah kâşif Oryantalist Richard Burton mesela, 1885/86’da *Binbir Gece* çevirisinin sonuna eklediği denemede, “İngiliz okurlar için, iffetperestlikten en uzak olanlar için bile, fazlasıyla itici olan”⁶¹ bu konu üzerine etraflıca konuşur. Kendini haklılaştırırken de, “–ulusal refahın temel dayanağı olan– doğum oranlarına ölümcül bir tehdit oluşturan, büyük ve gittikçe büyüyen bir belâyı” savuşturmak için bu konuyu ele almak gerektiğini ileri sürer.⁶²

Avrupa’nın Şark’ın durgunluğuna, geri kalmışlığına ve yozlaşmışlığına dair, kendi emperyalist girişimlerini meşrulaştırması beklenen lâfları, sonunda Yakın Doğu’da da işitildi ve benimsendi. Henüz 1859’da Lübnanlı Hristiyan entelektüel Butros El Bostanî Batılı yozlaşma kavramına el attı – yozlaşmayla cinsellik arasındaki bağlantı şimdilik daha kurulmamıştı.⁶³ Ancak o dönemde düşünme ve davranış tarzlarında bir değişim fark edilir – en azından Avupalılarla en yoğun teması olan çevrelerde. Bizzat Richard Burton şu tespiti yapar: “Zamanımızda Avrupalılarla alış verişin artması, yüksek tabakalarda bir reformasyona değilse bile en azından bir temkine yol açtı.”⁶⁴ Burton’un gözlemi, Osmanlı hukukçu ve devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa’nın (1822-1895) içeriden gözlemiyle onaylanır; o, “genç erkeklere olan aşkın ve onlarla ilişkilerin... o zamandan

60 Sonnini de Manoncourt, *Voyage dans la Haute et Basse Égypte*, cilt 1, s. 277 vd.; çevirisi şuradan: Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 17 vd.

61 Richard F. Burton, “Terminal Essay”, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, cilt 10, Londra, 1886, s. 177. Çevirisi şuradan: Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 18.

62 A.g.e., çevirisi şuradan: Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 18.

63 Bkz. Massad, *Desiring Arabs*, s. 8, dipnot 17.

64 Richard F. Burton, “Terminal Essay”, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, cilt 10, Londra, 1886, s. 195. Çevirisi için bkz. Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 19.

beri genç kadınlara tevcih edildiğini” tespit ederken, bu davranış değişikliğinin “yabancıların tekdiri”yle karşılaşmaktan kaynaklandığının gayet iyi bilincindedir.⁶⁵

Batılı cinsellik söylemiyle karşı karşıya gelmenin yol açtığı kırılmanın en bariz görünür olduğu yer, aşk şiiridir. Bin yıl boyunca, gazel Arapça edebiyatın en önemli türlerinden biri idi. Bu şiirler hem genç kadınlara hem genç erkeklere hitap eder; çoğu dönemde çoğu şairde ikinciler ağır basmış olsa gerektir. 19. yüzyıl ortalarında bu gelenek tümünden sona erer. Artık genç oğlanlara aşk şiiri yazılmaz. Edebiyat tarihi açısından, Arapça şiirin “yeni” şiirin 2./8. yüzyıl sonlarındaki çıkışından beri geçirdiği en büyük kırılmadır. O tarihlerde Abbasilerin şehirli merkezlerinde şiir daha fazla bireyselleşmiş, bu bağlamda –veya, antik geleneği düşünecek olursak: tekrar– homoerotik şiirler de yazılmıştı. Bu şiirler, bundan böyle edebî repertuvarın önemli bir yapıtaşı oldular. 1850 civarlarında bünun sonuna gelindi – ve Arap entelektüelleri o zamandan beri edebî miraslarıyla ilişkilerinde büyük bir sorun yaşıyorlar. En büyük sorun da, tam da aralarındaki “ilericilerin”, yani Batılı ölçütleri en fazla esas alan milliyetçilerin başındadır. Batılı yozlaşma modelini en hararetle devralanlar tam da onlar olmuştu ve “çöküşün” öncelikle “Türkler”le gelen yabancı egemenliğinin sonucu olduğuna emindiler. Şimdi bu yozlaşmayı, “altın çağın” yeniden bilincine vararak aşmak gerekiyordu – ne var ki, tam da Batı’ya İslâm’ın “altın çağı” olarak görünen dönemde, önde gelen edipler Batı’ya yoz görünen şeyler nazmetmişlerdi! Mamafih “altın çağın” yalnızca cinselliği tedirginlik yaratmakla kalmadı, çok geçmeden, gitgide daha fazla bağlanılan Batılı ölçütlerle bağdaştırılabilir olmayan *müphemlik kültürü* bütünüyle göze batar oldu. Böylece, reformcu sayılan ve günümüzde Batı’da bilhassa itibar gören düşünürler, kendi kültürlerine dönük en sert ve dar kafalı hükümleri verdiler. Taha Hüseyin mesela, Abbasiler devrini bir edepsizlik ve ateizm çağı olarak, ahlâkın, dinin ve aile değerlerinin çöktüğü bir zaman olarak mahkûm etti.⁶⁶ Onun

65 Ze’eevî, *Producing Desire*, aktaran Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 19.

66 Bkz. Massad, *Desiring Arabs*, s. 70.

memleketlisi Ahmet Emin de (1886-1954) o devirde bilhassa cinsel kaçamaklarda kendini gösteren genel bir “yozlaşma” görür.⁶⁷ Bütün bu hükümleri anlayabilmemiz için, daima Batılı bakış açısını hesaba katmamız gerekir. Arap dünyasında da Arap tarihi daima Batılı tarih ve medeniyet kavramları işe koşularak ele alınmış, böylece “Arap tarihçilerinin bakışı kendi medeniyetlerinin Avrupalılarca nasıl değerlendirildiğine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.”⁶⁸ En nihayet, Batılı “doğallık” kavramı da söyleme nüfuz eder. Mesela Lübnanlı edebiyat bilimcisi Ömer Faruk 1932’de Ebu Nuvas’ı psikolojikleştirirken, Batılı psikolojiye yaslanarak günümüz Batılı cinselliğini “doğal” kabul eder⁶⁹ – ve *pro natura/contra naturam* [doğadan yana, doğal/doğaya karşı] ölçütüyle, Arap dünyasında o zamana dek hiç cinselliğe tatbik edilmemiş bir kategoriden yararlanır.

Batılı yazarlara dayanarak, artık Yakın Doğu’da da müphemliğini def etmek üzere cinselliği tasnifleme koyulmuşlardır. Paradoksal olan, Yakın Doğu’da tasnifler yaparak bertaraf edilmesi gereken sorunlu bir müphemliğin varolmamasıydı. Tam aksine, bu müphemlik Batılı ölçütlerin uygulanmasıyla yaratıldı. Çünkü ancak Batılı bir kimliksel cinsellik modeli uyarınca, cinsellik kişiliğin ifadesi olduğu zaman, kişilikle cinselliğin ayrışması tehlikesi ortaya çıkar. O zaman insanın “yanlış” (kendi kişiliğiyle uyuşmayan) bir cinselliği olabilir, ama bu aynı zamanda “doğru” cinsellik de olabilir (eğer toplumsal ve dinî normlarla uyuşuyorsa) – veya tersine veya her türlü terkip de mümkündür. Böylece Batı için karakteristik olan cinsellik-hakikat bağlantısı Yakın Doğu’ya da erişti. Batı’nın hakikat takınıtı nihayetinde tüm duygusal hayat sahasına taşındı. Bazı Arap edebiyat bilimcileri sonunda klasik literatürü tek bir ölçüte göre değerlendirir oldular: bir edebî eserin “hakiki duyguları” ifade edip etmediğine göre. 20. yüzyıldan önce hiçbir Yakın Doğulu edip, “hakiki duyguları” ifade etmeyi düşünmemişti. Arap şairler bütün çağlarda duyguları *ifade etmeyi* değil, dinleyen-

67 A.g.e., s. 75 vd.

68 A.g.e., s. 55.

69 A.g.e., s. 79.

lerde ve okurlarda *duygular uyandırmayı* istemişlerdi (duygular da elbette ancak şiirin dinlenmesi esnasında ortaya çıkabileceğinden ve metinde kendiliklerinden varolmadıklarından, “hakiki” olamazlar). Böylece, Batılı modernliği bilgi kuramını devralmak, Arap okurlarının ve bilim insanlarının kendi edebiyat tarihlerinin bütün dönemlerine bakışını esastan tahrif etmiştir.⁷⁰

Batılı müphemlik korkusunun Yakın Doğu’yu olanca gadriyle vurması ise, hetero-homo ikiliğinin nüfuzuyla oldu. Batı yine, kendi cinsellik görüşünün evrensel geçerliliğini doğal kabul ederek, demek ki tüm dünyada “zıtcinsel” [heteroseksüel] birçoğunlukla “eşcinsel” [homoseksüel] bir azınlığın olduğunu varsaydı, varsaymaya da devam ediyor.

Yakın Doğu’da bu kavramlar ilkin hiçbir anlam ifade etmediler. Gerçi, hiç evlenmeyen ve kadınlara bir ilgi de göstermeyen bir çağdaşlarına şaşırınlar olurdu. Fakat böylesi hususiyetlere, lezzet tercihlerinden daha fazla bir önem atfedilmezdi. Hiç kimsenin aklına, erkekleri cinsel tercihlerinden ötürü özgül nitelikler ve kendine mahsus kimlik atfedilen bir kategoriye yerleştirmek gelmezdi. Bilhassa erkek erkeğe cinselliğin o zamana dek pek saklanmadığı bölgelerde, erkek erkeğe ilişkiden zevk alınca neden başka bir erkek kategorisine ait olunacağı ve böyle bir hazzın neden ancak o kategoriye ait olunca hissedilebileceği, başlangıçta pek kolay idrak edilememiş olmalıdır. Hele Batılı tıpçı ve psikologlardan öğrenilen bu kategorinin hastalıklı olarak görülmesini idrak etmek, çok zor olmuştur. “Doğru” cinselliğe dair Batılı telâkkilerin devralınmasıyla beraber, erkek-erkeğe hazzın eşcinsellik denen bir kişilik bozukluğunun ifadesi olduğu, “normal”, sağlıklı erkeklerin ise böyle bir hazzı bilmediği inancı da devralındı. Bunun sarsıcı sonuçları oldu. Erkek-erkeğe ilişkiden duyulan haz gitgide gizlenmeye başladı (hatta geriye dönük olarak edebiyat tarihinden silindi), bir yanda yaşanan cinsellik ile öte yanda doğru sayılarak açık edilen cinsellik arasındaki ayrışma, Batılı anlayışın bedene bakışını uzun süredir tayin eden o çift değerliliğin oluşma-

70 Bkz. Bauer, Rezension von Majd Al-Afandi, *Al-Ghazal*.

sına yol açtı. “Yanlış” hazzın giderek daha fazla bastırılması, en nihayet Yakın Doğu’da hetero-homo ikiliğinin kaçınılmaz refakatçisi olan homofobinin ortaya çıkmasına yol açtı. Böylece Yakın Doğu 20. yüzyılın akışı içinde homofobiyi bir Batılı ihraç malı olarak devraldı.

Ancak birçok başka vakada olduğu gibi burada da eşzaman-sızlık fenomeniyle karşılaşırız, zira bu arada Batı’da cinsellik telâkkileri dönüşüm geçirmişti. 19. yüzyıldan 20. yüzyıl ortalarına kadar Batı yoz, hafifmeşrep ve sapkın bir İslâm’la mücadele etmişti, bugünse iffetfuruş ve baskıcı bir İslâm’la mücadele ediyor, bunu yaparken de değişmiş olanın “İslâm”dan ziyade Batı olduğunu fark etmiyor ve kendi çelişikliği üzerine bir saniye bile kafası karışmıyor.

Günümüzde Batı’nın “İslâm”da erkek-erkeğe cinsellik anlayışını sorgulayışı, yakınlarda iki özenli incelemenin konusu oldu. Joseph Massad ayrıntılı çalışmasında 20. yüzyılda Batı’nın egemen cinsellik söylemlerine Arap dünyasının tepkilerini tasvir etti ve Batılı eşcinsel örgütlerinin kampanyalarının Yakın Doğu’daki etkilerini inceledi.⁷¹ Georg Klauda keza “İslâmî” homofobinin oluşumunun izini sürerek, homofobik şiddetin Almanya’da özellikle göçmen çevrelerinde yaygın olduğu tezinin doğruluğunu sorguladı.⁷² Her iki yazar da, eşcinsel haklarıyla ilgili Batılı girişimlerin hetero-homo-ikiliğinin Yakın Doğu koşullarına aktarımını varsaydığını, bu nedenle çok defa faydalı olmaktan ziyade yıkıcı bir etki yarattığını saptarlar:

Erkekler arası erotik ilişkilerin arkadaşlık sisteminden eşcinselliğe aktarımı, yaşam dünyasını tehditkâr bir şekilde değiştirir. Bu değişim, insanların cinsel yönelimlerine göre tasnif edilmesine dönük panikli bir başlangıcı işaretler. İnsanların kendileri ve cinsel eylemleri hakkında bir “haz hermenötiki [yorumsaması]” (M. Foucault) geliştirme ve icabında bunu itiraf etme dayatması da buna eşlik eder: “Ben başkayım.” Suç

71 Massad, *Desiring Arabs*.

72 Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*.

ve savunma, ayrışma ve yansıtma, şüpheli baskıların ve sert cezaların oluşturduğu terörist iklimi açıklayan kavramlardır.⁷³

Bu nedenle iki yazar da, Yakın Doğu’da eşcinsel haklarına sahip çıkmanın sahiden arzulanan etkiyi mi yarattığı yoksa tam aksine, yani “İslâm dünyasının hetero-normalleşmesine” mi yol açtığı konusunda kuşkuludurlar:⁷⁴ “Eşcinsel enternasyonal, böyle bir söylemin bulunmadığı bir yerde eşcinsellere dair bir söylemi gündeme getirerek, Batılı ikiliğe kendini uydurmaya mecbur edilen bir dünyayı heteroseksüelleştirmiş olur. (...) Bu misyonerce çabaların sonucu... *queer* değil *straight* [düz] bir gezegen yaratmak olacaktır.”⁷⁵

“İslâm” içindeki eşcinsellerin “kurtarılmasına” dair Batılı söylemdeki birçok şey, muhtemelen “ezilen Müslüman kadınların kurtarılması” söylemi için de geçerlidir. Eşzamansızlık yasası burada da geçerlidir, en azından. Klauda’nın gösterdiği gibi, 19. yüzyılda Yakın Doğu’yu gezen kadınların çoğu, İslâm dünyasında kadınların Avrupalılardan daha serbest olduklarını ve daha fazla hakka sahip olduklarını saptamışlardı.⁷⁶ Bugünse ezilen Müslüman kadın söylemi, Batı’nın İslâm dünyasına dönük en önemli hegemonik söylemi haline gelmiştir. Ezilen Müslüman kadınlara dair raporlar, Batı’nın dikizci arzularını tıpkı bir zamanların *orientalisme* ressamlarının ağdalı harem resimleri gibi lezzetle tatmin etmesini sağlayan kendine mahsus bir zengin tür oluşturuyor. Her halükârda Oryantal cinsellikten alınan (reel veya icat edilen) dikizci haz, neticede askerî müdahalelerin de kendini meşrulaştırdığı bir üstünlük iddiasıyla bağdaşmıştır veya hâlâ bağdaşır. Sömürgeci güçler Yakın (veya Uzak) Doğu’yu tahakküm altına almalarını, yoz ve cinsel açıdan soysuzlaşmış Şark’i medenî halklar ailesine yeniden dahil edecek bir *mission civilisatr ice* [medenîleştirme misyonu]

73 A.g.e., s. 22.

74 Georg Klauda’nın kitabının alt başlığı *Die Vertreibung aus dem Serail*’dır [saraydan kovulma].

75 Massad, *Desiring Arabs*, s. 188, 190.

76 Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*, s. 100-103.

ile haklılaştırırılar. Günümüzde de Afganistan işgali gibi savaşlar, bu ülkede kadınların ve eşcinsellerin baskı altında olmasıyla haklılaştırılıyor.⁷⁷

Batılı cinselliğin ve Batı'nın aşk ve aile anlayışlarının maceralı tarihi, bugünkü tasavvurlarımızı evrensel veya evrensel olarak kabul ettirilmeye değer sayma eğilimine karşı bizi uyarmalıdır. En nihayet bildiğimiz hiçbir kültürün aşk, cinsellik ve aile telâkkileri Batı kadar kuvvetli ve hızlı alt üst oluşlara maruz kalmamıştır. Bu birbirine zıt Batılı tasavvurların herhangi bir ortak paydası varsa, bu, hetero-homo ikiliğinde açığa çıktığı gibi, kimi zaman daha az, kimi zaman daha çok ama her daim mevcut olan bir müphemlik korkusudur, Batı cinselliğinin sırtında baştan itibaren bunun yükü vardır.

Toparlamak gerekirse... Homo-hetero ikiliği, genel olarak Batı'nın cinselliği tasnif etmeye dönük tutkusu gibi, Batılı *müphemlik korkusunun* bir sonucudur. Cinselliğin kesinlikli olması da yetmez, hakiki olması da gerekir, yani cinsel edimde bulunanın *kimliğiyle* uyuşmalıdır. Bu nedenle, *ikrar edilmesi* gerekir. İkrar yükümlülüğü, Batılı *hakikat takıntısının* bir sonucudur. Son olarak, kendi tasavvurlarının hakikiliğinden şüphe duymanın bütün olanakları, o hakikati *evrensel* addederek ve bütün insanlığın bu anlayışı benimsemesini sağlama gayretiyle iptal edilmelidir.

Müphemlik korkusunu, hakikat takıntısını ve evrensellik hırsını birbirine zincirleyen bu Batılı anlayış, cinsellikte bilhassa görünür hale gelir. Ama bu kitapta ele alınan başka konularda da her zaman dikkate alınması gereken aslî bir etkidir. Hatta belki de bu üçlemeyi, Batılı modernliğin dünyanın geri kalanı arasında iki ihtilâfın çekirdeği olarak görebiliriz.

77 Bkz. a.g.e., s. 15.

Dünyaya Sakin Bakış

Yalnızca bir bakış açısından görebiliriz bir şeyi, “idrak” *yalnızca* bir bakış açısıyla sınırlı olarak mümkündür; bir meseleye dair ne kadar fazla duyuya söz verecek olursak, bir ve aynı şeye ne kadar daha *fazla sayıda* gözle, ne kadar değişik gözle bakarsak, o şey hakkındaki “kavramımız”, “nesnelliğimiz” o kadar mükemmelleşir.

– FRIEDRICH NIETZSCHE¹

Değerlerin bakış açısına bağlılığı

1882 yılında General Garnet J. Wolseley komutasındaki Britanya ordusu Mısır’a saldırdı ve kendisi yalnızca 57 adam kaybederek, iki binden fazla kayıp veren Mısır ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. General, belli ki o zaman henüz gülünç bulunmayan bir “Kahire baronu” unvanını aldı ve kırk yıl sürecek olan Britanya işgali İslâm dünyasının Batı tarafından sömürgeleştirilmesinde, böylece de Batılı değerlerin ve değer telâkkilerinin evrenselleştirilmesinde yeni bir evreyi başlattı. Aynı yıl Friedrich Nietzsche, dünyayı belirli bir bakış açısı

1 Nietzsche, “Zur Genealogie der Moral”, *Sämtliche Werke*, cilt 5, s. 365 (3., paragraf 12). [Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, çev. Ahmet Inam, Say Yayınları, İstanbul, 2015.]

sından görmenin kaçınılmazlığını teşhis eden *Şen Bilim*² kitabını yayımladı:

Varoluşun bakış açısına bağlı olmaklığının nereye kadar uzandığı veya bundan başka bir niteliğinin olup olmadığı, bir varoluşun bir yorum olmadan, bir “anlam” olmadan “anlamsızlığa” mı dönüşeceği, diğer yandan, bütün varoluşun özsel olarak yorumlayan bir varoluş olup olmadığı – bütün bunlar, kolayına, en gayretkeş ve dikkatli-özenli analizle ve zihninin kendi kendini sınamasıyla bile halledilemez. Çünkü insan zihni bu analizde de kendi kendisini kendi bakış açısının biçimleri içinden görmekten ve *sadece* öyle görmekten kaçınmaz. (...) Ama ben bizim bugün, kendi köşemizden bakıp, sadece bu köşeden bakarak bir bakış açısına sahip olunabileceğini tamim eden gülünç tevazu eksikliğinden zerre kadar uzaklaşmamış olduğumuzu düşünüyorum. Dahası, dünya bizim için bir kat daha “sonsuz” hale gelmiş durumda: onun *sonsuz yorum olanağını barındırdığını* inkâr edemeyeceğimize göre.³

Nietzsche, dünyanın bakış açısına bağlı olduğuna dair teşhisini, Batı dünyasını tekrar tekrar bütün kudretiyle kavrayan “evrenselleştirme hırsının”⁴ zirve noktalarından birini yaşadığı bir sırada yapmıştı; bu evrenselleştirme hırsının, insanın dünyayı kavrayışının bakış açısıyla sınırlı olduğunu inkârdan gelme mecburiyetine yol açmasını kolayca anlayabiliriz. Lakin Nietzsche’nin idrakini yok etmek mümkün olamazdı tabii, nitekim Batı (ve onunla birlikte dünyanın büyük bir kısmı) bugün hâlâ evrenselleştirme hırsı ile bakış açısı bilinci arasında çözülmemiş bir gerilime tabidir, hatta bu gerilim ilişkisi zamanımızın belli başlı kültürel itkilerinden birisini teşkil ediyor olabilir.

2 Orijinali: *Die Fröhliche Wissenschaft*, Türkçesi: çev. Ahmet Inam, Say Yayınları, İstanbul, 2015 – ç.n.

3 Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, *Sämtliche Werke*, cilt 3, s. 626 vd. (paragraf 374).

4 Kavram için bkz. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 178.

Sömürgecilik öncesi İslâm dünyası ise tarihinin uzun dönemi boyunca Batı'yla kıyaslanabilir bir evrenselleştirme hırsıyla tanış değildi. Bu, orada hâkim olan dinin, yani İslâm'ın, tıpkı Hıristiyanlık gibi evrensel hakikati temsil etme iddiasında bir tek tanrılı din olması bakımından bilhassa dikkate değerdir. Ancak Jan Assmann'ın savının aksine, teolojik bir hakikat iddiasının kendi başına dinî saikli şiddete yol açması gerekmez.⁵ Kùltürler, onların çerçevesi içinde geliştirilen ilâhiyatlardan daha kamaşıktırlar. Bu nedenle, sadece ilâhiyatın tasavvurlarına göre yapılacak bir sorgulama bizi ileri götürmez. Belirli bir kùltürde bir ilâhiyat telâkkisinin evrensellik iddiasına nasıl bir değer verildiğine bakmak, daha önemlidir. Klasik İslâm'ınki gibi müphemliğe hoşörölü bir kùltürde, “vahiyci ilâhiyata dayanan bir şiddete yatkınlık geleneği”⁶ görölmez. O kùltürde “tek tanrılı dinin ve sadece onun hakikat ile yalan arasında yaptığı ayırım”,⁷ başka yerlere kıyasla çok daha az şiddeti üretici olmuştu, çünkü tek tanrıya bağı tek hakikatin de bakış açısına bağı olduğı teslim edilmişti ve bakış açılarının çoğulluğundan gelen müphemliklere tahammül etmeye, hatta kùltürel güç kaynağı olarak kıymetini bilmeye talip olunmuştu. Klasik çağ İslâm kùltür havzasının insanları, yüksek bir müphemlik hoşgörüsüyle dikkat çekerler, bu da onların *dünyaya sakin bakmalarına* imkân sağlar. Bununla Taliban'ın dinî hırsı arasındaki zıtlık, emsali tasavvur edilemeyecek kadar büyüktür; oysa her ikisi de aynı ilâhiyat temeline dayanırlar. Bir ve aynı kùltürde yüzyıllar boyunca dinî saikli şiddet nadir ve sınırlı yerel patlamalarla ortaya çıkmışken başka bir çağda başka bir yerde gündelik hale gelmişse, bunun sebebini ilâhiyatta arayamayız demektir. Dinî saikli şiddetin patlaması, daha ziyade müphemlik hoşgörüsü yitimiyle alâkalı olmalıdır. Bu yitim, kendi hakikatinin bakış açısına bağı olduğı düşüncesine tahammül edemediğı gibi başka hakikat iddialarının varlığını

5 Bu arada tüm kapsamına hâkim olmanın imkânsız hale geldiğı “tek tanrıçılık tartışması” literatürü üzerine sadece şu kaynağı zikredeyim: Manemann (ed.), *Monotheismus*.

6 Assmann, *Monotheismus*.

7 A.g.e.

da hoşgörmek istemeyen bir tutuma yol açmıştır. Artık tek bakış açısı olarak benimsenen kendi bakış açısından görülen hakikat, böylece hem içe hem dışa karşı bir evrenselleştirme iddiasını ileri sürer. Şiddete yatkınlığı ortaya çıkartan, işte bu evrenselleştirme iddiasıdır, yalnızca tek bir hakikate inanmak değil.

Demek, Hristiyan dünyasının büyük kısmına görece uzun dönemler boyunca damgasını vuran, sömürgeleştirme öncesi Yakın Doğu'da ise pek bulunmayan bu evrenselleştirme eğilimine daha yakından bakmamız gerekiyor. Bunu yaparken evrenselleştirme hırısının iki veçhesine daha yakından eğilmeliyiz. İlkin, içe dönük evrenselleştirme iddiasını incelemek gerekir; bu itki, bir defa doğru olarak kabul edilen normların herhangi bir tadilata hacet olmadan ve evrensel bir şekilde hayatın bütün sahalarında geçerli sayılması için bastırır. Devlet ve egemenlik telâkkisiyle ilgili olarak, klasik İslâm dünyasında normların ve değerlerin bakış açısı temelli görüldüğünü, evrensel geçerlilik iddiasında bulunmalarının söz konusu olamayacağını göstereceğiz. Dışa dönük evrenselleştirme hırısı ise yabancılara ve onların farklı olmalarına yönelir. Yabancılık hali ve yabancılara karşı tavrı da bölümün son kısmında ele alacağız.

Dinli ve dinsiz politika

Sünni dirilişi denen akımın öncülerinden sayılan Ali ibn Muhammed El Maverdî'yi bu kitapta çoğul anlamlı Kur'an tefsiriyle ve büyük ve küçük Şafi hukuku hülasalarıyla anmıştık. Fakat El Maverdî günümüzdeki şöhretini bu kitaplara borçlu değildir. Bugün bu şöhreti ona kazandıran, her yerde üzerine çalışılıp çevrilen ve İslâmî devlet ve egemenlik telâkkisinin en önemli kaynağı olarak gönülen *el-Ahkâm es-Sultaniyye* kitabıdır.⁸ Peki bu kitap, bir çevirmenin arzuladığı gibi, bir "devlet teorisi" midir sahiden?⁹ Hatta, *İslâm'ın* devlet ve egemenlik telâkkisini mi içeriyordur?

8 Al-Māwardī, *Al-Ahkām as-sultāniyya*; İngilizce çevirisi: Khan, *Al-Māwardī's Theory of the State*, ve Wahba, *Al-Mawardī. The Ordinances of Government*.

9 Khan, *Al-Māwardī's Theory of the State*.

Başlık bile, bunun ancak sınırlı bir anlamda söylenebileceğini gösterir. Kelimesi kelimesine çevrildiğinde anlamı şudur: “Egemenliğin icrasıyla alâkalı meseleler hakkında hukukî mütalaalar.” Kitap daha başlığıyla bile, zaten olduğu şey olarak gösterir kendini; yani, İslâm hukukuna dair bir mütalaadır. Bu bakımdan kitap çok farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Carl Brockelmann, “İslâm devlet hukukunun gerçekliği dik-kate almayan ideal bir tasviri” olmasında eksiklik görmüştür.¹⁰ Başkaları, bu eserde daha ziyade, halifenin kudretinin en dip noktasına düştüğü o dönemin hiç de ideal olmayan politik koşullarını, İslâmın devlet konusundaki ideal telâkkileriyle güzelleme çabasını görürler.¹¹ Mamafih kimi yazarlara bakılırsa El Maverdî bunda başarısız olmuştur; zira, mesela G. E. von Grunebaum’u izlersek, “11. yüzyılda idealle gerçeklik arasındaki zıtlık o denli keskinleşmişti ki, bütün müminler için ıstıraplı bir sorun haline gelmişti.”¹² 8./14. yüzyıldan Suriyeli bir hukuk âliminin, kötü bir egemenin her halükârda anarşiden iyi olduğuna dair beyanı, yine Grunebaum’u izleyelim, “[İslâm’ın] geç dönemin[in] politik hayatına damgasını vuran, uçurum aşağı yuvarlanan bir umutsuzluğun ve teslimiyetin” ifadesidir. O, şu sonucu çıkarır: “*Civitas dei*¹³ başarısız olmuştur; ve Müslüman cemaati onun başarısızlığını sindirememektedir.”¹⁴

Tuhaf olan, 1962’de, Grunebaum’un kitabının gözden geçirilmiş basımı yapıldığında, siyasal İslâmcılığın epeyce ehemmiyetsiz oluşudur. Yine de aydınlanmış Batılı İslâm bilimcisi, tıpkı günümüzde bir İslâmcının yaptığı gibi akıl yürütüyordu. Her ikisi de, İslâmî bir “tanrı devletinin” (*Civitas dei*) İslâm dünyasında egemenliğin icrasının tek meşru biçimini teşkil etmesini tartışmasız kabul ederler. Egemenliğin başka her biçimi “eziyet veren bir sorun” olarak görülmelidir. Grunebaum bundan o kadar emindir ki, “uçurum aşağı yuvarlanan

10 GAL, cilt 1, s. 386.

11 Mesela Crone, *God’s Rule*, s. 232 vd.

12 von Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*, s. 216.

13 Latince tanrı devleti; Hristiyan ilâhiyatının kavramıdır – ç.n.

14 A.g.e., s. 217.

bir umutsuzluk ve teslimiyet” teşhisinde bulunmak için kaynak göstermeye ihtiyaç duymaz. El Maverdî’ninki gibi bir kitapta İslâmî bir norm bulması ve bundan her sapmayı İslâmî düzenin bir ihlâli olarak görmesi ona yeter, zira o zaman kaçınılmaz olarak herkes bunu sorunlu olarak görmüş olmalıdır. Gerek Grunebaum gerekse günümüzün bir İslâmcısı için, İslâm dünyasında 1) tek bir politik normlar sisteminin bulunabileceği, 2) bunun ancak İslâmî bir sistem olabileceği, 3) sadece tek bir İslâmî norm sisteminin varolabileceği, tartışma dışıdır. Ayrıca, bunun her zaman böyle olmuş olmasını ve reel durum bundan farklı olduğunda bütün Müslümanların derin bir ümitsizliğe kapılmış olmasını da veri kabul ederler. Gerçi bu açıklamaya izin veren beyanlar bulamayız, ama insanlar normla gerçekliğin böyle ayrı düşmesine başka nasıl tepki vermiş olabilirler ki?

Ne var ki bugün bu teşhis, tarihte ne kadar yanlışsa yine o kadar yanlıştır. İslâm dünyasında bütün zamanlarda politika, devlet ve egemenlik hakkında farklı söylemler vardı – bugün de vardır. Her zaman daha dinî vurgulu olanlarla seküler niteliği daha baskın söylemler vardı, bugün de vardır. El Maverdî’nin zamanında da öyle olduğundan, bu söylemsel çoğulluğun bilincinde olmazsak, *el-Ahkâm es-Sultaniyye*’yi doğru bir yere oturtamayız, dahası her şey, El Maverdî’nin incelemesinin bu söylemsel çoğulculuğa verilmiş bir cevap olduğuna işaret eder. Şöyle ki: İslâm’ın erken dönemindeki inanç tartışmaları, genç İslâmî cemaatin yönetimine ilişkin politik anlaşmazlıklarla iç içe geçiyordu. Bu iktidar mücadelesi Müslümanların Sünîler, Şiîler ve Hariciler olarak bölünmesine yol açmakla kalmadı, kader ve özgür irade üzerine, günahkârın konumu üzerine ve daha bir dizi konu üzerine münakaşaları da beraberinde getirdi. Farklı tarafların bu tartışmalarda aldıkları konumlar, *ilm el-kelem* yani “spekülatif ilâhiyat” eserlerinde ifadesini buldu. Bu sebepten, o eserlerde cemaatin yönetimi konusu da ele alınır. Günümüze dek iman öğretisi hakkındaki bütün el kitaplarında *el-İmama*, “imamet”, veya cemaatin yönetimi üzerine bir bölüm bulunur.

Bu ilâhiyat söylemi, egemenlik hakkında İslâm'a özgü dinî söylemlerin en eskisidir, fakat asla İslâm dünyasındaki en eski politika söylemi değildir. Çünkü İslâm'dan daha eski olan Arap şiiri vardır yine, orada İslâm'dan önceki zamanlarda yöneticinin nitelikleri ve egemenliğin doğru icrası konuları işlenmiştir. Bir zamanlar kabile reislerine, Lahmi ve Gassani emirlerine tevcih edilen egemeni övme geleneği (*medih*), İslâmî devirde de kesintisiz devam ettirildi. *Medih*, basbayağı en önemli politik söyleme dönüştü. Şiir, bütün üst ve alt yönetim seçkinleri için temsilin merkezî aracı, entelektüeller için de politik konularda tavır almanın en önemli aracı haline geldi. Bu minvalde yazılan binlerce ve on binlerce şiirden bazıları Arapçanın en ehemmiyetli edebî ürünleri arasında sayılır. Arapların –bazılarını anacak olursak– Ebu Temmâm, El Buhturî, El Mütenebbî gibi en yaratıcı edipleri, tüm enerjilerini medhiyeye akıttılar, diğer türlere ancak bir kenarda, geçerken öylesine eğildiler. Yüzyıllar boyunca ün ve şereflerini bundan devşirdiler, okuma kitaplarındaki yerlerini bugüne kadar korumalarını buna borçludurlar. Oysa bu şairler, “İslâm'da siyasî düşünce” hakkındaki incelemelerin yazarları için hiç varolmamış gibidirler. “İslâm orta çağında siyasî düşüncenin altı yüzyılı”¹⁵ üzerine beş yüz sayfalık bir incelemede bu medhüsena söylemin tamamen görmezden gelinmesinin, tek bir şairin bile zikredilmemesinin, tek bir mısranın bile alıntılanmamasının arkasında çok derinlere inen bir Avrupa-merkezciliğin tesiri olmalıdır – oysa tam da şiir, İslâm dünyasında egemenlerin kendileri hakkındaki imgesinin en önemli ve güvenilir kaynağıdır. Medhüsena şiirlerinde emirler belki oldukları gibi değil ama nasıl görülmek istiyorlarsa öyle tasvir edilirler. Lakin Batılı tarihçilerin kafaları herhalde bir kültürde önemli toplumsal söylemlerin şiirle dillendirilebileceği fikrine yatmıyor. Belki de İslâmî medhüsena şiirini yeterince İslâmî bulmuyorlardır; zira sahiden bu şiirde ne egemenin İslâmî açıdan meşrulaştırılması ne de onun dinî eylemi önplandadır. Bu şiirlerin arkasındaki erdem öğretisi büyük ölçüde hâlâ İslâm öncesidir. Temel erdemler dışı karşı askerî cesa-

15 Patricia Crone'un kitabının alt başlığı böyledir.

ret, içe dönük olarak da toplumsal sorumluluktur. Din, halife-ye yazılan şiirlerde bile genellikle sınırlı bir rol oynar, çok defa da hiç rol oynamaz – ölen emirlerle ilgili matem şiirleri için bile böyledir bu. Medhüsenacı politik söylem yarı-seküler bir söylemdir, kimi dönemlerde ve kimi bölgelerde ise –bir örneğini biraz sonra vereceğiz– saf seküler bir söylemdir.

Ama bu da sadece ona mahsus değildir. Bir başka İslâm-öncesi gelenek, bu defa antik Yunan geleneği, İslâm dünyasında sürdürülmüştür, bunun başını da “İdeal Devlet”i ile Platon’a bağlanan Farabi (ölümü 339/950) çeker.¹⁶ Bu felsefî söylemden daha da önemlisi, ilhamını bir başka İslâm-öncesi gelenekten, bu defa antik Perslerden alan hükümdar nasihatnameleridir.¹⁷ Bütün söylemler içinde en çok yönlüsü belki de budur. Yel-paze, ahlâkî ikazlarda bulunan “prens aynaları”ndan,¹⁸ üzerinde daha fazla duracağımız İbn Nübâte’nin saf Makyavelist metinlere kadar uzanır. Son olarak yine politika ve egemenliğe dair bir çift sözleri olan tarihçilerin söylemini de ilave edebiliriz.

Demek, El Maverdî’nin devrinde, konuyu çok değişik bakış açılarından inceleyen en az dört politik söylem yerleşik hale gelmişti. Sadece hukukçular, henüz bu konuda esasa dair bir katkıda bulunmamış, en azından monografi biçiminde bir katkı getirmemişlerdi. Oysa tam da onlar, *Sünnî dirilişi* devrinde söylemleriyle spekülâtif ilâhiyatçılara galebe çalmış olan grubu teşkil ediyorlardı. İşte El Maverdî tam buraya yüklenir. Onun hedefi, devlet ve egemenlik üzerine hukukçu bakış açısından, *fıkıh* bakış açısından söylenebilecek her şeyi söylemektir. Kitabının büyük bir kısmı, bir yandan da basbayağı ve doğrudan doğruya pratik fayda içindir. Sözelimi vergilendirmeyle ve çalışma koşullarıyla ilgili kısımlar, hukuk müktesebatına sahip bulunan bir memura talimatlar olarak da okunabilir. Ancak, imamlık ve sultanlıkla ilgili, günümüzde gerçekçilikten

16 Almanca çevirisi: Dieterici, *Der Musterstaat von Alfarabi*. [Türkçesi: *İdeal Devlet/El Medinetü’l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2010.]

17 Leder, *Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel*; Marlow, *Advice and Advice Literature*.

18 Avrupa Orta Çağ’ında prenslere ve krallara sunulan tavsiye metinlerine verilen ad – ç.n.

uzak sayılan kısımlarda El Maverdî, *fuqahâ*'nın [fakihler] devlet ve egemenlik üzerine eksiksiz, bütünlüklü bir söylem geliştirmeye ehil olduklarını, artık ilâhiyatçıların dinî politika söylemi üzerine yorum yapma hükümrânlığına tek başlarına sahip olamayacaklarını gösterebilmiştir. El Maverdî ve diğer *fuqahâ* sahiden her devletin daima tamı tamına bu kurallara uymak zorunda olduğunu, gerçeklik bundan saparsa “umutsuzluk ve teslimiyete” düşeceğini mi kastediyorlardı, bu çok şüphelidir. Çünkü andığımız söylemlerin hemen hiçbirinin temsilcisi, diğerlerinin meşruiyetini sorgulamamıştır. Hiçbir *fakih*, kaside sairlerini egemenliğin icrası hakkında yanlış görüşleri savunmakla ve ahlâken şüpheli değerleri desteklemekle itham etmemiş, hiçbir ilâhiyatçı ilâhiyat öğretilerini hiç kaale almayan nasihatnamecilere sert çıkmamıştır.

El Maverdî'nin kitabının dolaysız etkisi, onu *bizzat* İslâm devlet teorisinin formülasyonu olarak gören yazarların sandığından farklı olmuştur. Öncelikle El Maverdî, kendisinin söylediği gibi, bu konuda *mesâhib al-fuqahâ*'yı yani “hukuk âlimlerinin düşünce yönelimlerini” tasvir etmekten başka bir şey yapmamıştı.¹⁹ Sadece egemenlik ve politika üzerine zaten mevcut bulunan bakış açılarına bir başka bakış açısı eklemiş, daha doğrusu *fıkıh* sahasında dağılmış olan bütün malzemeyi yoğunlaştırarak zaten mevcut olan bir bakış açısını keskinleştirmişti. Böylece *fukahâ*'nın politik söyleminin esas kurucusu oldu ama hâlâ varlığını sürdüren diğer söylemlerin meşruluğunu inkâra kalkmadı.

Diğer söylemler de hiçbir engelle karşılaşmadan varolmaya devam etmekle kalmadılar, uzun bir süre boyunca, hukukî söylemden daha güçlü bir dinamik geliştirdiler. Anlaşılan El Maverdî ilâhiyat söylemini etkilemişti, –izlenimim yanlış değilse, imamet öğretisinde daha sonra yazılan risaleler eskisine nazaran daha hukukî formülasyonlara başvurdular–, fakat politika iman öğretisinin bir parçası olarak daha uzun bir süre büyük ölçüde ehemmiyet ifade etmedi, ta ki modern İslâm'ın ilâhiyatlaştırılmasının sonucu olarak güç yoluyla yeniden canlan-

19 Al-Maawardi, *Al-Ahkâm as-sultâniyya*, s. 1.

dırılana kadar. *Fıkıh*ın kendisinde El Maverdî'nin bazı takipçilerinden söz edilebilir; en başta, Şafi El Maverdî'ye Hanbelîlik adına mukabele eden Ebu Ya'lâ (380-458/990-1066) ve İbn Teymiyye (661-728/1263-1328). Ancak hukukî politika söylemi izleyen yüzyıllarda da bir kucak kitaptan daha fazlasını ortaya koymamıştır, *fukahâ*'nın Osmanlı devrinden önce devlet konusu üzerine filozoflardan daha fazla kitap yazdığını kimse söyleyemez – hele İbni Sina'nın (370-428/980-1037), İbn Tüfeyl'in (ölümü 581/1185), İbn Nefis'in (ölümü 687/1288) vb. alegorik felsefî metinlerini de filozofların eserleri arasında sayacak olursak.²⁰ Buna rağmen, daha önce zikrettiğimiz bir yazar, “ana akım İslâm”la ilgilenen bir tarihçinin gönül rahatlığıyla filozofları ele almaktan imtina edebileceğini, çünkü onların görüşlerinin, “ana akım İslâm'ı” formüle eden İslâmî din âlimleri tarafından sapkın olarak görüldüğünü ileri sürebiliyor.²¹ Burada doğru olan nokta, “ana akım İslâm”a damgasını vuranların sahiden din âlimleri olduğudur. Fakat bu, kültürün farklı katmanlarında hangi söylemin hangi anlama sahip olmuş olduğuna dair bir şey söylemez. Mesela felsefî söylem hiçbir zaman merkezî bir yer işgal etmemiş olsa da, yüzyıllar boyunca canlılığını korumuş, incelenen ve kopya edilen yaratıcı eserler ortaya koymuştur. Marjinal olmuş olabilir, ama dışlanmış değildir – bu, İslâm dünyasında Yabancı'ya bakış bahsinde de karşılaşacağımız bir bulgu.

Lakin El Maverdî'den üç yüzyıllık bir sıçrayış yapalım ve sahiden merkezî nitelikteki söylemleri inceleyelim. Memluklar devrinde, El Maverdî'ninkinden pek farklı olmayan bir şekilde, politika ve egemenlik üzerine hayli farklılaşan çok sayıda söylem bulunuyordu:

1. *Teolojik* söylem gerçi mevcudiyetini koruyordu fakat önemini giderek kaybediyor, buna karşılık
2. *fukahâ*'nın *hukukî* söylemi öne çıkıyordu. Bu söylem bilhassa İbn Teymiyye'yle yeni gıda bulmuştu. İbn Teymiyye

20 Bkz. Mahdi, *Philosophical Literature*, s. 87-105.

21 Crone, *God's Rule*, s. 167.

ye zekâsıyla hem herkesin saygısını kazanmıştı, hem de her konuda haklı çıkma ısrarıyla herkesin sinirine dokunuyordu.

3. Şairlerin bu arada tamamen sekülerleşmiş olan *medhüse-na* söylemi, eskiden olduğu gibi hâlâ belli başlı kamusal politika söylemlerinden biri idi. Egemenlerin birçoğunun Türk kökenli olmasına ve mimarî yoluyla temsiliyeti şiirle yapılabilecek yeğlemelerine karşılık burjuvazi, kasideyi burjuva temsiliyetinin kendi aracı olarak keşfetmişti.
4. Muazzam serpilen *tarihyazımı* da politika ve egemenlik üzerine bol kültürel bilgi sunar, bu malûmat da
5. Keza gelişen bir tür olan *nasihatnamelerde* ele alınıp soyut erdemlerin ampirik sınamasında kullanılır. En nihayet,
6. *felsefî* söylem, İbn Nefis gibi yazarlarda tamamen kenarda kıyıda yer almakla beraber hayatta kalmış ve entelektüel söylemlere kendine mahsus incelikleri katmıştır.

Bu söylemlerin günümüzde gördükleri ilginin çok farklılaştığı, kendiliğinden anlaşılacaktır. “İslâm’ın İslâmîleştirilmesi” çerçevesindeki anlayış, 1 ve 2 numaralı söylemlerin “İslâm’da politik düşünce”nin yegâne otantik ifadesi olduğundan emindir. Fakat bu bir kısır döngüdür. İslâm’ın kültürü tanımlamasının yanlış yönlendirmesiyle, İslâm’da politik düşüncesinin nasıl bir şey olduğunun İslâmî din âlimlerine bakarak anlaşılabilirliğine inanılmıştır. Sahiden de bir şeyler bulunmuştur orada. Modern-Batılı düşünce tarzı içinde aynı anda sadece tek bir normun geçerli olmasından farklı bir şeye inanmak mümkün olmadığı için, İslâm dünyasında politikaya dair ilâhiyat ve hukuk söyleminin *İslâm’ın yegâne* politik norm söylemini teşkil ettiğinden hiç şüphe duyulmamıştır. Sadece egemenlik hakkında bir dinî söylemin varlığı, din ile egemenliğin (yahut modern şartlara uyarlıysak, din ile devletin) “İslâm’da” birbirinden ayıramayacağına inanılmıştır. Tarihte durumun çok farklı olması, hemen hiçbir hükümdarın dinî otoriteye sahip olmamış hatta dinî norm sistemine bir nüfuzunun bile bulunmuş olması ise, von Grunebaum örneğinde gördüğümüz gibi, norm-

dan sapma olarak görülür. Oysa aslında, birbiriyle uyumlu kılınamayacak gibi görünen değişik söylemlerin, bugün artık anlaşılmayan bir *yan yanallığı* söz konusudur; günümüzde bu söylemlerden yalnızca İslâm'da politikayla dinin ayıramayacağı önyargısına uygun olanlar kaale alınır.

Günümüzde, "İslâm'da" dinle politikayı ayırmanın bu sözümona imkânsızlığı, üst düzey politik önem kazanmış bulunuyor. Bu, birçoklarına, İslâm'la demokrasinin bağdaşmazlığının bir işareti ve İslâm dünyasının modernleşmesinin önünde önemli bir engel olarak görünüyor. Alman siyaset bilimci ve siyasî danışman Wolfgang Merkel mesela, bu gayet yaygın görüşü şu sözlerle özetler:

Demokrasiyle İslâm'ın bağdaşmazlığında temel sorun, İslâm'ın bugüne dek sahici bir Aydınlanma deneyimlememiş olmasıdır. Buna dönük hamleler tekrar tekrar olmuştu. (...) Ne var ki bunlar ana meselede, devletle dinin (geniş ölçüde) ayrılması meselesinde tökezlediler. (...) Ne, daha Machiavelli'nin bile ilâhî düzen telâkkisini beşerî özyönetim lehine etkili bir şekilde tadil edişindeki gibi bir Rönesans gerçekleşti, ne de Avrupa Yeni Çağı'nın toplum sözleşmesi geleneği oluştu. (...) Politik egemenlik biçimlerinin meşruiyeti bakımından, tanrı-merkezli dünya imgesinin yerini insan-merkezli bir imge almadı veya yeterince almadı. Oysa bu, halk egemenliği ve demokrasinin zorunlu... bir ön koşuludur.²²

Bir İslâmî Machiavelli ve bir İslâmî Rönesans'ın olmuş olup olmadığı, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesiyle ilgili tartışmada bile bir rol oynadı. Helmut Schmidt'e bakılırsa tam da Avrupa Rönesans'ıyla mukayese edilebilir bir fenomenin sözümona varolmamış olması, Türkiye'nin AB'ye alınmasına karşı ana argümandır. Eski federal şansölye, her şeyi baştan söyleyen "Türkler Avrupalı mı? Hayır, oraya uymazlar" başlıklı makalesinde şöyle akıl yürütür: "Avrupa kültürü için belirleyici olan Rönesans, Aydınlanma ve ruhanî otoriteyle politik otorite-

22 Merkel, *Religion, Fundamentalismus und Demokratie*, s. 78.

nin ayrılması gelişmeleri İslâm'da olmamıştır. İslâm bu nedenle Avrupa'da yer edinememiştir.”²³

Mamafih, Helmut Schmidt'in inandığının aksine, neredeyse tüm İslâm tarihi boyunca “ruhanî otoriteyle politik otoritenin” gayet açık seçik ayrılmış olduğunu göstermek çok kolaydır. Hükümdarlar asla din âlimlerinin müdahalesine izin vermezlerdi, bir müftüyü hatır için bir mütalaa vermeye ikna etmeyi başardıkları zaman da bu asla bütün âlimlerin bu fetvayı benimseyeceği anlamına gelmezdi. Hükümdarların öğretiyeye veya İslâm hukuku *ahkâmına* dönük bir nüfuzu zaten yoktu, din âlimleri de kural olarak politikadan mümkün mertebe uzak durmaya bakarlardı.

Ancak burada bir normdan sapma vakasıyla karşı karşıya olup olmadığımıza, veya von Grunebaum'un varsaydığı gibi insanların normla sapma arasındaki bu uyuşmazlıktan ötürü derin bir umutsuzluğa düşüp düşmediğine karar vermek için, “ilgililerin” özgün metinlerini incelemek gerekir. Bu maksatla, 1. ve 2 numaralı söylemlerin değil, iktidar sahiplerine çok daha yakın konumlandıkları ve çok daha fazla sayıda metin üretimine kaynaklık ettikleri için kuşkusuz temsili gücü bunlardan çok daha yüksek olan söylemlerin metinlerini seçtim. 3 ve 5 numaralı söylemleri kastediyorum, yani emirlerin portrelerini görülmek istedikleri gibi çizdirdikleri kasideleri ve yazarların sıkı dinî veya ideolojik yönergelere uymaksızın iktidar üzerine, iktidarın temelleri ve icrası üzerine konuşabildiği nasihatnameleri.

Tesadüfün himmetiyle, 8./14. yüzyılın önde gelen entelektüellerinden birinden, her iki söyleme de katkıda bulunan eserler kaldığını görüyoruz. Çağının en ünlü şairi ve nesir üslupçusu olan İbn Nubâte El Mısırî (686-768/1287-1366) gibi büyük bir yazar, hem bir nasihatname hem de hükümdara kasideler kaleme almıştır. Tesadüfün bir başka himmeti de, İbn Nubâte'nin eserlerini adadığı hükümdarlardan biri olan Hamalı Sultan El Efdal'in (hükümdarlığı 732-742/1332-1341), tahta çıkmasından sonra gitgide sofulaşması, böylece de şairi şiirlerinde

23 Schmidt, “Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu”, s. 162.

din konusundan bahsetmeye adeta zorlamış olmasıdır. Bu bakımdan İbn Nubâte/El Efdal vakası, 8./14. yüzyılda İslâm'ın bir merkezinde politik seçkinlerin hangi norm ve değerleri esas aldığı ve burada dinin nasıl bir rol oynadığını sınamak için neredeyse idealdir.

Kahire'de bir muhaddis ve tarihçinin oğlu olarak doğan İbn Nubâte,²⁴ 716/1316'daki edebî çıkışının sahnesi olarak ise Şam'ı seçti, çünkü dönemin entelektüel seçkinlerinin büyük kısmı Memluk imparatorluğunun Suriye kesiminde bulunuyordu. İbn Nubâte nesirde ve şiirde önde gelen bir yazar olarak kısa sürede isim yaptı. İzleyicileri yalnızca edebî kamuoyu ve devlet kalemlerindeki memurlar değil, aynı zamanda hâkimler ve diğer din âlimleriydi, İbn Nubâte onlara hitaben sayısız şiir yazdı. İbn Nubâte'nin çalışmalarının odağında, Suriye şehirlerinin burjuva denebilecek ortamı vardı. Bunun büyük istisnası, İbn Nubâte'nin emirin “özel şairi” haline geldiği Hama sarayındı. Gerçi bu emirin kendisi de bir entelektüeldi; soyu Eyyubi hanedanına dayanan ebü'l Fidâ, döneminin en önemli coğrafya kitaplarından birini yazmıştı.²⁵ Memluk sultanı En-Nasır Muhammed, 710/1311 yılında onu Hama şehri ve vilayetine vali olarak atarken, yetkileri diğer valilerden pek fazla olmamasına rağmen, bir sultanın onur ve rütbeleriyle donatmıştı.

Hama iç kalesinin düzenli misafiri olan İbn Nubâte, ebü'l Fidâ'yı metheden yaklaşık kırk uzun şiir ve sayısız vecize kaleme aldı, kılıç-kalem münakaşası üzerine bir makâle yazdı ve birçok edebî nesrini ona ithaf etti. 732/1332'de ebü'l Fidâ'nın ölmesinden sonra onun yerini oğlu El Malik El Efdal aldı, bu lâkap “tercihe şâyan olan, en üstün emir” anlamına geliyordu. İbn Nubâte'nin Hama sarayıyla ilişkisi bir müddet devam etti – ta ki El Efdal dünyevî hayattan çekilip edebiyata olan bütün ilgisini de kaybedene kadar. Dua ve oruçtan başını kaldıramayıp politik işlerini ihmal edip bedevilerin verimli toprakların gidecek daha fazla kısmını ele geçirmelerine de göz yumunca, en nihayet 742/1341'de görevinden alınarak Şam'a tayin edildi, o

24 İbn Nubâte hakkında bkz. Bauer, *Ibn Nubaâtah. Life and Works*.

25 Bkz. GAS, cilt 13.

yıl orada öldü. İbn Nubâte'nin El Efdal'le ilişkisi babasıyla olduğu kadar yakın olmamasına rağmen, onun için de 17 yıl boyunca uzun medhiye şiirleri yazdı; bunlar arasında bilinen en uzun Arapça av şiiri, şarap medhiyesi ile emir medhiyesini birleştiren çok sayıda dörtlük, ayrıca genç Hama emirine yönelik bahsettiğimiz nasihatname vardı.

Önce, egemenin medhiyesinin nasıl bir resim çizdiğini sorulayalım. Bu şiirde emirin medhine konu olan ana erdemler, İslâm öncesi zamandan beri değişmemiş erdemlerdir. Bunlar, cömertlik ve cesarettir. İbn Nubâte'nin El Efdal'in makama geliş şerefine nazmettiği, onun babasına taziye ile tahta çıkış kutlamasını harika bir şekilde birleştirdiği o ünlü şiirde, bu izlekleri aşağıdaki gibi dizelerle formüle eder (Arapçasının emsalsiz bir tınısı vardır, ne yazık ki çeviride olmuyor):²⁶

Bütün nasibini çiy gibi üleştirir bize, düşmana ise cenk korkusunun nasibi olan okları yollar.

Barıшта kalemın kesintisiz bir yağmur yağdırır; savaşta kılıcının susuzluğunu kanla dindirme gayretinde.

Ne cömertlik ne cesaret, dinî bir normlar sisteminden çıkan erdemlerdir. Evet, burada kesinlikle etik olarak temellendirilmiş erdemler değil, bir egemenin *etkin* bir şekilde hükmedebilmek için sahip olması gereken erdemler söz konusudur; bu, başka dizelerde daha sarıh bir ifadeye kavuşur:

İsabetli kararlarının (*azamet*) hedefi, zayıflara cömert teveccühüyle önderlik edip hükmü altında tutar kuvvetlileri.

Kalemi ve kılıcı, paylaşır, merhamet gösterme ve asileri mahvetme görevlerini.

Demek cömertlik, insanları egemene rızalarıyla itaate sevk etmeye, cesaret ona uymayanları uymaya zorlamaya yarıyor. Bunlar kendi başına bir değer değildir. Bunu fazla Makya-velistçe bulanlar için, İbn Nubâte'nin nasihatnâmesinin 9. Düs-

26 Aşağıdaki kısım için bkz. Bauer, *Der Fürst ist tot, es lebe der Fürst!*

turuna atıfta bulunalım: “Ehil bir emir, veliaht prensin tebaa ve ordu arasında sevilmesini temin etmek için, onun bunlara hayır hasenat yapmasını ve onun tarafından adil muamele görmelerini, haksızlıklardan uzak durulmasını sağlar.”

Veliaht prensin hiç de hayırsever ve adil olması gerekmediğini, ama tebaasına hayırsever ve adil görünmesi gerektiğini belirtmekte yarar var; bu bakımdan hüküm sürmekte olan emir, ona kendini öyle göstermesi için fırsatlar sunmalıdır. Bu, *Principe*’nin, Machiavelli’nin gayri ahlâkî bir yazar olarak karalanmasına en fazla katkıda bulunmuş olan düsturunu hatırlatır: “Bir prensin (...) yukarıda sayılan özelliklere sahiden sahip olması gerekli değildir, ama onlara sahip olduğu izlenimini uyandırması pekâlâ gerekir.”²⁷

Demek, kaside nazmında –sadece İbn Nubâte ve El Efdal’de de değil–, ideal egemen, yalnızca kendisinin ve tebaasının manevî selâmetini temine çalışan erdemli yönetici olarak değil (aslına bakılırsa öylesine zaten hiç rastlanmaz), iradesini kabul ettirmek üzere taraftar kazanmayı ve hasımlarına boyun eğdirmeyi bilen kudretli ve etkin yönetici olarak tezahür eder. Şiirde egemenin bu özelliğini ifade eden anahtar kavramlar, *azm/azim* (“kararlılık, sağlam irade”), *himma/himmet* (“gayret, çaba”), *tumuûh/tamah* (“hırs, yüksek hedefler koyma”), en uygun karşılığını İngilizce “leadership” [liderlik] kelimesiyle verebileceğimiz *su’dad* ve en nihayet *hazm*’dır (“liyakat, kararlılık”). İbn Nubâte’nin emirde aradığı ana erdem “beceri, enerji, kararlılık”tır yani –bunlar da, aynen B. Taureck’in Machiavel’in *Prens*’inin temel erdemini teşkil eden *virtu* kavramını çevirirken kullandığı kelimelerdir.²⁸

Bu *virtu*, kaside şairliğinin üçüncü ana konusunu teşkil eden, egemenin nesebine övgü bahsinde de belirleyicidir. Keza henüz İslâm öncesinde iyi belgelenmiş çok eski bir izlek olan konu, verasetle geçen bir soyluluğun olmadığı ve halifelik makamı dışında belirli bir soydan gelmenin aranmadığı bir toplum-

27 Machiavelli, *Il Principe/Der Fürst*, s. 138 vd. [Türkçesi: Prens, çev. Buğra Poyraz, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2014.]

28 Taureck, *Machiavelli-ABC*, s. 228.

da yine de gönüllerdeki yerini korumuştı – en azından, az çok saygın bir ced dizisi sunabilen emirlere yazılan şiirlerde. Tabii şanlı Eyyubi sultanları dizisinin son sultanı ve Selahaddin’in bir kardeşinin doğrudan ahfadı olan El Efdal’in durumu da böyleydi. Ibn Nubâte şöyle nazmeder:

Tutkulu Şadevi azmiyle doludur, bir defa uyanmaya görsün,
gözünü en yüksek makamlara diken bir azim.

Demek emir, taht üzerindeki kendisine verasetle intikal eden soyut bir hakka sahip olmayıp, ancak ona iktidarı ele geçirmesini ve uygulamasını sağlayan hususiyetleri miras alıyordu. Eyyüb’ün yarı efsanevî babası olan Eş-Şadi’den de “Şadevî azmini” miras almıştı ve ancak ailesinin bu *virtu*’yu kuşaktan kuşağa devretmesi sayesinde bir hanedanın meşruiyeti oluşuyordu.

Peki ama ya din nerede kaldı? Ona, öncelikle söylemin dinliliğine dair hiçbir şey söylemeyen bir dizi gündelik deyimde rastlanır (“Allah selâmet versin”, “Allah korusun”, vb.). Burada tanrı hiçbir şekilde emirin bir egemen olma sıfatıyla koruyucusu olarak değil, hiçbir şekilde bir hanedanın veya emirliğin koruyucusu olarak değil, daima sadece bir birey olarak El Efdal’in koruyucusu olarak tezahür eder. O da egemenliğini asla tanrıya veya ilâhî kismete değil, birincisi kendi gücüne ikincisi cedlerinin becerisine borçludur: Tahta çıkış kasidesinin 33. mısrasında “Emirlik mirastır ve müktesebattır sana,” denir, hanedanın yıldızının yeniden yükselmesini sağlayanlar da yeni egemenin “soylu hususiyetleridir”, yoksa mesela ilâhî seçilmişlik değil. Egemenliği meşrulaştıran, sadece emirin ve cedlerinin erdemleridir. Bizzat kaderi alt eden erdemlerdir bunlar (12. mısra: *ed-dehr*). Bu Arapça kaside okurlarının gayet iyi aşına olduğu bir fikirdir, ancak ilâhiyat açısından meşrulaştırılması kolay değildir zira *ed-dehr* gayet pagan bir tasavvura dayanır. İslâm ilâhiyatında, pagan kader kavramı olan *ed-dehr*, “kaderi (*ed-dehr*) hor görmeyin, zira kader Allah’tır”²⁹ diyen bir hadise dayana-

29 Muslim, *Sahih*, no. 5827: *laâ tasubbuû d-dahra fa-inna llaâhu huwa d-dahru*; buna benzer birçok formülasyonu daha vardır.

rak, ilâhî kaderin eşanlamlısına dönüşmüştür. Yüzyıllar boyunca İslâm dünyasında egemenlere yazılan şiirler, bu ilâhiyat arka plandan bakınca düpedüz küfür gibi okunabilir, zira orada emir hep alt edip tozunu atar *ed-dehr*'in.

Medhiye söyleminde din egemeni meşrulaştırmakta bile bir rol oynamaz. Mesela El Efdal'e Kahire'de tahta çıkarken üç türban sunulmuştur: sultanın iki sarı türbanı, bir de Abbasi halifesinin siyah türbanı.³⁰ Sünni bir egemen, peygamberin ailesinden gelen bir halife tarafından tanınmaktan daha yüksek bir meşruiyete erişemezdi. Oysa İbn Nubâte bu vakayı Efdâliyyat'larının hiçbirinde tek kelimeyle bile zikretmez – ona da, emire de kamuoyuna da ehemmiyetsiz görünmüş olmalıdır.

Emirin egemenliği hakkındaki şiirin çerçevesini oluşturan bakış açısında da dinî boyutu boşuna ararız. Emir in ülkeye refah, emniyet ve nizam getirmesi gerekiyordu. İslâmî bir devleti gerçekleştirmekten veya İslâmî hukukun hükmünü kabul ettirmekten hiç söz edilmez, keza dinî veya hele teokratik bir egemenlik telâkkisinden de bahis yoktur.

El Efdal'in gittikçe daha sofulaşarak kendini tanrıya teslim etmesi de ilke olarak değıştirmez bu telâkkiyi. Fakat her halükârda İbn Nubâte'nin onun *born-again-Muslim*'liğine³¹ bir mukabelede bulunması gerekmiştir. Sahiden de yapar bunu, fakat saf edebî tarzda yapar. İbn Nubâte de şimdi dinî bir erdem zikreder, tanrı korkusunu (*takva*); lakin zaten o zamana kadar pek vurgulu kullanılmayan ve aslında bizim dilimizdeki “edep”ten daha fazlasını da ifade etmeyen bu erdemle de yetinir. İbn Nubâte, sofuluk taslayan El Efdal'i şöyle nazmeder:

Allah korkusuyla yönetir emirliğini. Allah korku ve ümit
uyandıran bir kisveye büründürmüş onu,
Adalet dağıtır, sadaka dağıtır, cazibe ve caydırmanın saf bir te-
cessümü.

30 Al-Maqrizi, *As-Suluûk fî ma rifat duwal al-muluûk*, cilt 2, kısım 2, s. 345.

31 Yeniden-doğmuş Müslüman (orijinalde İngilizce). Hristiyan fundamentalizminin “yeniden doğmuş Hristiyan” teriminin uyarlaması – ç.n.

Dikkatli okursanız, her ne kadar kulağa daha sofuca gelse de eski egemenlik tasavvurunda bir şey değişmiş değildir. Tanrı en nihayet emiri doğuşunda hükmetmek için ihtiyaç duyduğu meziyetlerle donatmış olandır; fakat bunlar yine dinî meziyetler değildir, “korku ve ümit uyandırmaya” yarayan *virtu*’lerdir. “Adalet” bile sadece “cazibe ve caydırma” sağlamaya hizmet eder. “Cazibe ve caydırma” kavram ikilisinin, *et-tergîp ve-t-terhib*’in, dinin zahidâne söyleminde de geçiyor olması (tanrının ödüllendirmesini ümit ettirip onun vereceği cezadan korkutma), İbn Nubâte’nin mahirâne bir satranç hamlesidir, bu sayede salt dünyevî bir kavramı dinî bir dille formüle edebilmiştir. Büyük *double entendre* [çift anlamlılık] ustası olarak yüceltilen şairin dahiyâne kullandığı bir üslûp yöntemidir bu.

Övgüye değer ecdat konusu da buna uygun bir şekilde yenden formüle edilir. Şöyle ki:

Soylu meziyetler Eyyubî ailesinden tevarüs etmiştir, tıpkı peygamberliğin Yakup’un oğullarından tevarüs edildiği gibi.

Esasta bir şey değişmemiştir yine. Eyyubîler egemenlik hakkını kuşaktan kuşağa aktarılan “soylu meziyetler”le elde ederler. “Meziyetlerin tevarüs etmesi” konusuyla ilgili İbn Nubâte’nin aklına din sahasından bir mukayesenin gelmesi, meseleyi dinileştirmez.

Burada başka birçok yerde, İbn Nubâte’nin aklına El Efdal’in dindarlaşmasından sonra bile hususen dinî bir motifin gelmediğini görürüz. Onun nezdinde politikayla dinin birbiriyle bir alâkası yoktur, dolayısıyla edebî numaralarla emirinin sofu gönlünü yumuşatmaya çalışır.

Peki ya dinî kamu hukuku bakımından da dokunulmazlığı olan emirin meşruiyeti? Bu noktada bile dinî meşruiyete en ufak bir atıf bulamayız; nerede kaldı ki, Avrupa’da 20. yüzyıl-da bile hâlâ başvuru olan “tanrının inayeti”ne bir atıf olsun. Tam tersine. İbn Nubâte, tam da sofulaşmış El Efdal’e şöyle bir şiir yazar:

Egemenliğı bir köke, bir hizmete ve talihe dayanan bir emir-
dir o: Ne soylu cedler, ne azim, ne talih (*el-ceddu ve-l-cid-
du ve-l-cuddu*)!

Öncesindeki şiirlerde olduğu gibi yine azimkâr ecdadından gelen soy kökenidir, keza kendi meziyetleri ve hizmetleridir, emirin meşruiyetini borçlu olduğu şey. Şimdi buna sadece pagan *fortuna*'dan başka bir şey olmayan talih eklenir, bu da tıpkı Machiavelli'deki gibi *virtu*'nun karşıtıdır.³² Böylece o dönemde İslâm dünyasında egemenlik temsilinin en önemli aracı olan medhiye şiirinde politika baştan aşağı dünyevî'nin alanı olarak tezahür eder, ne meşruiyetini ne normlarını, ne de görevlerini ve hedeflerini dinden alıyordu.

Politikaya ve egemenliğe yaklaşımdaki bu baştan aşağı –bütün modern önyargılarla alay edercesine– seküler tutumla, üstelik daha da kuvvetli ölçüde, İbn Nubâte'nin genç El Efdal'e muhtemelen tahta çıkışı vesilesiyle sunduğu nasihatnamede de karşılaşırız. Demek, şiirin politikaya dünyevî bakışını sırf edebî geleneklere dayandırılması söz konusu değildir. Egemenlere sunulan nasihatnamelerin durumunda böyle bütünlüklü bir gelenekten söz edilemez. Bu “prens aynaları”nın bazılarında pekâlâ dinî motiflere rastlanır, bazıları gayet dünyevî tarzdadır. Sicilyalı yazar İbn Zafer'in (doğ. 497/1104, öl. 565/1172 veya üç yıl sonra) nasihatnamesi, birçok yazarı onu Machiavelli'yle karşılaştırmaya tahrik etmiştir.³³ Mamafih İbn Nubâte'nin nasihatnamesi Makyavelizm bakımından İbn Zafer'in çok ilerisindedir.

İbn Nubâte tahta çıkma törenleri çerçevesinde onu El Efdal'e sunduğunda, metnin henüz bir başlığı yoktu. Sonra onu *Sulûk duwal el-mulûk* başlığı altında yayımladı, bu İbn Nubâte'nin söyleminin tipik çok anlamlılığı içinde hem “Emirlerin devletlerinin izlediğı yollar” anlamına da “emirlerin yükselme ve düşmelerinin yolları” anlamına da gelebilirdi.

32 Bkz. “Glück und Verdienst, fortuna/virtù” maddesi, Taureck, *Machiavelli-ABC*, s. 107-109.

33 Hrair Dekmejian, Thabit, *Machiavelli's Arab Precursor*.

Bu kitabın en öne çıkan alâmeti kesinkes ampirik tutumudur. Yazarın hedefi, başarılı olmak isteyen bir egemenin nasıl davranması gerektiğini tarihten çıkarsamaktır. Bu çaba, çoğu *el-melik el-hâzim* (“mahir emir şunu şunu yapar”) kelimeleriyle başlayan 50 düstura bağlanır. Arkasından her bir düsturun açıklaması, tarihten örneklerle verilir. Bunların birçoğunun Eyyubîlerin tarihinden alınması muhakkak ki tesadüf değildir, lakin Abbasilerin, Buyilerin [Büveyhoğulları] ve başka hanedanların devrinden hadiseler de tasvir edilir. Buna karşılık eski Perslerin ve Yunanlıların öğretici fablları, hikâyeleri, keza başka halkların hikmetli sözleri hiç yoktur. Tabii daha da dikkat çekici olan, bütün Müslümanlar için mutlak örnek teşkil eden kişinin, yani peygamber Muhammed’in tek bir defa anılmamasıdır. Peygamberin ve sahabenin döneminden tarihî örnekler tek bir defa olsun zikredilmez – bilinçli bir tutumdur bu, zira peygamberin eylemlerinden gerçi dinî normlar çıkarılabilir ama başarı vaat eden eyleme ilişkin ampirik bulgular elde edilemez. Çünkü peygamberin ve yoldaşlarının eylemleri yalnızca hadiselerin tarihi değil, selâmetin tarihidir. Onun için, peygamberin hayatı ve örnek şahsiyeti, İbn Nubâte’nin amaçları bakımından ilginç değildi. Ampirik araştırmacının oradan alacağı bir şey yoktur. İbn Nubâte peygambere sofuca bir hayranlık duyuyordu. Ona kasideler yazmış, İbn İshak’ın yazdığı peygamber biyografisinin İbn Hişam nüshasını, devrin muhad-disleri hakkındaki bir lûgatta belirtildiği gibi özellikle kısa tutulmuş bir *isnad*’la nakletmişti.³⁴ İbn Nubâte bu bilgiyi politikayla alâkalı bir şey olarak görmüyordu.

Lakin eksik olan sadece fabllar ve peygamberler değildir, genel olarak normatif metinlerle bağlantı kurulmaz. Emire sunulan bir eylem düsturu hiçbir zaman Kur’an’dan veya sünnetten türetilmez, hiçbir zaman İslâm hukukundan bir norm çıkartılmaz. Din hiçbir yerde norm kaynağı değildir. Tam aksine, din sadece din politikasının konusu olarak geçer. 41. düsturda, mahir emirin iyi hukuk örfünü ihlâl etmemesi ve hukuk okullarından birisinin yerleşik öğretisel kanaati temelinde ve-

34 Bkz. Bauer, *Ibn Nubaâta. Life and Works*, s. 6 vd., dipnot 17.

rilen hiçbir hükmü iptal etmemesi gerektiği söylendiğinde,³⁵ bunun sebebi bir emirin İslâm hukukuna bağlanması değil, salt faydacılıktır. Zira aksi takdirde bir egemenin hâkimlerle ve hukuk âlimleriyle tutuşacağı güç mücadelesini kazanması, aktarılan örneklerin gösterdiği gibi pek mümkün değildir. 38. düstur da aynı istikamete işaret eder: “Mahir bir emir, bir şehirde aynı anda iki vaizin vaaz vermesine izin vermez; çünkü o zaman ikisi arasında görüş ayrılıkları çıkacak ve her ikisi de onun kanaatini destekleyip görüşlerine katılan birilerini peşinden sürükleyecektir.”³⁶

Bir defa daha, bir egemenin din üzerinde kullanabileceği nüfuzun sınırları kendini gösterir. Bir emir asla vaizlere ne vaaz edeceklerini buyurmayı denememelidir. Buna kalkışması halinde başarısızlığa mahkûmdur. Lakin atayacağı vaizlerin sayısını sınırlayarak barış ve düzeni temin edebilir.

İbn Nubâte'nin kitabında, tıpkı şiirlerindeki gibi, politika ile din titizce ayrılmış iki ayrı küredir. Ne dinden politik icraat için birtakım teoriler tedarik edilir, ne de onun talepleri politik eylemin bir ereği olarak görünür. Din sadece onu egemenin başarısına ve tebaasının esenliğine katkı için kullanan bir politikanın nesnesidir. Öyle görünüyor ki, bu amaca uygun olan dinin teşvikinden ziyade ehlileştirilmesidir.

Böyle olunca, birçok düsturun düpedüz İslâm hukukuna aykırı olmasına hiç şaşmamak gerekir. Mesela İslâm savaş hukuku, savaş eylemlerini bir dizi ön koşula bağlar, keza ateşkesleri de belirli koşullarla kayıtlar. Bunlar nasihatname yazarını ilgilendirmez. O, “mahir emirin düşmanla fayda sağlayacaksa barış yapmasını” (50. düstur) salık veren tarihsel örneklerden ders alır. “Mahir emir düşmanın üzerine yürüyüp onunla savaşa tutuşmaya karar verdiğinde, kendi adamlarının mı düşmaninkilerin mi daha fazla savaş gücüne sahip bulunduğunu ve ölmeye hazır olduğunu öğrenmek için güvenilir bir gözlemci göndermelidir” (49. düstur). İbn Nubâte burada da herhangi bir normatif veya ahlâkî nedene yer vermez. Başarıdan başka

35 İbn Nubâte, *Suluûk*, 84b-85a.

36 A.g.e., 81a-b.

bir şeyin geçerliliği yoktur, ona nasıl erişileceği de sadece tarihten öğrenilebilir. Bunun için hangi taraftan örnek alınacağını da hiçbir ehemmiyeti yoktur. Mesela 49. düsturu temellendirmek için İbn Nubâte Veşga'nın (Huesca) Aragon kralı I. Pedro tarafından fethedilişine atıfta bulunur, zira o 489/1096 yılında şehri fethederken aynen bu düsturun söylediği gibi davranmıştır.³⁷ Yani İbn Nubâte, kendi Müslüman emirine Aragonlular gibi Hristiyanları örnek göstermekten hiç sakınmaz, yeter ki ondan öğrenilecek bir şey olsun!

Peki ama tarihten ders çıkarılabileceğini varsaymak, ne anlama gelir? En azından hiçbir şekilde *orta çağa yabancı* bir telâkkidir bu:

Tarih, ilâhî selâmet ile beşerî günahkârlığın tesirleriyle örölmüş bir bağlamsa (...) ve kesinkes ilâhî inayetin belirleyiciliği altında selâmeti bulmaya doğru hizalanmışsa, insan bir şey öğrenemez tarihten. Orta çağın tarih ilâhiyatı, tüm antik dünyada geçerli olmuş olan, tarihin bir öğretmen olduğu izlegini terk etmiştir. Orta çağ tarih görüşünün ilâhî inayete dayalı erekliliği, öbürünün bilgi kuramsal varsayımlarına tamamen terstir. (...) Tarih, ancak insanlar tarihin içinde kendi aralarında iseler, politik eylem için bir öğretmen olabilir.³⁸

İbn Nubâte'nin tarih anlayışı da tam böyledir. Onda (ve birçok selefinde de) tarih artık *ibar*, yani *exempla*, insanların ahlâkî dersler çıkartabilecekleri uyarıcı örnekler sunmaz. Bunun yerini selâmet tarihi bakış açısından tamamen koparılmış örnekler alır, bunlar her türlü ahlâkî ölçütün berisinde başarılı veya başarısız eylemler için ampirik malzeme sunarlar. Eylemin değerlendirilmesi de baştan veri değildir, çünkü ahlâkî, hukukî veya dinî ölçütlerle ele alınmaz. Bir eylem, ancak akabinde, başarısına ve başarısızlığına göre değerlendirilir. Taklidinin mi salık verileceği yoksa ondan sakınma uyarısında mı bulunulacağı, sadece ama-

37 A.g.e., 81a-b, 98b-99b; tarihsel arka plan hakkında bkz. Catlos, *Washka*, EI, cilt 11, s. 159 vd.

38 Kersting, *Niccolò Machiavelli*, s. 59 vd.

ca hizmet ediyor veya etmiyor olmasına bağlıdır. Kersting'in Machiavelli ve Rönesans'ın tarih imgesi hakkındaki tasviri, hiç şerh düşmeden İbn Nubâte'ye uyarlanabilir: "Rönesans'ın tarih düşüncesi sekülerleşmiştir; bu düşünce tarihi ilâhî güdümünden kurtarır, beşerî işlerin seyrini ilâhî selâmet planının dışarısına çıkartır. Tarih salt insanî bir işleyiş olarak görülür, ona belirleyici damgayı vuran da büyük bireylerin eylemleridir."³⁹

İbn Nubâte'nin tarihe seküler yaklaşımı sadece tarihî emsalleri ele alışında görülmez, kitabın başında teorik olarak da temellendirilir. İbn Nubâte'ye göre insanlar üç temel güçle tarihe hız verirler: idrak gücü (*el-kuvva el-mümeyyize*), kendisini cesaret ve kahramanlıkla olumlu biçimde veya yıkıcı saldırıganlıkla olumsuz biçimde dışavurabilen şiddet kullanma gücü (*el-kuvva el-gadebiyye*), üçüncüsü de, olumlu biçimiyle başarı azminde olumsuz olaraksa açgözlülükte tezahür eden arzunun gücü (*el-kuvva eş-şehviyye*). Bu üç temel gücün ardında Platon'un ruhun üç kısmına dair ayrımını teşhis etmek zor değildir: aklî ruh, cesaret ruhu ve arzu ruhu. Platon'un *Devlet*'iyle paralellikleri, devlet kurumlarının bu güçlere (veya "ruhun kısımlarına") eş koşulmasında da buluruz. Mesela ordu ve polis emirliğin şiddet gücünün, vergi tahsilatı ise arzu gücünün organlarıdır. Demek ki, her ne kadar kullandığı kaynaklar teşhis edilemese de –belki İbn Rüşd'ün *Politeia* yorumunu⁴⁰ analiz ederiz– İbn Nubâte'nin politika kitabında felsefî söylem ilâhîyatçı ve hukukî söylemden daha fazla iz bırakmıştır. Yunan filozofların güncel koşullara uyarlanarak geliştirilen düşünceleri, İbn Nubâte'nin tarihe dair kendi dünya görüşünü açıklamasına hizmet eder. Ona göre tarihi sürükleyen, insanî tutkularıdır. O nedenle egemenin görevi, bu tutkuların efendisi olmaktır. Öncelikle kendi tutkularının efendisi olmalıdır ki, bunları iktidarı ele geçirmek ve ayakta tutabilmek için isabetle kullan-sın. Sonra, ailesini, iktidar seçkinlerini ve sıradan halkı yönetmeyi, en nihayet düşmanları savuşturmayı öğrenmelidir. An-

39 A.g.e., s. 59.

40 Bkz. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, s. 161; Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, s. 54.

cak o zaman, iktidarını muhafaza etmeyi ve ahfadına aktarmayı, ayrıca gelişen bir toplumu yönetmeyi başarabilir. İbn Nubâte emirin egemenliği bakımından herhangi bir başka dinî yahut ahlâkî amacı dikkate almaz.

İbn Nubâte bu tarih teorisiyle hiç de kendi çağının dışına düşmüş değildi. Tarihçi İbn Haldun da (732-808/1332-1406) benzer bir seküler tarih anlayışı geliştirdi. O, dört ciltlik tarih eseri *Mukaddime*'sinin "Önsöz"ünde, döngüsel bir tarih teorisi geliştirir. İbn Haldun'a göre, tarihi sürükleyen güç, *asabiyye*'dir. Bu kavram başlangıçta "cemaat ruhu, aidiyet duygusu" anlamına gelirdi. Son kertede, İbn Nubâte'nin *virtu*-kavramlarını ("azim, çaba, hırs") kolektifleştirme çabasından başka bir şey değildir bu: Bedeviler gibi *asabiyye* ile donanmış gruplar, bu meziyetleri sayesinde bir bölgenin egemenliğini ele geçirir fakat birkaç kuşak sonra onu yine kaybederler, çünkü lüks içindeki şehir hayatının gevşetici tesirine yenilirler.⁴¹

İbn Haldun ile İbn Nubâte hiç karşılaşmışlar mıydı, İbn Haldun İbn Nubâte'nin politika kitabını hiç biliyor muydu, bunları bilmiyoruz. Fakat bu önemli değildir. Asıl önemli olan, 8./14. yüzyılda İslâm toplumunda seküler bir tarih kavrayışının çoktan zemin bulmuş olmasıdır – Hristiyan Avrupa'dan bunun mümkün olmasından çok daha önce hem de. İbn Nubâte'nin *Sulûk*'u 732/1332 yılında yayımlandı, yani *Principe*'nin 1532'de (yazarının ölümünden sonra) yayımlanmasından tam iki yüzyıl önce, üstelik İbn Nubâte tarihi insan tutkularının ve eylemlerinin sonucu olarak gören tek kişi de değildi.

Demek İslâm dünyası, "Machiavelli'nin bile ilâhî düzen telâkkisini beşerî özyönetim lehine etkili bir şekilde tadil edindeki gibi bir Rönesans"tan hiç de mahrum kalmış değildi; hele İslâm dünyasında "politik egemenlik biçimlerinin meşruiyeti bakımından, tanrı-merkezli dünya imgesinin yerini insan-merkezli bir imge almadığını veya yeterince almadığını" iddia etmek, tamamen yanlıştır.⁴² Bunun tam tersi doğrudur. Daha

41 Bkz. Al-Azmeh, *İbn Khaldûn*; ayrıca Francesco Gabrieli, "Asabiyya" maddesi, *EI*, cilt 1, s. 681.

42 Merkel, *Religion, Fundamentalismus und Demokratie*, s. 78.

14. yüzyılda İslâm dünyasında kendini dinî önder olarak görmeyen ve egemenliklerinin icrasında salt dünyevî ölçütleri esas alan egemenler eksik olmadığı gibi, politika ve egemenlik hakkında seküler telâkkilerin teorik formülasyonu da eksik değildi. Bu yüzyılda İbn Nubâte ve İbn Haldun'unukiler gibi eserlerin temelinde, "insanların kendi aralarında oldukları" (Kersting) insan-merkezli bir tarih anlayışı yatar. Bu yazarlar da toplumun kenarında kıyısında değil, merkezindedirler. Eserleriyle marjinal bir topluluğa hitap etmemiş, kendi zamanlarının merkezi politik ve edebî söyleminin şekillenmesine önemli oranda müdahil olmuşlardır. İbn Nubâte ve İbn Haldun zaten çok bilinen, mevki sahibi entelektüellerdir, yüksek makamlarda bulunmuşlardır, sultanlar onlara danışmıştır, dönemlerinin önemli *ulemâsı* ile kişisel temas halinde olmuşlardır, eserleri büyük adetlerde çoğaltılarak okunmuş, devrin ünlü şahsiyetleri hakkında hazırlanan biyografilerde en uzun maddeler onlar hakkında yazılmıştır. Yine de tarih ve politika üzerine yazdıkları lâdinî eserler bir infiale yol açmamıştır. Kimse insanların tutkularının yön verdiği döngüsel tarih fikrini protesto etmemiş, kimse "Makyavelizm" bakımından Machiavelli'nin *Principe*'sinden hiçbir eksiği olmayan bir nasihatnameye kızmamıştır. Onların eserlerinin –İbn Haldun'un durumunda sık sık iddia edildiği gibi– kendi kültürlerinde pek dikkate alınmadığı ve Batı tarafından yeniden keşfedilmelerini beklemenin gerekmiş olduğu iddiası da doğru değildir. İbn Haldun Osmanlı Türkçesine de çevrilmişti,⁴³ İbn Nubâte'nin nasihatnamesinin de bilinen en az üç el yazması mevcuttur. Bu, 19. yüzyılın sonuna dek en büyük Arap şairlerinden biri olarak yüceltilen İbn Nubâte'nin en az ilgi gören kitaplarından biridir kuşkusuz, ancak çok defa sadece tek nüshadan (o da emire ithaf edilen nüshadır) ile-risini göremeyen "prens aynaları" bakımından, hele Memluklar devrinden kalan bir el yazmasına birkaç yüz kaybolmuş el-yazmasının tekabül ettiği hesaba katılırsa, üç nüshanın bugü-

43 *Mukaddime. Osmanlı Tercümesi*, çev. Pirizade Mehmed Sahib ve Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul, 2008. [Türkçe edisyonu için: *İbn Haldun: Mukaddime*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017 (14. baskı).]

ne kalmış olması az şey değildir. İbn Nubâte ancak 20. yüzyılda unutulmuştur.⁴⁴

İbn Nubâte ve İbn Haldun –liste daha dikkatli bir incelemeye uzatılabilir– tarih ve politika üzerine seküler düşünen yazarlar olarak kendi zamanlarında ne hor görülmüş ne unutulmuş ne de hele yasaklanmışlardı. O halde seküler yaklaşımların marjinalleştirilmiş olduğunu varsaymak, yanlıştır. Bir *infiale* yol açmış olmadıklarını ise pekâlâ söyleyebiliriz. Machiavelli'nin *Principe*'si muazzam bir anti-Machiavellici akıma yol açmıştı; *Principe Index*'e⁴⁵ kondu, 1615'te hâlâ Ingolstadt'ta bir Machiavelli kuklası kamu önünde yakılıyordu.⁴⁶ “Karşı-Reformasyon ikliminde sür'atle parlayan anti-Machiavellicilik, Machiavelli'nin öğretisinde bilhassa politikanın özerkliği fikrini mahkûm ediyor, hararetle kilisenin devlet üzerindeki hükümlerliğini vurguluyordu.”⁴⁷ İbn Nubâte'nin kitabında da politika özerk bir küre olarak görünür, onun eylem normlarının hiçbirini dinden türetilmez. Hiçbir din âliminin buna itirazı olmamıştır. İbn Nubâte ve İbn Haldun ilgiyle okundular, hiç kimse de kuvvetli duygusal dalgalanmalara yol açmadılar. Bunun sebebini, o devrin *müphemlik hoşgörüsünden* başka bir yerde bulamayız, bu tavır insanların beşerî hayatın merkezî alanlarını değerlendirirken *bakış açısının göreliliğine dayalı* bir yaklaşım tarzını benimsemesini mümkün kılmıştır. Bu durum, söz konusu eserlerin yazarlarıyla ilgili olarak da geçerli olmuş olmalıdır. Toplum ve politikaya dair yazan tarihçiler ve teorisyenler olarak gerek İbn Nubâte gerek İbn Haldun, tarihin salt insan işi olduğundan –olsa olsa Muhammed peygamberin yapıp ettikleri hariç– ve münasip bir tasvirinin ancak beşerî bir bakış açısından mümkün olabileceğinden emindiler. Her iki yazar da aynı zamanda dindarlıkları tartışılmaz Müslümanlardılar. İbn

44 Bu eserin tatminkâr bir basımı bugün hâlâ mevcut değildir. *Al-Mukhtâr min kitâbtadbîrad-duwal* başlığı altında İbrâhîm 'Abd Şâ'il Al-Fahdâwînin (Bağdat, 1431/2010) ve Salmâ Qandîl'in (Beyrut, 1433/2012) hazırladıkları her iki edisyon da elyazmasının tamamını dikkate almazlar.

45 *Der Index Librorum Prohibitorum*: Papalığın yasak kitaplar listesi – ç.n.

46 Bkz. Kersting, *Machiavelli*, s. 164.

47 A.g.e.

Nubâte Hazreti Muhammed'e derin hislere dayanan kasideler yazmış, ileri yaşlarına kadar, hadisler naklettiği oturumlar düzenlemişti. İbn Haldun kendini daima epeyce katı ve dindar –hatta bazen sofu– bir Maliki hukukçusu olarak takdim etmiştir. Müslümanlar olarak, her ikisi de İslâmî kader öğretisinden kesinlikle şüphe duymamış olmalıdırlar. Buna rağmen ikisine de, bir tarafta ilâhî kaderin, diğer yandaysa tarihin özerk yasalara uyan akışının varlığı, çelişki olarak görülmemiş olmalıdır. Onlara göre aradaki fark sadece, dünyaya farklı bakış açılarından neş'et ediyordu. Hakikatin ölçütü söyleme bağlı idi. Politik söylemde doğru ve hakikat olan, ampirik olarak tarihin değerlendirilmesinden okunabilir. Fıkıh söyleminde hakikat ve doğru olan, epeyce yüksek bir ihtimalle normative metinlerin ve onlarla ilgili tefsir geleneğinin özenli bir incelemesinden çıkarılabilir. Fakat hiçbir şey ve hiç kimse, iki söylemin *aynı hakikate* varması gerektiğini talep etmiyordur. Dünyaya iki veya daha fazla bakış açısı sunan iki veya daha fazla söylem varolmayı sürdürebilir, bunların rekabete veya birbirini yerinden etme yarışına girmesi gerekmez; buna karşılık, ancak çok sayıda bakış açısının aralarındaki olanca çelişkiyle beraber bir arada bulunmasının, tek bir bakış açısından asla tamamen kavranamayacak olan hakikatin münasip bir imgesini hâsıl edeceği, –çok defa dile getirilmeksizin–, varsayılır.

Muhtelif söylemler yüzyıllar boyunca genellikle de sakin bir şekilde yan yana varoldular, kâh birbirlerini döllediler, kâh rekabet ettiler, hatta bazen mücadeleye girdiler, fakat bu mücadele de daima, bunlardan hiçbirisinin asla tek başına tüm hakikate sahip olduğunu iddia edemeyeceğinin idrakiyle frenlendi. Bu durum, bir anda tam da bunu yani hakikatin sahibi olduğunu iddia eden, bu hakikatin de tek olduğunu ve yanında başka bir hakikatin varlığına tahammül edemeyeceğini söyleyen bir rakibin ortaya çıkmasıyla birdenbire değişti. Bu rakip hakikatin delili olarak askerî ve iktisadî üstünlüğünü sahaya sürebiliyordu ve bu hakikatini tüm dünyaya yayma cehdine kendini kaptırmıştı. Ne var ki onun hakikati bakış açısına bağlı olarak değerlendirilemezdi, mutlak addediliyordu ve kendisinin yanı sıra

ra başka hakikatlerin varlığına karşı tahammülsüzdü. Bu, eski gönül ferahlığını berhava etti, ötekinin hakikatine karşı çıkarılacak kendi mutlak hakikatini arayış başladı.

İlk kurbanlardan biri, devlete ve politikaya bakış açısının göreliliğini gözetten yaklaşımdı. Osmanlı sultanları o zamana dek sikkelerinde hoş bir müphemlikle üç ayrı dilden gelen ve üç farklı egemenlik telâkkisini yansıtan üç unvan kullanmışlardı: Arapça *sultan*, eski Türkçe *han* veya *kağan* ve Farsça *şah*. Şimdi yüzyıllar boyunca hiçbir rol oynamamış olan (epey gaddarca gasp edilmiş) halife unvanlarını öne çıkardılar, dinî selâhiyetleri gittikçe daha fazla sarayda topladılar, böylece politik ve dinî otoriteyi İslâm'ın erken döneminden beri hiç olmadığı kadar fazla tek elde birleştirmeye çabaladılar. Birinci Dünya Savaşı bütün bu çabaları heder etti ve arkasında ideolojilerin harp sahasına dönmüş bir Yakın Doğu bıraktı. Lakin Yakın Doğu aynı zamanda Batı sömürgeciliğinin kıyımının da kurbanı olduğundan, kendi geleneğini ideolojikleştirme çabası başlangıçta o kadar başarılı olamadı. Pan-İslâmcı akımların yerini önce Batı'dan ithal edilen milliyetçilik ideolojisi aldı, bu ideoloji sosyalizmin güya anti-empyrist ideolojisiyle de karışmıştı. Ancak "birlik, özgürlük, sosyalizm" in (Suriye ve Irak Baas partisinin şîârı buydu) gerçekleştirme hedefi de, başarılı Batılı kapitalist modeli yarı gönüllü taklit denemeleri de, fazlasıyla hammadde zengini ve stratejik açıdan fazlasıyla önemli olan, bu sebepten Batı'nın ve Doğu'nun nüfuz siyasetinden hiçbir zaman kendini kalıcı biçimde sakınamayan bu bölgede sömürgeciliğin tasfiyesinin [dekolonizasyon] tamamlanamamasından ötürü akim kaldı.

Bu arka planı düşününce, kendi geleneğini ideolojileştirmeye dönük ikinci bir denemeye de sıra gelebilmesi, şaşırtıcı değildir. 20. yüzyılın 70'li yıllarında başlayan bu süreç, pek de doğru olmayan bir şekilde "yeniden-İslâmlaşma" diye tanımlanır. Söz konusu olansa daha ziyade geleneğin rehine verilmiş parçalarından bir ideoloji yaratma projesidir; bunun da içsel çelişkilerden masuniyet ölçütü bakımından ve kapsamlı bir hakikat ve geçerlilik iddiası ortaya koymak bakımından Batılı ide-

olojilerden bir eksiği yoktur. İslâm'ın *din ve-davla*, “din ve devlet” olduğu sloganı, klasik İslâm'ın bir ilkesi ve İslâm'ın esasa dair bir unsuru değildir. Aslında ona ilk defa 19. yüzyıl sonlarındaki sömürgecilik karşıtı İslâmî harekette rastlarız.⁴⁸ “Siyasal İslâm”ın Ebu'l A'lâ Mevdudî ve Seyyid Kutub gibi öncü düşünürlerinde merkezî bir yer tutan bu slogan, sonuçta modern siyasal İslâm'ın temel düsturu haline geldi. Bununla evvela, kamusal hayatın kültürden politikaya, iktisada, bütün veçhelerini bütünlüklü bir İslâmî bakış açısından düzenleme iddiası ortaya konur. Eski müphemlik hoşgörüsünün burada bir yerinin olmadığını izah etmeye hacet yoktur.

Fakat bu gelişme, ne kadar üzücü de olsa, beraberinde yeni fırsatlar getirir. Dünyanın ideolojikleştirmeden arınması, 20. yüzyılın dogmatik İslâmcılığına hiç dokunmadan geçmiş değildir; İslâmcı akımların politikaya dahil olduğu her yerde “İslâmcı partilerin normalleşmesi”ni⁴⁹ gözlemek mümkündür. Tarihî arka plana bakacak olursak, tam da İslâmcı akımların içirilmesinin İslâm dünyasında hiç de önemsiz olmayan bir demokratikleşme potansiyeline kapı açabileceği görülür. Zira İslâm dünyasında dinî alanla devlet alanı arasındaki ayrım çizgileri Batı'dakinden farklıydı. Batı'da uzun süre boyunca burjuvazinin karşısına bir “taç ve mihrap” ittifakı dikilmişti. Burjuvazinin özgürleşmesi bu nedenle dinî otoritelerden özgürleşmeyle birleşmek zorundaydı. İslâm dünyasında durum çok başkadır. Orada dinin uzmanları burjuvazinin bir parçasıydılar ve devlet otoriteleri çok uzun zamanlar boyunca din sistemini itaatkâr bir araca dönüştürmeyi başardılar. Tam aksine, halkı egemenlerin ve ordunun talepleri karşısında koruyan, daima din âlimleri oldu. Gücünü esasen hukuk alanının fiilen özerk olmasından alan ulemâ, yüzyıllar boyunca geniş bir serbestî sahasında kendini geliştirebilen klasik tahsil burjuvazisine⁵⁰ kaynak-

48 Bkz. Schulze, *Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert*; Schulze, *Islam und Herrschaft*, özellikle s. 115-119; Krämer, *Gottes Staat als Republik*, s. 43.

49 Roy, *Relâmisierung und Radikalisierung*, s. 49; Roy, *Globalised Islam*, s. 61. [Türkçesi: *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2016 (3. baskı).]

50 Bildungsbürgertum: tahsil yoluyla “yükseldiği” makam mevkiler vasıtasıyla

lık etti. Dinin basbayağı özgürlükçü bir işlev üstlendiği bu burjuva alanının karşısında, egemenlerin ve ordunun iktidar alanı duruyordu. Tarihin akışı içinde sultanların yerini sömürge subayları ve askerî diktatörler aldı ancak eski yapı pek fazla değişmedi. Egemenler, ordu ve (20. yüzyılda genellikle Batı yönelikli, seküler düşünen) üst tabaka arasındaki ittifak, Yakın Doğu'nun hemen bütün devletlerinde iktidar ilişkilerine bugüne dek damgasını vurmuştur. Bunun karşısında, politik açıdan büyük ölçüde güçsüz bir orta tabaka yer alır; bunların çok defa ordu ve üst tabakayla ittifakları içinde yozlaşmış sayılan seküler partilerdense İslâmcı partilerin kendilerini daha iyi temsil ettiğini düşünmeleri şaşırtıcı değildir.⁵¹ İbn Nubâte'nin seküler "Makyavelist" telâkkisi seküler olduğu için hoş a gidebilir, fakat elbet *demokratik* değildir. Bu telâkki, bugün genellikle iddia edildiğinin tersine İslâm dünyasında pekâlâ seküler bir egemenlik anlayışının varolduğunu gösterir. Ama aynı zamanda, daha güçlü bir sekülerleşmenin Yakın Doğu'da daha fazla demokrasinin şimdilik en önemli ön koşulu olması gerekmediğini de gösterir.

Yabancı'nın müphemliği

Arapçada sadece tek bir tekil ve tek birçoğul yoktur, bir de ikil [müsenna] vardır, bu ikiliklerle ilgili kendine özgü bir dilbilgisel biçimdir, iki kişi veya iki nesne söz konusu olduğu veya iki kişiye hitap edildiği zaman kullanılır. Yani iki gözden, iki arkadaştan veya iki parça kurabiyeden söz ederken, Arapçada ikil kullanılır. Bazı kelimeler çoğunlukla ikil kullanılır, özellikle de ikili uzuvlar – arkadaşlar ve kurabiyeler tabii nispeten nadiren. "Yabancı" kelimesinin ikil olarak kullanılmasının gerektiği bir bağlamı tasavvur etmek ise zordur. Oysa İbn Haldun, Moğol hükümdarı Timur'a kendi durumunu tasvir edebilmek için tam da bu ifadeyi kullanır. Şöyle ki:

Almanya modernleşmesinde ve burjuva kültürünün oluşumunda rol oynayan zümre – ç.n.

51 Mesela Mısır hakkında bkz. Lübben, *Die Muslimbruderschaft*.

İlâhiyatçı, tarihçi ve “ilk sosyolog” İbn Haldun 803/1400 yılında, Şam’ı işgal etmiş olan Timur’a karşı çıktığı seferde Memluk sultanına refakat etmişti. Timur’un huzuruna kabul edilip de onun, Timur’un, kendisi için ne yapabileceği sorulduğunda, İbn Haldun şu cevabı verdi: “Ben bu ülkede iki ‘yabancı’nın yabancısıyım (*garibûn bi-hazihil-bilaâdi gurbeteynî*), Mağripli olmak bakımından yabancısıyım, orada doğup büyüdüm, Kahireli olmak bakımından yabancısıyım, çünkü çevrem (*ehl cîli*) oradadır. Şimdiyse senin gölgenin sahasına eriştim ve senden dileğim, bu yabancı yerde neyle aşinalık kurabileceğimi (*fîmâ yu’nisuni fî gurbeti*) söylemendir”. “İsteddiğini dile benden,” diye cevap verdi Timur, “senin için onu yapmak isterim.” “Yabancılık hali (*hâl el-gurba*) neyi istediğimi unutturdu bana,” dedi bunun üzerine İbn Haldun. Ama –Allah sana kuvvet versin– belki bana neyi istediğimi söyleyebilirsin.”⁵²

Timur’un İbn Haldun’a neyi istetmiş olduğu, burada bizi ilgilendirmiyor. Önemli olan, burada ifade bulan yabancılık tasavvurudur. İlk dikkat çeken nokta, yabancılığın tamamıyla çıkış noktasından hareketle tanımlanıyor olmasıdır. İbn Haldun Şam’da olduğu için yabancı değildir, artık Tunus’ta ve Kahire’de olmadığı için yabancısıdır. O sebepten, Şam’ın yabancısı olduğundan değil, Tunus ve Kahire’nin yabancısı olmaktan söz eder. O nedenle ikil kullanır. Yabancılık varılmış mekândan hareketle düşünülseydi, “yabancı” kelimesi hemen hiçbir zaman ikil olarak kullanılamazdı, çünkü insan aynı anda sadece tek bir yerde bulunabilir. Çıkış noktasından, yani insanın yabancısı olmadığı mekânı veya mekânları esas alınca durum başkadır. Bu, birden fazla olabilir. İbn Haldun’un durumunda, kendisinin de açıkladığı üzere, iki yer söz konusudur. Evvela memleketi olan Mağrip vardır, daha somut olarak, doğup büyüdüğü, öğrenim gördüğü, ailesinin yaşadığı, hayatının ilk yirmi yılını geçirdiği ve sonra yine dönüp taşındığı Tunus. Demek, orada yabancı değildir. Tunus’u 784/1382 yılında istemeden terk etmiş, ölüme kadar kalacağı Kahire’ye gitmiştir. Timur’un karşısına çıktığında, gençliğinde Tunus’ta yaşamış olduğu kadar bir sü-

52 İbn Khaldûn, *At-Tarîfbi-Ibn Khaldûn*, s. 377 vd.

redir Kahire’de yaşamaktaydı. Kahire’de de başlangıçta bir yabancı olmuştu; giyim kuşamıyla bir Mağripli’nin hal ve alışkanlıklarını hayat boyu korumuştur. Ama zamanla Kahire’nin yerlisi oldu. Orada bir geliri vardı. Bir Maliki hâkimi mevki elde etmiş, öğrencileri olmuş, dostlar kazanmış, badireler atlatmıştı. Böylece gurbet ona vatan oldu. İbn Haldun’un şimdi deyim yerindeyse iki “vatanı” vardı; yahut yabancı olmanın vatansızın bakış açısından düşünüldüğü klasik Arapça ile ifade edeceksek, yabancı olmadığı iki yer bulunuyordu.

Bu yabancılık tecrübesi Arapça edebiyatta sayısız defa konu edilmiştir.⁵³ “Yabancı,” der, çok tekrarlanan bir hikmet, “toprağından sökülmiş ve susuz kalmış bir fide gibidir. Artık çiçek açmaz, solmuş, kurumuş, meyvesiz kalmıştır.” Veya şöyle derler: “Yabancı, tamamen öksüz kalmış gibidir. Ona şefkat gösterecek bir anne, ona merhamet edecek bir baba yoktur artık.”⁵⁴ “Kötü şeylerin iyi yanları ve iyi şeylerin kötü yanları” başlıklı metninde Es-Seâlibî, “yabancılık” konusunun iyi bir yanını bulmakta bariz biçimde zorluk çeker. Aktardığı alıntılarda, bazen gurbete gitmenin kaçınılmaz olduğunu, her halükârda yurdunda açlık çekmektense gurbette yalnız olmanın yeğ olduğunu söylemekten daha fazla bir şey yoktur:

İnsan hiçbir şey elde edemez, evinde oturup kalırsa.
Şahin de avını yakalayamaz dururken yuvasında!⁵⁵

Es-Seâlibî’nin bu sözlerini alıntıladığı şair Ebu Firas (320-357/932-968), bunları biliyor olmalıdır, en nihayet gurbette, savaş esiri olarak Bizans hapishanelerinde yıllarını geçirmiştir.

Demek İbn Haldun’un Timur’la görüşmesini “yabancılık” bahsiyle başlatması çok ustacaydı; çünkü kendisinin nasıl hissetmiş olacağından bağımsız olarak, bunun üzerinden kurumlaşmış bir söylemle bağ kurabiliyordu. Dahası, İbn Haldun’un söylediğine göre yabancı olmak onu o derece kendisinden al-

53 Bkz. Rosenthal, *Stranger*; Bauer, *Fremdheit*.

54 Bkz. Bauer, *Fremdheit*, s. 93.

55 Tha’alibi, *Latâif*, s. 229; ayrıca bkz. Bauer, *Fremdheit*, s. 94.

mıştı ki, artık ne istediğini bilemiyordu. Böyle bir abartıyı anlaşılır kılmak için, arka planda çağın kültürel bilgisini hesaba katmak gerekir, o bilgiye göre yabancı olmak bir insanın içine düşebileceği en müşkül durumlardan biridir.

Aslında Timur da katılır oyuna. İbn Haldun’a, o “aşinâlığı” nasıl yeniden temin edebileceğini sorarken, bu maksada dönük her arzusunu yerine getirebileceğini vaat eder. Burada *gurbal/gurbet*’in karşıt kavramı olarak *uns/üns* (“aşinâlık, ahabpılık”) kullanılır. Bu, Arapça yabancı kavramının ilk elde coğrafî bir kavram olduğunu gösterir. Saygı, itibar, sevgi, merhamet ve bakım gördüğünüz her yerde *uns*’u bulursunuz. Bu armağanın özellikle gurbette ne kadar önemli olduğunu, büyük seyyah İbn Battuta’nın bir anekdotunda görürüz; Batılı okura o kadar önemsiz görünecek bir anekdottur ki bu, İbn Battuta’nın bunu niçin sekreterine dikte ettirdiğine hayret edecektir. Daha da şaşırtıcı olan, sekreterin bunu ayrıntısıyla yorumlamasıdır. Bu bahis seyahatnamenin en başında geçer. İbn Battuta Mekke’ye giden bir grup hacıyla birlikte 725/1325’te memleketi Tanca’dan ayrılır ve Tunus’ta karaya çıkar – burası onu Uzak Doğu’ya götürecek bir seyahatin ilk durağıdır. Fakat daha burada, onun memleketinde konuşulandan başka bir dilin konuşulmadığı, hemen hiç farklı âdetlerin olmadığı bu yerde, gemiden inip de kimse onu selâmlamaya gelmeyince İbn Battuta bir yabancılık hissine yenik düşer: “Herkes selâmlamak üzere birbirine yöneldi; yalnız beni selâmlayan yoktu, çünkü kimse tanımıyordu. Bunun üzerine ruhumda bir ağrı hissettim, bu ağrı sel olan gözyaşlarımı tutmamı imkânsız kıldı, acı acı ağladım. Lakin hacılardan biri ne halde olduğumu fark etti, selâm vererek yanıma geldi ve ahabplığıyla teselli etti beni.”⁵⁶

Sekreteri, İbn Battuta’nın yazdıklarının sevgiyle, başka bir âlimin benzer bir yaşantısını anlatır. O da, kimse tarafından selâmlanmadığı için, yine şefkatli bir çağdaşının –“Allah ona misliyle versin”– dikkatini çekmiştir Bunun üzerine o şefkatli adam onun yanına seğırtmiş, selâm vermiş, ahabpılık etmiş ve şöyle demiştir: “İnsanlardan ayrı durduğunu ve kimsenin se-

56 İbn Battuta, *Rihla*, s. 17.

ni selâmlamadığını görünce, bir yabancı (*garib*) olduğunu fark ettim ve seni yakınlığımla (*inâs*) teselli etmek istedim.”⁵⁷ Burada da yabancıнын (*garib*) yabancılığı, yakınlığın-aşınâlığın (*inâs*; *uns/üns* göstermek) yeniden teminiyle aşılr veya en azından hafifletilir.

Demek yabancı olmak klasik Arap medeniyetinin mensuplarının algısında kökenle, soyla, ırkla veya dille⁵⁸ ilgili bir özellik değil, kendisini yabancı hisseden bireyin duygusal yoksunluğudur. Böylelikle süreklilik arz eden bir özellik değil, ilke olarak aşılabılır bir durumdur. Her şeyden önce yabancılık hali kendini yabancı hisseden kişiden hareketle düşünülür. Nitekim *garib* kelimesi bütün klasik Arapça yazında yukarıda İbn Haldun ve İbn Battuta’nın kullandığından daha başka bir tarzda asla kullanılmaz. *Garib* kelimesinin geçtiği yüzlerce alıntıda, yabancı olmanın gözlemci tarafından atfedildiği tek bir örneğe rastlamadım. Dolayısıyla yabancı, hiçbir yerde, dışarıdan geldiği veya başka-oluşuyla oraya ait olmayan birisi olarak algılandığı için yabancı değildir. Başka-olma sıfatı atfederek öylesi bir yabancılık halini belirten başka bir kelime de yoktur. Bunun tek imkânı, sahiden dışarıdan birini tanımlayan *ecnebi* kelimesi olabilirdi. Ama o da klasik Arapçada aile ilişkilerinde kullanılır. Bir *ecnebi*, dar aile çemberine dahil olmayan, bu nedenle miras hakkı bulunmayan ve ailenin kadınlarıyla münasebette kısıtlara tabi olan birisidir. Kelime ara sıra aktarılan anlamda kullanılır, mesela bir âlim aslında ona yabancı olan bir sahada acemice denemeler yaptığında: “Hukukî incelemeler de yazıyordu, oysa hukukta bir yabancı (*ecnebi*) idi,” denir mesela. Bugün *ecnebi* “dış ülkelerden gelen” demektir, fakat kelimenin buna benzer biçimde dışarıdan gelen bir yabancıyı tanımlamak üzere kullanılmasına 19. yüzyıldan önce rastlanmaz.

Peki ama klasik çağda yabancılar, dıştan bakarak, başka nasıl tanımlanıyorlardı? Cevap: başka bir tanım yoktu. *Garib*’in çoğulu *gurebâ*’dır, fakat *el-gurebâ* yine dıştan bakarak “yabancıları” değil, sadece bulundukları mekânda kendini yabancı hisse-

57 A.g.e.

58 Rosenthal’de de özel olarak anılır, *Stranger*, s. 64.

denleri tanımlar. Bütün bildiklerimiz, “şehrimizdeki yabancılar” gibi bir ifadenin klasik Arapçaya doğrudan doğruya çevrilmesinin mümkün olmadığını gösterir. Tabii uyarlamak mümkündür, mesela şöyle denebilir: “Şehrimizde doğmuş olmayan herkes” veya “yıllardır burada yaşıyor olmayanlar”; daha titiz bir tarif yaparak şehrimizde bulunan bütün Persler, Türkler, tacirler, seyyahlar ve saireden bahsetmek de mümkündür. Fakat *Kendimiz*’in kolektif karşıtı olarak *Yabancılar*, dilsel olarak da, belli ki insanların algısında da, mevcut değildir. O nedenle yabancıların kolektif tehdit olarak algılanması da mümkün değildir. Bu etkisini ilk olarak onlarla gündelik ilişkilerde gösterir; saptanan odur ki, “gündelik hayatta yabancıların durumuna ve onlara yapılan muameleye baktığımızda, sevindirici bir şekilde, ksenofobi kelimesi hiç akla gelmez”.⁵⁹ Bu tabii hiç önyargının olmadığı anlamına gelmez. Mervliler hasis sayılırdı, siyah ten rengi çirkin bulunurdu. Fakat yabancılik ve başkalık kendi kimliğine dönük bir tehdit olarak algılanmadığından, böyle si önyargılar kalıcı bir suçlandırmaya, şiddete hele sistematik takibata varacak şekilde yoğunlaşamıyordu.

Velhâsıl Arap-İslâm kültüründe yabancıliğin algılanması, “yabancı” ile “düşman” arasında her şeyden önce yakın bir dilsel ilişkinin bulunduğu birçok başka kültürden bariz biçimde farklılaşır – mesela Latince *hostis*’le veya orta çağ yüksek Almancasındaki *gast* ile kıyaslanabilir.⁶⁰ *Garib*’in etimolojisi o kadar sarîh değildir, “ayrılıp gitmiş olan”a dayanıyor olabilir, zihniyet tarihinin bulgusuna da uyar bu.⁶¹ Fakat dilsel ifadenin de bağımsız olarak, yabancılarla araya sınır çekmenin kendi kimliğinin inşasında pek bir rol oynamadığını ve yabancıları dışarıdan gelen ve başka oluşlarıyla kendi grubumuzdan ayrı düşen bir insan grubu olarak algılamamanın birçok başka kültüre göre çok daha zayıf olduğunu saptayabiliyoruz.

Bu olgu belli ki sömürgecilik öncesi Yakın Doğu’da teşhis

59 Rosenthal, *Stranger*, s. 73.

60 A.g.e., s. 40, dipnot 17; ayrıca Jostes, Trabant, *Fremdes in fremden Sprachen* içinde makaleler.

61 Bkz. Bauer, *Fremdheit*, s. 91, dipnot 12.

ettiğimiz müphemlik hoşgörüsüyle bağlantılıdır. Yabancıyı bir müphemlik fenomenine dönüştüren olgu, onun ne düşman ne dost kategorisine ait olmayıp, üçüncü bir kategori oluşturmaktadır: “Dostlar ve düşmanlar vardır. Ve yabancılar vardır.”⁶² Sosyolog Zygmunt Bauman, yabancıнын rolünü ve onun modernliğin zihniyetinde taşıdığı anlamı yoğun biçimde sorgulamıştır. O, tam da yabancıların dost ve düşman kategorilerine sığdırılamaması olgusunu, –onların müphemliğini, yani–, tayin edici belirti olarak görür: “Yabancı, *belirlenemeyenler* ailesinin bir üyesidir (belki en mühim, arketipik üyesi).”⁶³ Fakat tam da bu nedenle yabancı, “düşmanların verdiğiinden daha da fazla korku veren” bir tehdit teşkil eder, çünkü dost-düşman çelişkesinin sorgulanmasına yol açar. “Bu çelişki tüm toplumsal hayatın ve teyelleyip bir arada tuttuğu bütün farkların üzerine oturduğu temeli oluşturduğundan, yabancı bizzat toplumsal hayatı sarsar.”⁶⁴ Bauman’ın en önemli temsilcisi olarak gördüğü o “belirlenemeyenler”, “çelişkinin düzenleyici gücünü ve keza çelişkinin anlatıcısının düzenleyici gücünü sona erdirirler. (...) Belirlenemeyenler, ayrımlar arasında en hayati önem taşıyanların yapaylığını, kırılğanlığını, riyakârlığını gaddarca ortaya dökerler. Dışı içe taşır, kaostan şüphe ederek düzenin teselli ediciliğini zehirlerler. Yabancıların yaptığı, işte tam budur.”⁶⁵

Bauman’a göre “yabancı, şifasız bir hastalıkla, *çoklu uyumsuzlukla* malûl bir kişidir. Yabancı, bu sebepten modernliğin ölümcül zehiridir.”⁶⁶ Modernliğin “belirsiz olana karşı yürüttüğü mücadelenin”⁶⁷ biçimlerini ve etkilerini Bauman ayrıntısıyla ele alır. Modern ulus-devletin nasıl *tekbiçimlilik* talep ettiğini,⁶⁸ yabancıların damgalanmasının nasıl “yabancıнын hoşlanılma-

62 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 92.

63 A.g.e., s. 95.

64 A.g.e.

65 A.g.e., s. 96 vd.

66 A.g.e., s. 104.

67 A.g.e., s. 105.

68 A.g.e., s. 109.

yan müphemliğine karşı savunma için bir silah”⁶⁹ işlevi gördüğünü gösterir; her türlü müphemliği yok etme isteği neticede Holokost’a varmıştır; çünkü Yahudiler “her yere ait olan ve hiçbir yere ait olmayan, her yerde yuvasında olan ve hiçbir yerde yuvasında olmayan yegâne unsur idiler. Bu onları bütün modern huzursuzlukların odaklarından biri haline getirdi: Onlar muğlaklığı, çift değerliliği temsil ediyorlardı”⁷⁰ (burada “müphemlik” kavramı daha münasip olurdu).

Tek tek Bauman’ın tezleriyle ilgili tutumunuz ne olursa olsun, yabancılığın algılanması bakımından klasik Arap-İslâm kültürü ile Batı kültürü arasındaki çelişkinin her türlü tasavvurun üzerinde olduğu açıkça görülecektir. Eylem düsturlarını “müphemlik korkusundan”⁷¹ alan bir kültüre mukabil, çelişkilerle nizam verme erkine çok daha az önem veren, bunun yerine müphemliğe geniş bir hareket alanı tanıyan bir kültür vardır diğer tarafta. Özünde müphemliğe hoşgörülü olan bu kültürde yabancı kategorisine yer yoktur. Yabancı düşman olarak zuhur etmedikçe, ayrı bir kategori olarak algılanmaz. Yabancılar bir grup olarak değil yalnızca bireyler olarak varolur, ancak böyle muamele görürler – olumsuz biçimde, yerel şartlarla ilgili bilgisizliklerinden istifade edip onları “tokatlayarak”, olumlu anlamdaysa kendini onların yabancı hallerinin yerine koyup *uns* yani “aşinâlık” tesis etmeye çalışarak.

Yabancılar sömürgecilik öncesi Yakın Doğu’da kendi kolektifinin karşısına konacak bir kolektif olarak algılanmıyorlardı. Pekâlâ algılanıp tanımlanabilen yabancı grupları da kimliğin üretiminde pek rol oynamıyordu. Fıkra ve nüktelerde de asla mesela futbolda Kölnlüler’in Düsseldorflular’a takılmasındaki önyargı düzeyinin üzerine çıkılmazdı. Etnik gruplar Arapça literatürde en fazla aşk şiirinde görünürler; 11. yüzyılda, olabilecek her bölgeden sevgililere aşk vecizeleri yazma modası çıkmıştı. Nitekim Kahire’den, Kayravan’dan ve Bağdat’tan güzel

69 A.g.e., s. 170.

70 “Der Holocaust ist nicht einmalig.” Polonyalı sosyolog Zygmunt Bauman’la söyleşi, *Die Zeit*, sayı 17 (23.4.1993).

71 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 104.

oğlanlara ve kızlara yazılan vecizeler yanında Araplara, Türk-
lere, Perslere ve keza güzel siyahlara, Berberilere, Çingenelere,
Kürtlere ve Yahudilere yazılan vecizelere de rastlanır ancak es-
prilerde asla “ilgili grup” harcanmaz. Marjinalleşmiş grupların
mensupları da en az yerleşik merkezî topluluğun mensupları
kadar sevimli görünürler. Şairler önyargının değil çoğulluktan
duyulan sevincin güdümüyle yazarlar, çoğulluk onlarda bü-
tün sevimli insanların olabildiğince tam bir katalogunu çıkar-
ma hevesini uyandırır. Aralarında En-Nevâcî'nin popüler “Cey-
lanların otlağı” derlemesinin de bulunduğu bu metinlerin bir-
çoğu sayısız el yazmasıyla günümüze kalmıştır ama hâlâ basıl-
mayı beklemektedir.

Klasik Arap dünyasında en yabancı sayılabilecek “iç yaban-
cı” grubu herhalde Bedevilerdi.⁷² Onlar bir yandan Arap kültü-
rünün ataları, Arapçanın ehilleri ve eski şiirin belâgatli ustaları
sayılırlardı. Diğer yandan şehirlinin kültürlü nezahetinin kar-
şı kutbunu teşkil ediyorlardı. Buna da duruma göre olumlu ve-
ya olumsuz bakılabilir. Bir yandan medeniyetin gevşetici ayar-
tılarına direnen yozlaşmamış “doğanın çocukları” idiler, di-
ğer yandan kültürden, dinden, hijyenden, iyi yemek ve incel-
miş erotizmden bir şey anlamayan medeniysiz, yontulmamış
çöl adamları. Modern öncesi Arap-İslâm dünyasında algılanma
biçimine tamamen müphemliğin damgasını vurduğu bir grup
var idiyse, onlar Bedeviler idi. Bedeviler çok da yabancı değil-
diler tabii. Onlarla sürekli birtakım ilişkiler vardı, bunların ço-
ğu barışçı alış verişti, ancak yerleşik nüfus birçok zaman Ve-
rimli Hilâl'in ziraate elverişli bölgelerine yüklenen Bedevilere
karşı kendini savunmak zorunda kalabiliyordu. 11. yüzyıl kriz
dönemi, her şeyden önce Irak ve Suriye'nin Bedevileşmesi dö-
nemidir.⁷³ Demek Bedevi figürünün müphemliğinin arkasında
reel bir çelişki yatar, Bedevilerin klasik Arapça edebiyatta ya-
bancılarının en yabancıları olarak görünmesinin sebebi de herhal-
de bu çelişkidir. Ancak Bedevilerin dışlanması, hele “düş-
man imgesi olarak Bedevi”den söz edilemez. Zira Bedevilerin

72 Aşağıdaki bölüm için bkz. Bauer, *Vertraute Fremde*.

73 Bkz. Heidemann, *Die Renaissance der Städte*.

olanca tehlikelilikleri ve medeniyetsizlikleriyle göründükleri kimi anekdot ve şiirlerin yanında, Bedevilerin bilgelik taşıyıcıları ve sade, doğal hayat tarzının timsalleri olarak göründükleri anekdot ve şiirler de vardır.

Lakin Bedeviler bu çift değerli rolü tam da sahiden yabancı olmamaları sayesinde ve eski Arap kültürünün taşıyıcılarının ahfadı olmaları hasebiyle öz kültürün bir parçası olmaları sayesinde oynayabiliyorlardı. “İç yabancı” rolü üzerinde belirli hak iddia edebilecek olan Hıristiyanlar ve Yahudilerle ilgili böyle bir çift değerlilik söz konusu değildir. Onlar bunun için yeterince yabancı değildirler, çünkü tamamen İslâm dünyasının şehirli kültürüne eklenmişlerdir. Bu onları hakkında fıkra üretmeye de elverişsiz kılar. Klasik çağın büyük fıkra ve anekdot derlemelerinde, mesela El Âbî'nin (ölümü 421/1030) *İnci Saçılımı*'nda (*Nasr ed-Durr*) Bedevilere iki bölüm ayrılmıştır. Bölümlerin birinde Bedevi bilgelikleri aktarılır, diğerinde eğlencelik Bedevi fıkraları yer alır. Buna karşılık Hıristiyanlar ve Yahudiler, keza eski Grekler veya Hintliler de, sadece bilgelik aktarmaya yararlar. İsa'nın veya havarilerinden birinin veya Yahudi peygamberlerinden birisinin kimi sözleri bilgelik ve anekdot derlemelerine sızabilirken, bu kitaplarda asla bir Yahudi ve Hıristiyan fıkrasına rastlanmaz. Tabii ki bir Yahudi veya bir Hıristiyan bir fıkra konusu olabilir – öteki türlü bir dışlama işareti olurdu. Sözelimi hekim fıkraları pek sevilir, orada da Hıristiyan hekimlerle alay edildiğine rastlanır. İsa adlı bir hekim hakkında mesela, onunla isim babası arasındaki farkın, beriki ölüleri yeniden hayata döndürürken bunun aksine canlıları mezara götürmesi olduğu söylenir. Müslüman hekimler hakkında da benzer şakalar yapılır,⁷⁴ fakat hiçbir yerde Yahudilerin, Hıristiyanların veya Zerdüştlere de dinlerinden veya sözümona tipik Yahudice, Hıristiyanca veya Zerdüşççe bir özelliklerinden ötürü alaya alındıkları fıkralar bulamayız.

Bu hal, gayrimüslimlerin sömürgecilik öncesi İslâm dünyasındaki konumuyla uyumludur; kendini *umma*'dan [*ümme*] yani Müslüman cemaatinden başka bir şey olarak tanımlaya-

74 Bkz. Bauer, *Mi'mar*.

mayan bir toplumda onlara aşığı bir mevki tanınıyordu fakat yine de dışlanmıyorlardı, kendilerine hukuken özerk bir statü verilmişti, ayrıca şehir ve köy hayatına entegre edilmişlerdi. Nitekim Yahudiler ve Hristiyanlara İslâm dünyasında bütün meslekler açıktı. Tek istisna askeriyeydi, lakin Memluklar devrinden sonra artık bir Arap Müslüman da orada kolay kolay kendine yer bulamıyordu. İslâm dünyasının köylerinde ve şehirlerinde Yahudi ve Hristiyan cemaatlerinin varlığı modern zamanlara kadar doğal addedilirdi. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında bile, –yani Yakın Doğu'da Batılı milliyetçilik ideolojisinin Ermeni takibatı suretindeki ilk zuhuru- nun ardından–, bugünkü Türkiye'nin kapladığı bölgenin nüfusunun aşığı yukarı dörtte biri Müslüman değildi. Bu oran bugün yüzde birin altına düştüyse, bunu İslâmî hoşgörüsüzlüğün değil modern ulus-devletin homojenleştirme azminin hesabına yazmak gerekir. Yakın Doğu Yahudiliğı ile ilgili resim de buna benzer. 1948'de Mısır'da hâlâ yaklaşık 75.000 Yahudi yaşıyordu. Bugün bu sayı yüzün altındadır. Onların kovulmasına yol açan yine İslâm değil, Nasır'ın milliyetçiliğı ve İsrail'le ihtilâftı.⁷⁵

Günümüzde klasik Arap-İslâm dünyası Yahudiliğı hakkında herhalde en iyi uzmanı olan Mark R. Cohen, Yahudilerin geleneksel durumunu aynı zamanda hem marjinalleşmiş hem entegre olmuş olarak tanımlar. Keza marjinalleştirilmiş olan Yahudilerin görelî entegrasyonunun tedricen bir dışlamaya ve nihayetinde takibata vardığı Hristiyan dünyasından farklı olarak, İslâm dünyasında Yahudilerin sağlam bir hukukî temele dayanan durumu istikrar arz etmiştir: “İslâm toplumu da Yahudilere ve Hristiyanlara kendi hiyerarşik toplum düzeni içerisinde marjinal bir konumda yaşamının imkânlarını sunuyordu fakat bu marjinal konumun daha kuvvetli bir istikrarı vardı ve takibat yoluyla dışlama biçimini almıyordu.”⁷⁶ Belgelenmiş az sayıda takibat vakası, Yahudilerin Hristiyan Avrupa'daki

75 Bkz. Mitchell Bard, “Von Nasser vertrieben. Ägyptens Juden”, *Pogrom*, sayı 5-6 (2009), s. 21.

76 Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond*, s. 117.

durumuyla kabil-i kıyas değildir.⁷⁷ Bunlar, sömürgecilik öncesi İslâm dünyasında Hıristiyanlar ve Yahudilerin her yerde her zaman hukuken güvenceli bir konumda bulunduklarını teyit eden istisnalardır, bu konum onları gerçi bir yandan kimi noktalarda marjinalleştiriyor fakat diğer yandan onlara hem emniyet hem de ehemmiyetli ölçüde özerklik sağlıyordu.

Bu durum Memluklar devrinde de, gerçi Yahudiler ve Hıristiyanlar onların haleflerinin ve seleflerinin dönemlerine göre daha fazla kısıtlamaya katlanmak zorunda kalsalar da, esas itibarıyla pek değişmedi. 1847'de Mısır'dan Memluk yönetimi altındaki Filistin'e göç eden âlim bir İtalyan rabbinin bir mektubu vardır o dönemden kalan; göç ettiğinin ertesi yılı, Kudüs'teki cemaat hakkında şunları yazmıştır: “Doğrusu buradaki Yahudiler Araplardan yana asla *galut* muamelesi görmüyorlar. Bütün ülkeyi gezdim, (...) kimseden tek bir kötü söz işitmedim. Aksine, yabancılara çok dostane davranıyorlar, özellikle de dillerini konuşmayanlara. Bir mahalde çok sayıda Yahudi gördüklerinde de herhangi bir kıskançlık ifadesinde bulunmuyorlar.”⁷⁸

Galut kavramının, Cohen'e bakılırsa, gerek bu metinde gerekse 15. ve 16. yüzyıldan kalan başka mektuplarda “sürgün” anlamında coğrafi bir boyutu değil, psikolojik bir boyutu da vardır: *psychologische*:

Zikredilen mektuplardaki *galut* kavramıyla, *dışlama*, *ayrımcılık* gibi bir şey kastediliyor olmalı. Yahudilerin orta çağın sonlarında çoğunluk toplumundan büyük ölçüde dışlanmış olduğu Hıristiyan Avrupa'dan üç Yahudi, İslâmî egemenlik alanında yaşayan Yahudilerin çevrelerindeki toplum düzeni içinde buna benzer bir dışlayıcılık yaşamadıklarını büyük bir hayretle gözlerler. Hepsi, “buradaki” Yahudilerin Yahudi olmayanlarla ilişkilerinde Hıristiyan ülkelere göre çok daha az “kenara” itildikleri hissine sahipti. (...) Bu kavramın (*galut*) sözlük bilimsel yorumu doğruysa, burada dile getirilen şey, orta

77 A.g.e., s. 161-167.

78 Rabbi Obadja von Bartinoro, aktaran Cohen, a.g.e., s. 194.

çağda Hristiyan-Yahudi ve İslâm-Yahudi ilişkilerindeki farkın en önemlilerinden biridir. Batı'da Yahudiler toplumun organik hiyerarşisinden dışlanıyorlardı; yabancılar olarak saldırıya uğruyor, Hristiyanlara ve Hristiyanlığa dönük sözüm ona cürümlerinden ötürü kolektif takibata tabi tutuluyor, Yahudi mahallelerinde gitgide yalıtılıyor, bunun ardından yasal olarak düzenlenen gettolara kapatılıyor, birçok kere de ecdadının yüzyıllardır yaşadığı ülkelerden kovuluyorlardı.

Sark'ta Yahudiler gerçi marjinaldiler ama buna rağmen adı üstünde *marjinal* idiler, en azından İslâm'ın klasik döneminde öyleydi, "dışlanmıyorlardı." (...) Bu çalışmada temsil edilen bakış açısından, Yahudilerin İslâmi egemenlik altındaki entegrasyonu, –iç içe geçmiş dinî, hukukî, iktisadî ve toplumsal etkenlerin sonucu olarak–, onların şiddet görerek takibata uğramaktan görece azade olmasının en önemli sebebidir; böylelikle, Hristiyan egemenliği altında yaşayan Yahudilerinkinden esaslı olarak farklı bir kolektif hafızanın varlığının da sebebidir.⁷⁹

Sürgünle ve yurtsuzluk tecrübesiyle (orta yüksek Almanca'daki "yabancı ülkede" anlamındaki *ellende*'den gelen Almanca *Elend*⁸⁰ kavramıyla karşılaştırm) ilgili psikolojik kavram olarak *galut*'a tekabül eden Arapça kavram, *gurba/gurbet*'tir. Yahudilerin kendilerini yabancı hissetmemesi, onların yabancı olarak görülmediği Müslüman-Arap metinlerindeki bulgularımızla uyumludur. Bu da sömürgecilik öncesi İslâm dünyasında yabancı kategorisinin –gerek dışarıdan gelen yabancı gerekse içerdeki yabancı– olağanüstü zayıf vurgulu olduğu yönündeki tezimizi teyit eder.

Günümüzde klasik çağ İslâm dünyasında Yahudi ve Hristiyanların durumu genellikle bir suçlulaştırma [kriminalizasyon] olarak tasvir edilir. Oysa durum bundan daha karmaşıktır, zira nihayetinde her toplum kendi kimlik inşası için bir iç-dış ayırımına ihtiyaç duyar. İslâm dünyasında egemenlik ve

79 A.g.e., s. 194 vd.

80 Günümüzdeki anlamı: sefalet, perişanlık – ç.n.

önemli toplumsal kurumların meşruiyet temelini İslâm dini oluşturunuyordu. İslâm ayrıca bütün bölgelerdeki muhtelif halklar için aşiret düzleminin üzerindeki yegâne fikrî çerçeveydi. Başka dinlerin mensupları bir yandan şehirdeki ve kırdaki hayatın entegre bir parçası oldukları için dahildiler buna, diğer yandan, kamusal topluluğun dinî temelini paylaşmadıkları için dahil değildiler. Buradan, iç-dış ayrımını slime tehdidini beraberinde getiren bir müphemlik durumu doğuyordu. Ancak bu müphemlik durumuna da, bu kitapta uzun uzun ele aldığımız başka müphemlik durumlarından daha farklı muamele edilmiyordu: diğer vakalarda olduğu gibi müphemliği bertaraf etmeye değil onu *ehlileştirmeye* çalışılıyordu. Bu müphemliği ehli-leştirmek için tutulan yol da, İslâmi olmayan cemaatlere hukukî bir konum açmaktır; böylece bunlar bir yandan geçerli hukuk düzeninin bir parçası kılınıyor ve böylece toplumun tanınmış bir unsuru haline geliyor, diğer yandan kısıtlamalarla –ama kendi yargı erkine sahip olmak gibi imtiyazlarla da– Müslüman ana toplumdaki ayrılmıyordu. Aynı anda hem dahil olup hem dışında olmanın müphemliği, *bizzat müphemliğin kendisinin entegre edilmesiyle* çözülüyordu. Dahil olmamak, dahil olmanın bir parçası oluyordu. Dışlama, dışlamadan kaçınmayı sağlamış oluyordu. Bu model, bin yıl boyunca, ana toplumu tanımlayan hususiyeti paylaşmayan halk gruplarına muamelenin en başarılı modellerinden biri olmuş gibi görünüyor.

Bu pratiğin nasıl bir kültürel başarıyı temsil ettiğini, modern Batılı toplumlardaki paralel fenomenlerle mukayese ederek görebiliriz. Burada din mensubiyeti artık esaslı bir ayrım alamenti değildir. Modern devlet kendisini dinle tanımlamaz; bu nedenle farklı dinlere mensup olan yurttaşların eşit muamele görmesi doğal kabul edilir (en azından öyle olmalıdır). Modern ulus-devlet için kurucu değer taşıyan başka bir özellik vardır, o da milliyettir. Modern öncesi İslâm dünyasında gayrimüslimlerin rolü, modern ulus-devletteki yabancıların konumuna tekabül eder. Bunlar gerçi ülkede yaşarlar, genellikle ülkenin dilini konuşurlar, orada çalışır ve çocuklarını okula gönderirler fakat kamusal varlığı tanımlayan özelliği paylaşmıyorlar-

dır, yani devletin-milletine dahil değildirler. Şu da var ki milliyeti değiştirmek din değiştirmekten zordur. Ancak uyrukluğunu belgelendiremeyen veya bir ikamet iznine sahip olmayan kişi, dışlamanın en radikal biçimi olan sürgüne, sınır dışı etme uygulamasına maruz kalır. Bu işlem tatbik edilirken, sadece orada bulunmak dışında hiçbir cürüm işlememiş olan insanlar, Batılı hukuk devletlerinin verebileceği en ağır cezaya –yani hapis cezasına– denk olan bir muameleye tabi tutularak, sınır dışı edilmek üzere tutuklanırlar. “1998’den beri Federal Almanya polisinin verilerine göre yılda ortalama 30.000 insan sınır dışı ediliyor. Almanya, Avusturya’dan başka Avrupa’da çocukları ve gençleri sınır dışı etmek üzere tutuklayan tek ülkedir. Sadece Hamburg’da 2003’te erişkin olmayan yaklaşık 125 kişi üç aydan daha uzun süredir sınır dışı edilmek üzere tutuklu bulunuyordu.”⁸¹

Böyle bir işlemin meşruiyetini veya anlamlılığını tartışmanın yeri burası değil. Maksat sadece, bir cemaatin kimlik inşası için zorunlu olan içerisi-dışarısı ayrımının çok farklı biçimlere bürünebileceğini ve Batılı modernlikte bu biçimlerin modern öncesinin kimi örneklerine nazaran muhakkak daha ılımlı ve daha insanî olması gerekmediğini göstermek. Burada hukuk artık müphemliği entegre etme rolü oynamaz, aksine ait olanla ait olmayan arasına keskin bir ayrım çizgisi çeker. İkamet izni bulunmayan yabancıya herhangi bir müphemliğin faydası dokunmaz artık. Müphemlikten tamamen arınmış olarak, ancak düşmanın olabileceği kadar dışarıdadır, ait-olmayandır. Dolayısıyla da öyle muamele görür.

Modern toplumlarda yabancıların müphemliği ancak hukukun müphemlikten arınmış olarak onun yabancı-olmayışını tespit ettiği yerde başlar. Yabancı, yurttaşlığı elde edince artık hukuken yabancı olmaktan çıkar; toplumda ise hâlâ yabancıdır. Orada fazlasıyla sorunlu olarak algılanan ve *entegrasyon* süreciyle aşılmayı gerektiren bir müphemlik hali vardır. Şimdi yabancı, iyi ihtimalle, gayretkeş bir entegrasyon endüstrisinin nesnesine dönüşür, bu endüstrinin amacı onun yabancılı-

81 Bkz. <http://de.wikipedia.org/wiki/Abschiebehaft> (1.1.2009).

ğının kötü parçalarını söküp atmayı, iyi parçalarınıysa *diversity management*⁸² yoluyla ekonomiye faydalı hale getirmektir; kötü ihtimalle ise kendisini, *entegrasyondan asimilasyondan* başka bir şey anlamayan bir toplumla karşı karşıya bulur. Dil, aldatıcıdır. Dilin eski kullanımında *asimile etmek* sadece dönüşlü fiil olarak, *entegre etmek* ise sadece geçişli fiil olarak kullanılırdı; *kendiniz* asimile olabilir, ama ancak *bir şeyi/birisini* entegre edebilirdiniz. Yeni kullanımında ise “entegre olmak” dönüşlü fiil olarak kullanılıyor: “Göçmenler entegre *olmalıdır*.” Varsın göçmenler, mülteciler ve entegrasyondan sorumlu devlet bakanı “bir şans olarak çoğulluk” diye kampanya başlatsın,⁸³ entegrasyonla ilgili genel anlayışı kavramak için, internette “entegre olma” karşılığında şunları sayan bir eş anlamlılar sözlüğü daha uygundur: “iklime alışmak, eklemlenmek, aşinalık kazanmak, kendini uydurmak, yönünü ona göre tayin etmek, benzemek, alışmak, ısınmak, uymak, uyum sağlamak, uzlaşmak, asimile olmak, bir şeye alışmak.”⁸⁴ Burada, Arapçada yerlilerin kendisini yabancı hissedenler için “aşinalık tesis etmesi” anlamına gelen *inas*’ın yerini, yabancıнын kendi başarması gereken “aşinalık kazanma” alır, buna da çevrenin uyum sağlama baskısına uyarak, uyum sağlayarak, benzeyerek, alışarak ve asimile olarak erişilebilecektir.

Yabancıнын yurttaş yapılarak müphemlikten arındırılması, yabancıнын müphemliğini ortadan kaldırmaz, aksine bazı baskımlardan onu ilk o meydana çıkartır; çünkü yurttaşlığa alınan bir kişinin artık yabancı olmaması gerekecektir ve tam da bu nedenle, yabancı-olmama iddiasını ortaya koyduğu için, eskiden olduğu gibi şimdi de varolan başkalığından ötürü yabancı olarak algılanacaktır. Böylelikle, politik açıdan akıllıca tasarlanmış bütün entegre edici çeşitlilik modelleriyle inatlaşarak, otokton olmayan ahali üzerinde yoğun bir asimilasyon baskısı oluşur; buna, daha eskiden beri yerleşik olan ahalinin belirgin bir asimilasyon beklentisi de eşlik eder. Asimilasyonun yaban-

82 İşletmecilik terimi: Çeşitlilik yönetimi – ç.n.

83 Bkz. <http://www.vielfalt-als-chance.de/> (13.7.2009).

84 <http://synonyme.woxikon.de/synonyme/sich%20integrieren.php> (1. 1. 2009).

cının müphemliğini azaltacağı da kesin olmaktan çok uzaktır. Avrupalı Yahudiler örneği tam aksi bir etkiyi gösterir, tam da asimile olmuş Yahudiler antisemitizmin düşman imgesini oluşturmuşlardır.⁸⁵

Modern yabancılık ve asimilasyon anlayışının 19. ve 20. yüzyılda Yahudiler için ne anlama geldiğini, Zygmunt Bauman etrafıca işler. O, 19. yüzyılda Yahudilerin hukukî eşitliğe kavuşmalarının nasıl muazzam bir asimilasyon baskısıyla birleştiğini gösterir:

Kanun önünde eşitlik nihayetinde yerel-beledî özerkliğin zarar görmesine, yerel otoritenin itibarsızlaşmasına, yerel ve korporatif elitlerin merkezkaç etkilerinin zayıflamasına sebebiyet verdi. (...)

Kanunî imtiyazların ve suçlandırıcı özel hükümlerin tasfiyesi, modernliğin tekbiçimliliğe zorlamasının bir veçhesiydi. Modernleşme *kültürel* bir haçlı seferiydi aynı zamanda; değerlerdeki ve hayat tarzındaki, âdetlerdeki ve dildeki, kanaatler ve kamusal davranıştaki farklılıkların kökünü kurutmaya dönük kudretli ve merhametsiz bir basınçtı. Evvela ve her şeyden önce, bütün kültürel değerleri ve üslupları (özellikle de *Gleichschaltung*⁸⁶ sürecine ayak direyen değerleri ve üslupları) yeniden tanımlamaya dönük bir basınçtı.⁸⁷

Böyle “tekbiçimliliğe dönük bir modern basınç”, Birinci Dünya Savaşı öncesinde İslâm dünyasında hiç yoktu. Zihniyet tarihi bakımından bunun ön koşulları, yabancının ve yabancılığın, Batılı modernliğe taban tabana zıt özgül algılama biçiminde yatar. Burada yabancı olmak, daima kendini yabancı hissedenin bakış açısından düşünülmüştür. Yabancı, toplumsal bağlarını yitirmiş birisi idi ve yeni bağlar kurana ve yabancılık ha-

85 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 194-198.

86 Düz anlamıyla: ayarlama, standartlaştırma, aynılaştırma. Nazi rejiminde resmi bir özgül anlam kazanmış, rejime uydurma ve tabi kılmayı, yani bilfiil Nazileştirmeyi ifade etmiştir – ç.n.

87 A.g.e., s. 180.

lini yeni “aşınâlıklar” edinerek aşana kadar yabancı olarak kalırdı. Yabancılık bireysel bir psikolojik sorundu, kolektif değil. Başkalık kendi başına yabancılık doğurmazdı. Ne dışarıdan gelen yabancılar ne görünüşü farklı olanlar ne de içeride farklı bir hayat tarzı olan gruplar bir yabancılar kolektifi olarak kabul edilirdi. Zihniyet tarihi bakımından bu durumun ön koşulu, yine toplumdaki müphemlik hoşgörüsünün yüksek olmasıydı. Ne dost ne düşman olan, aynı anda hem dahil hem hariç olan yabancıların müphemliği, İslâm dünyasında sorun olarak algılanmamıştır. Hem kendi ülkesindeki hem ülke dışındaki başka dinden, başka renkte, başka dil konuşan veya başka âdetleri olan insanlarla ilişkilerin rahatlığı, bununla alâkalıdır.

Bu sakin, ferah ilişki, her türden azınlıkla birlikte yaşamı az arızayla sürdürme kabiliyetine olumlu bir etkide bulundu, fakat *Dar-el İslâm*’ın, yani İslâm dünyasının dışındaki ülkeler ve insanlarla ilişkide de tarihsel sonuçlar doğurdu. Zira farklı olanlarla ilişkideki ferahlığın önemli sonuçlarından biri, başka halk gruplarına veya halklara dönük hayli yaygın bir ilgisizlikti. Kendi çevrelerinin dışındaki insanlar, kimliği temellendirirken hemen hiçbir rol oynamıyordu. Onların başkalığı hiçbir şekilde tehdit olarak algılanmadığı gibi, zenginleştirici bir potansiyel olarak da görülmezdi. Müphemliğe hoşgörüyle yaklaşan “Yaşa ve bırak yaşasınlar” anlayışı içinde, ötekiler o başkalıkları içinde kendi hallerine bırakılıyordu.

Arapça coğrafya literatüründe bu temel tutum bariz ifadesini bulur. Arap coğrafyacıları Yunanlılar, Persler ve Hintlilerin bilgisini miras almakla kalmadılar, kısa sürede bunu aştılar ve yüzlerce yıl boyunca yeryüzü ve sakinleri hakkında dünya çapında en kapsamlı ve ayrıntılı bilgiye sahip oldular. Arap haritacıların attıkları temeller olmasa, Portekizli ve İspanyolların keşif seferleri mümkün olamazdı.⁸⁸ Arap münnevverleri dünyanın değişik kısımlarındaki kültürel koşullar hakkında da iyi malumat sahibiydiler. Bu yazılar pratik faydaya hizmet etmenin yanında, dünyaya ve sakinlerine dönük temel bir merakın doyurulmasına da yarıyordu. Fakat bu merak, yabancı ülkelere-

88 Bkz. GAS, cilt 13.

re sistematik tetkik seferleri düzenlemeye kadar da varmıyordu. İslâm dünyasında yayımlanan sayısız seyahatname arasında, *Dar el-Islâm*'ın dışına çıkmış pek az yazara rastlanır. O seyahatlere de genellikle gönüllü gitmemişlerdir. Bu seyyahların en bilinenlerinden biri olan İbn Fadlan 309/ 921 yılında diplomatik görevle Volga Bulgarlarının kralını ziyaret etmiş, bu sırada Ruslarla karşılaşmasını anlatmıştı; bunlar muhtemelen ya Vikinglerdi, ya da Slav çevrelerinin kültürünü benimseme yolundaki Norman kökenli bir grup.⁸⁹ Bu havadis o dönemde Volga havalisi hakkında varolan nadir kaynaklardan birisi olduğu için çok dikkat çekmiştir, gördüğü bu ilgide yazarının duygusallıktan tamamen uzak nesnel tasvir tarzının da payı az değildir. Hatta İbn Fadlan bu arada bir filmin kahramanı da olmuştur. Çoksatar yazar Michael Crichton, *Eaters of the Dead* romanında⁹⁰ (1976) İbn Fadlan'ın seyahatnamesinden ilham almıştı; bu roman 1999'da John McTiernan tarafından *The 13th Warrior* [13. Savaşçı] adıyla sinemaya aktarıldı, Gerçi bu filmde İbn Fadlan'ın seyahatnamesinden iki sahneden fazlası kalmamıştır. Ancak bu sahneler manidardır. İlk sahne bir Rus'un "sabah tuvaletini" gösterir: su dolu bir kap elden ele dolaşır, her adam aynı suyla yıkanıp içine tükürüp sümkürür, su değiştirilmez. İbn Fadlan dehşete kapılmış vaziyette görünür.⁹¹ İkinci sahne, Rusların reislerinden birinin cesedinin yakılmasını gösterir, bu vaka seyahatnamede gayet ayrıntılı tasvir edilmiştir. Aslında İbn Fadlan bu cenaze törenine tanıklık etmek maksadıyla özel olarak yolunu uzatmıştır. Yani onu bu cevalânâ sevk eden, meraktan başka bir şey değildir. Onun herhangi bir duygusal iştirak belirtisi göstermeksizin bütün ayrıntısıyla tasvir ettiği bu gömme seremonisinde, ölen prensin naaşı aralarında bir kadın kölenin de bulunduğu sayısız kurban armağanıyla bir sedyeye yerleştirilir. Sonra kadın köle törensel olarak öldürülür ve

89 Vgl. Montgomery, *Ibn Fadlân and the Rûsiyyah*.

90 Türkçesi: 13. Savaşçı, çev. Yeşim Özkan, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

91 İbn Fadlan, *Risâlat İbn Fadlân*, s. 152; Almancası: Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht*, bölüm 84.

sedye üzerindeki her şeyle beraber ateşe verilir.⁹² Mümin Müslüman İbn Fadlan'ın gözüne, bir insanın kurban edilmesini de içeren böyle bir seremoni, paganlığın ve puta taparlığın en feci cisimleşmesi olarak görünmüş olmalıydı. Öncesinde de infial halinde ülkenin pisliğinden yakınmış olmasına rağmen, yine de olanları dehşetini en ufak bir şekilde sezdirmeden, adeta etnografik bir nesnellikle tasvir eder.

Aşağı yukarı İbn Fadlan'la eş zamanlı olarak, kendisi de çok gezmiş bir adam olan edip El Mesudî de (ölümü 345/956), Hazar prenslerinin bölgesinde yaşayan Rus'un bir kadını ateşe vermesinden bahseder:

Hazar kralının şehrinde yaşayan gâvurlar, farklı gruplara aittirler. Bunlar arasında şehrin bir kesiminde yaşayan Slavlar ve Ruslar da bulunur. Bunların töresinde, ölülerini binek hayvanları, silahları ve süs eşyalarıyla birlikte yakmak vardır. Hatta bir adam öldüğünde onun karısını da canlı canlı yakarlar; bir kadın öldüğündeyse onla beraber kocası yakılmaz. Birisi bekâr ölürse, onu ölümünden sonra yine de evlendirirler. Kadınlar bizzat yakılmayı isterler, zira tasavvurlarına göre cennete gideceklerdir. Evle kadınların yakılması Hindistan'da da uygulanan bir âdettir, ama şu farkla ki orada kadın ancak kendi isterse yakılır.⁹³

Burada aynı serinkanlı ses tonu, kadınlar kocalarının naaşıyla beraber yakılırken kocaların karılarının naaşıyla beraber yakılmamasını doğal bir varsayım addetmeyen aynı mesafeli tutum vardır. En nihayet, bu dehşet verici âdete anlayış temin etmeye de çalışır: Kadınlar yakılma âdetini kendileri tercih ediyorlardır. Mamafih, Hindistan'dakinden farklı olarak dul kadınlar yakılıp yakılmayacaklarına dair kendileri tercihte bulunamıyorlardır. Metinden çıkarabileceğimiz yegâne eleştirel nokta, gönüllülüğün eksik oluşudur.

92 İbn Fadlân, *Risâlat İbn Fadlân*, s. 155 vd.; Almancası: Togan, *İbn Fadlân's Reisebericht*, bölüm 87-92.

93 Masûdî, *Murûdj*, bölüm 449.

Bu arada, gerek Ibn Fadlan'ın gerek El Mesudî'nin gerekse burada anılmayan bütün seyyahların böylesi bir âdeti derinden hor gördüklerini söylemeye bile gerek yoktur. Ibn Fadlan, İslâm'a dönmüş olan aşiretler dinî hükümlere karşı geldiklerinde itidalini hemen kaybeder, şehrinde ezan Ibn Fadlan'ın görüşüne göre yanlış okunduğu için Bulgar prensiyle açıkça münakaşaya girmekten de sakınmaz.⁹⁴ Yabancıların tüyler ürpertici âdetlerine Ibn Fadlan ve diğer seyyahlar belirli bir merak gösterirler gerçi. Fakat hiçbir şekilde üzerlerine alınmazlar. Kendi değer sistemlerini izah ve teyit etme gereğini duymazlar. Onlara yanlış gelen âdetlere karşı bir argüman geliştirmek gerektiğine inanmazlar. İnfiale kapılmaz, çileden çıkmaz, pagan rezilliklerini bertaraf etmeye dönük birtakım önlemler talep etmeye, tasarlamaya veya önayak olmaya kalkmazlar. Ibn Fadlan'ın aklına, Vikingler'i İslâm'a döndürmek veya en azından onları insan kurban etmekten alıkoymak için iknaya çalışmak gelmez. Ancak Müslümanların İslâm'ı yanlış uygulaması ve bireysel haysiyetine dönük bir tehdit halinde bu onun için bir meydan okuma teşkil eder. Temizlik şartlarının eksikliği, yalnızca ilkesel olarak nahoş bulunmakla kalmaz, dinî arınma-safalık telâkkisi bakımından da bir ihlâl teşkil eder, bu bakımdan bir tehdit olarak yaşanır ve onda koşulları değiştirme arzusunun uyandırır.

El Mesudî ve Ibn Fadlan için geçerli olan, rahatlıkla genellenabilir: Arap-İslâm dünyasının insanları (muhtemelen tüm İslâm dünyasının insanları) kendi dünyaları dışındaki insanların başkalığını bir tehdit ve bir meydan okuma olarak yaşamıyorlardı. Kendi mekânlarının dışındaki yabancıların başkalığını kendi kimliklerine dönük bir rahatsızlık etkeni olarak algılamıyor, bu nedenle ötekileri ötekilikleri içinde kendi hallerine bırakmakta bir sorun görmüyorlardı. Bunun ön koşulu yine müphemliğe hoşgörölü bir kişiliktir; çünkü müphemliğe hoşgörüsüz bir kişilik ötekini, hariçte de olsa tehlike olarak algılayabilir. Kendi kişiliğine karşı müphem duygular beslediğinden,

94 Ibn Fadlân, *Risâlat Ibn Fadlân*, s. 130-132; çev. Togan, *Ibn Fadlân's Reisebericht*, bölüm 48.

sadece tümüyle farklı temel kanaatlere ve hayat tarzlarına sahip başka insanların mevcudiyeti vakası bile onun kimliğine dönük bir tehdide dönüşür. Garp dünyasının büyük misyonerlerinin birçoğunun biyografilerinde nakledecekleri bir ihtida tecrübesinin olması, tesadüf değildir. Lakin hayatta bir ihtidanın veya “yeniden doğuş”un temsil ettiği türden topyekûn bir yön değişimi, insanın kendi kişiliği karşısında müphem bir tavrı beraberinde getirir – kişilik kötü olan eskisi ile iyi olan yenisi arasında ikiye bölünür. İyi olan yenisini teminat altına almak ve kötü olan –bir zamanlar da kendisi olduğu– eskisine karşı mücadeleyi kuvvetlendirmek için, ihtida tecrübesi sürekli yeniden sahnelenmelidir. İnsan bunu kendi kişiliğinde tekrarlayamayacağı için, başkalarını ihtida ettirmesi gerekir; onlar ihtidalarıyla kendi idrakinin hakikatini teyit edeceklerdir – bu hakikati paylaşmayan insanlar olduğu müddetçe o idrak tehlikededir. Misyoner azmi, hiç tükenmeyen yakıtını buradan alır. Kendi kişiliğine dönük bu müphemlik genelde müphemliğe karşı hoşgörüsüzlüğe yol açtığından, misyonerlik arzusuyla dolup taşan insanların, “yeniden doğan” Hristiyanların ve “*Born-again* [*yeniden doğan*]-Müslümanlar”ın,⁹⁵ pek yüksek bir müphemlik hoşgörüsüne sahip olamayacaklarını varsayabiliriz.

Klasik İslâm’da, aksine, misyonerlik azminin hayli düşük olduğunu eklemek, yerinde olacaktır. Bu İslâm’ın erken dönemindeki fetih seferleri için dahi geçerlidir, bunların hedefi İslâm’ın egemenlik alanını genişletmekti fakat başkalarına kendi hayat tarzını hatta İslâm dinini bile dayatmayı amaçlamıyordu. İslâm, evrensel hakikat iddiasındaki bir dünya dini olmasına rağmen, “sonraları oluşmakta olan ulus-devletlerin tüm modernleşmenin en öne çıkan global eğilimi haline gelen evrenselleştirme hırsından” yoksundu.⁹⁶

İslâm’ın zaman içinde ayağını bastığı yerlerde, mevcut kültürlerle sıkı bir simbiyoz gelişti. Sadece coğrafi uç noktaları zikrederim, Sahra altı Afrika’da ve Endonezya’da, dinî anlayışa da İslâmî olmayan din kültürlerinden birçok unsuru eklemle-

95 Terim Olivier Roy’undur: *Der Islāmische Weg*.

96 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 178.

yen birbirinden tamamıyla farklı İslâmî kültürler meydana geldi. Günümüzde İslâm'ın bu yerli biçimleri, çok büyük bir misyonerlik gayretiyle kendi İslâm yorumlarının mutlak üstünlüğünü dayatmaya çalışan Vehhabi ve Selefi İslâm karşısında bir savunma konumuna çekilmiştir.

Lakin *evrenselleştirme hırslarının* eksikliği, nihayetinde Arap-İslâm dünyasının Batı'yla arasındaki dünyayı fethetme yarışında geriye düşmesine yol açtı; çünkü dünyanın fethine ve sömürgeleştirilmesine dönük önemli bir itici güçten yoksundu.

Oysa İslâm dünyası bilimsel ve teknolojik ön koşullar bakımından o dönemin Avrupa'sına üstündü. Hint Okyanusu yüzyıllardır Arap gemicilerin aşinâsıydı; pusula ve usturlab kullanıyorlardı, çok sayıda seyrüsefer [navigasyon] cetvelleri vardı, dünya çapında en iyi haritalar onlardaydı. Denizde boylam belirlemeyi öğrenmiş olduklarından, "Arap-İslâm kültür çevresinde (...) tüm Hint Okyanusu'nun neredeyse modern denebilecek bir tasvirine erişmişlerdi. O sıralar erişilmiş olan seviye, İslâm dünyasında 3./9. yüzyıldan 10./16. yüzyıl sonlarına kadar sürdürülmüş yoğun ve sürekli bir çalışmanın sonucudur."⁹⁷ Arapların kısmen de dolaylı yollardan Portekizlilerin ve diğer Avrupa milletlerinin eline geçen haritaları, Araplar için "yüzyıllar süren bir emeğin ürünü olan"⁹⁸ bir bilgiye bir anda sahip oluvermelerini sağladı.

Araplar bu bilgiyi Hint Okyanusu'nda bir tekel konumu elde etmeye çalışmak için kullanmadılar; daha ziyade onu Hintliler ve Çinlilerle paylaştılar. Rekabet koşullarının ve bu ticaretin getirdiği muazzam kârlar düşünüldüğünde, bu ticaretin "büyük ölçüde silaha başvurmada yürütülmüş olması" iyice dikkate değerdir: "Afrika dauları (...) Çin cunkeleri,"⁹⁹ keza Hint ve Arap ticaret gemileri yurtlarından korumasız ayrılırlardı. Büyük ticaret limanlarının hiçbirinin –Aden, Hürmüz,

97 GAS, cilt 13, s. 158; İngilizcesi: <http://www.scribd.com/doc/8710396/The-PreColumbian-discovery-of-the-American-continent-by-muslim-seafarers> (16.6.2009).

98 A.g.e., s. 160.

99 Geleneksel yerel tekne türleri – ç.n.

Kalküta, Puri, Açeh veya Malaka— duvarları veya kaleleri yoktu. Uzun menzilli ticarete gemileri korumak veya sözleşmelere geçerlilik kazandırmak için silah gücünün gerekli görülmediği anlaşıyor.”¹⁰⁰ Bu durum Portekizlilerin gelişile değışti. Alvarres Cabral ve Vasco da Gama —dünya tarihinin en gaddar kitle katliamcılarından biri— “Hint Okyanusu’na silahlı ticareti soktular (...) ve bölgenin bariz bir alâmeti olan okyanustaki barışçıl denizcilik sistemine bir anda son verdiler.”¹⁰¹

Atlantik de Müslüman denizcilere, “dünyanın keşfi” hakkındaki Avrupa-merkezli tarih yazımının arzuladığı kadar yabancı değildi. Daha El Mesudî, “karanlıklar denizi”ne geçmeye cesaret edip kâh kısmen sağlıklı biçimde geri dönen, kâh akıbetinden haber alınamayan birçokları arasında, El Kaşkaş diye birisinin emri altındaki yürekli bir grup genç adamın bulunduğunu haber verir; bunların uzun bir seferden zengin ganimetle yüklü olarak geri dönmeleri, Endülüs’te günlük konuşmaların konusu olmuştu.¹⁰² 15. yüzyılda böylesi Atlantik seferleri sansasyon yaratma kıymetini kaybetmişti. Arap denizcilerin Kolomb’dan önce Güney Amerika sahillerinin ölçümlerine başlamış olduklarına dair işaretler vardır. Ümit Burnu’nun varlığı onlar tarafından daha o yüzyılın başında biliniyor olmalıdır,¹⁰³ oysa onun “kâşifi” olan Macellan’ın elinde muhtemelen Arap haritalarına dayanan ve “keşfinin” zaten orada çizili olduğu bir harita bulunuyordu.¹⁰⁴ Zaten Kolomb da ilk seferine çıkarken elinde “zaten çok sayıda Orta Amerika adasının işaretli olduğu” bir harita bulunuyordu.¹⁰⁵

Fakat Müslümanların Amerika’yı Kolomb’dan önce “keşfetmiş olmalarının” inkâr edilmez bir kanıtını sunmak kolay değildir. O zamanlardan kalan, Müslüman bir müellife ait tek harita, Pirî Reis’in 917/1513 yılında yapılmış haritasıdır. Başka

100 Marks, *Die Ursprünge der modernen Welt*, s. 62.

101 A.g.e., s. 78 vd., Çaudhuri’den bir alıntı, *Trade and Civilization*, s. 63.

102 Al-Masudî, *Murûdj*, bölüm 274; ayrıca bkz. GAS, cilt 13, s. 139.

103 Bkz. GAS, cilt 13, s. 127 vd.

104 A.g.e., s. 153 vd.

105 A.g.e., s. 152.

haritaları, Avrupa harita bilimindeki sürümlerinden hareketle yeniden çizmek gerekir. Ama en önemlisi, Müslüman denizcilerin seyahat ettikleri ülkelerde kalıcı izler bırakmamış olmalarıdır. İspanyollar ve Portekizler eriştikleri ülkeleri taç adına temellük eder, yerli halkla savaşır onları boyunduruk altına alır, zorla ihtida ettirir veya katliama uğrattırırken, ele geçirdikleri toprağı istihkâmlar ve kolonilerle güvenceye alırken, Müslüman denizciler hiç buna benzer şeyler yapmadılar. Dahası, başarılarını bir kâşiflik ünüyle pekiştirmek için bile çaba göstermediler. Portekizli, İspanyol, Hollandalı ve İngiliz kâşifler ve fatihler için, bir şeyi ilk defa keşfetiklerini ve onu mülkiyetlerine geçirdiklerini tüm dünyaya duyurmaktan daha önemli bir şey yoktu. Arap denizciler için ise bundan daha önemsiz bir şey olamazdı. Bu denizciler ülkeleri “keşfediyor”, sahillerinin haritasını çıkartıyor ve bunları tüccarların işine yaraması için yapıyorlar, duydukları gurur tekniklerini incelten zanaatkârlarinkinden farksızdı. Hiçbirisi Río de la Plata’ya ilk o yelken açtı diye (Juan Díaz de Solís tarafından 1516’da “keşfedilmişti” ama Pirî Reis’in 1513 tarihli haritasında işaretliydi)¹⁰⁶ ünlü olacağını aklına getirmezdi (eğer bunun üzerine işitilmedik bir şiir yazan bir şairseniz, bakın o olabilirdi!). İslâm dünyasının egemenleri de keşiflere pek az bir ilgi gösterdiler. Mali sultanının aniden zuhur eden sıradışı keşif azmi (bu seferde hayatını kaybetmiştir), bu kuralı teyit eden istisnadır.¹⁰⁷ Hem bundan ne fayda umulurdu ki? Zaten en kârlı ticaret yollarına hâlâ hâkimdiler! “Yeni Dünya”daki insanlara gelince: bunlar tuhaf âdetleri olan pagan halklardı galiba; ama böylelerini zaten Afrika’nın güneyinde ve Uzak Asya’da yeterince görüyorlardı – o halde yenilerini keşfetmenin manâsı neydi? Eskiden beri bilinen pagan topluluklara hak dini götürmeye dönük yeterli misyonerlik hırısından bile de yoksunsalar, ne diye yeni paganlar arayacaklardı? Böylece, Avrupalı güçler için yeni ülkeler aramayı önemli kılan saiklerin birçoğu devre dışı kalıyordu. Arap

106 A.g.e., s. 143. Juan Díaz de Solís 2 Şubat 1516’da Río de la Plata’da hayatını kaybetti.

107 A.g.e., s. 139 vd.

tüccarlar ve denizciler faaliyetlerini gösteri değeri taşıyan bir iş olarak görmüyorlardı – istikrarlı bir kâşif kariyeri için kötü bir başlangıç noktasıydı bu! Günümüzde Arap denizcilerin başarılarının Batı tarihyazımında neredeyse tarihi tahrif etme pahasına görmezden geliniyor olmasının, Fuat Sezgin’e göre iki temel sebebi vardır. İlki, “Arap-İslâm kültür çevresinin yaklaşık 800 yıl süren bilimsel yaratıcılık döneminin, modern uzmanlık dallarıyla ilgili tarihyazımında hemen hiç dikkate alınmasıdır – nerede kaldı ki önemi anlaşılsın.” İkinci sebep, “Arap coğrafyacı ve haritacılarının kendi kültür çevrelerinin büyük başarılarından sadece arada geçerken ve çok çok az bahsetmeleridir. Birçok önemli keşif ve yenilik, bu nedenle günümüz tarihyazımında geç dikkate alınmış veya hiç dikkate alınmamıştır. Belli ki Arap-İslâm denizcileri ve haritacıları, kat ettikleri ilerlemelerin dünya-tarihsel öneminin pek bilincinde değildiler.”¹⁰⁸

Demek, anılan maddî saikler yanında, Avrupalıları dünyayı “keşfetmeye” ve fethetmeye iten, böylece de modern çağı ve globalleşmeyi başlatan *zihinsel* hareket saikleri de eksikti. Bu nedenle, toplumsal ve iktisadî tarihin modernlik fenomeniyle ilgili açıklamaları, globalleşmiş modernliğe giden yolun onlar olmasaydı açılmayacağı etkenleri tanımlarken, bu gelişmeyi ilk başlatan etkeni gözden kaçırdığı için eksik kalacaktır: bu etken, sadece Batılılara mahsusmuş gibi görünen ve burada ileri sürdüğümüz üzere *müphemlik* karşısında olağanüstü bir hoşgörüsüzlüğe dayandıracağımız o *evrenselleştirme hırısıdır*. Bu da, günümüzde hâlâ, İslâm dünyasında (muhtemelen dünyanın bütün geri kalanında da) neredeyse tamamen eksikmiş gibi görünen ve Batı’nın dünyayı fethetme itkisini birçok politika, ekonomi ve din sosyolojisi teorisinden daha iyi açıklayabilen bir fenomen olarak tezahür eder. Bunu Schikaneder’in ve Mozart’ın “Sihirli Flüt”üne dayanarak “Papageno Sendromu” diye adlandırabiliriz. Bu operada kuş-insan Papageno kendinden memnun ve kimse tarafından rahatsız edilmeden kuş-adam kimliğiyle yaşayıp gidiyordur, ta ki Prens Tamino’yla karşılaşmış, onun vasıtasıyla, kendisine aşinâ olan dünyanın dışında

108 A.g.e., s. 157 vd.

çok daha büyük bir başka dünyanın varolduğu ve kendi dünyasının o büyük dünyanın küçücük bir parçasından ibaret bulunduğ u vakiasıyla yüzleşene kadar: “Başka ülkeler ve insanlar da mı var, bu dağların ötesinde?”¹⁰⁹ Başka ülkelerin ve insanların da varolduğ u vakiası, ama her şeyden önce *başka*, yani *başka türlü* insanlar olduğ u vakiası, Papageno’nun kendi kuş-insan varoluşunun doğallığına dair güvenini sarsar. Bunun üzerine olduğ u gibi olmanın evrenselliğine daha sıkı sarılır ve neyle yaşadığı sorusuna şu cevabı verir: “Bütün insanlar gibi, yiyip içerek.”¹¹⁰

Papageno meselesi, Batı dünyasının travmasıdır. Başka hiçbir kültür Batılı kültür kadar ötekilere öyle büyülenmişçesine gözünü dikip bakmamış, başka ülkeler ve insanlarla o kadar inatçı bir didişmeye girmemiştir. Tzvetan Todorov’un gösterdiği gibi, hiçbir kültür öteki kültürleri anlamaya bu kadar esaslı bir şekilde eğilmedi, ki o anlamının ötekinin ötekiliğini bertaraf etmenin ön koşulu olduğ u anlaşılacaktı.¹¹¹ Ötekine dönük merak geniş görüşlülüğ e ve dünyaya açıklığ a dayanmıyor, her şeyden önce başka hiçbir kültürün ötekinin ötekiliğ i tarafından kendisini o kadar kolay ve o kadar fazla sorgulanmış hissetmemesi vakiasından kaynaklanıyordu. Ne zaman türlü zahmetlerle hakikate, *tek* hakikate erişilecek olsa, –ortaçağ Hristiyanlığı’ndan 19. yüzyılın dünyayı açıklama iddiasındaki ideolojilerine–, daima şu başka ülkeler ve başka insanlar oluyor, bunlar salt varoluşlarıyla bile kendi dünya görüşünün o kadar zahmetle erişilmiş kesinliğinin sorgulanmasına yol açıyordu. Eğer kendiniz uzun uğraşlar sonunda mutlu bir şekilde hakikate, ebedî, tek ve biricik hakikate erişmişseniz, nasıl olur da öteki insanlar başka bir hakikatin varlığını iddia edebilir ve onu yaşayabilirlerdi? İdeolojilerin çok ötesinde, sadece başka türlü görünen, düşünen, eyleyen ve hisseden insanların varolmasını, kendi kişiliğine dönük bir tehdit olarak algılamak mümkün-

109 1. bölüm, 2. sahne (rororo Opera librettosu, s. 53); bkz. Attila Csampai, Dietmar Holland, *Wolfgang Amadeus Mozart. Die Zauberflöte*, Reinbek, 1982.

110 Ay (vurgular Thomas Bauer).

111 Todorov, *Die Eroberung Amerikas*, s. 292 ve başka birçok yerde de.

dü. Ötekinin varlığı, kendi hayatımızın doğallığını yitirmesine yol açıyordu. O kadar fazla sayıda değişik, farklı türlü insanların olması karşısında, buradan çıkarılan soru, *O zaman başka her şey de daha farklı olamaz mıydı?* olmuyordu. Bu soruya, ancak yeterli derecede müphemlik hoşgörüsüne sahip olan, yani “farklı yorumlanabilecek veya farklı sonuçlar doğurabilecek bir durumu kabullenmeye hazır olan, mesela zıt ilkelerin birbirine karıştığı karmaşık bir toplumsal meseleyle yüzleştğinde kendisini rahat hisseden (en azından rahatsız hissetmeyen)”¹¹² birisi olumlu cevap verebilir. Batı’nın kolektif bilincindeyse, aynı anda doğru olabilecek iki veya daha fazla hakikatin olabileceği ihtimali, öngörülmemiştir. Sadece hakikat ve yanlış olabilir. Yani ya kendi düşünceniz, hissiniz, eyleminiz yalıştır ya öteki-ninki. Sanatçılar ve medeniyetten kaçan maceracılar sürekli ilk görüşe dönerler, fakat onlar azınlıkta kalır. Çoğunluk kendi tutumunun evrensel geçerliliğinde ısrar etmiş ve dünyanın müphemliğinin teşkil ettiği tehlikeyi öteki türlü olanın tasfiyesi yoluyla bertaraf etmeye çaba göstermiştir. Avrupalıların dünya denizlerine hâkim olmayı, –önemli oranda Arapların denizcilik bilgisi sayesinde–, başarmasından itibaren bu proje büyük bir başarıyla uygulandı: “O zamandan beri Batı Avrupa yaklaşık üç yüzyıl boyunca ötekini asimile etmeye, dışarıdaki farklılığı gidermeye uğraştı ve bunu büyük ölçüde başardı. Hayat tarzını ve değer tasavvurlarını bütün dünyaya yaydı; aynen Colón’un istediği gibi, sömürgeleştirilenler âdetlerimizi devralarak üstlerine giyindiler.”¹¹³

Todorov bu zaferin bedelinden de söz eder: “Ne var ki hepimizin, Avrupalıların ve Amerikalıların çıkış noktası olan bu zafer, aynı zamanda dünyayla uyum içinde hissetme, mevcut bir düzene aidiyet duyma kabiliyetimizde ciddi bir kısıtlama anlamına gelir. (...) Avrupalı bir yanda kazanırken, diğer yanda kaybetti; üstün olduğu şeyle kendini bütün dünyaya kabul et-

112 Horace Bidwell English, Ava Champney English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, s. 24, zikreden MacDonald, *Revised Scale*, s. 791.

113 Todorov, *Die Eroberung Amerikas*, s. 292.

tirirken, kendi içindeki dünyaya entegre olabilme kabiliyetini boğdu.”¹¹⁴

Yabancılar karşı, dışarıda olan ötekilere karşı mücadele bitmiş de değildir. İnsanların kendi benlikleri hakkında hissettikleri çift değerlilik ve bunun yol açtığı müphemlik korkusu tedavi edilmiş değildir. İçteki yabancı da dıştaki yabancı da sorundur ve globalleşme yalnızca sonucunun Batılı emsallerle mümkün olan azamî özdeşliğini sağladığı yerde “başarılı” addedilir.

Lakin dünyanın topyekûn aynılaştırılması [Gleichschaltung] bile yabancı karşısında duyulan müphemlik korkusu bertaraf edilemez, çünkü yabancı ile ilgili takıntının yabancıya ihtiyacı yoktur. Zaruret halinde bulunur birileri. Bu şekilde keşfedilen yabancı, –günümüzde sayısız insan bu zincire vurulmuştur–, dünyalı olmayandır. Bu bulmacalı yabancından gözlerini alamayan, Batı’dır yine; İslâm dünyasında ise dünyalı olmayanla fazla ilgilenilmiyor gibidir. Belki onun için ufolar İslâm ülkelerini pas geçiyorlardır. Batı’da dünyalı olmayan hayatı araştıranların, yeryüzünün ötesindeki hayatın bizim için, dünya görüşümüz için, düşünüşümüz ve duygularımız için son derece önemli olduğundan hiç şüphesi yoktur. Mesela “Alman Exopolitika”¹¹⁵ Girişimi’nin manifestosunda şöyle yazar: “Evrende yalnız olmadığımız vakıası, *insan hayatının bütün alanları için büyük önem taşır. İnsanlığın bu gerçeği kabullenmesinin ve evrende birçok başka ırkla paylaştığı yerini almasının vakti geldi geçiyor.*”¹¹⁶ Bu nedenle bu örgüt “gezegenimizde önümüzde duran paradigma değişiminin, kuantum fiziğinin felsefi muhtevasını ve bu esaslı gezegensel dönüşümün beraberinde getireceği sosyo-kültürel meydan okumaları da dikkate alan, bilimsel olarak temellendirilmiş bir analizini” talep eder.¹¹⁷

Dünyalı olmayı arayış, ne tuhaf kimselerin meşgalesidir, ne de devlet dışı çevrelerle sınırlıdır. 20. yüzyılın 70’li yılların-

114 A.g.e., s. 120.

115 “Dışarı”ya (dış dünyalara) ilişkin politika – ç.n.

116 http://www.exopolitik.org/index.php?option=com_content&task=view&id=37&Itemid=49 (16.6.2009). (vurgu benim – Thomas Bauer.)

117 A.g.e.

dan beri NASA¹¹⁸ gibi devlet kurumları ve Ohio State University, University of California, Berkeley gibi namlı üniversiteler, milyonlarca dolarlık radyoastronomik SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence)¹¹⁹ programlarına katılıyorlar.¹²⁰ Neticede en kudretli Batı devletinin hükümete bağlı bir örgütü olan NASA, dünya dışıyla iletişimde daha doğrudan bir araca da başvurdu. 1977’de fırlatılan uzay araçları Voyager 1 ve Voyager 2, dünya dışına mesajlar iletecek plaklarla donatılmıştı. Bu plaklara 55 dilde selâmlar (bunlardan birini dünyalı olmayanlar bile anlardı herhalde) ve Bach’tan, Mozart’tan ve Chuck Berry’den müzik parçaları kaydedilmişti, teknolojik tecrübesi gelişkin yeryüzü dışı zihinler muhakkak pikaplarında sorunsuz dinleyebilirlerdi bunları.¹²¹

Sanki, “Batılı medeniyetin başka şeyler yanında beşerî iletişim alanındaki üstünlüğü sayesinde galebe çaldığı”¹²² Amerika’nın fethi zaferini tekrarlamak istiyormuşçasına, dünya dışını plaklar ve radyo sinyalleriyle kaplarken, radyo-teleskoplar yeryüzü dışından gelecek mesajlara kulak kabartıyorlar; zira dünya dışı zihinlerin –eğer varsalar– tıpkı Batılı medeniyetin mensuplarının ilgilerine, tutkularına ve komplekslerine sahip olmaları, aksi düşünölemeyecek bir şeydir. “Dünya dışı medeniyetlerin yeryüzünü meskün bir gezegen olarak çoktan keşfetmiş olduklarına ve bilinçli olarak yeryüzüne sinyaller gönderdiklerine dair bir umut da mevcuttur.”¹²³ İslâm halklarının dünyaya sakin bakışını ve “dünyaya entegre olma kabiliyetini” (Todorov) anlamak nasıl mümkün olacaktır ki – dünya dışı varlıkların bile yabancı ölkeler ve haklarla ilgilenmeyeceklerini ve yabancı, bilinmeyen dünyaların varlığından telâşa düşmeyip huzursuz olmayabileceklerini tasavvur edemiyorken?

118 National Aeronautics and Space Administration – Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi – ç.n.

119 Yeryüzü-ötesi zihinsel varlıkları araştırma. – ç.n.

120 <http://de.wikipedia.org/wiki/SETI> (16.6.2009) – burada başka linkler de var.

121 http://de.wikipedia.org/wiki/Voyager_Golden_Record (16.6.2009).

122 Todorov, *Die Eroberung Amerikas*, s. 296.

123 <http://de.wikipedia.org/wiki/SETI> (16.6.2009).

Bu şartlarda dünyanın Müslümanlarca keşfi olgusu, Batı kültürü nezdinde anlaşılmaz bir şey olarak kalacaktır, oysa söz konusu olan kuşkusuz bir *globalleşme* fenomenidir. Eski dünyanın Senegal'den Endonezya'ya, Komor adalarından Aral gölüne, Bosna'dan Zanzibar'a uzanan geniş kesimleri, bir iletişim-sel, ticarî ve kültürel alış veriş ağının parçalarıydı. İktidar ve hegemonya mücadelelerinden arınmış bir selâmet dünyası değildi bu, fakat yine de “dünyanın çözümlenmesi imkânsız çoğulluğunun kabulüne” dayanan bir dünyaydı, “bu çoğulculuk, henüz erişilmemiş bir mükemmelliğe giden yolda ara istasyon, (...) eninde sonunda geride bırakılacak bir istasyon değil, varoluşun kurucu bir niteliği idi.”¹²⁴ Zygmunt Bauman bu sözlerle İslâm'ın modern-öncesi dönemini değil kendi bakış açısından *postmodernliği* tasvir eder elbette. Bauman'a göre bu postmodernliğin karakteristik özelliği, zikredildiği üzere çoğulluğun kabulü ve “çift değerliliği aşmayı ve kendiliğin tek anlamlı arılığını talep eden karakteristik modern itkidenden kurtulma çabasıdır.”¹²⁵

Bauman'ın postmodernliği geleceğe dair bir umuttur, İslâm dünyasının müphemliğe hoşgörölü modern öncesi çağı ise bir gerçeklikti. Onun Batılı evrenselleştirme hırsına yenik düşmesi, Batılı modernliğin oluşumunun zorunlu bir sonucu değildi, müphemlik karşısındaki Batılı hoşgörüsüzlük de modernlikle sınırlı değildir; Batılı modernliğin içinde de, sözgelimi edebiyatta ve sanatta, müphemliğin kollandığı önemli sığınaklar mevcuttur. Dahası, yabancıya dönük kültürel tutumlarla ilgili bir araştırma, müphemliğe karşı kuvvetli bir hoşgörüsüzlüğün ve başka türlü olanı aynılaştırma isteğinin Avrupa'nın birçok bölgesinde modern öncesi tarihin uzun dönemleri boyunca gözlenebildiğini gösteriyor. Daha 16. yüzyılda o dünyanın kültürel çoğulluğunun önemli bir parçası bu tavrın yol açtığı öfkeye kurban gitmişti. 19. yüzyılda da çokluk, çoğulluk ve çelişiklikle barışık bir olgu olan İslâmî globalleşme ona yenik düştü. Buna rağmen, İslâm dünyasının insanlarının bu ta-

124 Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, s. 159 vd.

125 A.g.e., s. 160.

mamen farklı yabancılık kavrayışı, müphemliğe hoşgörölü, çoğulluğu teşvik eden bir dünyayı mümkün kılmanın koşullarına dair ipuçları verebilir. Bu imkânı illâ bir postmodernliğin tarihsel evresi olarak düşünmek gerekmez, İslâm dünyası örneğinin gösterdiği gibi, ilke olarak her çağda mümkündür. Ama tarih, yabancılığı algılama biçiminin ve yabancıya karşı alınan tutumun, “kendi imkânsızlığıyla barışmış ve ne pahasına olursa olsun bununla birlikte yaşamaya kararlı bir modernliğin” başarılı mı başarısız mı olacağını belirleyecek önemli bir etken –belki de esas faktör– olduğunu da gösterir.¹²⁶

126 *A.g.e.*

Kesinliğı Ararken

Bu çokluğu, çok anlamlılığı ve kesinlikten uzaklığı hoşgörmek bir hata hatta bir günah değildir. Vicdanlı bir şekilde üzerine düşünürsek, bunun tanrı değil de insan olmamızın kaçınılmaz bedelleriden biri olduğunu görürüz.

— STEPHEN TOULMIN¹

İslâm kuşkuculuğunun çağı

Batılı Şark gözlemcileri, fakat İslâm dünyasındaki entelektüellerin önemli bir bölümü de, hakikat uğruna bitmek bilmez bir mücadelenin hüküm sürmediği bir toplum tasavvur etmekte herhalde zorlanırlar. Oysa biçimlenme dönemi sonrası İslâm dünyasının geniş kısmında tam da öyle bir toplum varolmuş gibi görünüyor. Batılı bakışa bu durum anormal görünmüştü. Buna bağlı olarak da marazî olarak değerlendirilmişti, bir durgunluk hatta çöküş dönemi olmalıydı bu, yani toplumun hastalıklı bir gelişmesinin işareti olmalıydı, Günah keçileri hızla bulundu: İslâmi “ortodoksi” her özgür zihni boğmuş, din âlimleri akıl düşmanı “fıkıh doktrini” ile insanlara baskı uygulamış, akılcılıkla mücadele etmiş ve felsefeye öldürücü darbeyi indir-

1 Toulmin, *Kosmopolis*, s. 59 vd.

mişlerdi. Lakin böylesi karanlık adamlar, Avrupa anti-klerikalizminin korku imgelerinden çıkmadır.² Klasik İslâm dünyasının gerçekliğiyle pek az alâkası vardır bunların. Orada ne örgütlü bir ruhban vardı (Şiilerde bile), ne felsefe ve doğa bilimleri baskı altındaydı, ne de akılcılar engizisyon mahkemelerine çıkarılıyordu.

Biçimlenme evresi sonrasında İslâm dünyasının büyük kısmında sahiden görelî bir sükûnet hâkimdi – en azından Avrupa'nın hüsnütabirle söylersek dinamik gelişimiyle kıyaslandığında öyleydi. Başlangıç dönemindeki iç savaşlardan sonra, İslâm dünyasında Avrupa'dakilerle kıyaslanabilecek din savaşları artık olmadı. Türlü türlü iktidar mücadeleleri vardı fakat her ne kadar ara ara (toplamda yine nadiren) dinen meşrulaştırma iddiasında ortaya konsa da bunların arkasında nadiren dinî sâikler bulunuyordu.

Din savaşlarından ve zındıkların idamından yana görülen bu “eksiklik”, ruhban baskısının veya egemenlerin dinî aynılaştırmayı sağlamasının sonucu değil, yoğun bir müphemlik idmanı sayesinde hakikat iddiasını askıya almanın büyük ölçüde başarılmış olmasının ürünüdür. Veciz ifadesiyle: Batı'nın yolu, çok anlamlılığı *bertaraf etmekte*. Tek ve biricik kesin hakikate dair rakip savlar, buradan çıkmalıydı. Bu durumda kaçınılmaz hale gelen şiddetten tek çıkış yolu olarak, rekabet halindeki *hakikat iddialarını* ehlileştirmek kalıyordu (sözgelimi, yine bir bakıma hakikatin askıya alınmasını sağlayan demokratik yöntemlerle). Buna karşılık klasik İslâm'ın yolu, bunun öncesinde bir aşama tesis ederek evvela *çok anlamlılığı* ehlileştirmek oldu. Çok anlamlılık sadece ehlileştirilir de bertaraf edilmesi gerekmezse, hakikat uğruna çatışmadan kaçınmak mümkün olur.

Bunun da koşulu, entelektüel açıdan yönetici konumundaki kesimin bütün radikal hakikat iddiaları karşısında yeteri derecede kuşkucu olması ve toplumun da bu kuşkuculuğu uzun

2 Böylesi tasvirler için temsîlî örnek olarak Bassam Tibi'nin *Der wahre Imam*, Münih, 1996 kitabı verilebilir. Burada bu yaklaşım, İslâm tarihine ve İslâm hukukuna dair hiçbir bilgiye dayanmadan savunulur. Hiçbir manâsı olmayan “fıkıh doktrini” ifadesi de bu kitaptandır.

vadeli olarak kaldırmaya ehil bulunmasıdır. İslâm dünyasının geniş bir bölümünde bu şaşırtacak kadar uzun süre boyunca başarılmıştır.

Bu kuşkuculukta bizzat “ortodoksinin” ana akımının bile nasıl radikal bir şekilde sebat ettiğini geçtiğimiz bölümlerde İslâm bilimlerinin birçok alanında gösterdik. Bu sırada, Jan Assmann’ın bilinen tezinin arzu ettiğinin aksine, tek tanrıcılık fenomeninin başlı başına bütün rakip hakikat iddialarının hoşgörüsüzce bastırılmasına yol açmadığı ortaya çıktı. Çünkü *tek* tanrı *tek* mesajını *çok sayıda* çeşitlemeyle vahyedebilir ve mesajının içine *sonsuz* yorum imkânlarının *bereketini* yerleştirebilir. İnsanların eylemleri hakkında hüküm verebilir, fakat bunu yaparken ya insanların onun vahyinden çıkarttıkları muhtelif yorumları aynı ölçüde kendine mal eder (bu kanaatte olanlar bunu bu şekilde formüle etmeyeceklerdir, ama varacağı anlam budur), veya bundan sapan bir kanaate varanları hoşgörür. Assmann’ın Batılı anlayışı için tipik olan husus, sorunun tanrıların sayısında görülmesi, yani meseleye aşkın taraftan, en nihâi hakikat tarafından bakılması, hakikati idrak eden veya etmeyen insanlar tarafından bakılmamasıdır – oysa konu neticede onların hareket alanıyla ilgilidir.

İşte, biçimlenme evresi sonrası dönemin İslâm âlimleri tarafından konu edilen de meselenin tam bu yanındır; zira bunlar çoğunlukla insanların hareket ve idrak alanıyla ilgilenen hukukçulardır, tek hakikatle ilgilenen ilâhiyatçılar değildir (hakaniyet gereği, o dönemin ilâhiyatçılarının da çok defa diğer şeylerle ilgilendiklerini söylemeliyiz). Bu devrin âlimlerinin en emin görünen kesinlikleri bile sorgulamaktan korkmadıklarını, daima dille *dolayımlandığına* göre bilginin ne kadar kesin olabileceği meselesi üzerine yürütülen tartışmada görürüz.

Biçimlenme dönemi sonrasının İslâmî ilimleri, daha o zaman, bir *linguistic turn*³ geçirmişlerdi. Fahreddin er-Râzî, mesele, dilsel işaretlerin 1) keyfî olduklarını ve 2) gerçeklikteki şey-

3 Dilbilimsel dönüşüm. Modernizm eleştirisi çerçevesinde, gündelik ve kurumsal-mesleki dilin üzerini örterek olağanlaştırdığı yerleşik kabulleri ve iktidar ilişkilerini sorgulayan tutum – ç.n.

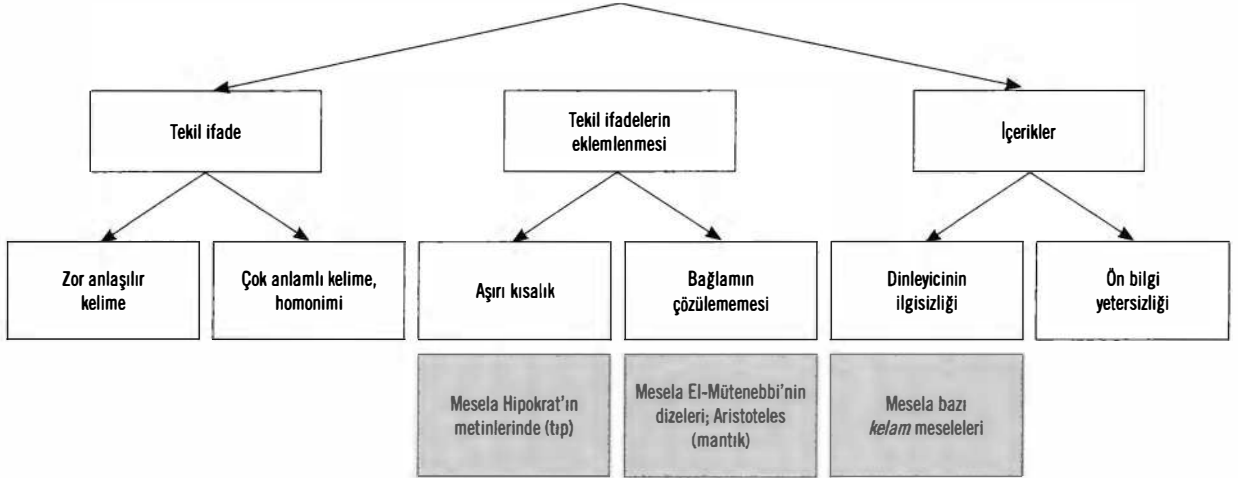
lere değil şeyler hakkında insanların beyinlerinde varolan kavramlara atıfta bulunduklarını gayet serinkanlılıkla ortaya koyar. 12. yüzyıl âlimi er-Râzî için temel bir dilbilim bilgisi olan şey, bu bölümü epeyce şaşkın bir şekilde yorumlayan onun modern yayıncısı için, bir tahrik unsurudur.⁴

Bilginin dille dolayımlanması olanaklılık koşulları meselesinin Wittgenstein'dan önce hiçbir zaman 11. yüzyıla 15. yüzyıl arasının Arapça yazan dilbilimcilerinin, hukukçularının ve filozoflarının yaptığı kadar etraflıca düşünülmendiğini epeyce kesin bir şekilde söyleyebiliriz. İnsan idrakinin dilsel sınırlarının ölçülmesindeki titizliğin erken bir örneği, küçük bir emirlik namına bağımsızlık istediği için Halep emirinin talimatıyla zehirletilmiş olan Suriyeli diplomat, şair ve belâgatçi İbn Sinan El Hafecî'nin (422-466/1031-1074) *Sırr el-fasaâha* ("Fasih [açık seçik] ifadenin sırrı") hakkındaki kitabıdır. O, belâgat kitabında da, yarım yamalak işlerle yetinmediğini gösterir. Dilin insanlara getirdiği koşulları temeline inerek anlamak için, işe sesin fizikî doğası üzerine bir bölümle başlamak gerektiğine inanır, bu vesileyle İbn Sina/Avicenna dolayımıyla Aristoteles'in küçük doğa bilimi incelemelerine el atar. Ama bizim açımızdan daha önemlisi, El Hafecî'nin –muhtemelen tarihte ilk defa– bilimsel bir "dilsel anlayamama teorisi" ortaya atmaya çalışmasıdır. İbn Sinan'ın açıklamasına göre, bu anlayamama veya yanlış anlama durumunun sebebi (bkz. aşağıdaki grafik), ya 1) tekil ifadenin anlaşılmaması veya yanlış anlaşılmasıdır (bir kelime zor anlaşılır olabilir veya çok anlamlıdır), 2) ya tekil ifadelerin anlaşılmasının bağlama bağlılığıdır (yazar kendini fazla kısa veya karışık ifade etmiştir), ya da 3) sorun içeriklerdedir; İbn Sinan burada dinleyicide aranması gereken sebepleri öne çıkartır, dinleyen konuşanın ele aldığı konuyla pek ilgilenmiyor olabilir yahut onun açıklamalarını anlamak için gereken yeterli ön bilgiden mahrumdur. İbn Cüzey'in tüm hukuk teorisini üzerine inşa ettiği iletişim modelini hatırlayın!⁵

4 Ar-Râzî, *Mahsûl*, cilt 1, s. 200 vd. ve dipnot 2.

5 Bkz. elinizdeki kitap, s. 163.

İbn Sinan El-Hafecî: *Sırr el-faşâha* (454/1062)
Anlamamanın Sebepleri



İbn Sinan'ın kişisel derdi, yanlış anlamamanın muhtelif sebepleri hakkında verdiği örneklerde ifade bulur. Anlaşılan, Yunan teorisinin Arapça çevirileri, onları önemsemesine ve üzerinde çok uğraşmasına rağmen fazla karmaşık gelmiştir görgülü diplomata. O da, –pek çok çağdaşı gibi–, dâhi şair El Mütenebbi'nin dilsel provokasyonlarına takılmıştır. Azıcık kötücül bir tavırla, fakat *Sünnî dirilişi* devrinin havası açısından gayet temsilî bir biçimde, dinleyenin ilgisizliğinden çıkarsanan zor anlaşılabilirliğin örneği olarak, tam da “felsefî ilâhiyatın” (*ilm el-kelam*) meselelerini verir: Anlaşılmıyorlardır, çünkü onlarla ilgilenilmiyordur! Fakat yazarın kişisel ve çağına özgü ön yargılarını bir kenara bırakırsak, onun düşünceleri her şeyden önce dille dolayımlanan (ki her bilgi öyledir) bilginin sınırları hakkında zihinlerin nasıl açık olduğunu gösterir.

İbn Sinan bir belâgat teorisyeni idi, örnek aldığı Kudâme ibn Cafer'den aldığı ilhamla bir bilimci iyimserlikle doluydu; bu da onu, *anlamamayı* bile insanî iletişimin temel bir durumu olarak bilimsel bir teoriye oturtma yönünde yüreklendiriyordu. İslâmî din âlimlerinin böyle bir dilsel kuşkuculuğu kendilerine mal etmiş olamayacakları kanısında olan varsa, o işin öyle hiç olmadığını görmelidir. Fahreddin er-Râzî'nin büyük hukuk metodolojisi derlemesi *Usûl el-fıkh* örneğini zikretmekle yetinelim; bu kitabın, izleyen bütün kuşakları etkileyen muazzam nüfuzuyla özel bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Ayrıca aynı zamanda hem hukukçu, hem dil bilimci, hem ilâhiyatçı ve filozof olan er-Râzî, İslâm'ın biçimlenme sonrası döneminin en mümtaz ve etkili entelektüellerinden biriydi.

Hukuk metodolojisinin “sonuç” bölümünde (*el-Mahsûl*) er-Râzî, ilâhî düzen hakkındaki bütün bilginin dille dolayımlandığı olgusu gözönünde bulundurulduğunda, kesinliğe ulaşmanın mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya atar. Bu konular onun kitabında (başka kitaplarda da) iki karşıt görüşlünün tezlerini ve savlarını dile getirdikleri bir münakaşa biçiminde sunulur – burada da *usûl* biliminin belâgate/retoriğe yakınlığını görürüz. Dilsel metinlerden kanıt (*delâil*) elde ederken kesin hükümlere varıp varamayacağımız sorusunu ele aldığı bölüm-

de, keza ilkin bu soruya olumsuz cevap veren birisinin tutumunu anlatarak işe başlar. Bu durumda karşıt konumda da bu soruya olumlu cevap veren birinin olması beklenir. Bu tutum sahiden de temsil edilmiştir, o temsilci akılcı Mu'tezile okuludur. Fakat biz bunu sadece yorumcunun anlatımından öğreniriz. Er-Râzî'nin kendisi o konumu tartışmaya değer bulmaz. Kendisini kuşkucuların savlarını sunmakla ve onları kendine mal etmekle sınırlar.

Kuşkucuların konumu, dilsel metinlerden bilgi elde etmeye dönük her çabanın, hakikat özelliği taşıyan dolayısıyla haki-kate dair bir hüküm ifade etmesi kaçınılmaz olan varsayımlara dayandığı kabulünden hareket eder.

Bu varsayımların ilki, kelimelerin ve bağlamlarının doğru anlaşılmasıdır. Metindeki bir yerden çıkarılan sonucun Kur'an veya bir hadise dayandırılması durumunda, evvela kullanılan kelimelerin anlamını ve onların dizilimindeki dil bilgisel kuralları bildiğimizden emin olmak lâzımdır. Eski Arapça kelime hazinesi hakkındaki bilgimizi ise kesinlikle hatadan ari olmayan dil bilgisi kaynaklarına borçluyuz. Klasik Arapçanın yani Kur'an'ın ve hadislerin dilinin dil bilgisel kuralları da büyük ölçüde eski Arapça şiirden türetilmiştir. Hadislerin aktarımıyla ilgili gözettiğimiz ölçütleri şiirin aktarımına da uyarlarsak, Arapça şiirin kusursuz [muhkem] hadislere uygulanan ölçütleri kesinlikle yerine getiremeyeceğini tespit ederiz – hele, aktarım zincirinin ilk halkaları genellikle bilinmezken. Üstelik kususuz bir hadis bile kesin bilgiye eriştirmez, sadece her türlü yanılgıyı bertaraf edecek derecede yaygın aktarılmış bir bilgidir, yani *mütevâtir*'dir; şiirle ilgili ise bunu pek iddia edemeyiz. Şairlerin de kesinlikle kuşkulardan azade olmadığını da eklemeliyiz buna, dil bilgiciler hep onların hatalarını bulmuşlardır, er-Râzî de kitabının birçok sayfasında tadını çıkararak bu hataları işler.⁶

Er-Râzî'nin Arapça söz varlığına ve Arapçanın söz dizimine ve morfolojisine ilişkin bilgimizi böyle söküp dağıtmasını, dilsel metinlerden kesin bilgiye erişmeyi imkânsız gösteren baş-

ka sebeplerden oluşan bir salvo daha takip eder. Sözlüğe ve dil-bilgisine hâkim olma ön koşulunun (1) ardından, polisemi-nin söz konusu olmadığı, yani bir kelimeyle kastedilenin var-sayılandan başka bir şey olmadığı kabulü gelir. Buna şu varsay-ımlar eklenir: ifadede mecazî bir anlam kastedilmiş olmama-lıdır (2), genel dilden farklılaşan bir uzmanlık alanının anlam çerçevesi içinde anlaşılması gerekmemelidir (3), kelime atlan-mış olmamalıdır (“Ölüler size yasaklanmıştır”, ölülerin *yenme-si* anlamına mı geliyordur?) (4), özgül bir anlam olmamalıdır, yani ifadenin genel geçerlilik taşıdığı iddia edilebilmelidir (5), anlam bozulmuş olmamalıdır (6), sözdizimsel bir yer değişik-liği yapılmamış olmalıdır (7) ve ifade akla aykırı olmamalıdır, zira bir aktarım akla aykırı olamaz, çünkü aktarımın ön koşu-lu aklîliktir (8).⁷

Lakin bu ön koşulların hiçbirisi tamamen kuşkudan uzak bir şekilde varit olamaz. Neticede ancak şu ileri sürülebilir: Elimiz-den geldiğince çaba gösterdik (*ictihadna*), bu hata kaynakların-dan hiçbirini bulamadık. Böyle bir hüküm mutlak kesinlikten yoksundur. Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Kaçınılmaz ola-rak dile dayanan aktarım temelli akıl yürütmeye, ancak hipo-tetik [varsayımsal] bilgiye erişebiliriz.⁸

Demek bu er-Râzî'ye göre de şüphe götürmeyecek bir şeydi (*tabata*). Peki karşıt sav nerededir? Onun temsilcisi bizzat er-Râzî'dir fakat öteki tarafın savlarını hiç şerh düşmeden geçer-li sayan bir karşıt konumu temsil eder. Düştüğü tek şerh şu-dur: Görgü şahitliğine dayanan veya yaygın aktarım (*müteva-tir*) ölçütlerine uyan bir bağlam söz konusuysa, kesinlik müm-kün olabilir. Bu tespiti, uzun bir bölümün sonunda geçen kı-sacık bir cümleyle yer vermekten daha fazla önem vermez er-Râzî; o uzun bölümde gücü yettiğince, kesinliğe erişme olana-ğına duyulan inancı temelsiz bırakmaya çalışmıştır. Er-Râzî'de karşı karşıya gelenin, radikal kuşkucu bir tutumla epeyce kuşkucu bir tutum olduğu fazlasıyla açıktır, her iki tutum da kesin bilgiye erişme olanağına duyulan bütün güveni boşa çıkarırlar.

7 A.g.e., s. 404-406.

8 A.g.e., s. 407.

Şunu tespit edelim: Biçimlenme dönemi sonrası İslâm'ın dünyası, bir kesinlikler dünyası değil, muhtemellikler dünyasıydı. Toplumsal açıdan tayin edici olan grubun ilâhiyatçılar değil hukukçular olması da bununla ilintilidir. İlâhiyatçıların talep ettiği iman kesinlikleri az sayıdaydı ve onlar da geniş ölçüde tartışmalı idi. Hukukçular ise nadiren kesinlik iddiasında bulunur, kendilerini daha ziyade müphemlikler dünyasını ehlileştirip yaşanabilir kılmakla sınırlarlardı. Tıpkı hakikati arayan ilâhiyatın değil de muhtemelliğin peşindeki hukuk biliminin en önemli dinî ilim olarak kurumlaşması gibi, kesinliğe erişme azmindeki felsefenin yerine alanı yine muhtemellik olan belâgat da ana epistemolojik bilim olarak kurumlaşmıştır. Hukuk ile belâgat arasındaki yakınlık, fazlasıyla aşikârdır. Nitekim hukuk metodolojisi disiplini İbn Haldun'da tartışma sanatıyla (*ilm el-cedel*) birlikte ele alınır,⁹ şahiden de tartışma hakkındaki eserler öncelikle hukuk metodolojisinin konusu olan sorularla meşgul olurlar.¹⁰ İslâm dünyasında en fazla yorumlanan belâgat teorisi derlemesi, Moritanya'dan Orta Asya'ya hemen her medresede öğretilen bir metin olan El Kazvî'nin *Telhis*'iydi. Onun en zeki yorumcularından Bahaeddin Es-Subkî, hukuk metodolojisinin büyük kısmının *ilm el-ma'ni* yani "anımlar ilmi"nden başka bir şey olmadığını saptarken haksız değildi; klasik Arapça belâgat teorisinin modern pragmatığe yakın bir alt disipliniydi bu.¹¹

Hukukun ve belâgatin temel bilimler olduğu bu kuşkuculuk çağı, en geç şu *Sunni revival* [Sünni dirilişi] denilen 10. ve 11. yüzyılda başladı, 19. yüzyılda Avrupa sömürgeciliği döneminde sona erdi. Çünkü sömürgecilik İslâm dünyasını sadece askerî ve iktisadî bakımdan üstün bir güçle değil, ilâhiyat ve felsefe kalıplarıyla formüle edilmiş olan ve ancak ilâhiyat ve fel-

9 İbn Khaldûn, *Muqaddima*, cilt 3, s. 1027-1034.

10 Örn. bkz. Nadjmaddîn At-Tûfî Al-Hanbalî, *Alam al-djadhal fî ilm al-djadal*, ed. Wolfhart Heinrichs, Wiesbaden, 1987; Abul-Wafa Ali İbn Aqil al Baghda-di Al-Hanbali, *Kitâb Al-Djadal*, ed. Alî İbn Abdalazîz İbn Alî Al-Umairainî, Riyad, 1997; Al-Ghazali, *Al-Muntakhal fî'l-djadal*, ed. Ali İbn Abdalaziz İbn Ali El Umairaini, Beyrut, vd. 2004.

11 As-Subkî, *Arûs al-afrah*, cilt 1, s. 173.

sefenin argümantasyon kalıplarıyla mukabele edilebilecek hakikat iddialarıyla karşı karşıya getirdi. Böylece, günümüze kadar devam eden bir İslâm'ın ilâhiyatlaştırılması evresine girildi; tam da Hanbeliliğin, yani İslâm'ın hukukî olmaktan ziyade ilâhiyat yönelimli olan biçiminin en kolay modernleşmeye açılan mezhep olması tesadüf değildir. Eski ilâhiyat okulu Mu'tezile de günümüzde yine taraftar buluyor, öncelikle liberal reformist Müslümanlar onun akılcı yaklaşımında İslâm'ın modernleşmesine dönük bir vaat görerek Mu'tezile'ye yöneliyorlar.¹² Batı'da, Mu'tezile'nin çöküşünden (bastırıldığını söylemek mümkün değildir) yakınmak, hatta İslâm'ın günümüzdeki sefaletinden bunu sorumlu tutmak, neredeyse bir klişeye dönüşmüş durumda. Oysa modern İslâm biliminin öncüsü, Ignaz Goldziher bile, Mu'tezileci hakikat fanatizminin klasik İslâm'ın en radikal ve hoşgörüsüz biçimini temsil ettiğini basiretle tespit etmişti. Bugünse, sahiden de Batılıların dine yaklaşımına Müslümanlıktaki herhangi bir yönelimden çok daha yakın düşen Mu'tezile'ye olumlu bakışa o kadar alışılmıştır ki, Ignaz Goldziher'in 1910'daki tasviri unutulmuş görünüyor. Bu nedenle onun sözlerine geniş yer vermeliyiz:

Burada Batı'da Mu'tezile hareketi hakkında öğrendiğimiz her şey, bu din filozoflarına *akılcı/rasyonalist* adına sahip çıkma hakkını veriyor. (...) Ama sırf bu nedenle *liberal* insanlar diyebilir miyiz onlara? Bu adlandırmayı onlardan esirgemeliyiz elbette. Ortodoks kavramına uyacak formülleriyle, İslâm'da *dogmatizmin* ilk kurucuları onlar olmamışlar mıydı? (...) Getirdikleri tanımlarla dini akılla uyumlu kılmaya çalışıyorlardı tabii; fakat bunlar eski müminlerin katılaşmamış gelenekselciliğinin karşısına diktikleri esnemez, dar formüllerdi. (...) Sonra, onlar da iliklerine kadar *hoşgörüsüzdüler*. Dogmatizm, kavram icabı, hoşgörüsüzlük eğilimini barındırır. Mu'tezileciler, üç Abbasi halifesinin yönetim süresi boyunca öğretilerinin bir de devlet doktrini olarak benimsenmesi talihine erince, bu öğreti Engizisyon yöntemleriyle, insanları zindanlara atarak ve te-

12 Bkz. Hildebrandt, *Neo-Mu tazilismus*.

rör uygulayarak savunulur hale geldi. Öyle ki, ancak çok geçmeden başını kaldıran bir karşı-reformasyon, dini şüpheli akli teorilerin neticelerinin değil sofuca uyulan geleneklerin timsali olarak görenlerin yeniden serbestçe nefes almasını sağladı.¹³

Batılı modernliğin kökenlerinin sahiden hakikat tekelleri uğruna verilen mücadelelerde yattığı, bu satırların okurunun gözünden kaçmayacaktır, Mu'tezile de bu mücadeleyi temsil ediyordu; oysa Mu'tezile'nin dogmatizmi İslâm'da kendini kabul ettiremedi. Şu da var ki, izleyen dönemde "eski müminler" imanlarının temelini derinleştirmek için giderek daha rafine entelektüel stratejiler kullanmak zorunda kaldılar. Onların dil bilimlerindeki, belâgatteki ve metin tefsirindeki gayreti, Mu'tezile'ninkinden daha az akılcı değildi fakat bir dogmatizm tesisine yönelmemişti, çünkü tam da bilimsel faaliyet onlara insanın idrak kabiliyetinin sınırlarını gösteriyordu. Ancak işte bu dogmatizm kabiliyeti olmayan din yaklaşımı, geleneksel İslâm'ın evrensel hakikat iddiasına sahip Batılı modernlikle karşılaşmasında büyük ölçüde uyumsuz kaldı. Bu defa güç ilişkileri tersine dönmüştü: Bütün güç Batı'nın "Mu'tezileciler"inde idi ve "eski müminler"ın bunun karşısına çıkarabilecekleri, yeni koşullarda hiçbir geçerliliği olmayan bilgilerinden ve irfanlarından başka bir şeyleri yoktu. İslâm'ı Batılı (ve eskiden Mu'tezile'ninki gibi olan) bilgi kavrayışına göre yeniden dönüştürerek biçimlendirecek bir yeni yönelim, kaçınılmazdı. Netice, yani basit ve kapsamlı hakikat iddiaları beyan eden dogmatik bir İslâm, modernliğe uyumlu olduğunu gösterdi. Onun günümüzde birçoklarına "orta çağa özgü" görünmesi ise, Batı'ya özenen Batı dışı toplumların Batı'nın standartlarını ancak bunlar Batı'da geçerliliğini yitirdiği zaman yerine getirebildiği şu eşzamanlılık yasasının bir sonucudur.

Günümüz *İslâmcılığının* bir restorasyon hareketi olmadığı, hele gelenekselciliğinden hiç söz edilemeyeceği, alanın bilimsel uzmanları arasında tartışmasız kabul görür. Aksine, İsl-

13 Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, s. 117. [Türkçesi: *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2 cilt, çev. Cihat Tunç, Otto Yayınları, Ankara, 2019.]

lâmcılık İslâm'ın *modernleşmesinin* bir fenomenidir, kendisi de epistemolojik temellerini klasik İslâm'a (İslâmcılara göre çarpıtılmış, yozlaşmış bir İslâm'dır o) dayandıramaz, dayandırmayı da istemez, Aydınlanma ve modernliğin epistemolojik temellerine dayanır. Bunu zaten İslâmcıların terminolojisinde de görürüz, onlar İslâm'ı en hakiki sistem (*nizam*) ve en hakiki yöntem (*menhec*) olarak görürler, yani Kartezyen dünya görüşünden alınma kavramlara oturturlar. Hiçbir klasik yazar *nizam İslâmî* ya da *menhec İslâmî* lâfına bir anlam veremezdi. Klasik İslâmî ilimler İslâm'a çoğul bir giriş imkânı sunarlar. İlâhiyat, hukuk bilimi ve Sufilik, yöntemleri ve epistemolojik temelleri itibarıyla farklılaşırlar, farklı sorular sorar, aynı soruyu sorduklarında bile hiçbir zaman aynı cevapları vermezler. Buna karşılık modern İslâmcılık bütün alanları tek bir yöntemle, tek bir ilkeyle kavrayacak bütüncül, genel geçer bir yaklaşımın peşindedir. Bu İslâmcı proje, Ahmet S. Moussalli'nin sözleriyle, "aynı anda hem epistemolojik İslâmcılığın bilimselleştirilmesi hem bilimin İslâmîleştirilmesidir. İslâmcılığın bütün temel öğretilerinden (*tevhid, hâkimiyet, cahiliye*, bilim, metinlerin otoritesi, akılcı düşünce ve İslâm hukuku), bilginin bütün alanlarını sıkı sıkı bitiştirerek kapsayan bir epistemolojik bina inşa eder. İslâmî kisve giydirdiği Batılı kavramları kullanır ve teorik zorlukları İslâmî ve Batılı düşünceyi bağdaştırarak aşmaya çabalar."¹⁴

Bu noktada da "modern" bir reformcu İslâm'ın temsilcileriyle İslâmcılar ikiz gibidirler; zira, Moussalli'nin söylediği gibi, "gerek modernist düşünürler gerekse İslâmcı projeler esas olarak, fenomenoloji, tarihselcilik ve görececilik gibi temel modern epistemolojik yaklaşımları ve devlet ve demokrasi gibi kavramları İslâmîleştirmeye dayanan modern bir İslâmî bilgi teorisi geliştirmektedirler."¹⁵

Demek bugün İslâm, Avrupa'nın 1600 civarında geçirdiği bir dönüşümü tekraren idrak ediyor. Bu dönüşüm, Avrupa'nın kendine özgü yolunun ana sorumlusudur ve yeni çağda İslâm ve Avrupa tarihlerinin bu kadar farklı gelişmiş olması da ona

14 Moussalli, *Islamism*, s. 98.

15 A.g.e., s. 87.

bağlıdır. O halde, yeni çağ İslâm tarihini anlayabilmek için, Avrupa tarihindeki o dönüşümü anlamalıyız.

Kendine özgü yollar

Batılı modernliği başlatan etkenin ne olduğu ve Batı'nın kendine özgü yolunun nasıl açıldığı, sayısız kereler birbirine enters biçimleriyle tartışılmıştır. Bu tartışmalarda yazarların çoğu, Batılı modernliği iyi bir şey saydıklarından, bu modernliğin kökenlerinin, Batı'yı bütün diğer kültürlerden olumlu biçimde ayırt eden bir fenomende aranması gerektiğinden hareket ederler. Lakin bu teoriler, gayet toptancı veya açıklayıcılığı zayıf formülasyonların ötesine geçebildikleri oranda, belki aynen o biçimleriyle değilse bile benzer biçimlerde Avrupa dışında da varolmuş olan fenomenleri tanımlarlar. Bu piyasa ekonomisi için olduğu gibi bireycilik için de, işbölümü için de, sekülerlik için de, toplumsal alt sistemlerin ayrışması için de geçerlidir. Bütün bu fenomenleri belirli tarihlerde klasik İslâm dünyasında veya klasik Çin'de, hatta çoğunu her iki kültür çevresinde de buluruz. Aslına bakılırsa, "savunucularınca 'Avrupa mucizesi' olarak tanımlanmış olan her hususiyetin fiilen dünyanın başka kısımlarında da bulunabileceği"¹⁶ görülür. Ancak ilk olarak modernliğin kökenlerinin olumlu bir fenomende aranması gerektiğinden yola çıkmayan yaklaşımların açıklama gücü daha fazladır; zira modernliğin 20. yüzyılın totaliter sistemlerinde yeterince bariz görünen bir karanlık yüzü de vardır. Batılı modernliğin temeldeki bir kültürel eksikliği giderme çabası olarak da açıklanmasının gerekip gerekmediği ve daha talihli kültürlerin yaşamadığı sorunlarla ilgili bir reaksiyonu temsil ettiği, asla konuşulmamıştır. Ayrıca, Batılı modernliğin tek bir kökeni değil (tek bir köken olsaydı büyük ihtimalle bir yerlerden bulup çıkarılmış olurdu) birçok kökenleri olduğunu varsaymak da akla yakın görünüyor.

Kanadalı bilim tarihçisi Stephen Toulmin, açık görüşlü kitabı *Kosmopolis*'te modernliğin bir ön tarihinin, İslâm dünyası-

16 Marks, *Ursprünge der modernen Welt*, s. 28.

nın tarihsel arka planı bakımından da ikna edici olan bir tasvirini sunarken bütün bu zaaflara düşmekten kaçınıyor.¹⁷ Toulmin'in ana tezine göre, Batılı modernlik ilkin, zamansal olarak birbirlerini takip etseler de birbirleriyle asla doğrudan neden-sellik ilişkisi içinde olmayan iki değişik kökenden doğmuştur. Birincisi, alâmetleri kuşkuculuk ve hoşgörü olan Rönesans hümanizmidir. Montaigne, Erasmus ve Machiavelli gibi isimlerle temsil olunur. İkincisi, insan idrakinin temel alanlarını açık seçik, kolay anlaşılabilir ve kesin temellere oturtmaya çabalayan bir Descartes'ın akılcılığıdır:

Modern çağın belirleyici çizgileri *tek* bir tinsel kökene değil, iki değişik çıkış noktasına dayanır. Birincisini Erasmus'tan itibaren, görelî bir ferah döneminde yaşayan ve bir "aklılık" ve dinî hoşgörü kültürü yaratan Rönesans hümanistleri bedenleştirir. İkincisini, Descartes'tan itibaren, iktisadî kriz dönemine –hoşgörünün akamete uğramış görüldüğü ve dinin kılıcına davrandığı dönem–, hümanistlerin ölçülü kuşkuculuğunu reddedip "akılcı/rasyonel" kanıtlar arayışına girerek tepki veren 17. yüzyıl akılcıları bedenleştirir; bu kanıtların, kanaatlerimizi, bütün dinî konumlar arasında yansız duran bir kesinlikle temellendirmesi bekleniyordur.¹⁸

Toulmin'e göre çağa damgasını vuran bir tarih, Fransa Kralı IV. Henry'nin 1610 yılında öldürülmesidir. Bu ölümle, bir hoşgörü dönemi kapanır – bunun, Hristiyan olmayan dinlere hoşgörü değil Hristiyanlığın muhtelif yorumlarına dönük bir hoşgörü olduğunu belirtmekte yarar var. Bu arada Katolisizm ile Protestanlık, sözgelimi İbn Teymiyye yorumuyla Hanbelî okulunun İslâm'ı ile İbn Arabî'nin "vahdet-i mevcut" fikrinden ilham alan Sufilik arasındaki farka nazaran, birbirlerine çok daha fazla benzerdiler. Buna rağmen böyle bir aykırılık İslâm

17 Toulmin, *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne* (İngilizce orijinali: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*). [Türkçesi: *Kozmopolis/Modernite'nin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.]

18 A.g.e., s. 138.

dünyasında savaşlara yol açmamıştı, her iki taraftan ateşlenen polemiklere rağmen, Katolik birliğinin *un roi, une loi, une foi*'sı [tek kral, tek kanun, tek din] gibi bir şiârın, Hristiyanlar, Yahudiler ve Zerdüştçülerin varolma haklarının asla sorgulanmadığı İslâm dünyasında anlaşılması mümkün olmazdı.

“Pratik açıdan bakıldığında, Henry'nin öldürölmesi Fransa ve Avrupa halkına verilmiş gayet basit bir mesajdı: Bir dinî hoşgörü politikası denenmiş ve başarısız olmuştu. İzleyen kırk yılda Avrupa'nın bütün büyük güçlerinde sarkaç geriye doğru salındı.”¹⁹ Robert Muchembled'un belirttiği gibi tam o sıralarda Avrupa'da cinselliğin denetiminde ve cinsel baskıda keskin bir sertleşmenin gözlenmesi, muhakkak ki bir tesadüf değildir; bu sertleşme başka şeylerin yanında Trient Konsölü'nün (1545-1563) kararıyla evlilik hukukunun sıkılaştırılmasında, böylelikle evlilik içi cinselliğin daha katı denetiminde kendini göstermişti:

Katolikler ve Protestanların büyük gayretle payandaladığı bütün iyimser hümanist düşler, 1563 Trient Konsölü'yle beraber kesin olarak gömölündüler. Bu son entelektüelleri sarstı. Uyumlu olmayan düşünce gitgide şüpheli ve tehlikeli hale geldi. (...) Benlik fırtınada sallanıyordu.²⁰

Protestanlar ve Katolikler ruhu selâmete kavuşturacak olan yolda kimin daha iyi rehberlik edeceğine dair rekabete girdiler. İkisi de evlilikle giderek daha yakından ilgileniyordu. (...) O kuşağın entelektüelleri genellikle Erasmus taraftarlarının irenizmini,²¹ başka deyişle yaradanla insanlar arasındaki ilişkiye iyimser bakışı reddediyorlardı. 1520-1530 yıllarının hümanizminde bu düşünsel yönelim baskındı, bizzat Erasmus veya İngiltere'de Thomas Morus, Fransa'da Rabelais böyle yorumlanıyordu. (...) 1560'tan sonra onların halefleri, Fransa'da, İngiltere'de ve Hollanda'da korkunç, gaddar din savaşlarıy-

19 A.g.e., s. 84.

20 Muchembled, *Die Verwandlung der Lust*, s. 72.

21 Eski Yunancadan, barışçılık. Katolik öğretilerinde, politik değil ama manevî meselelerde müşterek olanı arayan, çatışmacılıktan kaçınan tutum – ç.n.

la sonuçlanan dinî kaos karşısında görüşlerini radikal biçimde değiştirdiler.²²

Otuz Yıl Savaşları uzadıkça ve vahşileştikçe, “her iki dinî sistemin savunucuları, kendi öğretilerinin doğruluğunun kanıtlanmış olması *gerektiğine*, hasımlarının ise ya aptal ya kötü niyetli veya ikisi birden olduğuna daha fazla emin oldular. (...) Bu aşamada önemli olan tek şey, dinin hakikati uğruna savaşanların inançlarına *inanç olarak* sarsılmaz biçimde iman etmeleri idi.”²³ Toulmin devam eder:

Lakin 1620 yılı civarında Avrupa’daki dünyevî ve ruhanî güç sahipleri Montaigneci çoğulculuğu teorik açıdan tutulabilir bir yol addetmiyor, Kral Henry’nin hoşörüsünü pratik bir imkân olarak görmüyorlardı. Onların gözünde, hümanistlerin, kesinliksizlikle, çok anlamlılıkla ve görüş farklılıklarıyla birlikte yaşamaya hazır oluşu, dinî çelişkilerin denetim dışına çıkmasını önleyememişti; o sebepten, diye bir sonuç çıkarıyorlardı, durumun daha beter hale gelmesine katkıda bulunmuştu. Kuşkunun bir hayrı görülmediğine göre, o zaman kesinliğe iyice âcil ihtiyaç var demekti. (...) Kesinliksizlik, çok anlamlılık ve görüş farklılıkları pratikte sadece din savaşının sertleşmesine yol açıyorsa, o zaman en nihayet felsefî, bilimsel ve teolojik öğretilerin doğru mu yanlış mı olduğuna dair hayatî önemdeki kanıtları getirmenin akılcı bir yöntemini bulmanın zamanı gelmiş demekti. (...) Avrupalılar şayet kuşkuculuğun bataklığında boğulmak istemiyorlarsa, “kesin” kabul edecekleri bir şey bulmak zorundaydılar.²⁴

İşte burada modernliğin ikinci köküne, “kesinliğe ulaşma gayretine” geliyoruz,²⁵ Batı’nın tarihine sürgit damgasını vuracak olan bu uğraş, Batılı modernliğin ana sütunlarından biri

22 A.g.e., s. 108 vd.

23 Toulmin, *Kosmopolis*, s. 96.

24 A.g.e., s. 97-99.

25 A.g.e., s. 122.

halini almıştır. “İnsan idrakinin merkezî alanlarını ‘açık seçik, kolay anlaşılır ve kesin temellere’ oturtmak isteyen”²⁶ Descartes’tan itibaren, akılcılığın programı, “Rönesans hümanistlerinin mütevazı düşüncelerini” arkaya itti.²⁷

Felsefenin Kartezyen programı, 16. yüzyıl kuşkucularının makul kesinliksizliklerini ve şüphelerini matematiğin yeni imkânları sayesinde erişilen “akılcı” kesinlik ve “akılcı” kanıtlar lehine sollayıp geçti. Böylelikle belki de (...) felsefeyi bir çıkmaz sokağa sokmuş oluyordu. Ama ilk elde, yukarıda aktardığımız anlam değişimi –sözlü olanın, özel olanın, yerel olanın, zamana bağlı olanın ve somutun değer yitimi–, soyut, genel geçer, zamansız kavramlara dayanan formel “akılcı” teorilerin kazanımı karşısında ödenecek düşük bir bedel gibi görünmüştü. Bu bilimsel ideallerin hükmünü yürüttüğü bir dünyada belâgat tabii ki mantığa tabi olacak; “akılcı” savların geçerliliği ve hakikiliği onların *hangi bağlamda* ve *kime* hitaben *kimin* tarafından ileri sürüldüğünden bağımsızlaşacaktı – belâgatın/retoriğin bu gibi sorularının nesnel beşeri bilgiye bir katkısı olmazdı. Aristoteles’ten beri ilk defa mantıkî analiz belâgat incelemesinden ayrılarak onun çok yukarısına konuyordu.²⁸

İslâm dünyasında antik mantık ve diyalektik titizlikle incelenip felsefeye, ilâhiyata ve hukuk bilimine sokulmuş, burarlarda kalıcı bir yer edinmişlerdi. Ancak mantık ve diyalektik felsefede ve ilâhiyatta birincil önem taşıırken, hukuk biliminde bu mertebe belâgatındır. Hukuk biliminin ana bilim olmasıyla beraber, belâgat de aynı konuma gelir; klasik Arapça belâgat teorisinin en etkili başvuru eseri olan Es-Sekkâkî’nin *İlimlerin Anahtarı*’nda diyalektiğin, belâgat başlığı altında bir ilave faslından yer alması manidardır.

Belâgatın bu imtiyazlı konumu İslâm’ın izleyen yüzyılları için de tanımlayıcıdır. O, İslâm ülkelerindeki müfredatlardan

26 A.g.e., s. 124.

27 A.g.e., s. 123.

28 A.g.e., s. 129 vd.

ancak sömürgeci güçlerin tasarladığı öğretim programları tarafından çıkarılacaktır.²⁹ Gerek İslâm içi gerek gayrimüslimlere dönük dinî çoğulculuk, Osmanlı İmparatorluğu'nun karakteristik özelliklerindendi. Hukuk, felsefe ve Sufilik, İslâm'ın çok farklı ve daima kendi içinde de çoğul yorumlarını sunuyorlardı. Edebiyat müphemlikte bir zevk buluyordu, bir üslûp aracı olarak ebced, çok anlamlılığın yeni bir biçimi olarak heyecanla kabul görmüştü. "Rönesans kültürünün ve söyleminin alâmetleri olan çokluğa, çok anlamlılığa ve kesinliksizliğe hoşgörü",³⁰ Avrupa'da çoktan sona ermişken İslâm dünyasında kesintisiz devam etmekteydi.

Avrupa ve İslâm tarihleri arasındaki en önemli kopuşun yeri işte tam bu noktadır: "Modernliğin, 16. yüzyıl hümanistlerinin hoşgörülü, kuşkucu tutumlarını bir kenara bırakarak 17. yüzyılın matematiksel kesinliğe, mantıkî katılığa, teorik eminliğe ve ahlâkî arılığa erişme gayretini benimseyen teorik ve pratik ödevleri önüne koymasıyla birlikte, Avrupa onu en parlak teknolojik başarılarına ve en beter insanî başarısızlıklarına götürecek olan bir kültürel ve politik yola girdi."³¹

Bu gelişme, insan hayatının *bütün* alanlarını kapsar. Mesela "ahlâkî arılık" gayreti, daha keskin bir yeni cinsel baskı dalgasına yol açtı, bu da şimdi odağına kendi kendini tatmin meselesini aldı. "Aydınlanma çağında cinsel baskının bilhassa bariz olduğu bir nokta varsa, o da kendi kendini tatmin günahıdır, mastürbasyondur,"³² diye saptar Robert Muchembled. Cinselliğin denetimi, bireyin düşüncesine ve duygularına öncekinden çok daha kuvvetli biçimde uzanır:

16. yüzyıl ortalarıyla 17. yüzyıl sonları arasında adım adım radikal bir değişim vuku bulur. Kiliseler ve dünyevî merciler, yasalarda ve ahlâk nizamnamelerinde vaz'edilen yoğun bir cinsel

29 Mahmuud Muhammad Şakir, Al-Djurdjânî, *Asrâr al-balâgha* için yazdığı ön-sözde haklı olarak infialle bahseder bundan, bkz. s. 22.

30 Toulmin, *Kosmopolis*, s. 246.

31 A.g.e., s. 13.

32 Muchembled, *Verwandlung der Lust*, s. 190.

baskıyı kurumlaştırır. Bedenlerinin yanında ruhlarını da denetim altına alarak insanlara kendi nizamlarını dayatmaya çalışırlar.³³ (...) Sahiden, 17. yüzyılda sıkı bir cinsellikten uzaklaşma eğilimi gözlenir, hukuka uygun aktedilmiş evlilikler bile etkilenirler bundan. Eşler, cinsel ilişkiyi bir evlilik görevi olarak yerine getirmeleri, sakın ola bundan bir haz almaya çalışmamaları için sıkı sıkıya tembihlenirler.³⁴

Aslında Batı ile İslâm dünyasının tarihsel yolları iki defa ayrılmıştır. İlk ayrılma, Batı Roma İmpararlığı'nda antik şehir kültürü yıkılırken Doğu'da kesintisiz devam edip, Abbasilerin İslâm imparatorluğunca kâh Romalı kâh Pers temellere dayanarak son derece karmaşık bir düzeyde geliştirilmesi üzerine vuku buldu. Antik çağla orta çağ arasında, Batı Avrupa için karakteristik olan kopuş, Akdeniz dünyasının Doğu'su için söz konusu olmamıştır. O bakımdan, bir "İslâm orta çağı"ndan söz etmek, pek anlamlı olmaz.

Geç orta çağ ve Rönesans döneminde Avrupa –kısmen de İslâm kültürünün yardımıyla– tekrar İslâm dünyasının kine denk bir seviyeye ulaştı. Muhtemelen Yakın Doğu ve Avrupa, hayat koşulları, zihniyetleri, hissedişleri ve tutkuları bakımından antik çağdan beri hiçbir zaman 15. ve 16. yüzyılda oldukları kadar yaklaşmamışlardı birbirine. Ama ondan sonra, kesinliği arama projesiyle kendine özgü bir yola giren, yine Avrupa oldu.

Toulmin, 15. ve 16. yüzyılın kanlı dinî çatışmaları ve din savaşlarını bu kendine özgü yolun sebebi olarak görmekte kesinlikle haklıdır. Yakın Doğu'da ise İslâm'ın erken çağından beri bu ölçekte dinî çatışmalar olmamıştı. Bunun nedeni, kanatımca, İslâm dünyasının insanların 19. yüzyıla dek büyük bir müphemlik hoşgörüsünü korumaları idi, bu hoşgörü ancak nadiren ve sadece az sayıdaki coğrafi bölgede tehdit altına girdi. Peki ama erken yeni çağın Batı ve Orta Avrupa'sında neden bunla kıyaslanabilir bir müphemlik hoşgörüsü mevcut değildi?

33 A.g.e., s. 39.

34 A.g.e., s. 41.

Burada olanca temkinle ileri süreceğimiz tamamen geçici mahiyetteki tez, geç antik çağda ve orta çağda vuku bulan kimi gelişmelerin, insanların kendi kişiliklerine dönük bir çift değerlilik hissine kapılmalarına yol açtığıdır. Bir çift değerlilik tecrübesi ise, *müphemliğe hoşgörüsüzlüğün* tetikleyicisidir. Avrupa'da dönemler boyunca uzun süreli bir kuvvetli müphemliğe hoşgörüsüzlük eğilimine yol açan bu gelişmeler, Yakın Doğu'da ya hiç vuku bulmadı ya da İslâm kültürünün gelişimi içinde tekrar geri itildi. Avrupa'da ise bu müphemliğe hoşgörüsüzlük olgusu, -iyisiyle kötüsüyle- "Avrupa'nın kendine özgü yolu" dediğimiz şeye yol açtı.

Şu üç etkeni özellikle önemli sayıyorum: 1) Biçimlenme dönemi sonrası İslâm'da hemen her yerde, büyük bir günahkârın bile İslâm'ı kabul etmesi halinde ebedî cehennem cezalarından kurtulacağı kanaati hâkim hale gelmişti. Cehennem azabı tehditleriyle insanları itaat ettirecek bir kilise de yoktu. Batı Hristiyanlığı'nda *günah* kavramı, ilk günah fikrinin de olmadığı İslâm'dan çok daha merkezî bir yer işgal eder. Kendini adi bir günahkâr varlık olarak görmeyi öğrenmiş olan birisi, kendi kişiliğine karşı, tanrının evvela merhametli sıfatıyla karşılaşan birisine nazaran daha çift değerli bir ilişki geliştirecektir. Bu mekanizmayı daha da güçlendiren ikinci etken, 2) Batı Hristiyanlığı'nda dünya-tarihsel olarak en radikal biçimini alan *beden ve cinsellik düşmanlığıdır*, bu tutum yüzyıllar boyunca evlilik içi cinsel ilişkinin bile hazla ifâsını önlemiş, cinsel neşeleri düşünmeyi bile ölümcül günah olarak lanetlemiş, böylece bütün insanların bedenleriyle gayet çift değerli bir ilişki kurmasına sebep olmuştur. En nihayet, 3) Avrupa toplumlarının tarihlerinin büyük bölümü boyunca *doğuştan zümrevî* toplumlar oldukları olgusunu zikretmek gerekir; orada, farklı zümrelerden insanların esas itibarıyla farklı mahlûklar oldukları varsayılıyordu. Bu tasavvura karşı mücadele, Avrupa tarihine Fransız Devrimi'nden modernliğe dek uzanan bir dinamik kazandırdı. Yakın Doğu'da ise böyle bir tasavvur kesinlikle yoktu. Toplumsal hareketlilik neredeyse kısıtsızdı, alt tabakaların çocuklarının hürmet gören şair veya büyük âlim mertebesine çıkabilmesi ve-

ya yüksek devlet makamlarına gelebilmesinin örnekleri bol bol bulunur. ABD’de birisinin tabak yıkamaktan milyonerliğe yükselebileceği tasavvuru (esasen bir illüzyondur), uzun süre, hâkim düzenle geniş bir özdeşleşme sağlamıştır. Yakın Doğu’da sahiden kölelikten emirle çıkılabilirdi. Bu da pek azına nasip oluyordu elbette, fakat salt kökeninden ötürü madûn bir konuma mahkûm olma tecrübesi, Yakın Doğu’nun insanlarına yabancıydı. Bu durum, kendini algılamada çift değerliliğin önemli bir sebebini de ortadan kaldırıyordu. Tastamam bir katalog sunamamış olabiliriz, fakat antik çağ sonrası Avrupa’sının belirli dönemlerinde insanların kendi kişiliklerine karşı güçlü bir çift değerlilik hissetmesine, böylelikle de müphemlik hoşgörüsünün azalmasına yol açan etkenlerin özellikle bu üçü olduğunu ileri sürmek için sebeplerimiz var. Bu gelişme erken yeni çağdaki din savaşlarında ve toplum inşası projelerinde zirvesine varıp, her türlü kuşkudan arınmış kesinliklere bağlanmaya ve yukarıda anlattığımız gelişmelere yol açmış görünüyor.

Toulmin’i takip edersek, izleyen yüzyılların Avrupa tarihini 17. yüzyılın akılcı projesinin üstesinden gelme denemesi olarak okuyabiliriz. Bu sırada sık sık akılcılıktan [rasyonalizm] bir adım uzaklaşmaya dönük, kendisi de tek hakikate dair iyice keskin iddialar ileri süren bir karşı hareket çıkar. 20. yüzyılın totalitarizmleri de bu seyirle devamlılık içindedirler: “İkinci Dünya Savaşı, 17. yüzyılın ellili yıllarında modern çağın oluşumuyla başlamış bulunan toplumsal ve tarihsel süreçlerin zirvesiydi – ‘modern’ dünyanın, ‘modern’ devletin ve ‘modern’ düşüşünün. Avrupa’da insanlar, modernliğin ideallerini ve hedeflerini son defa o zaman hiç sakınmadan destekleyip sonuna kadar yaşayabildiler.”³⁵

Yakın Doğu Avrupa tarafından sömürgeleştirildiğinden beri istemeden bu çatışmanın parçası olmuştur. Avrupa’da 17. yüzyıldan beri yürütülen çatışmalar, bir bakıma gecikmiş ve gönülsüzce kabullendiği bir miras olarak tevdi edildi ona; Yakın Doğu’yu, bu mirasla baş etmede Avrupa’nın mücadele ede ede eriştiği noktaya erişemedi diye suçlamaya kalkamayız.

35 Toulmin, *Kosmopolis*, s. 257.

21. yüzyıl başı Batı demokrasilerinde bugün memnuniyetle sahiplendiğimiz kazanımlar, hiç de doğrudan Aydınlanma'nın hediyeleri değildir. Oysa İslâm dünyasının bütün olumsuzluklarını orada Aydınlanma olmamış olmasına dayandıran metinler tam da bunu telkin ederler. Batı'nın bugün haklı olarak gurur duyduğu hoşgörü, –dinî çoğulculuktan ırkçılığın reddine, kadın ve eşcinsel haklarına–, Aydınlanma'nın doğrudan sonucu değil, o hoşgörüyü rehin alan güçlerle uzun ve kanlı bir mücadelenin ürünüdür. Yine Toulmin'i alıntılalım:

17. yüzyıl Avrupa'sının kültürü ve toplumu öyle bir değişim geçirdi ki, geç Rönesans hümanizminin hoşgörüsü daha katı teoriler ve iddialı icraatlar lehine bir kenara kondu, bunun doğru matematiksel fiziğin biçimsel yapısına uygun yeni Kosmopolis'ti. 1750'den sonra bu değişimlerden adım adım geri gidildi. 1650 ile 1950 arası bilim ve felsefe tarihi basitçe seleflerini devam ettiren dâhilerin muzaffer bir resmigeçidi değildi, ışıklı ve karanlık tarafları vardı, altı üstü vardı. Temel doğa imgesi insanî deneyimlerin birikmesi ve tetkikiyle esaslı dönüşümlerden geçti, yeni Kosmopolis'le ilgili varsayımlarla ilgili kuşklar hâsıl oldu, 20. yüzyılın ortasında da yapısöküm tamamına erdi. Düşünce ve pratiğin tekrar Rönesans'ın görüş açısına döneceği noktaya erişilmişti.³⁶

Demek, Batı tarihinin İslâm dünyasınca kat edilmemiş bir evresi var ise, o zaman o, Toulmin'in 1965-1975 yıllarına tarihlediği "Rö-Rönesans"tır.³⁷ Yakın Doğu'da gelişme daha ziyade aksi yönde ilerledi. Batı'nın evrenselleştirme iddiasıyla karşılaşma, emperyalizm çağında sarsılmaz hakikate dönük yeni bir arayışa yol açmış, eski müphemlik hoşörüsünü ve İslâm'ın çoğulculuğunu geriye itmişti. Sömürgelikten çıkış [dekolonizasyon] da bu gerilimi ortadan kaldırmadı. Britanyalılar ve Fransızlar Arap dünyasını manâsız sınırlarla parçalamışlardı. Bu sınırlara bağlı oluşan yeni devletler, iktidarda kala-

36 A.g.e., 267 vd.

37 Yeniden-yeniden-uyanış – ç.n.

bilmek için bütün varlıklarıyla Batılı güçlere (Sovyetler Birliği de Batılı bir güçtü) yazılan diktatörlerce yönetildiler. Onların tercih ettikleri ideoloji, Batılı modelleri örnek alan, büyük ölçüde seküler bir milliyetçilikti. Fakat Batı'nın yalnızca ideolojileri değil, sorunları ve çatışmaları da ithal edildi. Batılı *anti-semitizm* tepki olarak *Arap* dünyasının ortasında yeni bir sömürge devleti oluştu. Bölgede ardı arkası kesilmeyen savaşlarla Yakın Doğu'nun dünyası Soğuk Savaş'ın çizdiği ideolojik sınır çizgileriyle bölündü. Bir tahsilli orta sınıfın milliyetçi-seküler ideolojiyi benimsemekle umduğu yükselme ümitleri yalnızca bir azınlık için gerçek oldu. Seçkinlerin her türlü söz hakkını engellediği hoşnutsuz ahali, yoğun baskılarla susta bekletiliyordu. Bu şartlarda bir sivil toplumun oluşması imkânsızdı. Bu vaziyette din, hâkim oligarşilerin ideolojik ve polisiye menzili dışında kalan yegâne vatandaş forumu imkânını sunuyordu. O nedenle, Yakın Doğu'da başta milliyetçilik olmak üzere Batılı ideolojilerin çuvallamasının ardından bir ideolojik yeni yönelimin ancak ve sadece din üzerinden gerçekleşmesi kaçınılmazdı.

Bu durum bir bakıma klasik çağın koşullarını hatırlatır; o zamanlar dinî söylemler –başta hukuk– orta ve küçük burjuvazinin askerî seçkinlerin iktidar istenci karşısındaki dayanağını teşkil ederdi. Ama nihayetinde yine de her şey başkaydı. Modern devlet geleneksel egemenlik biçimlerinden çok daha fazla selâhiyet talep eder ve bu selâhiyetleri kullanacak gücü de vardır. Burjuvazinin geleneksel İslâm hukuku pratiğindeki gibi hukuk vasıtasıyla kendine iktidar alanı açmasına modern devlet müsamaha gösteremez. Yakın Doğu'daki Batılılaşma süreci içinde geleneksel dinsel seçkinlerin etkisini büyük ölçüde kaybettiğini de eklemeliyiz. 1850 ile 1950 arası yüzyılda bu seçkinler hemen hemen bütün selâhiyetlerini modern devlete devretmek zorunda kaldılar, hatta sonunda dinî söylemler üzerindeki hükümranlıklarını bile kaybettiler. O nedenle yeni dinî söylemlerin baskın sözcüleri, öncelikle dinî öğrenim görmüş uzmanlar değil Batılı-seküler bir öğrenimden geçmiş kişilerdi. Bugün hâlâ politik İslâmcılıkta hekimlerin ve mühendis-

lerin payı yüksektir. Geleneksel dinî öğrenim görmüş kişilere ise orada ender rastlanır.

Bu, yeni dinî söylemlerin yönlerini çoğunlukla Batılı ideolojilere göre belirlemesinin birçok sebebinden birisidir. Ama belki daha da önemli olan olgu, Yakın Doğu'da 20. yüzyılın ikinci yarısındaki politik ve toplumsal gelişmenin müphemlik hoşgörüsünü pek de teşvik eden bir gelişme olmamasıdır. Batı'da, Toulmin'in tabiriyle bir "Rö-Rönesans" ideolojik tahkimatları yıkar, tek hakikate duyulan inancı sarsar ve toplumsal bir liberalleşmeyi (cinsellik alanında olanlar bunların önemsizlerinden değildir) getirirken, Yakın Doğu'da diktatörlüklerin baskıları arttı. 1966'da, Almanya'da APO³⁸ şekillenmeye başladığında, Mısır'da Seyyid Kutub idam edildi ve böylece politik İslâmcılığın en önemli şehidi yaratılmış oldu. Bütün çift değerliliklerine rağmen, "68 Hareketi" tanımı altında özetlenen hadiselerin, neticede Batı'da demokrasinin pekişmesine ve görüş çoğulculuğuna katkıda bulundukları inkâr edilemez. Savaşlara, diktatörlüklerin ve ideolojik mücadelelerin (bunların hepsinde Batı'nın dahli eksik değildi) mahvettiği Yakın Doğu, tam da bu gelişmeden yoksundu. Kuşkusuz sivriltilmiş bir biçimde formüle edecek olursak: Yakın Doğu'ya vasil olamayan, Aydınlanma'nın kazanımları değil, 68 Hareketidir. Biraz daha az sloganı ifade edersek: İdeolojilerin hakikat iddiasına ve dünyayı her şeyi kapsayan tek bir teoriyle açıklamanın mümkün olduğu kabulüne kuşkuyla yaklaşmak (Toulmin'in "Rö-Rönesansı" anlamında), halihazırda İslâm dünyasında cazip olmayan bir seçenektir. Keza "Otuz Yıl Savaşları'nın kanlı teolojik pat durumunda da felsefî kuşkuculuk *daha az cazip, kesinlik daha cazipti.*"³⁹

Bu idrakin, Batı'nın İslâm dünyasıyla ilişkisine dönük sonuçları olmalıydı; zira bu ilişki eskiden olduğu gibi bugün de Yakın Doğu'da ideolojik gerilimlerin keskinleşmesine katkıda bulunuyor. İran'daki gelişmeler öğretici bir örnektir. 1979'da bu İslâm ülkesi kendi gücüyle dünyanın en berbat Yakın Doğu

38 *Außerparlamentarische Opposition*: Parlamento dışı muhalefet – ç.n.

39 A.g.e., s. 122.

diktatörlerinden birinden kurtuldu – ve bunu yapmakla anında Batı'nın can düşmanlarından biri haline geldi, ülkeyi yaptırımlara boğan Batı daha da berbat bir diktatörlük olan Irak'ı silahlandırıp İran'la savaşılmaya kışkırttı, bu savaşta milyonlar öldü. Batı'da, bütün bunların arkasından hâlâ İran'da liberal güçlerin galebe çalamamasına şaşırılmış olması, tuhaftır!

Bu durum esasen hâlâ değişmemiştir. Birçok İslâm ülkesi Batılı askerî birliklerin işgali altındadır, Filistin'in İsrail tarafından işgali ve sömürgeleştirilmesi Batı nezdinde neredeyse hiç ihtilâfsız müsamaha görüyor, Atlantik Okyanusu ile Hindistan arasındaki hemen bütün ülkeler ABD'nin ve diğer Batılı ülkelere askerî üsler tahsis ediyorlar,⁴⁰ bunu yapmayanlar ise, “şer ekseni”ne ait sayılıyor (en azından kısa süre öncesine kadar öyle sayılıyordu). “İslâm” sözünü ağzına alan her Yakın Doğulu politikacı İslâmcı muamelesi görüyor ve dolayısıyla Batı düşmanı sayılıyor. Yakın Doğu'da serbest seçimleri Batı da arzulamıyor, çünkü İslâmcı partilerin kazanması tehlikesinden kaçınmak istiyor. Yakın Doğu'da nerede narin bir demokrasi fidancığı yeşerecek olsa ve bu durum İslâm yönelimli partilerin bir başarısına yol açsa, buna ya yaptırımlar ve boykotlarla ya da hatta askerî müdahaleyle karşılık verildi. Dünya görüşlerinin kuşkuculukla donanması için elverişli bir zemin değil bu.

Birçok şey, Batı'nın tarihinin birçok döneminde olduğu gibi bugün de, kimliğinin bir bölümünü bir düşman imgesi olarak İslâm'dan devşirdiğini gösteriyor. Bünyesi icabı şiddete yatkın, demokrasi düşmanı ve reformdan geçmesi imkânsız olarak çizilen bu çarpıtılmış İslâm imgesi ve Batılı özgürlükleri tehdit eden canavar İslâmcılık korkuluğu, neticede Batılı aktörlerin İslâm dünyasına dönük politik eylemlerini de motive ediyor. su, Yakın Doğu'daki ideolojik çelişkilerin giderilmesini zorlaştırıyor. Çünkü Batı'da çok defa varsayıldığından farklı olarak radikal İslâmcılık asla İslâm dünyasının insanlarının tercih ettiği istikamet değildir. Öte yandan orada, şu veya bu şekilde İslâm'a atıfta bulunmayan bir politik yönelim de görünür vadede geniş bir tabana sahip olamayacaktır. Günümüzde politik İslâm

40 Bkz. Gresh vd., *Atlas der Globalisierung*, s. 54 vd., 119.

lâm'ın yönelimleri çok çeşitlidir ve onun temsilcilerinin politik hedefleri çok farklılaşır. Lakin bunlar etrafında yürütülebilecek geniş bir kamusal tartışma, genellikle sansüre ve politik yasaklara takılıyor. Böylesi bir tartışmaya izin vermektense, çoğu da Batı'nın sıkı müttefikleri olan kimi rejimler selâmeti yukarıdan aşağı bir İslâmîleştirmede arıyor, dar kafalı, dogmatik bir İslâm'ı teşvik ediyor, bu sayede demokratik yoldan nüfuz kazanmak isteyen İslâmî politik güçlerin yelkenindeki rüzgârı çalacaklarını umuyorlar. Bunu yaparken çok defa Batı'nın anlayışına da güvenebiliyorlar. Ne var ki böyle bir yaklaşım Yakın Doğu'nun, İslâmcı akımları da içermeyen gerçekleşmesi imkânsız olan kaçınılmaz demokratikleşme sürecine engel çıkartıyor.

Avrupa'nın kültürünün, müphemlik hoşgörüsü alanında ileri sürebileceği fazla bir başarısı bulunmuyor. Bunun istisnası, birçok dönemde toplumsal açıdan hor görülen müphemliğin hayat bulabileceği sığınağı teşkil etmiş olan sanat ve müziktir. Çok sesli müzik ve "imkânsız sanat eseri"⁴¹ olarak opera, kuşkusuz müphemliğe açık kültür alanında Garp âleminin ebedî şöhretine katkıda bulunmuş başarılarıdır. Toplumsal alanda ise müphemlik hoşgörüsü meselesinde Batı'nın en büyük kazanımı demokrasidir. Gerçi demokrasinin yolu nice kurbanlar veren katliamlarla çevrilidir. Farklı hakikatleri yan yana durmaya bırakma kabiliyetsizliğini, demokrasinin temsil ettiği gibi bir hakikati askıya alma yöntemiyle dengeleyene kadar yarım bin yıl geçti ve insanlığın en korkunç savaşlarının yapılması gerekti. Şu da var ki demokrasi yalnızca bir yöntemdir ve bu yöntemin Batı'da başarılı olmasının sebebi, tam da Batı'nın hakikat takıntısı nedeniyle, insanların barış içinde bir arada yaşamasını temin edecek yeterli müphemlik hoşgörüsüne uzun süre sahip olmamasıdır. Uzun süre boyunca böyle bir hakikat takıntısının ve müphemlik hoşgörüsüzlüğünün bulunmadığı Yakın Doğu'da, buna tekabül eden bir yöntemi yürürlüğe koyma baskısı uzun süre boyunca yeterince güçlü olmadı. Bugün durum farklıdır ve o baskıya direnmemek herkesin çıkarıdır. Batı'da, hakikati askıya alan demokrasi yönteminin devreye gir-

41 Oskar Bie, *Die Oper*, s. 9.

mesinin, kesinlikle müphemliğe hoşgörölü bir hakikat anlayışının zihinsel mirasının sona ermesiyle bağdaşmasının gerekmediğinin bilincinde olmak gerekir. Tam aksine, Batı'nın uğursuz *müphemlik korkusu*, *hakikat takıntısı* ve *evrenselleştirme hırısı* zinciri bugün hâlâ pekâlâ canlı gibi görünüyor bana, üstelik bilhassa İslâm'la, Yakın Doğu'nun insanlarıyla ilişkide ama aynı zamanda ölkeler içi entegrasyon tartışmasında canlanıyor.

Bütün anketler, dünyadaki Müslümanların baskın çoğunluğunun demokrasiden yana olduğunu gösteriyor.⁴² Bu Müslümanların büyük bir kısmı, Batı'nın en önemli çıkar alanları arasında saydığı bir bölgede yaşıyor. Böylesine globalleşmiş bir dünyada İslâm dünyasının demokratikleşmesi, Batılı güçlerin de katkısı olmadan başarılamaz. Bu katkı, her şeyden önce Batı'nın İslâm dünyasıyla ilişkisinde müphemlik korkusu, hakikat takıntısı ve evrenselleştirme hırısı üçlüsünü bir kenara bırakarak, demokratikleşme sürecini, her zaman Batı'nın kafasına uygun yönlere gitmese de dostça bir tutumla izlemesi olmalıdır.

Ötekiler sizin hakikatlerinizi benimsemeyecektir. Ama bu ancak, kendi hakikatlerinizden başka hakikat olmadığına inanırsanız tehlikeli olur. Kendi inandığınız hakikatler dışında başka hakikatlerin de olabileceğini ise, ancak öteki hakikatleri tanımanın kendininkinden vazgeçme veya görelileştirme mecburiyetine yol açmaması halinde kaldırabilirsiniz. Bu da yine, dünyanın çok anlamlılığını kabullenmeyi gerektirir, ki onun için de yüksek bir müphemlik hoşgörüsü gerekir. Böyle bir müphemlik hoşgörüsü, ancak insanlar kendi kişilikleriyle ilgili bir hoşnutsuzluk hissetmiyorlarsa serpilebilir. Bu ise ancak kişiliklerine saygı gösterildiğini hissederlerse mümkündür. Batı'nın Yakın Doğu'ya muamelesinde Batılı evrenselleştirme hırısı eskiden olduğu gibi bugün de büyük bir engel teşkil ediyor. İslâm dünyasındaki insanların ihtilâflı tartışmalar içinde demokrasiye giden kendi yollarını bulma yeteneklerine daha fazla güvenmek, yerinde olacaktır. Böyle bir süreci Batı'nın müda-

42 Bkz. John L. Esposito, Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. Based on Gallup's World Poll*, New York, 2007, s. 29-63.

halesiyle yönlendirmeye dönük şimdiye kadarki bütün çabalar, başarısız oldu. Daha az şey yapıp daha fazla şeyi olmaya bırakmak, daha iyi bir yoldur.

Sayısız kurbanı mal olan sayısız mücadelelerin ardından, Batı dünyasının düşünürleri münakaşa ede ede dogmatik hakikat iddiaları karşısında kuşkucu bir tutumu benimsemeyi başardılar. Batı dünyasının insanların zihninde bu idrak hâlâ asla genel olarak kökleşmiş değildir. Batı dünyasını hâlâ açıkça müphemliğe hoşgörölü olarak tanımlayamayız. Lakin Batı'nın İslâm dünyasıyla ilişkisinde, tam da Yakın Doğu'nun insanların eski müphemlik hoşgörülerini yeniden bulmalarını imkânsız kılan tutumlara karşı çıkan kendi entelektüellerinin idraklerini dikkate almasının zamanı geldi geçiyor. Bu entelektüellerden biri olan Nobel fizik ödölü sahibi Max Born demişti ki: "Mutlak doğruluk, mutlak kesinlik, nihâi hakikat vb. gibi fikirlerin kuruntu olduğuna inanıyorum, bunları hiçbir bilimin kapısından içeri sokmamak gerekir. (...) Günümüz biliminin bize kazandırdığı en büyük nimet, düşüncedeki bu esneme olarak görünüyor bana. Değil mi ki tek hakikate inanmak ve onun sahibi olduğuna inanmak dünyadaki bütün kötölüklerin en derindeki köküdür."⁴³

43 Born, *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*, s. 183.

- EAL *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami ve Paul Starkey, 2 cilt, Londra ve New York, 1998.
- EI *The Encyclopaedia of Islam*, İkinci Basım, 11 cilt ve ek 12. cilt, Leiden, 1954-2004.
- EQ *The Encyclopedia of the Qurān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, 5 cilt ve Dizin cildi, Leiden, 2001-2006.
- GAL Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 cilt ve 3 ek cilt (S), Leiden, 1937-1949 (yeniden basımı Leiden, 1996).
- GAS Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schr ifttums*, 1-9. ciltler Leiden, 1967-1984, 10-13. ciltler Frankfurt/Main, 2000-2007.
- MSR *Mamlūk Studies Review*.
- ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Arapça Eserler¹

- Abdahlādī, Hasan Muhammad, *Mu'allafāt Shamsaddīn An-Nawādī*, Amman, 2001.
- Abū Nuwās, *Dīwān*, cilt 1-3, 5, Index 1-2, ed. Ewald Wagner, Wiesbaden, 1958-2006, cilt 4, ed. Gregor Schoeler, Wiesbaden ve Berlin, 1982.
- Al-Būtī, Muhammad Saīd Ramadān, *Al-Lāmadhhabiyya akhtar bid a tuhaddid ash-sharī a al-islāmiyya*, Beyrut, 1985; İngilizcesi: M. Merza vd., *Al-Lā Madhhabiyya. Abandoning the Madhhabs is the Most Dangerous Bidah Threatening the Islamic Sharī a*, Şam, 2007.
- Adh-Dhahabī, Shamsaddīn Muhammad, *Tārīkh Al-Islām*, ed. Umar Abdassalām Tadmurī, 52 cilt, Beyrut, 1987-2000.
- Adh-Dhahabī, Shamsaddīn Muhammad, *Kitāb Al-Kabāir*, ed. Abū Husain Al-Makkī, Mekke, 2004.
- Al-Djāhiz, Abū Uthmān Amr Ibn Bahr, *Kitāb Mufākharat Al-Djawārī wa-l-ghilmān*, ed. Charles Pellat, Beyrut, 1957.
- Al-Djāhiz, Abū Uthmān Amr Ibn Bahr, *Kitāb Al-Bayān wa-t-tabayīn*, ed. Abdassalām Muhammad Hārūn, 4 cilt, Kahire, 1960-1961.
- Al-Djubūrī, Abdallāh, "Al-Addād wa-mauqif Ibn Durustawaih minhā", *Al-Maurid* 2/3 (1973), s. 42-48.
- Al-Djurdjānī, Abdalqāhir, *Asrār al-balāgha*, ed. Hellmut Ritter, Istanbul, 1954; Al-mancası: *Die Geheimnisse der Wortkunst des Abdalqāhir Al-Curcānī*, çev. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1959.
- Al-Djurdjānī, Abdalqāhir, *Dalā il al-i djāz*, ed. Muhammad Ibn Tāwīt, 2 cilt, Tetouan, yıl belirtilmemiş.
- Djuzairī, Abdarrahmān, *Kitāb Al-Fiqh alā l-madhāhib al-arba a* (İngilizcesi: *Islamic jurisprudence according to the four Sunni schools* und Muhammad Al-Gharawī, Yāsir Māzih, *Madhhab ahl al-bait*), 5 cilt, Beyrut, 1998.

1 Buradaki eserlerin orijinal Almanca kitaptaki yazım biçimine riayet edilmiştir – ç.n.

- Al-Ghazālī, Abū Hāmid, *Ihyā ulūm ad-dīn*, ed. Abdallāh Al-Khālidī, 5 cilt, Beyrut, 1998.
- Hādjdjī Khalīfa Kātib Čelebī, *Kashf az-zunūn an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, 2 cilt, Beyrut, 1994.
- Al-Hamawī, Uwais, *Sukkardān al-ushshāq*, Ms. Berlin Nr. 8407; bkz. Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Berlin, 1887-1899.
- Al-Hidjāzī, Shihābaddīn, *Raud al-ādāb*, Ms. Nationalbibliothek Viyana Nr. 400.
- Husain, Tāhā, *Fī l-adab al-djāhilī*, Kahire, 1927.
- Husāmzāde Ar-Rūmī, *Risāla fī qalb Kāfūriyyāt al-Mutanabbī min al-madīh ilā l-hidjā*, ed. Muhammad Yūsuf Nadjm, Beyrut, 1392/1972.
- Ibn Abdalbarr, Yūsuf ibn Abdallāh, *Al-Istidhkār al-djāmi li-madhāhib fuqahā al-amsār wa- ulamā al-aqtār*, ed. Sālim Muhammad Atā ve Muhammad Alī Muawwad, 9 cilt, Beyrut, 2000.
- Ibn Al-Anbārī, *Kitāb Al-Addād*, ed. Abū l-Fadl Ibrāhīm, Kuveyt, 1960.
- Ibn Al-Attār, Alāaddīn, *Adab al-khatīb*, ed. Muhammad As-Sulaimānī, Beyrut, 1996.
- Ibn Bassām, *Nihāyat ar-rutba fī talab al-hisba*, ed. Muhammad H. Ismāīl ve Ahmad Farīd Al-Mazīdī, Beyrut, 1424/2003.
- Ibn Battūta, Muhammad Ibn Abdallāh, *Rihlat Ibn Battūta*, ed. Karamal-Bustānī, Beyrut, 1960.
- Ibn Al-Djauzī, Abū l-Faradj Abdarrahmān, *Zād al-masīr fī ilm at-tafsīr*, Beyrut, 2002.
- Ibn Al-Djazarī, Shamsaddīn Muhammad, *An-Nashr fī l-qira āt al-ashr*, ed. Alī Muhammad ad-Dabbā, 2 cilt, Beyrut, yıl belirtilmemiş (1980 civarı).
- Ibn Al-Djazarī, Shamsaddīn Muhammad, *Mundjid al-muqri īn wa-murshid at-tālibīn*, Kahire, 1996.
- Ibn Djuzayy, Abū Qāsim Muhammad, *Taqrīb al-wusūl ilā ilm al-usūl*, ed. Muhammad Alī Farkūs, Cezayir, 1990.
- Ibn Fadlān, Ahmad, *Risālat Ibn Fadlān*, ed. Sāmī ad-Dahhān, Şam, 1379/1959; Al-mancası: Ahmed Zeki Validi Togan, *Ibn Fadlān's Reisebericht*, Leipzig, 1939.
- Ibn Hadjar Al-Asqalānī, *An-Nukat alā kitāb Ibn As-Salāh*, ed. Rabī Ibn Hādī Umair, 2 cilt, Riyad, 1417/1996-1997.
- Ibn Hadjar Al-Asqalānī mit Kommentar von Mullā Alī Al-Qāri, *Sharh sharh Nukhat al-fikar*, ed. Muhammad ve Haitham Nizār Tamīm, Beyrut, yıl belirtilmemiş. (1994 civarı).
- Ibn Hadjar Al-Asqalānī, *Tahdhīb At-Tahdhīb*, 12 cilt, Haydarabad, 1325-1327/1907-1910 civarı.
- Ibn Hidjdja Al-Hamawī, Taqiyyaddīn Abū Bakr, *Khizānat al-adab waghāyat al-arab*, ed. Kaukab Diyāb, 5 cilt, Beyrut, 2001.
- Ibn Khaldūn, Abdarrahmān, *Al-Muqaddima*, ed. Vincent Monteil, 2 cilt, Beyrut, 1968.
- Ibn Khaldūn, Abdarrahmān, *At-Ta rif bi-bn Khaldūn wa-r ihlatihī gharban wa-sharqan*, ed. Muhammad Ibn Tāwīt At-Tandjī, Kahire, 2003.
- Ibn Al-Muqri, Ismāīl Ibn Abī Bakr, *Unwān ash-sharaf al-wāfī fī ilm al-fiqh wa-ta ta rīkh wa-n-nahw wa-larūd wa-l-qawāfī*, ed. Abdallāh Ibrāhīm Al-Ansārī, Beyrut, 1417/1996. Ibn Al-Mu tazz, *Kitāb al-badī*, ed. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935.
- Ibn Nubāta, *Kitāb sulūk duwal al-mulūk*, Ms. Bodleian Library, Oxford, Seld. Superscriptus Nr. 29.

- Ibn Rushd, *Bidāyat al-mudjtahid wa-nihāyat al-muqtasid*, ed. Mādjid Al-Hamawī, 4 cilt, Beyrut, 1416/1995.
- Ibn Uthaimīn, *Usūl fī t-tafsīr*, ad-Dammām vd. 1423/2002-2003, Ywww.al-eman.comyund Ywww.ibnothaimeen.comy (Şubat 2010).
- Ibn Uthaimīn, *Tafsīr Djuz Amma*, http://ibnothaimeen.com/all/books/printer_17863.shtml (Şubat 2010).
- Ibn Uthaimīn, *Al-Khilāf bain al-ulamā. Asbābuhū wa-mauqifunā minhū*, http://www.ibnothaimeen.com/all/books/article_16910.shtml (Şubat 2010).
- Al-Ibshīhī, Bahāaddīn Abūl-Fath Muhammad, *Al-Mustatraf fī kull fann mustazraf*, ed. Ibrāhīm Sālih, 3 Bd e., Beyrut, 1999. Al-Maarri, Abūl- Alā, *Sharh Dīwān Abīl-Tayyib Al-Mutanabbī (Mu dżiz Ahmad)*, ed. Abdalmadjīd Diyāb, 4 cilt, Kahire, 21413/1992.
- Al-Maqdisī, Abū Nasr (Ath-Tha āli-bī adıyla yayımlanmıştır), *Al-Latā if wa-z-zarā if min tabaqāt al-fudalā*, Beyrut, 1412/1992.
- Al-Maqrīzī, Taqiyyaddīn, *Kitāb as-Sulūk fī ma rifat duwal al-mulūk*, ed. Saīd Abdalfattāh Āşūr ve Muhammad Mustafā Ziyāda, 4 cilt, 12 kısım, Kahire 1934-1973.
- Al-Masūdī, Abūl-Hasan Alī, *Murūdj adh-dhahab wa-ma ādin al-djauhar*, ed. Charles Pellat, 7 cilt, Beyrut, 1965-1979.
- Maudūdī, Sayyid Abūl-Alā, *Taḥḥīm Al-Qur ān*, 6 cilt, Lahore, 1949-1972; İngilizcesi: Abdul Aziz Kamal, *The Meaning of the Qur ān*, 5 cilt, Delhi, 1992.
- Al-Māwardī, Alī Ibn Muhammad Ibn Habīb, *Al-Hāwī al-kabīr fī fiqh madhhab Al-Imām Ash-Shāfiī*, ed. Alī Muhammad Muawwad, Ādil Ahmad Abdalmaudjūr, 1 Giriş cildi (*Muqaddima*) ve 19 cilt, Beyrut, 1999.
- Al-Māwardī, Alī Ibn Muhammad Ibn Habīb, *Al-Iqnā fīl-fiqh Ash-Shāfiī*, ed. Khidr Muhammad Khidr, Kuveyt 1402/1982.
- Al-Māwardī, Alī Ibn Muhammad Ibn Habīb, *An-Nukat wa-l-uyūn. Tafsīr Al-Māwardī*, ed. Abdalmaqṣūd Ibn Abdarraḥīm, 6 cilt, Beyrut, yıl belirtilmemiş.
- Al-Māwardī, Alī Ibn Muhammad Ibn Habīb, *Kitāb Al-Ahkām as-sultāniyya wa-l-wilāyāt ad-dīniyya*, ed. Ahmad Mubārak Al-Baghdādī, Kuveyt, 1409/1989; İngilizcesi: Qamar ud-Din Khan, *Al-Māwardī's Theory of the State*, Lahor, 1983; Wafaa H. Wahba, *Al-Māwardī*, hükümet düzenlemeleri, çeviri, Al-Ahkām Al-Sultāniyya wa'l-Wilāyāt Al-Dīniyya, Reading, 1996.
- Al-Muhibbī, Muhammad, *Khulāsat Al-athar fī ayān al-qarn al-hādī ashar*, 4 cilt, Beyrut, yıl belirtilmemiş, Al-Mutanabbī, bkz. Al-Maarri.
- An-Nafzāwī, Abū Abdallāh Muhammad, *Der duftende Garten. Ein arabisches Liebeshandbuch*, çev. Ulrich Marzolph, Münih, 2002.
- An-Nasafī, Nadjmaddīn, *Tilbat At-talaba*, ed. Khālid Abdarraḥmān Al-Akk, Beyrut, 1416/1995. An-Nawādī, Muhammad, *Dīwān*, ed. Hasan M. Abdalhādī, Phil. Diss. Kahire, 1400/1980.
- An-Nawādī, Muhammad, *Al-Matāli ash-shamsiyya fīl-madā ih an-nabawiyya*, ed. Hasan M. Abdalhādī, Amman, 1999.
- An-Nawādī, Muhammad, *Muqaddima fī sinā at an-nazm wa-n-nathr*, ed. Muhammad Ibn Abdalkarīm, Beyrut, yıl belirtilmemiş.
- An-Nawādī, Muhammad, *Marāti al-ghizlān*, Ms. Topkapı, İstanbul, Nr. 722.
- An-Nawawī, Muhyiddīn Yahyā Ibn Sharaf, *At-Tibyān fī ādāb hamalat Al-Qur ān*, ed. Muhammad Ridwān Arqasūsī, Beyrut, 1422/2002.
- An-Nawawī, Muhyiddīn Yahyā Ibn Sharaf, *Das Buch der Vierzig Hadi-the. Kitāb al-arba īn, mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-I'd*, çev. ve ed. Marco Schöller, Frankfurt/Main ve Leipzig, 2007.

- Ar-Rāzī, Fakhraddīn, *Al-Mahsūl fī ilm usūl al-fiqh*, ed. Djābir Fayyād Al-Alwānī, 6 cilt, Beyrut, 1418/1997.
- Ar-Rāzī, Fakhraddīn, mit Kommentar von Abū Abdallāh Shamsaddīn Al-Isfahānī, *Al-Kāshif an Al-Mahsūl fī ilm al-usūl*, ed. Ādil Ahmad Abdalmaudjūd vd., 6 cilt, Beyrut, 1419/1998.
- As-Safadī, Khalīl Ibn Aibak, *Al-Ghaith al-musadddjam fī sharh Lāmiyyat al-adjam*, 2 cilt, Beyrut, 1395/1975.
- As-Safadī, Khalīl Ibn Aibak, *Al-Wāfī bi-l-Wafayāt*, ed. Hellmut Ritter vd., 30 cilt, Wiesbaden, vd. 1962-2010.
- Safiyyaddīn Al-Hillī, *Dīwān al-mathālith wa-l-mathānī*, ed. Muhammad Tāhir Al-Himsī, Şam, 1419/1998.
- Safiyyaddīn Al-Hillī, *Dīwān*, ed. Muhammad Huwwar, 3 cilt, Beyrut, 2000.
- Sayyib, Khairaddīn, *Athar al-qirā at Al-Qur āniyya fī ikhtilāf al-ahkām al-fiqhiyya*, Cezayir, 1428/2007.
- Ash-Shaukānī, Muhammad Ibn Alī, *Adab at-talab wa-muntahā l-arab*, ed. Abdallāh Yahyā As-Suraihī, Beyrut, 1419/1998.
- Ash-Shīrāzī, Abū Ishāq, *Al-Muhadhdhab fī fiqh Al-Imām Ash-Shāfi ī*, ed. Muhammad az-Zuhailī, Teil 1, Şam ve Beyrut, 1996.
- As-Subkī, Tādjaddīn Abdalwahhāb, *Tabaqāt Ash-Shāfi iyya al-kubrā*, ed. Mustafā Abdalqādir Ahmad Atā, 6 cilt, Beyrut, 1999.
- As-Subkī, Bahāaddīn Ahmad, *Arūs al-afrāh fī sharh Talkhīs Al-Miftāh*, ed. Khālīl Ibrahīm Khalīl, 2 cilt, Beyrut, 2001.
- As-Suyūtī, Djalāladdīn Abdarrahmān, *ad-Durr al-manthūr fī tafsīr al-ma Nūr*, 5 cilt, Beyrut, 1983.
- As-Suyūtī, Djalāladdīn Abdarrahmān, *Djazīl al-mawāhib fī ikhtilāf al-madhāhib*, ed. Ibrahīm Bādīs Abdalmadjīd, Beyrut ve Riyad, 1412/1992.
- As-Suyūtī, Djalāladdīn Abdarrahmān, *Al-Itqān fī ulūm Al-Qur ān*, ed. Mahmūd Al-Qa-isiyya ve Muhammad Al-Atāsī, 5 cilt, Abu Dabi, 1424/2003.
- As-Suyūtī, Djalāladdīn Abdarrahmān, *Rashf az-zulāl min as-sihr al-halāl*, Beyrut, yıl belirtilmemiş.
- At-Tabarī, Abū Djafar Muhammad Ibn Djarīr, *Djāmi al-bayān an ta wīl āy Al-Qur ān*, ed. Abdallāh Ibn Abdalmuhsin At-Turkī, 26 cilt, Riyad, 2003.
- Ath-Thaālibī, Abū Mansūr, *Al-Iqtibās min Al-Qur ān al-karīm*, ed. Ibtisām Marhūn As-Saffār, 2 cilt, Al-Mansūra, 1412/1992 (ilk defa Bağdat, 1395/1975).
- Ath-Thaālibī, Abū Mansūr, *Tahsīn al-qabīh wa-taqbīh al-hasan*, ed. Shākir Āshūr, Şam, 2006.
- Ath-Thaālibī, Abū Mansūr, bkz. Al-Maqdisī.
- Al-Wansharīsī, Ahmad Ibn Yahyā, *Al-Mi yār al-murib*, 13 cilt, Rabat ve Beyrut, 1981-1983.
- Al-Watwāt, *Ghurur al-khasā is al-wādiha waurar an-naqā is al-fādiha* (eski bir baskının yeniden yazımı), Beyrut, yıl belirtilmemiş.
- Az-Zamakhsharī, Mahmūd Ibn Umar, *Al-Kashshāf an haqā iq ghawāmid at-tanzīl wauyūn al-aqāwīl fī wudjūh at-ta wīl*, 4 cilt, Beyrut, yıl belirtilmemiş.
- Az-Zauzanī, Abū Abdallāh Al-Husain Ibn Ahmad, *Sharh Al-Muallaqāt As-Sab*, Beyrut, yıl belirtilmemiş.

Diğer Kaynaklar

Carl Abel, *Über den Gegensinn der Urworte*, Leipzig, 1884.

Nasr Hâmid Abû Zaid, "Heaven, which way?", *Al-Ahram Weekly*, 12-18.9.2002, çevrimiçi sürümünden sonra alıntı, 2006.

Charles J. Adams, "Abû'l-Alâ Al-Mawdûdî's Tafhîm Al-Qur'ân", Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Oxford, 1988, s. 307-323.

Henry E. Adams vd., "Is Homophobia Associated With Homosexual Arousal?", *Journal of Abnormal Psychology* 105 (1996), s. 440-445.

Theodor W. Adorno vd. (ed.), *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Berlin, 1887-1899.

Jan Assmann, "Monotheismus", Jürgen Manemann (ed.), *Jahrbuch Politische Theologie* 4, Münster, 22005, s. 122-132.

Thomas Avenarius, "Privater Krach, politische Folgen. Eine überraschende Ehescheidung schwächt die Opposition in Ägypten", *Süddeutsche Zeitung*, 9/10.4.2009, s. 9.

Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn. An Essay in Reinterpretation*, Londra, vd. 1982.

Aziz Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt/Main, 1996.

Carsten Bagge Laustsen, Bülent Diken, "Becoming Abject. Rape as a Weapon of War", *Body & Society* 11 (2005), s. 111-128.

Thomas Bauer, *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*, 2 cilt, Wiesbaden, 1992.

Thomas Bauer, "Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit", *Asiatische Studien* 50 (1996), s. 275-295.

Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ghazal*, Arapça Araştırmaları Söylemleri 2, Wiesbaden, 1998.

Thomas Bauer, Rezension von Majd Al-Afandî, "Al-Ghazal fî Al-Asr Al-Mamlûkî Al-Awwal", *Şam*, 1994, MSR 3 (1999), s. 214-219.

Thomas Bauer, "Fremdheit in der klassischen arabischen Kultur und Sprache", Brigitte Jostes, Jürgen Trabant (ed.), *Fremdes in fremden Sprachen*, Übergänge 43, Münih, 2001, s. 85-105.

Thomas Bauer, "Ibrâhîm Al-Mimâr. Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit", *ZDMG* 152 (2002), s. 63-93.

Thomas Bauer, "Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubâtah's 'Kindertotenlieder'", *MSR* 7 (2003), H. 1, s. 49-95.

Thomas Bauer, "Vom Sinn der Zeit. Aus der Geschichte des arabischen Chronogramms", *Arabica* 50 (2003), s. 501-531.

Thomas Bauer, "Ibn Hajar and the Arabic Ghazal of the Mamluk Age", Thomas Bauer, Angelika Neuwirth (ed.), *Ghazal as World Literature*, cilt 1, s. 35-55.

Thomas Bauer, "Vertraute Fremde. Das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts", Stefan Leder, Bernhard Streck (ed.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, 2005, s. 377-400.

Thomas Bauer, "Die badî iyya des Nâsîf Al-Yâziğî und das Problem der spät-osmanischen arabischen Literatur", Andreas Christian Islebe, Angelika Neuwirth (ed.), *Reflections on Reflections. Near Eastern Writers Reading Literature*, Wiesbaden, 2006, s. 49-118.

- Thomas Bauer, "The Dawādār's Hunting Party. A Mamluk Muzdawija Tardiyya, Probably by Shihāb Al-Dīn Ibn Fadl Allāh", Jan P. Hogendijk, Arnoud Vrolijk (ed.), *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, Leiden, 2007, s. 291-312.
- Thomas Bauer, "In Search of 'Post-Classical Literature'. A Review Article", MSR 11 (2007), H. 2, s. 137-167.
- Thomas Bauer, "Ibn Nubātah Al-Misrī (686-768/1287-1366). Life and Works. Part I: The Life of Ibn Nubātah", MSR 12 (2008), H. 1, s. 1-35.
- Thomas Bauer, "Der Fürst ist tot, es lebe der Fürst! Ibn Nubātas Gedicht zur Inthronisation Al-Afdals von Hamāh (732/1332)", Monika Gronke, Ulrich Marzolph (ed.), *Festschrift für Werner Diem* (hazırlanıyor).
- Thomas Bauer, Angelika Neuwirth (ed.), *Ghazal as World Literature*, cilt 1: *Transformations of a Literary Genre*, Beyruter Texte und Studien 89, Beirut, 2005.
- Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg, 2005.
- Yaron Ben Naeh, "Homosexuality in Jewish Society", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, 5 cilt, Leiden ve Boston, 2010, cilt 2, s. 431-433.
- Werner Bergengruen, *Dichtergehäuse*, Zürich, 1966.
- Roland Bernecker, Thomas Steinfeld, "Amphibolie, Ambiguität", Gert Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, cilt 1, Tübingen, 1992, s. 436-444.
- Jacques Berque, Jean-Paul Charnay (ed.), *L'Ambivalence dans la culture arabe*, Paris, 1967.
- Oskar Bie, *Die Oper*, Berlin, 1919.
- Régis Blachère, "Al-Farazdak", EI² 2 (1965), s. 788f.
- Haim Blanc, *Communal Dialects in Bagdad*, Cambridge/Massachusetts, 1964.
- Hartmut Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, Mönih, 1999.
- Hartmut Bobzin, "Translations of the Qurān", EQ 5 (2006), s. 340-358.
- Christoph Bode, *Ästhetik der Ambiguität. Zu Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne*, Tübingen, 1988.
- Seeger A. Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya and Safadī's Fadd Al-Xitām an At-Tawriya wa-l-Istixdām*, Den Haag ve Paris, 1966.
- Max Born, *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*, Mönih, 1965.
- Georges Henri Bousquet, "Bāh", EI² 1 (1960), s. 910f.
- Gerhard Böwering, "Prayer", EQ 4 (2004), s. 215-231.
- Ross Brann, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Baltimore, 1991.
- Adrian Brockett, "The Value of the Hafs and Warsh Transmissions for the Textual History of the Qur ān", Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur ān*, Oxford, 1988, s. 31-45.
- Stanley Budner, "Intolerance of Ambiguity as a Personality Variable", *Journal of Personality* 30 (1962), s. 29-50.
- Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 cilt, Mönih, 1977 (ilk defa Berlin ve Stuttgart, 1898-1902).
- Hadumod Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 21990.
- Pierre Cachia, "The Egyptian Mawwāl", *Journal of Arabic Literature* 8 (1977), s. 77-103.

- John D. Caputo, "In Praise of Ambiguity", Craig J. N. de Paulo vd. (ed.), *Ambiguity in the Western Mind*, New York, 2005, s. 15-34.
- Brian A. Catlos, "Washka", *EI²* 11 (2002), s. 159f.
- Kirti N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, 1985.
- Mark R. Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, Mönih, 2005.
- Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. Jean-Pierre Schandeler vd., Paris, 2004; Almancaşı: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, çev. Wilhelm Alff, Frankfurt/Main, 1976.
- Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam*, New York, 2003.
- Abdalqāhir Al-Curcānī, *Die Geheimnisse der Worthunst*, çev. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1959.
- René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg, 2008.
- René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, çev. ve ed. Gerhart Schmidt, Stuttgart, 1986.
- Werner Diem, "Das Kitāb Al-Ğīm des Abū Amr aš-Şaibānī. Ein Beitrag zur arabischen Lexikographie", doktora tezi, Mönih, 1968.
- Friedrich Dieterici, *Der Musterstaat von Alfarabi*, Leiden, 1900.
- Sabine Dorpmüller, *Religiöse Magie im "Buch der probaten Mittel". Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb Al-Muğarrabāt von Muhammad ibn Yūsuf As-Sanūsī* (ölümü 895/1490 civarı), Wiesbaden, 2005.
- Richard van Dülmen, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln, vd. 22000.
- Umberto Eco, *Opera aperta*, Mailand, 1962; Almancaşı: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt/Main, 1973.
- Dale F. Eikelman, James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, 1996. William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, Londra, 31953 (ilk defa 1930, sonra basılışı 1995).
- Susanne Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū Utmān Al-Ğāhiz (ölümü 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*, Berlin, 1979.
- Ava Champney English, Horace Bidwell English, *A Comprehensive Dictionary of Psychological and Psychoanalytical Terms*, New York, 1958.
- Erasmus von Rotterdam, "De libero arbitrio", çev. Winfried Lesowsky, Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, cilt 4, ed. Werner Welzig, Darmstadt, 42006, s. 1-195.
- Paul K. Feyerabend, *Probleme des Empirismus*, cilt 1, Stuttgart, 2002.
- Wolfdietrich Fischer, *Farb- und Formbezeichnungen in der Sprache der alt-arabischen Dichtung*, Wiesbaden, 1965.
- Wolfdietrich Fischer, "Die Perioden des Klassischen Arabisch", *Abr-Nahrain* 12 (1972), s. 15-18.
- Heinrich Lebrecht Fleischer, "Literarisches aus Beyrut", *ZDMG* 5 (1851), s. 96-103.
- Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/Main, 1969.
- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 cilt, Paris, 1976-1984; Almancaşı: *Sexualität und Wahrheit*, cilt 1: *Der Wille zum Wissen*, cilt 2: *Der Gebrauch der Lüste*, cilt 3: *Die Sorge um sich*, Frankfurt/Main, 1977-1986.

- Else Frenkel-Brunswik, "Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable", *Journal of Personality* 18 (1949), s. 108-143.
- Sigmund Freud, "Über den Gegensinn der Urworte", Sigmund Freud, *Studienausgabe*, ed. Alexander Mitscherlich vd., cilt 4: *Psychologische Schriften*, Frankfurt/Main, 1983.
- Norbert Fries, *Ambiguität und Vagheit. Einführung und kommentierte Bibliographie*, Tübingen, 1980.
- Gottfried Gabriel, "Klar und deutlich", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976), s. 846f.
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 41975 (ilk defa 1960).
- Geert Jan van Gelder, "The Conceit of Pen and Sword. On an Arabic Literary Debate", *Journal of Semitic Studies* 32 (1987), s. 329-360.
- Geert Jan van Gelder, "Nakāid", *EI*² 7 (1993), s. 920.
- Geert Jan van Gelder, "Debate Literature", *EAL* 1 (1998), s. 186.
- Geert Jan van Gelder, "Iqtibās", *EAL* 1 (1998), s. 396f.
- Geert Jan van Gelder, "Naqāid", *EAL* 2 (1998), s. 578.
- Jürgen Gerhards, *Die Moderne und ihre Vornamen*, Wiesbaden, 2003.
- Ibrahim Geris, *Un genre littéraire arabe. Al-Mahāsin wa-l-masāwī*, Paris, 1977.
- Elias John Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, cilt 1, Londra, 1900.
- Michael Glünz, "Betrachtungen zum 'indischen Stil' in der osmanischen Dichtung", Angelika Neuwirth vd. (ed.), *Ghazal as World Literature*, cilt 2, s. 175-184.
- Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910.
- Ignaz Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Abhandlungen der königlichen preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915, Phil.-hist. Klasse Nr. 8, Berlin, 1916.
- Ernst H. Gombrich, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Londra, 1962.
- Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Münih, 2004.
- Samuel Green, *The Different Arabic Versions of the Qur'an*, <http://answering-islam.org.uk/Green/seven.htm> (Mart, 2009).
- David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, Chicago 1988.
- Alain Gresh vd., *Atlas der Globalisierung*, Paris ve Berlin, 2006.
- Beatrice Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts. From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, Atlanta, 1993.
- Gustav Edmund von Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich, 1963.
- Li Guo, "Paradise Lost. Ibn Dānyāl's Response to Baybars' Campaign against Vice in Cairo", *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001), s. 219-235.
- Claus-Peter Haase (ed.), *Sammlerglück. Islamische Kunst aus der Sammlung Edmund de Unger. Katalogbuch zur Ausstellung in Berlin, 27. 11. 2007-17. 2. 2008*, Museum für Islamische Kunst, Münih, 2007.
- Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", Wael B. Hallaq (ed.), *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Asedate, vd. 1994.
- Wael B. Hallaq, "Was Ash-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Near Eastern Studies* 25 (1993), s. 587-605.
- Dieter Haller, *dtv-Atlas Ethnologie*, Münih, 2005.

- Frederick William Hasluk, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, New York, 1929 (sonraki basımı 1973).
- Gerald R. Hawting, "Oaths", *EQ* 3 (2003), s. 561-566.
- Syrinx von Hees, "Historische Anthropologie in der Islamwissenschaft", Stephan Conermann, Syrinx von Hees (ed.), *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft*, cilt 1: *Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten*, Bonn, 2007, s. 21-35.
- Stefan Heidemann, *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien. Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in Ar-Raqqa und Harran von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken*, Leiden, 2002.
- Wilhelm Heinz, *Der indische Stil in der persischen Literatur*, Wiesbaden, 1973.
- Erdmute Heller, Hassouna Mosbahi, *Hinter den Schleiern des Islam*, Münih, 1993.
- Thomas Hildebrandt, *Neo-Mu tazilismus. Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden, 2007.
- Robert Hillenbrand, "For God, Empire and Mammon. Some Art-Historical Aspects of the Reformed Dīnār of Abd Al-Malik", Martina Müller-Wiener vd. (ed.), *Al-Andalus und Europa*, Petersberg, 2004, s. 20-38.
- Helga Hirsch, "'Der Holocaust ist nicht einmalig.' Gespräch mit dem polnischen Soziologen Zygmunt Bauman", *Die Zeit*, 23.4.1993, s. 68.
- Almut Höfert, "Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam", *Historische Zeitschrift* 287 (2008), s. 561-597.
- Elmar Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich, 2004.
- Emil T. Homerin, "Preaching Poetry. The Forgotten Verse of Ibn Al-Shahrazūrī", *Arabica* 38 (1991), s. 87-101.
- Richard Hrair Dekmejian, Abel Fathy Thabit, "Machiavelli's Arab Precursor. Ibn Zafar Al-Siqillī", *British Journal of Middle Eastern Studies* 27 (2000), s. 125-137.
- Johan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek bei Hamburg, 1987.
- Scott Siraj Al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam*, Oxford, 2010.
- Ahmad Alī al Imam, *Var iant Readings of the Qur'an. A Critical Study of their Historical and Linguistic Origins*, Herndon, 1418/1998.
- Salma Khadra Jayyusi, "Arabic Poetry in the Post-Classical Age", Roger Allen, D. S. Richards (ed.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, 2006, s. 25-59.
- Brigitte Jostes, Jürgen Trabant (ed.), *Fremdes in fremden Sprachen*, Münih, 2001.
- Samir Kassir, *Considérations sur le malheur arabe*, Paris, 2004.
- Navid Kermani, *Gott ist schön*, Münih, 2000.
- Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, Münih, 2005.
- Wolfgang Kersting, *Niccolò Machiavelli*, Münih, 32006.
- Georg Klauda, *Die Vertreibung aus dem Serail*, Hamburg, 2008.
- Torben Kloss vd., *Ambiguitätstoleranz und Stereotypie*. Bericht der Fernuniversität Hagen, eingereicht 2005, http://psychologie.fernuni-hagen.de/Sem03282/Bericht_Ambiguitaet.pdf (Aralık 2008).
- Hans Kofler, "Das Kitāb Al-Addād von Abū Alī Muhammad Qutrub ibn Al-Mustanīr", *Islamica* 5 (1931-1932), s. 241-284, 385-461, 493-544.
- Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, Münih, 1955.

- Karl Kraus, *Magie der Sprache. Ein Lesebuch*, Münih, 31979.
- Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden, 1999.
- Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, vd. 21992.
- Alfred von Kremer, "Nāsif aljāziğī", *ZDMG* 25 (1871), s. 243-247.
- Manfred Kropp, "Den Koran neu lesen. Über Versuche einer Vereinbarung des koranischen mit dem modernen Weltbild", Dieter Zeller (ed.), *Religion und Weltbild*, Münster, vd. 2002, s. 151-178.
- Frédéric Lagrange, *Al-Tarab. Die Musik Ägyptens*, Heidelberg, 2000.
- Rüdiger Lautmann (ed.), *Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte*, Frankfurt/Main, 1993.
- Stefan Leder, "Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft", Angela de Benedictis (ed.), *Specula principum*, Frankfurt/Main, 1999, s. 21-50.
- Claus Leggewie (ed.), *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt/Main, 2004.
- Ralph Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"*, Ithaca ve Londra, 1974.
- John Levi Martin, "The Authoritarian Personality, 50 Years Later. What Lessons are there for Political Psychology?", *Political Psychology* 22 (2001), s. 1-26.
- Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago, 1985.
- Donald N. Levine, *Wax and Gold. Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, Chicago, 1972.
- Ivesa Lübben, "Die Muslimbruderschaft und der Widerstand gegen eine dynastische Erbfolge in Ägypten", *Giga Focus Nahost* 5 (2009), s. 1-7.
- Niccolò Machiavelli, *Il Principe/Der Fürst*, çev. ve ed. Philipp Rippel, Stuttgart, 1986.
- A. P. MacDonald Jr., "Revised Scale for Ambiguity Tolerance. Reliability and Validity", *Psychological Reports* 26 (1970), s. 791-798.
- Muhsin Mahdi, "Philosophical Literature", M. J. L. Young vd. (ed.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, vd. 1990, s. 76-105.
- Jürgen Manemann, *Monotheismus*, Jahrbuch Politische Theologie 4, Münster, 2005.
- Robert B. Marks, *Die Ursprünge der modernen Welt. Eine globale Weltgeschichte*, Stuttgart, 2006.
- Louise Marlow, "Advice and Advice Literature", *El³* 1 (2007), s. 34-58.
- Veronika Marschall, *Das Chronogramm. Eine Studie zu Formen und Funktionen einer literarischen Kunstform*, Frankfurt/Main, vd. 1997.
- Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, 2007.
- Christopher Melchert, "Ibn Muğāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica* 91 (2000), s. 5-22.
- Wolfgang Merkel, "Religion, Fundamentalismus und Demokratie", Wolfgang Schluchter (ed.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, Weilerswist 2003, s. 61-85.
- Max Meyerhof, Joseph Schacht (ed.), *The Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs*, Oxford, 1968.
- Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922 (yeniden yazım Hildesheim, 1968).

- James Montgomery, "Ibn Fadlān and the Rūsiyyah", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3 (2000), s. 1-25.
- Bénédict Augustin Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés malades*, Paris, 1857.
- Ahmad S. Moussalli, "Islamism. Modernisation of Islam or Islamisation of Knowledge", Roel Meijer (ed.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, Richmond, 1999, s. 87-101.
- Robert Muchembled, *L'Orgasme et l'Occident*, Paris, 2005; *Almancaş: Die Verwandlung der Lust. Eine Geschichte der abendländischen Sexualität*, Münih, 2008.
- Angelika Neuwirth, "Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht", *Der Islam* 60 (1983), s. 166-183.
- Angelika Neuwirth, "Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit", Udo Tworuschka (ed.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für A. Falaturi zum 65. Geburtstag*, Köln, 1991, s. 3-39.
- Angelika Neuwirth, "Makkī Abū Muhammad", *EI*² 6 (1991), s. 188f.
- Angelika Neuwirth vd. (ed.), *Ghazal as World Literature, cilt 2: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gazel in Context*, Istanbul Texts and Studies 4, Würzburg, 2006.
- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, 15 cilt, Münih, 1980.
- Theodor Nöldeke, *Fünf Mo allaqāt übersetzt und erklärt*, cilt 1: *Die Mo allaqa des Amr und des Hārith*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe 140, Nr. 7, Viyana, 1899.
- Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, 3 Teile, Leipzig, 21909-1938.
- R. W. Norton, "Measurement of Ambiguity Tolerance", *Journal of Personality Assessment* 39 (1975), s. 607-619.
- Mohamed Al-Nowaihi, "Towards the Reappraisal of Classical Arabic Literature and History. Some Aspects of Tāhā Husayn's Use of Modern Western Criteria", *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), s. 189-207.
- Craig J. N. de Paulo vd., *Ambiguity in the Western Mind*, New York, vd. 2005.
- Sara Omar, "From Semantics to Normative Law: Perceptions of Liwāt (Sodomy) and Sihāq (Tribadism) in Islamic Jurisprudence," *Islamic Law and Society* 19 (2012).
- Charles Pellat, "Mathālib", *EI*² 6 (1991), s. 828f.
- Robert Pfaller, *Die Illusion der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt/Main, 2002.
- Gregory M. Pflugfelder, *Cartographies of Desire. Male-Male Sexuality in Japanese Discourse, 1600-1950*, Berkeley ve Londra, 1999.
- Mariam Popal, *Die Scharia, das religiöse Recht – ein Konstrukt? Überlegungen zur Analyse des islamischen Rechts anhand rechtsvergleichender Methoden und aus Sicht post-kolonialer Kritik*, Frankfurt/Main, 2006.
- Mechthild Reh, "Sprache und Gesellschaft", Bernd Heine vd. (ed.), *Die Sprachen Afrikas*, Hamburg, 1981, s. 513-557.
- Jack Reis, *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes*, Heidelberg, 1997.
- James Robson, "Al-Bukhārī", *EI*² 1 (1960), s. 1296f.

- Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, 1980; Almamcas: *Die Faszination des Islam*, Beck'sche schwarze Reihe 290, Mūnih, 1985.
- Erwin I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1969.
- Franz Rosenthal, "The Stranger in Medieval Islam", *Arabica* 44 (1997), s. 35-75.
- Irène Rosier (ed.), "L'Ambiguité. Cinq études historiques, Lille 1988. Olivier Roy, Reislamisierung und Radikalisierung", *Internationale Politik* 2-3 (1999), s. 47-53.
- Khaled El Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arabic-Islamic World, 1500-1800*, Chicago, 2005.
- Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, 2002; Almamcas: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, Mūnih, 2006.
- Friedrich Rückert, *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri*, Stuttgart, 1878.
- Labib As-Said, *The Recited Koran. A History of the First Recorded Version*, Princeton, 1975.
- M. S. M. Saifullah, Elias Karīm, Muhammad Ghoniem, *Reply To Samuel Green's 'The Seven Readings Of The Quran*, <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Qiraat/green.html> (Haziran 2009).
- M. S. M. Saifullah, *Versions Of The Qur an?*, <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Qiraat/hafs.html> (Haziran 2009).
- Emilie Savage-Smith, "Tibb", *El²* 10 (2000), s. 452-460.
- Arthur Schaade, Helmut Gätje, *Djarīr maddesi*, *El²* 2 (1965), s. 479f.
- Joseph Schacht, Clifford Edmund Bosworth (ed.), *Das Vermächtnis des Islams*, 2 cilt, Mūnih, 1983.
- Irene Schneider, *Das Bild des Richters in der "Adab Al-Qādi"-Literatur*, Frankfurt/Main, 1990.
- Raymond Scheindlin, *Wine, Women, and Death. Medieval Poems on the Good Life*, Philadelphia, 1986.
- Helmut Schmidt, "Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu", Klaus Leggewie (ed.), *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt/Main, 2004, s. 162-166.
- Siegfried J. Schmidt, *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt/Main, 1991.
- Reinhard Schulze, "Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert", *Welt des Islams* 22 (1982), s. 103-116.
- Reinhard Schulze, "Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion", Michael Lüders (ed.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, Mūnih ve Zürich, 21993, s. 94-129.
- Rudolf Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, 2 cilt, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 17, Reihe A, Wiesbaden, 1976-1987.
- Fuat Sezgin, "Die Entdeckung des amerikanischen Kontinents durch muslimische Seefahrer vor Kolumbus", *GAS*, cilt 13, s. 119-165; Englische version: "The Pre-Columbian Discovery of the American Continent by Muslim Seafarers", <http://www.scribd.com/doc/8710396/The-PreColumbian-discovery-of-The-American-continent-by-muslim-seafarers> (Ocak 2010).
- Maya Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, 1994.
- Udo Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. Ilm al-ma ānī bei As-Sakkākī*, Heidelberg, 1993.

- Sasson Somekh, "The Neo-classical Arabic Poets", Muhammad Mustafa Badawi (ed.), *Modern Arabic Literature*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, 1992, s. 36-81.
- Volker Sommer, *Wider die Natur? Homosexualität und Evolution*, Münih, 1990.
- Charles-Nicolas-Sigisbert Sonnini de Manoncourt, *Voyage dans la haute et basse Égypte*, cilt 1, Paris, 1798.
- Guido Sprenger, "Ethnologie der Sexualität. Eine Einführung", Gabriele Alex, Sabine Klocke-Daffa (ed.), *Sex and the body. Ethnologische Perspektiven zu Sexualität, Körper und Geschlecht*, Bielefeld, 2005, s. 11-39.
- Georg Stauth, *Ägyptische heilige Orte*, Bd 2: *Zwischen den Steinen des Pharao und islamischer Moderne*, Bielefeld, 2008.
- Gotthard Strohmaier, "La longévité de Galien et les deux places de son tombeau", Véronique Boudon-Millot, Alessia Guardasole, Caroline Magdelaine (ed.), *La science médicale antique. Nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, 2007, s. 393-403.
- Bernhard H. F. Taureck, *Machiavelli-ABC*, Leipzig, 2002. Jürgen Todenhöfer, *Warum tötest du, Zaid?*, Münih, 2008.
- Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/Main, 1982.
- Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York, 1990; Almanca: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt/Main, 1991.
- Gert Ueding, *Moderne Rhetorik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Münih, 2000.
- Wolfgang Ullrich, "Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität", *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1989), s. 121-169.
- Paul Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft*, Frankfurt/Main, 1987.
- Ewald Wagner, "Munāzara", *EI*² 7 (1993), s. 565-568.
- Ewald Wagner, "Rangstreit", *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2003), s. 194-199.
- William Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam*, 3 cilt, Stuttgart, vd. 1980-1990.
- Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf Al-Dīn Al-Amidī*, Salt Lake City, 1992.
- Muhammad Lutfi Al-Yousfi, "Poetic Creativity in the Sixteenth to Eighteenth Centuries", Roger Allen, D. S. Richards (ed.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, 2006, s. 60-73.
- Gülçimen Yurtsever, "Ethical Beliefs and Tolerance of Ambiguity", *Social Behaviour and Personality* 28 (2000), s. 141-148.
- Hans Zirker (Übers.), *Der Koran*, Darmstadt, 2007.
- Michael Zwettler, "Imra alqays, Son of Amr. King of ...?", Mustansir Mir (ed.), *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Belamy*, Princeton, 1993, s. 3-37.

Internet Kaynakları

<http://answering-islam.org.uk/Campbell/s3c3c.html>

<http://answering-islam.org.uk/Gilchrist/Jam/chap5.html>

<http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=rewayat>

<http://www.bdislam.com/quran/intro.htm>
<http://www.bdislam.com/quran/menu.html>
<http://www.bundesregierung.de/Webs/Breg/DE/Bundesregierung/BeauftragtefuerIntegration/beauftragte-fuer-integration.html>
www.al-eman.com
www.ibnothaimeen.com
<http://www.iu.edu.sa/arabic/uni/kullyah/quran.htm>
<http://www.islamicboard.com/miscellaneous/35589-weakness-ahaa-deeth-endor-sing-ikhtilaaf.html>
<http://www.khalidzaheer.com>
<http://www.khayma.com>
<http://www.al-mawrid.org>
<http://muslim-canada.org/introstudy.pdf>
<http://www.quran.net/quran/introductionToQuranMaudoodi.asp>
<http://www.renaissance.com.pk/febqur20.htm>
<http://www.renaissance.com.pk/Novq32y5.htm>
<http://www.sankt-georgen.de/leseraum/troll30.pdf>
www.tafsir.org
<http://truthnet.org/islam/Qurangil5.html>
<http://www.zeit.de/2006/39/Interview-Meddeb>

II. Bayezid 189

Abbasiler 244, 248, 293, 319, 379

ABD 37, 210-213, 287, 381, 385

Abdûlmalik (halife) 217, 219

Abel, Carl 231

Adorno, Theodor W. 33

Afganistan 57, 267, 298

Afrika 40, 97, 103, 143, 218, 219, 279, 350, 351, 353

Ahmet Cevdet Paşa 292

Ahmet Emin 294

Ali (halife) 65, 67

Ali bin Medîni 148

Almanya 29, 195, 196, 285, 287, 296, 329, 343, 384

Amr bin Kûlsûm 216

Amr ibn Hind 216

Arabistan 65, 132, 136, 216, 220, 225

Aristoteles 28, 187, 364, 365, 377

Asım 59, 90, 97, 103, 107, 236

Assmann, Jan 301, 363

Augustinus 209

Avrupa Birliği 310

Azerbaycan 62

Bağdat 7, 16-19, 74, 117, 164, 212, 221, 336

Basra 63, 221, 226, 230, 244

Bauman, Zygmunt 23, 35, 36, 137, 335, 336, 345, 359

Bedeviler 221, 250, 312, 323, 337, 338
belâgat [retorik] 12, 30, 45-49, 127, 133, 155, 176, 193, 228, 243, 245, 248, 253, 337, 364, 366, 369, 371, 377

Bergengruen, Werner 88

Beyrut 290

bin Kâb, Ubay 66

Born, Max 11, 388

Brann, Ross 36, 238

Brockelmann, Carl 303

Brockett, Adrian 84, 89

Budner, Stanley 34, 35, 238, 239

Burckhardt, Jacob 243

Burton, Richard 292

Bush, George W. 210

Buyiler [Büveyhîler/ Büveyhogulları] 17, 319

Caputo, John D. 31, 32, 51

Cengiz Han 18

Cerir 244

Condorcet 29, 37

Crichton, Michael 347

Cûheyne kabilesi 162

Çin 149, 186, 214, 351

Darwin/cilik 285, 286

de Góngora, Luis 29

Descartes, René 52, 53, 89, 92, 93, 374, 377

- Doğu Roma 216-218
 Donne, John 29
- Ebu Amr İbn El Alâ 84, 221, 222
 Ebu Amr eş-Şeybânî 221
 Ebubekir (halife) 62-66, 96, 97, 102
 Ebu Firas 331
 Ebu Hanife 154, 164-166
 Ebu Hatim Es-Sicistaanî 226
 Ebu Nuvas 196, 246, 276, 294
 Ebu Rauk 122
 Ebu Sevr 165, 166
 Ebu Temmâm 228, 248, 249, 276, 305
 Ebu Ubeyde 221, 222
 Ebu Yusuf 164, 166
 Ebu Zeyd, Nasr Hamid 91, 112, 156
 Ebu Zûr'a 148
 Ebu'd Derda 84
 Ebu'l Hasan El Kerhî 160
 Ebu'l Hüseyin El Basrî 154
 Ebu'l Kasım İbn Cüzey El Kalbî 156
 Ebu't Tayyib El Lugavî 227
 ed-Dânî 77
 Eichendorff 133
 El Âbî 338
 El Bauniye, Ayşe 252
 El Bostanî, Butros 292
 El Buharî 141-143, 146-148
 El Buhturî 248, 305
 El Bulkinî, Bedreddin 233, 234
 El Bûstrî 251, 252
 El Cahiz 245, 246
 El Cürçânî, Abdülkâhir 46, 133
 El Cüveynî 154
 El Efdal 311-318
 El Erbilt, İzzettin 205
 El Esmâî 84, 221, 222, 226
 El Ezherî 222
 El Farazdak 244
 El Gazali 155, 272
 El Hafecî, İbn Sinan 364
 El Hakim en-Nişaburî 146, 147
 El Hamidî, Cevat 101
 El Hariri 120, 277
 El Hasan 117, 122
 El Hilli, Safiyüddin 251, 252, 290
 el İşba, İbn Abî 46
 El Kaide 210, 211
 El-Kâtib, Abdülhamid 220
 El Kisâî 83
 El Kuşeyrî, Ebu'l Kasım 77
- El Maverdî, Ali İbn Muhammed 117-119, 122, 171, 172, 207, 302-304, 306-308
 El Mesudî 348, 349, 352
 El Mimar 250, 282
 El Muhibbi 269, 270
 El Muzanî 152
 El Mütenebbî 120, 235, 305, 366
 El Vanşarîstî 40
 El Vatvât 246
 El Yûninî 205
 Emeviler 219, 244
 Empson, William 31
 Endülüs 36, 238, 352
 En-Nasır Muhammed 312
 En-Nevâcî 44, 277, 337
 Erasmus 374, 375
 Ermenistan 62
 Es-Safedî 47, 250
 Es-Salahî 252
 Es-Seâlibî 331
 Es-Sekkâkî 46, 249, 377
 Eşari 40
 Eş-Şadi 315
 Eş-Şafî 18, 39, 152, 154-156, 165, 166, 172, 173, 201
 Eş-Şatibî 77
 Eş-Şevkânî 207
 Eş-Şirazî 171, 172
 Et-Taberânî 143
 Et-Talibî 246
 Et-Tevvâzî 226
 Eyyubiler 18, 19, 173, 204, 317, 319
 Ez-Zâhirî, Ebu Davud 164
 Ez-Zamahşerî 119
 Ez-Zerkaşî 126
 Ez-Zührî 161, 164, 166, 169
- Fahreddin er-Razî 18, 155, 363, 366
 fakih/ler, fıkıh âlimleri, yorumcuları 68, 76, 117, 158-160, 163-165, 167, 169, 170, 198, 236, 307
 Farabi 306
 Feyerabend, Paul K. 139
 fıkıh 18, 76, 152, 159, 198, 306, 307, 326, 361, 362
 Filistin 214, 340, 385
 Fleischer, Heinrich Leberecht 239, 240
 Foucault, Michel 257, 264, 272, 286, 296
 Frenkel-Brunswik, Else 33, 34
 Freud, Sigmund 231

fundamentalizm 56, 57, 316
 Gassani 305
 Gibb, E. J. W. 46
 Gilchrist, John 100
 Goethe, Johann Wolfgang von 88
 Goldziher, Ignaz 206-208, 370
 Green, Samuel 99, 100

 Hacı Halife [Kâtip Çelebi] 153
 hadisler 42, 43, 48, 61, 62, 82, 86, 102,
 119, 122, 140-152, 154, 156, 163,
 164, 167, 171, 173, 175, 176, 198,
 222, 326, 367
 Hafsa (Hz. Ömer'in kızı) 62, 63, 66
 Hafş ibn Süleyman el Kuftî 59
 Hama 311-313
 Hamas 209
 Hanbelîlik 308
 Hanefîlik 154, 160, 170, 198, 207, 236
 Hariciler 115, 304
 Harun Reşit 16
 Hasluck, Frederick William 44
 Hıristiyanlık 112, 135, 137, 185, 189,
 191, 204, 217, 301
 Hind, Hindistan 186, 221, 249, 348,
 385
 Hipokrat 190, 191, 365
 Hişam ibn Urva 148
 Hobbes, Thomas 249
 Holokost 336
 Huizinga, Johan 244, 253
 Hüsâmzade er-Rumî 47
 Hüseyin (Ürdün kralı) 288

 Irak 154, 210-213, 327, 337, 385

 İbn Abbas Ali 115
 İbn Abdullah, Hüseyin 148, 149
 İbn Abdülaziz El İskenderi, Ebu'l
 Kasım İsa 77
 İbn Abdülber 167, 168
 İbn Bassam 190
 İbn Battuta 332, 333
 İbn Cafer, Kudâme 46, 366
 İbn Cüreyc 148
 İbn Durustevyeh 226
 İbn Ebi Şeybe 143
 İbn Ebi'n Necüd, Asım 59
 İbn El Anbarî 227, 228, 231
 İbn el-Haccâc 273
 İbn Esad, Muhammed 236, 237
 İbn Es-Salah Eş-Şehrezurî 144

İbn es-Sikkî 226
 İbn Fadlan 347-349
 İbn Hacer El Askalânî 19, 79, 144, 146,
 196, 233, 275
 İbn Haldun 323-326, 329-333, 369
 İbn Hanbel, Ahmed 142, 148, 154, 166
 İbn Hicce El Hamevi 250, 252
 İbn İshak 319
 İbn Kays, Hüseyin 148
 İbn Kesir 84, 122
 İbn Kuteybe 77, 82
 İbn Mace 142-144, 149
 İbn Mekânîs 247
 İbn Mesud 66, 84
 İbn Meymun [Maimonides] 188
 İbn Mücahid 74-77, 82, 90
 İbn Nefis 308, 309
 İbn Nubâte 19, 245, 249, 273, 290,
 306, 311-325, 329
 İbn Rüşd 157, 271, 322
 İbn Teymiye 128
 İbn Tufeyl 308
 İbn Useymin 64-70, 73, 95, 96, 99,
 121-123, 169, 180-183
 İbn Ükeym 162, 163, 168
 İbn Zafer 318
 İbn-i Cevzî 122
 İbn-i Cezerî 60-74, 76-87, 89, 90, 94,
 98, 100, 101, 104, 106-108, 111-
 114, 118, 129-131, 135, 139
 İbni Sina 308
 İbn'ül-Mukri 254, 255
 İbn'ül Mutez 248
 İbn'ül Verdi 247
 İmrûülkays 120
 İran 10, 214, 384, 385
 İslahi 124
 İsraîl 339, 385
 İstanbul/Konstantinopol 13, 269

 Kaddafi, Muammer 288
 Kadızadeliler 269
 Kahire 18, 19, 90, 126, 173, 233, 281,
 299, 312, 316, 330, 331, 336
 Kassir, Samir 49
 Kelam ilmi 127
 Klauda, Georg 296, 297
 Kolomb, Kristof 352
 Kraus, Karl 13, 27, 249
 Kudüs 18, 340
 Kureyş 63, 82, 93, 96
 Kutrub 226, 228, 230

- Lahmi 216, 305
 Levine, Donald Th. 37, 38
 Leys 162, 164
 Locke, John 37
 Loos, Adolf 242
- MacDonald, A. P. 34, 238, 239, 356
 Machiavelli, Niccolo 310, 314, 318, 322-325, 374
 Mağrip 90, 330, 331
 Malik bin Enes 154, 166, 178, 179
 Malikilik 166
 Mansur (halife) 178
 Marino, Giambattista 29
 Mecelle 174
 Medine 44, 63, 154, 159, 178, 179
 Mekke 44, 63, 116, 154, 332
 Mekki 78, 129
 El Mekki, Ebu Talip 78
 Memluklar 18-20, 74, 143, 173, 204, 246, 247, 251, 253, 273, 290, 308, 324, 339, 340
 Memun (halife) 281
 Merleau-Ponty, Maurice 30
 Mesrûk 122
 Mevdudî, Ebu'l A'lâ 95-99, 101, 328
 Meymune Hadisi 161-163, 168, 176
 Mısır 18, 19, 45-47, 91, 95, 177, 190, 212, 286-288, 291, 299, 329, 339, 340, 384
 Montaigne 374, 376
 Morel, Bénédict Augustin 284
 Morus, Thomas 375
 Mozart, Wolfgang Amadeus 354, 358
 Muchembled, Robert 375, 378
 muhaddis/ler, hadis âlimleri, yorumcuları 143, 144, 146, 149, 151, 178, 187, 189, 193, 194, 196, 198, 236, 275, 312, 319
 Mutaz 45
 Mu'tezile 367, 370, 371
 müçtehid/ler 159, 170, 173, 177, 179, 180, 182
 Müslim 141-143, 146, 147
- Nafi 90, 97, 103
 Napolyon 286
 Nasır [Cemal Abdünnasır] 339
 Nâsif El Yazıcı 47, 239-241
 Nebhanî 44
 Necmeddin en-Nesefi 198
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 30, 195, 299, 300
 Nur, Ayman 287, 288
- Osman (halife) 62-71, 79, 84, 94-97, 102, 129, 179
 Osmanlılar 143, 253, 277
 Otuz Yıl Savaşları 376, 384
- Ömer (halife) 62
 Ömer Faruk 294
 Özbekistan 249
- Pakistan 101, 124
 Paret, Rudi 157
 Persler 216, 218, 306, 319, 334, 337, 346
 Peygamber (Hz. Muhammed) 12, 39, 41, 43, 44, 47, 58, 61-64, 66, 67, 71, 72, 81, 84, 88, 93, 95, 96, 98, 101-103, 106, 112, 114-117, 122, 133, 134, 140, 141, 145, 146, 148, 150, 152, 154, 161-163, 177, 179-181, 187-189, 201, 203, 207, 215-217, 220, 251, 252, 277, 316, 317, 319, 325, 326
 Piri Reis 352, 353
 Platon 306, 322
 Plessner, Martin 188, 204, 206, 208
 Popal, Mariam 204
- Rabelais 375
 Rabia ibn Ibad 148
 Roma ve Roma hukuku 152, 154, 185, 198, 215, 217, 218, 220, 279
 Rönesans 16, 238, 279, 310, 322, 323, 374, 377-379, 382, 384
 Rummânî 46
 Rückert, Friedrich 21, 116, 117
- Saddam Hüseyin 210, 212, 288
 sahabe 65, 66, 73, 82, 84, 102, 104, 106, 140, 149, 161, 162, 319
 Sahnun 164, 166
 Sasanîler 216, 217
 Schmidt, Helmut 310, 311
 Schöller, Marco 151, 270
 Selahaddin (Eyyubî) 315
 Selçuklular 17, 19, 235
 Selefilik 20, 184
 Seyyid Kutub 328, 384
 Shakespeare, William 125

- Sıbeveyhî 218, 221, 226
Sinaneddin (kadı) 269
Stauth, Georg 45
Straton 276
Suriye 18, 19, 172, 183, 303, 312, 327, 337, 364
Suudiler 64, 68, 69, 95, 132, 136, 183, 205
Sünni dirilişi 17, 18, 41, 302, 306, 366, 369
Sünnilik 18
Süyüti 19
- Şafilik 169, 171, 172
Şam 18, 19, 46, 60, 63, 144, 173, 194, 252, 290, 312, 330
Şehzad Salem 101
Şiilik 20, 68, 140, 205, 212, 304, 362
- Taberî 94, 136
Taha Hüseyin 91-96, 99, 293
Tahran 155
Taliban 57, 267, 301
Thorton, R. W. 34
Tibi, Bassam 362
Timur 18, 329-332
Todenhöfer, Jürgen 211, 212
Todorov, Tzvetan 355, 356, 358
- Toulmin, Stephen 373, 374, 376, 379, 381, 382, 384
Troll, Christian 112-114
Tunus 8, 172, 269, 288, 330, 332
Türkçe 7, 21, 136, 196, 230, 243, 274, 324, 327
- ulemâ 20, 96, 128, 195, 324, 328
- Vehhabiler 64, 68, 99, 183, 351
von Grunebaum, G. E. 194, 303, 309, 311
von Kremer, Alfred 240
- Welch, Alford T. 75, 94
- Yahudilik 189
Yemen 63, 216, 254
Yuhanna bin Mâseveyh 190
Yunan, Eski/Antik Yunan, Grek/ler 16, 28, 40, 70, 100, 155, 157, 205-208, 215, 218, 221, 239, 243, 276, 279, 284, 306, 319, 322, 338, 346, 366
- Zahir, Halid 124
Zerdüştler 338
Zeyd bin Sâbit 62, 63, 67

"Geleneksel İslâm'ın âlimleri Kur'an'ın mütalaa olanaklarının çoğulluğunu methederken, günümüz Kur'an yorumcuları, ister Batı'da olsunlar ister Doğu'da, ister fundamentalist olsunlar ister reformcu, Kur'an metnindeki bir parçanın yegâne hakiki anlamını kesin olarak bildiklerine inanıyorlar. Klasik çağın âlimleri için görüş farklılığı, peygamberin bilinen bir sözü uyarınca, cemaat için bir nimet sayılırken, bugün birçoklarının kökü kurutulması gereken bir hastalık addediliyor."

Arap dili edebiyatı ve İslâm uzmanı Şarkiyatçı Thomas Bauer, müphemlik hoşgörüsü kavramıyla, aynı değer, aynı normun farklı yorumlanabileceğini, hatta aynı anda farklı yorumların geçerlilik taşıyabileceğini kabul eden bir zihniyeti ve kültürel tutumu kastediyor.

Bauer'e göre İslâm, klasik çağında, yani bu kitapta eğildiği Eyyübler, Memluklar ve Selçuklular egemenliği döneminde, müstesna bir müphemlik hoşgörüsüne sahipti. Bu, Kur'an ve hadislerin tefsirindeki çeşitlilikte, hukuk okullarının çoğulluğunda; belâgate ve söz oyunlarına verilen önemde; edebiyatta; haz ve cinsellik anlayışında ve "dünyaya sakın bakış"ta, böylesi görüş farklılıklarının bir lütf, bir rahmet olarak kabul edilerek bundan zevk alınmasında kendini gösteriyordu.

Kitabın tezi, Batılı modernliğin kesinlik "takıntısının," müphemlik kültürünü gitgide tahrir ettiği; bu süreçte İslâm "ilâhiyatlaşarak" katılaşmıştır. Bauer, neticede ister Selefî olsun, ister fundamentalist ister reformist, İslâmcılık ile Batılı modernizmin İslâm anlayışlarının benzeşir hale geldiğini savunur.

Dinî literatürün yanı sıra edebî metinlerden geniş ölçüde yararlanarak son derece zengin bir malzemeyle ve iddiayla, heyecanla yazılmış, gerçekten farklı bir İslâm tarihi okuması.

