

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

Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?

ANTİK ÇAĞ'IN
MİRASI ve DOĞU

Çeviren: Hülya Yavuz Akçay

فاطمة بنت

الدروغ

الدروغ

المعلم المكون للحاج
المعلم المكون للمدرسة
المعلم المكون للمدرسة

المعلم المكون للمدرسة
المعلم المكون للمدرسة

المعلم المكون للمدرسة
المعلم المكون للمدرسة



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://yantey.org>

Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?

Thomas Bauer

RUNIK
KITAP

NEDEN İSLAM'IN ORTA ÇAĞI YOKTU?

Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu

Thomas Bauer

RUNİK KİTAP

No: 77 |

NEDEN İSLAM'IN ORTA ÇAĞI YOKTU?

Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu

Thomas Bauer

ÖZGÜN ADI

Warum es kein islamisches Mittelalter gab -

Das Erbe der Antike und der Orient

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Kadir Yılmaz

ÇEVİREN

Hülya Yavuz Akçay

YAYIMA HAZIRLAYAN

Muhammed Mustafa Albayrak

EDİTÖR

Doç. Dr. Tuna Akçay (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

SON OKUMA

Orhan Genç

KAPAK GÖRSELİ

Kutbeddin-i Şirazi'nin Epliktik Gezegenler Modeli, 13. yüzyıl.

KAPAK TASARIM

Şevket Dönmezoglu

SAYFA DÜZENİ

Oğuz Yılmaz

BASIM VE CİLT

Repar Dijital Matbaası

BASKI

Nisan 2021 - 1. Basım

ISBN

978-625-7757-56-0

SERTİFİKA NO

40675

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2018

Bu kitabın Türkçe yayım hakları, Verlag C.H.Beck oHG ile yapılan anlaşmayla alınmıştır.

Runik Yayınları, Repar Tasarım
Matbaa ve Reklamcılık
Ticaret Limited Şirketi'nin
tescilli markasıdır.

Mimar Sinan Mah.,
Selami Ali Efendi Cad., No: 5
34672 Üsküdar/İstanbul
Tel: 0 (212) 522 48 45

© Bu kitabın tüm hakları saklıdır.
Tanıtım amaçlı, kısa alıntılar dışında
metin ya da Görseller yayınevinin izni
olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

NEDEN İSLAM'IN ORTA ÇAĞI YOKTU?
Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu

Thomas Bauer

Çeviren: Hülya Yavuz Akçay

**RUNİK
KİTAP**

Thomas Bauer

1961 yılında Nürnberg’de dünyaya gelen Thomas Bauer, Arap dili ve edebiyatı ile İslam tarihi alanlarında çalışmalar yapmaktadır. Erlangen-Nürnberg Üniversitesi’nde İslami çalışmalar, Semitik filoloji ve dilbilim alanlarında lisans öğrenimini tamamladı. Heidelberg Ruprecht Karls Üniversitesi’nde ve ardından 1991’den 2000’e kadar tekrar Erlangen-Nürnberg Üniversitesi’nde çalıştı. 1997 yılında doçent, 2000 yılında Münster Vestfalya Wilhelm Üniversitesi’nde İslami bilimler, Arap kültürü ve edebiyatı alanlarında çalışmalar yaparak profesör oldu. Aynı yıl Arap Araştırmaları ve İslami Çalışmalar Enstitüsü’nün müdürlüğüne getirildi. 2012 yılında Kuzey Ren-Vestfalya Bilim ve Sanat Akademisi’ne kabul edildi. 2013 yılında Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Ödülü’ne, 2018 yılında ise Tractatus Ödülü’ne layık görüldü. Thomas Bauer’in İslam, İslam tarihi ve edebiyatı hakkında birçok kitabı, makalesi ve yazısı bulunmaktadır. Akademik çalışmalarına Münster Üniversitesi’nde devam eden yazar, *Neden İslam’ın Orta Çağı Yoktu-Antik Çağ’ın Mirası ve Doğu* kitabıyla da Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG) tarafından beşeri bilimler kitap ödülüne layık görülmüştür.

Eserleri: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts: eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal* (1998); *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (2011)[Müphemlik ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2019], *Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (2018).

Hülya Yavuz Akçay

Muğla'da 1986 yılında doğan Hülya Yavuz Akçay, lisans eğitimini Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Almanca Mütercim Tercümanlık bölümünde tamamlamıştır. Aynı zamanda Anadolu Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım bölümü mezunu olan Yavuz Akçay, 2007-2012 yılları arasında Almanya'nın çeşitli üniversiteleri ve kurumlarında staj yapmış, çevirmenlik alanında eğitimler almıştır. 2010-2012 yılları arasında İstanbul'da Avusturya Merkezli LISEC şirketinde ve 2012-2016 yılları arasında Ankara'da MAN Türkiye'de lojistik bölümünde çalışan Yavuz Akçay, 2016 yılından beri çeşitli kurumlara serbest çeviriler yapmakta ve özellikle arkeoloji ve tarih alanındaki kitapların yayıma hazırlanmasıyla ilgilenmektedir. İleri seviyede Almanca ve İngilizcenin yanı sıra orta seviyede de İspanyolca bilen Yavuz Akçay'ın, Runik Kitap'tan yayımlanmış *Antik Çağ'da Küçük Asya* başlıklı bir çeviri kitabı bulunmaktadır. Evli ve ikiz annesidir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
I. İSLAM'IN ORTA ÇAĞI: ALTI KARŞIT NEDEN	11
II. DOĞU VE BATI'NIN KARŞILAŞTIRILMASI: "ANALFABETİZM"DEN "RAKAMLAR"A	33
III. RESMİN BÜTÜNÜNÜ ARAYIŞ: AKDENİZ'DEN HİNDUKUŞ'A	83
IV. İSLAM'IN GEÇ ANTİK ÇAĞI: İSLAM İLİMLERİNİN BİÇİMLENDİRİCİ DÖNEMİ.....	117
V. ÇAĞ SINIRI OLARAK 11. YÜZYIL: SONUÇ VE GÖRÜŞ	143
KAYNAKÇA	151
DİZİN	155

İslam tarihindeki olayların yanı sıra İslam toplumlarına mensup bireylerin biyografilerine ve yönetim dönemlerine ilişkin tarihlendirmeler, genellikle hem İslam (Hicri) hem de Hristiyanlık takvimine (Miladi) göre ifade edilir. Metinde, < / > işaretiinden önce verilen tarih Hicri, sonra verilen tarih ise Miladi takvime göredir.

ÖNSÖZ

Sadece kültürlerin değil kitapların da oluşum dönemleri vardır ve bazen, kitaplar nihayete ermeden önce, bu oluşum dönemi oldukça uzun sürer. Mevcut durum da bundan farklı değil. Bu konunun çıkış noktası, bir kavramın kullanımında gösterilen özensizlikten duyulan rahatsızlıktı. Nitekim Orta Çağ kavramı, kullananların düşündüğünden daha fazla hasara neden oluyor. İnsanlar ve kültürler hakkında konuşurken kullandığımız kavramlar konusunda temkinli olmayı öğrendik. Günümüzde “Muhammetçiler” ya da “Zenciler” gibi birçok eski kavramın kullanımından titizlikle kaçınılıyor. Marshall Hodgson 1970’lerde bu konuda temel kuşkularını dile getirmişse de “İslam’ın Orta Çağı” kavramı büyük ölçüde tartışılmamıştır. Peki, “İslam’ın Orta Çağı” ifadesi aslında neyi tanımlıyor? Modern Çağ öncesi İslam kültürlerini ele almamızda bu ifadenin ne gibi etkileri var? Kültürlerarası karşılaştırmalarda bu kullanımın sonuçları nelerdir?

“İslam’ın Orta Çağı” kavramını, evvela bu terimi heyecan ve hevesle sorgulayan öğrencilerle tartıştım. Michael Borgolte tarafından, 4 Şubat 2014’te Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi’nde bir konferansa davet edildiğimde, konuyla ilgili olarak “İslam’ın Orta Çağı var mıydı?” sorusunu gündeme getirdim. Orta Çağ ile ilgili küçük bir kitap serisi için bir yazı kaleme alarak katkıda bulunmam istendiğinde, buna pek az hevesliydim. Konuşmamın, kitap şeklinde faydalı olamayacak kadar yıkıcı olmasından korkmuştum. Michael Borgolte, Wolfram Drews, Almut Höfert ve Jenny Oesterle gibi Orta Çağ tarihçileri, ne yazık ki hâlâ “Orta Çağ” olarak adlandırılan, tüm taraflara birçok yeni perspektif sunan bu ifade için kültürler ötesi bir bakış açısı geliştirdiler. Batı Asya’nın gayriresmi bir şekilde Avrupa’dan farklı bir çağa konumlandırılması suretiyle, en azından 1050 öncesi için, kültürlerarası yaklaşımların imkânı ortadan kaldırılarak acaba bir oyunbozanlık yapılmak isteniyor olabilir mi?

Özellikle Garth Fowden'ın yaklaşımları ve 1100 sonrası döneme ilişkin kendi araştırmaları sayesinde, yavaş yavaş, akla yatkın olmasının yanı sıra, 1050'den önceki dönemi etraflıca değerlendirmeyi de zorunlu kılan çözüm yolları ortaya çıkmıştır. Artık "Orta Çağ" kavramının sağlam bir teorik temele oturtulması gerekiyordu. Metni oluşturan çeşitli katmanlar, biçem açısından, fazla tartışmalı olmadığını umduğumuz makale yazımı ile fazla yavan olmadığını umduğumuz uzmanlık alanı arasında durmaksızın değişen, yine de bir bütünlük oluşturabilen mutlak bir çok türölülüğe neden olur. Elinizdeki kitap beş bölümden oluşmaktadır. Deneme tarzında ele alınmış ilk bölümde "Orta Çağ" kavramı yapıbozumcu yaklaşımla ele alınmış ve neden olduğu hasarın bilançosu ortaya konmuştur. İkinci bölüm, alışlagelmiş şekilde "Erken Orta Çağ" olarak adlandırılan dönemde, bir yandan Batı ve Orta Avrupa'nın, diğer yandan Batı Asya'nın farklı gelişimlerini A'dan Z'ye yirmi altı kavramla ele alan kısa bir karşılaştırma sunmuştur. Üçüncü bölümde, anlamlı bir dönemlendirmenin nasıl yapılabilirliğine dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Dördüncü bölümde İslam'ın sözde "altın çağ"ı, oluşum dönemi olarak tanımlanmıştır. Kitap, beşinci bölümde sonuç ve görüş kısmıyla sona ermektedir.

Hülasa, bu konudaki konuşmamdan küçük bir kitap ortaya çıktı. Yeni bir yayınevi arayışımı bu denli kolaylaştırdığı için C.H. Beck Yayınevi'ne, özellikle de sayın Dr. Ulrich Nolte'ye müteşekkirim. Tavsiye ve önerileri için ALEA proje grubundaki (Arabische Literatur Elfhundert bis Achtzehnhundert [11. Yüzyıl ila 18. Yüzyıl Arap Literatürü]) çalışma arkadaşlarım Sayın Dr. Nefeli Papoutsakis, Dr. Monika Springberg-Hinsen ve Dr. Andreas Neumann'a teşekkürlerimi sunarım.

I. İSLAM'IN ORTA ÇAĞI: ALTI KARŞIT NEDEN

Aşağıdaki iki cümleyi karşılaştıralım:

Şarlman, Tang döneminin önemli bir Avrupalı hükümdarıydı.

Harun Reşid, Orta Çağ'ın önemli Yakın Doğulu hükümdarlarından biriydi.

Her iki cümle de eşit derecede doğrudur. Aslında, Şarlman'ın (768-814) hükümdarlık dönemi, Abbasi halifesi Harun Reşid'in (786-809) hükümdarlık döneminden fark-sız olarak, Çin'in Tang hanedanı (618-907) ile aynı zamana denk gelmiştir ki bu dönem Avrupa'da, çağ tanımlamaları yapılırken "Orta Çağ" olarak, daha doğrusu "Erken Orta Çağ" olarak isimlendirildi. Buna karşın Şarlman'ın, (en az Harun Reşid kadar) Tang dönemi hükümdarı olduğunu söylemek mümkün değildir. Öyle görünüyor ki Tang dönemi Çin'de yaşanmıştır. Tang hanedanı ile doğrudan veya dolaylı herhangi bir olgusal ilişkinin olmadığı durumlarda, *Tang dönemi* kavramı kullanılmaz.

"Orta Çağ" kavramında ise durum açıkça farklıdır. Bu kavram her şeyden önce kültüre özgü olmakla beraber Avrupa tarihinin Antik Çağ ile Yeni Çağ arasındaki zaman dilimini tanımlar. Bunun yanında, Yakın Doğu (nadiren Doğu Asya) tarihinin aşağı yukarı eş zamanlı dönemlerini adlandırmak için de kullanılır. Örneğin popüler bir seri olan *50 Klassiker* [50 Klasik] arasında yer alan *Herrscher des Mittelalters* [Orta Çağ'ın Hükümdarları] kitabında, Harun Reşid'in, Selahaddin Eyyubi'nin (ö. 1193) ve "Fatih" II. Mehmet'in (ö. 1481) kısa tasvirleri yer alır.¹ Fakat bir Çin imparatorundan bahsedilmez. Bir İslam tarihçisi için, erken Abbasi halifesi Harun Reşid'in ve Osmanlı padişahı Fatih Sultan

1 David Fraesdorff, *Herrscher des Mittelalters: Von Karl dem Großen bis Isabella von Kastilien*, Hildesheim, 2008.

Mehmet'in tek ve aynı dönemde yer aldığını görmek belli ölçüde şaşırtıcıdır. Ancak bu durum, *50 Klassiker* kitabının yazarı ve çoğu meslektaşı için bir sorun teşkil etmez. Birçok İslam âlimi gibi, bu kişiler de İslam'ın Orta Çağ'ının olduğunu ve *Orta Çağ* kavramını, Moritanya'dan Hindistan'a kadar uzanan İslam dünyasındaki kültür, edebiyat, bilim ve toplumsal koşulları ifade etmek için kullanmanın mantıklı olduğunu varsayarlar. Bu yüzden Harun Reşid bir *Orta Çağ* hükümdarıdır, ancak Şarlman gibi, *Tang dönemi* hükümdarı değildir.

Orta Çağ kavramının İslam toplumları için kullanılabilirliği, Avrupalı bilim insanları tarafından bazen, ABD ve Arap toplumları tarafından ise nadiren sorgulanırken, popüler bilim yayınlarında neredeyse hiç sorgulanmamıştır. Ancak bu kavramın kullanımında bir sorun olduğu açıktır. İslam toplumları göz önünde bulundurulduğunda, *Orta Çağ* kavramının kullanımından neden kaçınılması gerektiği, aşağıda beş madde ile açıklanmıştır. Ayrıca, ikinci bir sorgulama neticesinde, Orta Çağ'ın ilk yüzyıllarında Avrupa'daki yaşam koşulları ile Yakın Doğu'daki yaşam koşulları arasında, sınıflandırmayı tek ve aynı dönemde yapmak için en azından yeterli derecede bir benzerlik olup olmadığı konusunda karışımıza altıncı bir neden daha çıkacaktır.

1. Muğlaklık

Orta Çağ kavramı eleştirildiğinde, çoğunlukla kavramın mükemmel olmadığı ama son derece işlevsel olduğu cevabı alınır. Bu kavram, genel anlamda dile yerleşmiş durumdadır. Bu yüzden onu kullanan herkes bu kavramla ne kastedildiğini bilmektedir. Yani *Orta Çağ* dediğimizde, bahsettiğimiz şeyin ne olduğunu biliyoruz!

Peki, gerçekten biliyor muyuz? Orta Çağ aslında ne zaman başlıyor? Batı Roma İmparatorluğu'nun 476 yılında sona ermesi, tüm dünya için yeni bir çağın başladığı anlamına gelmez. Bu durum, bitmek bilmez tartışmalara neden olur. Mesela Şam'da Orta Çağ ne zaman başlıyor? Genel kanı, bu tarihten bir buçuk yüzyıl sonra, 635 yılında gerçekleşen Arap fethiyle birlikte olduğu yönündedir. Doğu Roma

İmparatorluğu, “Bizans” İmparatorluğu, bununla birlikte Orta Çağ imparatorluğu olmak için, Roma olmaktan ne zaman vazgeçiyor? Doğu Roma İmparatorluğu, imparatorluğun bir parçası olan Şam’dan daha önce mi Orta Çağ’a aitti? Ne kadar doğuya gidersek, makul bir cevap bulmak o denli zor olacaktır. Orta Çağ’ın ne zaman sona erdiği sorusunu cevaplamak hiç de kolay değil. Örneğin Jacques Le Goff, Rönesans’ı ve Erken Modern Çağ’ı ayrı dönemler olarak değerlendirmek istemez. Kendisi şiddetle, 18. yüzyılın ortalarına kadar uzanan *çok* uzun bir Orta Çağ sürecini savunur.²

Tüm bunlar, konuya bir netlik kazandırmak için yetersiz varsayımlardır. Örneğin, İngilizce konuşulan bir bölgede, neredeyse tek bir yayıncı bile, İslam toplumlarında tıp tarihine ilişkin herkesin anlayabileceği şekilde yazılmış bir kitaba, “1600 Yılından Önce İslam Toplumlarında Tıp Tarihi” gibi büyük bir başlık atılmasına izin vermez. Genel olarak böyle bir kitaba “Orta Çağ’da İslam Tıbbı” gibi bir başlık atılması beklenir. Kitap aslında gerçekten mevcut, mükemmel bir kitap ve yazarlar bu başlık için gözaltına alınacak değil.³ Fakat yine de bu kitap, daha yakından incelemeye değerdir. Her şeyden önce, “İslami” tıptan kastedilen, Antik Çağ şifa sanatının doğrudan devamıdır. Hekimler, Galen’in en önemli eserlerini bilmek, hatta Hipokrat yemini etmek zorundaydılar. Kuran üstüne el basarak yemin etmelerine ise gerek yoktu. Galen, “İslami” tıbbın asıl kurucusudur ve Aristoteles’in yanı sıra, Araplar ve Persler tarafından en yoğun şekilde çalışılan Yunan yazardır. Bazı eserleri sadece Arapçaya çevrilmiştir. Galen, Orta Çağ öncesinde, MS 129 ile 216 yılları arasında yaşamış fakat buna rağmen “İslami” tıp üzerine yazılan bir kitapta kendisine geniş bir yer verilmiştir. Daha sonra Arap yazarlar, Pers ve Hint etkisinde kalsalar da esas itibarıyla telif ettikleri tıp çalışmaları, Galenciliğin tutarlı bir şekilde daha da geliştirilmesinden başka bir şey değildir. Bu durum aynı zamanda, 1599 yılında Mekke’de ölen, gözleri görmeyen ünlü bir tıpçı ve felsefeci, Yunanca uzmanı ve keskin zekâlı bir yazar olan Antakyalı Davud el-Antaki için de geçerlidir. Davud el-Antaki de

2 Bkz. Le Goff: *Geschichte ohne Epochen?* (Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?, çev. Ali Berktaş, İş Bankası Yay., 2016)

3 Peter E. Pormann, Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Washington D. C., 2007.

“Orta Çağ İslam Tıbbı Tarihi” eserlerinde mutlaka yer almalıdır. Peki, 200 yılından 1600 yılına kadar süren Orta Çağ, nasıl bir Orta Çağ idi? Her hâlükârda *Orta Çağ* kavramı, bu konuyu açıklığa kavuşturan bir ifade değildir.

İslami kavramı ise, daha fazla belirsizlik yaratmaktadır. *İslam* tıpcılarının çoğu Müslüman değil, Hristiyan ya da Yahudilerdi. Tıbb-ı Nebevi olarak bilinen yaygın şifa geleneği dışında, “İslami” tıbbın, İslami hiçbir yönü yoktur. *İslam* kültürünün, coğrafi bir bölgeye göre isimlendirilmeyen tek kültür olduğu gerçeği (çünkü coğrafi olarak geniş ve zor bir alana yayılmıştır), tamamen rahatsız edici bir hal almaktadır. Bu nedenle Marshall Hodgson (1922-1968), İslam dünyasında doğrudan dinle ilgili olmayan olguları ifade etmek için İngilizce “islamicate” terimini ortaya attı.⁴ Ne yazık ki, “islamicate” terimi Almancaya tam olarak çevrilememektedir ve şimdiye kadar sadece İngilizce olarak akademik çevrelerde yaygınlık kazanmıştır. *Orta Çağ* ve *İslam* terimlerinin birbirlerine yakınlığı, şiddetli tartışmalara yol açmaktadır. Fakat Orta Çağ’ın özellikle dini, hatta baştanbaşa aşırı dini bir çağ olduğu, yaygın bir görüştür. Bu koşullar altında, *Orta Çağ İslam tıbbını* ilerici, dünyevi bir tıp söylemi olarak hayal etmek zordur fakat aslolan tam da budur.⁵ Kavramlar ciddiyetle incelendiğinde, *Orta Çağ İslam tıbbının* ne Orta Çağ’la ne de İslam’la bir ilgisinin olmadığı anlaşılacaktır. Sonuç olarak *Orta Çağ* kavramı, beklenenin aksine, konuya netlik kazandırmaktan uzaktır.

2. Yanlış Çıkarımlar

Bu bölümde ikinci bir konuya geçiyoruz. *Orta Çağ* kavramı belirsiz olmasının yanı sıra, aynı zamanda Orta Çağ’ın ne olabileceğine ilişkin çok sayıda varsayımla da ilişkilidir. Özverili bir şekilde yürütülen bilimsel araştırmalar yoluyla kavramı kirleten varsayımların yanlış olduğu ortaya koyulduğunda, Orta Çağ kavramının kurtarılabileceği beklentisi yanıltıcıdır. İfadenin kendisi, savunulması mümkün olma-

4 Hodgson: *The Venture of Islam 1*, s. 56-60 [*İslam’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz, 3 Cilt, Phoenix Yay., 2020.]

5 Bkz. Bauer: *Ambiguität*, s. 196-198. [*Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., 2020].

yan bir önermeye dayanmaktadır: komşu çağları olan Antik ve Yeni Çağ'dan, bu dilimdeki yüzyılların birbirleri arasında olduğundan daha büyük farklılıklar gösteren 500 ile 1500 arasındaki bin yılın, *tek bir çağ* oluşturduğu önermesine. Bu düşüncenin devam ettirilmesi, ancak gerçekten yanlış veya yanlış olma ihtimali bulunan birçok varsayımda ısrarcı olursak mümkündür. Aksi takdirde Orta Çağ, öyle çok çeşitlenir, kendine özgü karakterinden öyle çok şey kaybederdi ki bu önerme açıkça dayanaksız hale gelirdi. Başka bir deyişle, kavram tam da bu yanlış imaja dayandığı için, kavramdan vazgeçilmediği sürece, bilimin, *yanlış* bir Orta Çağ imajını düzeltmesi hiçbir şekilde mümkün değildir.

Daha önce kısaca değinilen bir örneğe geri dönecek olursak, Orta Çağ'ın son derece dine bağlı olduğu düşünülmekte ve bu çağ gerçekten de dinin en güçlü şekilde egemen olduğu çağ olarak kabul edilmektedir. Bu durum romantik biçimde yüceltilmiş ya da yalnızca Yeni Çağ ile kurtulduğumuz, insan ruhunun korkunç bir karanlığı olarak yargılanmıştır. Durum ne olursa olsun bir yargıya varılmıştır ve bu yargı, bu genellemede kesinlikle yanlıştır. Orta Çağ köylüleri, zanaatkârları ve denizcileri de muhtemelen 19. yüzyıldaki akranlarından daha dindar değillerdi ve gerek reformları gerekse din savaşlarıyla Erken Modern Çağ, dini açıdan daha hareketli bir dönemdi. Hindistan'ın Orta Çağ'da (eğer orada bir Orta Çağ varsa), bugün olduğundan daha dindar olduğu da oldukça şüphelidir.

Albrecht Koschorke'nin belirttiği gibi, Orta Çağ'a dini açıdan anlam yüklenmesi, aydınlanmış ve sekülerleşmiş bir modernite inşasının yan etkisidir. "Eğer insanlık, isteğe bağlı olarak daha aydınlanmış ya da inançsız olacaksa, o zaman önce ya olgunlaşmamış ya da dindar olması gerekir."⁶ Bu durum, 19. yüzyıl için kesinlikle geçerli değildir. "Artık, 19. yüzyılın, küresel ölçekte görülen bir çağ olmayışının yanı sıra, Batı Avrupa'da bile dini faaliyetlerin azaldığı bir yüzyıl olmadığı da büyük ölçüde kanıtlanmıştır."⁷ Fakat çağlar arasında geri gidildiğinde bile dini açıdan kırılmalar görülür. "Bu durum, en azından Orta Çağ insanına dini açıdan güvenliği garantilemeyi gerekli kılar."⁸

6 Koschorke: *Säkularisierung*, s. 244.

7 A.g.e., s. 248.

8 A.g.e., s. 245.

Bununla birlikte, bir İslam tarihçisi için sorun daha da ciddi bir biçimde ortaya çıkar. Çünkü sadece Orta Çağ değil, İslam kültürleri *başlı başına* dindar kabul edilir ve dolayısıyla *İslami Orta Çağ*'ın, dini fanatizmin en iyi örneği olması gerekir. Aslında, bu sadece kötü niyetli basın tarafından değil, saygın İslam âlimlerince de iddia edilmiştir ve iddia edilmeye de devam edecektir. G. E. von Grunebaum, 1963'te Müslümanlar ve Hristiyanlar için şu tespitite bulunmuştur: "Orta Çağ'ın sonuna kadar din, insanın en önemli ilgi odağı olarak yerini korumuştur."⁹ Buna paralel olarak, dönemin ünlü ve nüfuzlu bir İslam âliminin çizdiği tablo oldukça karanlıktır:

İslam, hayatı bütünüyle kavramak ister. Beşikten mezara kadar tek bir anın bile dini normlarla çelişmediği ideal bir hayat talep eder. Bu ideal hayat, dini bir davranış normunun var olmadığı kısacık bir zaman dilimini bile içermemelidir. Her adım, ilahi emirle şekillenmiş ve önceden belirlenmiş gibi atıldığı anda, önemli davranışlarla günlük yaşamın önemsiz teferruatları arasındaki fark da anlamını yitirir. Dini denetim altında olan ve dini denetimden mahrum yaşam alanları, İslam'da kutsal ve kutsal olmayan şeklinde birbirlerinden ayrı tanımlanamaz. Öteki dünyada, eylemlerimizin kaderimiz üzerinde etkisinin olmadığı bir alan yoktur.¹⁰

İslam ve Orta Çağ kavramları arasında bir iç içe geçme durumu söz konusu olmasaydı, iyi eğitilmiş ve aydın bir bilim insanı bile, Modern Çağ öncesi İslam toplumları hakkında böylesine saçma bir düşüncenin tamamen gerçekliğin ötesinde olduğunu ve olsa olsa birkaç sofı topluluk ve birey için geçerli sayıldığını rahatlıkla görebilirdi. Aslında, Modern Çağ öncesi İslam dünyasında, her yerde olduğu gibi insanların büyük çoğunluğu, dini görevlerini az ya da çok özenli bir şekilde, yalnızca topluma uyum sağlamak için yerine getirmiştir fakat İslam'a ya da Orta Çağ'a mensup olmayan kesimden daha dindar olmadıkları gibi, dinle iç içe bir hayata da sahip değillerdi. "İslami" (*islamicate* anlamında) toplumlarda yaşamın tüm alanlarının bütünüyle ya da geniş ölçüde dünyevi olduğu ortaya çıkmıştır. Arap ve Fars şairleri tüm zamanların en muhteşem şarap şiirini yaratmışlar ve bu şiirleri, dini bütün âlimler bile beğenmiş-

9 Grunebaum: *İslam im Mittelalter*, s. 25.

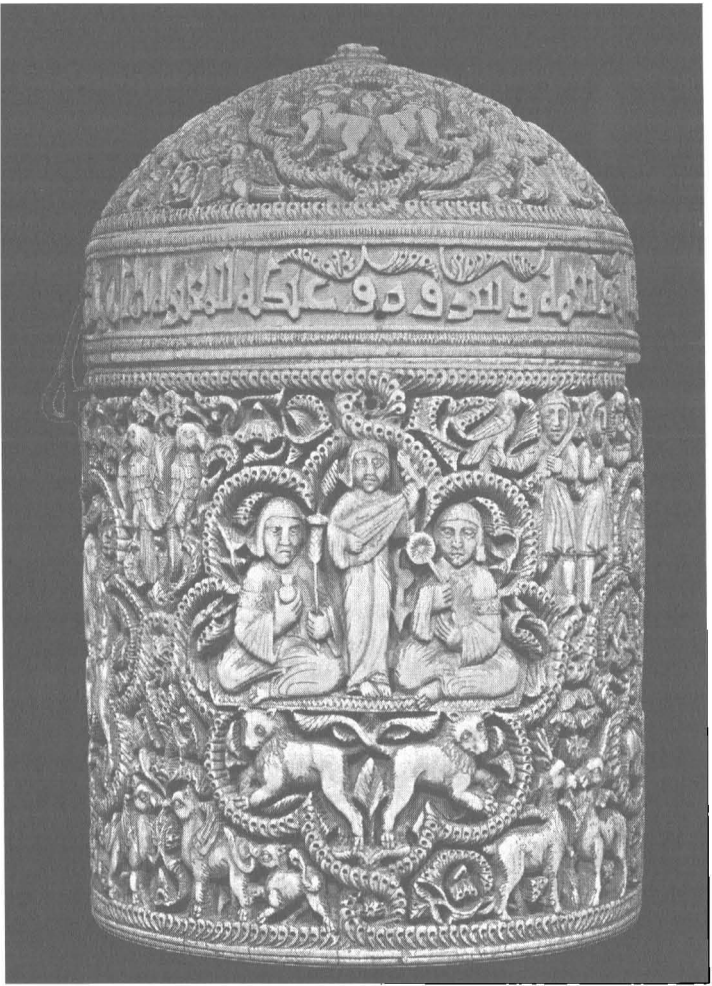
10 A.g.e., s. 139.

lerdi. Hatta bazen uygunsuz, aslında oldukça müstehcen dörtlükler yazmışlar ve güzel gençler arasında, doğanın güzelliği içinde, hayattan aldıkları keyif için şükür şarkıları söylemişlerdir. Hükümdar methiyeleri ve hükümdar danışmanları, tıpkı bu anlayış gibi, Makyavelist bir tarza sahiptir. Fars ressamı aşk destanlarını resmetmiş, cam sanatçıları şarap bardakları tasarlamış, hekimler ve doğa bilimcilerse dini dogmalardan etkilenmeden araştırmalarını yürütmüşlerdir.

İslam'ın Orta Çağ'ının varlığına ilişkin varsayımlar, insan eliyle yapılan ilk sanat eserlerinin yorumlanmasını da etkilemektedir. Örneğin Emeviler döneminde Endülüs'ten günümüze kalan en büyüleyici sanat eserlerinden biri olan Mugire Kutusu (Pyxis of al-Mughira) hakkında da çelişkili yorumlar bulunmaktadır. Fildişi kutu (15 × 8 cm), 357/968 yılında halifenin en küçük oğlu Mugire adına, Endülüs Emevilerinin başkentinde, Kurtuba yakınlarındaki Medinetüzzehra Sarayı için yapılmıştır. Müzik tarihçisi Henry George Farmer, Görsel 1'de gösterilen mahfazayı, "Dünyevi Sevinçlerin Temsili 'Müzik, Şarap Keyfi ve Güzel Koku'"¹¹ başlığı altında ele almaktadır. Bu, bazı sanat tarihçileri için fazla hedonistik bir durum gibi görünüyordu ve bunu siyasi bir mesaj olarak görmeyi tercih ettiler. Günümüz perspektifinden bakıldığında çok makul görüldüğü için, Emevi ve Abbasi hanedanları arasındaki rekabetin temsili olarak yorumlanması, medyada büyük ölçüde yer bulmuştur. Ben bunun daha düşük bir olasılık olduğunu düşünüyorum çünkü görüldüğü gibi sağdaki şekil açıkça soldaki şekle eşdeğerdir. Astrolojik bir yorum da dikkate alınmaya değerdir.¹² Her ne kadar bu tam olarak bir "Orta Çağ" iktidar temsilinden beklenebilecek bir şey olsa da bu eserde dini bir yorum söz konusu değildir.

11 Henry George Farmer: *Islam: Musikgeschichte in Bildern*, Cilt III, Bölüm 2, Leipzig 1983, s. 42-43.

12 Pyxis ile ilgili çok sayıda kaynak arasından üçünü belirtmek gerekirse; Francisco Prado-Vilar, "Circular Visions of Fertility and Punishment: Caliphal Ivory Casquets from al-Andalus", *Muqarnas*, Sayı 14 (1997) içinde, s. 19-41; Sophie Makariou, "The al-Mughira Pyxis and Spanish Umayyad Ivories: Aims and Tools of Power", Antoine Borrut, Paul M. Cobb, *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain* içinde, Leiden 2010, s. 313-335; Claire Anderson: "A mother's gift? Astrology and the pyxis of al-Mughira", *Journal of Medieval History* 42 (2016) içinde, s. 107-130.



Görsel 1: Emevi Prensi Mugire için yapılmış fildişi pyksis.
Kurtuba, 968.

Genel olarak, Modern Çağ öncesi İslam toplumları, *muğlaklığa karşı* şaşırtıcı derecede yüksek bir hoşgörü sergilemeleriyle tebarüz ederler. Yani, çok anlamlılığı ve anlam karışmasını kabullenmenin yanı sıra onu bir zenginlik olarak algılama; normatif metinlerin farklı ve birbirleriyle uyumlandırması zor yorumlarının yan yana var olmasına izin

verme; farklılıklara ve karşıtlıklara tahammül etme; farklı dünya görüşlerinin bir arada var olmasına müsamaha gösterme gibi konulardaki becerileriyle ön plana çıkmaktadır.¹³ Bunlardan bazıları daha sonra ayrıntılı şekilde tartışılacaktır. Burada şunu da belirtmek gerekir: “İslami” terimi bir dini değil de bir kültürü ifade ediyorsa, yanıltıcıdır. Ancak eğer *Orta Çağ* kelimesiyle birlikte ortaya çıkarsa, büsbütün felakete yol açar. Sonuç, başka bir yerde değindiğim üzere, en cesur bilim insanları tarafından bile artık çözülemeyecek bir anlam karmaşasına neden olan “İslam’ın İslamlaştırılması”dır.¹⁴

3. Gizli Değersizleştirme

“Orta Çağ” hiçbir zaman masum bir kavram olmadı. En başından beri, Antik Çağ’ın aydınlık dünyasının ve Rönesans’ın yeniden aydınlanmış dünyasının, karanlık bir çağa karşı çıktığı yönünde karalayıcı bir görüş hâkimdi. Bu görüş olmasaydı, bu kavram da kabul görmezdi. Bu görüşün olumsuz çağrışımı sonradan ortaya çıkmadı, aksine, başından beri mevcuttu. Bu olumsuz çağrışımın, Orta Çağ olarak tanımlanan dönem hakkında yanlış çıkarımlara yol açtığından daha önce bahsedilmişti. Küçültücü bir anlama sahip olma potansiyeli nedeniyle bu kavramın, *çağdan bağımsız* kullanılması da mümkündür. Orta Çağ kavramı, gerçek zamansal bağlamından ne kadar koparılsa, bühtanın da o nispette etkili olduğu açıktır.

Klasik bir örnek, şahın devrilmesinden ve Ayetullah Humeyni’nin 1 Şubat’ta İran’a geri dönmesinden kısa bir süre sonra basılan 12 Şubat 1979 tarihli *Der Spiegel* tarafından verilmiştir. Kapak resmi, at üstünde kılıç sallayan bir savaşçıyı, arkasındaysa çador benzeri çarşafa bürünmüş bir kadını göstermektedir. Görüldüğü gibi ana başlık “Orta Çağ’a Dönüş”, alt başlık ise “İran: İslam Hâkimiyet İstiyor” anlamına geliyor. Daha sonra dergide şunları okuyoruz:

Hâlâ terakkiye inanan Batı’nın ve ilerlemeye hevesli Üçüncü Dünya’nın gözleri önünde harikulade bir şey gerçekleşiyor: 21. yüzyılın eşiğinde, aşırı bir kibrin despotizminden henüz kur-

13 Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Bauer: *Ambiguität*.

14 Bkz. Bauer’in “Die Islamisierung des Islams” bölümü: *Ambiguität*, s. 192-223.

tulan 35 milyonluk İran halkı, dini bir zaman makinesi aracılığıyla 1300 yıllarındaki ilkel İslam toplumuna geri dönüyor gibi görünüyor ve dini dogmatistler, seküler yönetimi ele geçirme iddiasıyla ortaya çıkıyor.¹⁵



“Orta Çağ’a Dönüş”: 12 Şubat 1979 tarihli *Der Spiegel*’in 7. sayısı, İran Devrimi’ni hiçbir zaman tamamen aşılamamış bir İslami Orta Çağ’a dönüş olarak yorumluyor.

Burada bütün klişeler bir arada: Orta Çağ, ilerlemenin karşıtıdır. Her şey dinle iç içedir ve dinle dünyevi güç arasında bir ayrım yoktur. Bu, tarihsel açıdan doğru değildir; haddizatında buradaki Orta Çağ ile gerçek bir çağdan ziyade zamansız bir geri kalmışlık ve dini fanatizm olgusu kastedilir. Bu nedenle örneğin ABD de Orta Çağ’a geri dönebilir, ancak bu kavramın en ateşli savunucularının bile inkâr edemeye-

15 *Der Spiegel*, Sayı 7, 12 Şubat 1979, s. 102.

ceği gibi, ABD’de Orta Çağ yoktur. Donald Trump, su ka-yağı gibi işkence yöntemlerinin etkili olduğunu ve bu yön-temlerin teröristlere karşı kullanılmasının meşru olduğunu söylediğinde, *Westfalenpost* şöyle karşılık verdi: “Trump barbarlıkla mücadele etmek istiyor ve kendisi de barbarca yöntemler kullanıyor. Amerika Orta Çağ’a geri dönüyor, çünkü İslam devleti gibi başka devletler de var.”¹⁶

Kavramın ve “Orta Çağ’a geri dönüş” söyleminin bu şe-kilde kullanımına dair sayısız başka kanıt bulmak için uzun bir araştırma yapmaya gerek yok. İnternette İslam karşıtı nefret sitelerine göz attığımızda, örnek vermek gerekirse, Almanya’nın “birkaç yıl içinde Müslüman bir ülke olacağı-nı, bir tür İslami Orta Çağ’ın başladığı, kadınların başörtüsü takmak zorunda oldukları, erkeklerin acımasız, kaba maço-lar oldukları, kadınların hiçbir hakka sahip olmadıkları, so-kaklarda linç kanununun hüküm sürdüğü, ifade ve basın özgürlüğünün artık geçerli olmadığı, despotizmin demok-rasinin yerini aldığı, duanın çalışmaktan daha önemli ol-duğu, zalimlerin hayatımızı tehdit ettiği bir ülke olacağını” görüyoruz.¹⁷ Elbette okuyucularının çoğunun da farkında olması gereken bu tür saçma ifadelerin üstesinden gelmek zordur. Ancak bu ifadeler, İslam ile bağlantılı olarak kulla-nılırken kavramın nasıl kirletildiğini açık bir şekilde göster-mektedir.

Ayrıca Orta Çağ kavramının tamamen olumsuz bir çağ-rışımı da yoktur. Bunun yanında okuyucularına harika bir “Orta Çağ’a dönüş” deneyimi vadeden internet siteleri de bulunmaktadır. Ancak şövalye yemeklerini, Orta Çağ pa-zarlarını ve benzeri gösterileri duyuran bu sayfaların akıl-larında her zaman Avrupa vardır. Öte yandan İslami Orta Çağ’a dönüş, her zaman uçuruma yuvarlanmayla eşdeğer algılanır.

4. Egzotikleştirme

Valentin Groebner’in “Das Mittelalter Hört Nicht Auf” [Orta Çağ Bitmiyor] adlı makalesinde konuyla ilgili ifade

16 *Westfalenpost*, 26 Ocak 2017 (<http://www.presseportal.de/pm/58966/3545393>).

17 <http://blog.nrwspd.de/2006/10/06/absurdistan-beim-bau-der-duisbur-ger-mo-schee/>.

ettiği gibi, Orta Çağ “geçmişte hiçbir zaman kesin olarak sınırları çizilmiş ve etrafı çevrilmiş bir yer” değildi. Aksine, “karşıtlıklar yaratabileceğiniz, eski argümanlardan yeni argümanlar oluşturabileceğiniz, varsayılan devamlılıkları yeniden bir araya getirebileceğiniz ve onları parçalara ayırıp yeniden birleştirebileceğiniz bir alet kutusu ya da araç gereçlerin ve malzemelerin bulunduğu bir oyuncak kutusudur.” Bu yüzden Orta Çağ, “uygar Avrupa’nın arkasında bıraktığı, ancak diğerlerinin hâlâ içinde bulunduğu o ilkel, karanlık dönem olarak, Petrarca’dan ve hümanistlerden öğrendiğimiz kadarıyla her zaman ötekileştirme için başvurduğumuz bir kavram olarak kalmaya devam ediyor.” Mesela tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie “tam anlamıyla Orta Çağ’a ait Ruhullah Humeyni”den bahsetmektedir.¹⁸ “Doğu”nun uzaklığı, (modern ulaşım araçlarıyla ulaşmak zor olmasa da) her şeyden önce coğrafyasından kaynaklanmaktadır. Ancak Orta Çağ kavramı, onu zaman bakımından da uzağa götürür. “Orta Çağ, ötekilerdir.”¹⁹

Orta Çağ kavramının büyüleyici yanı, “ötekiler”i aynı anda “kendi”ne dönüştürme gücüdür. Tang dönemi, sadece Çin’in bulunduğu yerdedir. O halde Şarلمان, Tang dönemine ait değildir. Hâlbuki Orta Çağ’da ikisi de benzer özelliklere sahip olmalıydılar. Orta Çağ (esasinda) sadece Avrupa’nın olduğu yerdir, kısmen Çin’dedir ancak kesinlikle Maya ve Azteklerin olduğu yerde değildir. Fakat bu kavramı Yakın Doğu ve Orta Asya İslam toplumları için kullanırsak, bu kültürleri kendi tarihimiz için gasbetmiş oluyoruz ki bu da evrensel bir model haline geliyor. Orta Çağ terimi hem *ayrıştırılmış* hem de *gasbedilmiştir*. Bu konu, aşağıdaki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Bu ayrıntılara girmeden önce, başka bir egzotikleştirme olgusuna, daha da eski bir ötekileştirme örneği olan Bizans İmparatorluğu’na kısaca değinmek gerekir. Günümüzde sıklıkla, (en azından başlangıçta) karalayıcı nitelikteki yabancı tanımları kullanmak yerine, halkları, ülkeleri ve dinleri kendi isimleriyle adlandırmaya yönelik artan bir eğilim var. Yukarı Volta, Burkina Faso oldu; Berberiler, Amazigler olarak adlandırılmak istiyorlar; Çingene terimi büyük ölçü-

18 Groebner: *Das Mittelalter hört nicht auf*, s. 148 vd.

19 A.g.e., s. 150.

de ortadan kalktı ve Monofizitizm²⁰ kavramının yerini yavaş yavaş daha doğru bir tanım olan Miafizitizm²¹ alıyor. Buna karşın Bizanslılar (ve İslami Orta Çağ) hâlâ mevcudiyetini koruyor. Ancak Bizans'ta hiçbir hükümdar, kendisinin bir Bizans imparatoru olduğuna inanmıyordu; aslında bununla ne kastediliyor olabileceğini bile bilmiyordu. Hepsi birbiriyi le anlaştı; dolayısıyla yasal olarak yalnızca *Roma* imparatoruydular. Araplar da Bizans'ı yalnızca *Rum* olarak adlandırdılar ve hatta Fatih Sultan Mehmet, Konstantinopolis'i fethettikten sonra (resmi olarak sadece Atatürk döneminde İstanbul olarak değiştirildi), Roma İmparatoru anlamında *kayser-i rum* unvanını aldı. Batı, yeniden kendi imparatoruna kavuştuktan sonra, "Yunanlar"dan saygısızca bahsedilerek evvela Doğu Roma İmparatorluğu azledildi. Avrupa, kendini hem Roma İmparatorluğu'nun tek varisi hem de mutlak surette Antik Çağ'ın, dolayısıyla Yunanların tek meşru varisi olarak biçimlendirdiği sürece, bu üslup sorun teşkil etmedi. Daha sonra, yaklaşık olarak 18. yüzyılda, sadece Doğu Roma İmparatorluğu'ndan değil, Yunan krallığından da vazgeçilmesi gerekiyordu. Bu da, "Bizans" döneminde o ismi taşımayan, aksine Konstantinopolis olan bir yerin adına uygun olarak *Bizans* teriminin bulunmasıyla gerçekleşmiştir. *Bizans* kavramı, "İslami Orta Çağ" kavramının da yakında sahip olacağı bütün olumsuz çağrışımları kolayca yüklenmişti. Böylece Batı Avrupa, kendisini terminolojide Antik Çağ'ın tek varisi olarak göstermeyi nihayet başarmıştır.

20 "Hristiyanlıkta, Hz. İsa'nın erken dönemlerden itibaren Tanrı'nın enkarnasyonu olarak kabul edilmesi, onun yeryüzünde yaşarken bedene bürünmesi dolayısıyla insanî özelliğinin mi yoksa ilâhî özelliğinin mi ağır bastığı tartışmasını gündeme getirmiş ve bu tartışmaların sonucunda ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bugünkü Hristiyan dünyasının büyük oranda ittifakla savunduğu düşünce, Hz. İsa'da hem insanlık hem de ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu fikridir (dyotheletizm). Bu genel eğilimin dışında yer alan ve monofizit olarak adlandırılan görüşe göre Hz. İsa'da bulunan insanlık unsuru ilâhlık unsurunun içinde erimiştir ve bundan dolayı ondaki tek unsur ilâhlıktır (monothelitizm). Bu konuda çıkan Kristolojik tartışmalar kilisede bölünmeye sebep olacak kadar mezhep kavgalarına yol açmıştır." Mehmet Aydın, "Hristiyanlık" maddesi, "Hristiyan İnançları" alt başlığı, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hristiyanlik#5-mezhepler-ve-tarikatlar> (ed.n.)

21 Miafizitizm, İskenderiyeli Cyril tarafından sistemleştirilen kristolojik bir görüştür. Bu görüşe göre İsa, tek bir yapı halinde beşeri ve ilahi tabiatlara sahiptir. Yani mia kelimesi ile ifade edilmeye çalışıldığı gibi, birbirine karışmayan, birbirinden ayrılmayan ancak bir arada bulunan, dolayısıyla da hem beşeri hem de ilahi özelliklerini korumaya devam eden tek bir tabiatla sahiptir. Miafizitizm, Kalkedon Konsili sonrası aforoz edilen kiliseleri tanımlarken kullanılan bir kavramdır ve bahsi geçen kiliseler de kendilerini bu kavramla tanımlarlar. Mehmet Aydın, a.g.e. (ed.n.)

5. Emperyalist Çağrışım

Orta Çağ kavramının son derece Avrupa odaklı olduğunu söylemeye bile gerek yok. Neticede bu kavram, Avrupa'da, özellikle Avrupa koşulları için icat edildi ve burada, tarih-yazımı konusunda Çin'in değil, Avrupa'nın çağlarının evrensel olarak geçerli ve önemli sayılmasına karar verildi. Ancak, terime siyasi anlamda da kışkırtıcılık veren bir şey var. Haklı ya da haksız, diğer kültürlerle genellikle ne türden olursa olsun bir Orta Çağ atfedilir ve bu niteleme de genellikle Yeni Çağ'ın ve modernitenin inkârıyla birlikte görülür.²²

Öyle veya böyle, bir yerden Orta Çağ'a girmenin çok kolay olduğunu gördük. Asıl zor olansa, Orta Çağ'dan çıkmak. 1983 yılında *Zeit* gazetesi şöyle yazıyordu: "Sadece 20 yıl önce, Kuzey Yemen'de Orta Çağ yaşıanıyordu. O zamandan beri ülke, Almanların da yardımıyla modern dünyayı yakalamaya çalıştı."²³ Görülüyor ki 1983'te Yemen, moderniteye henüz tam olarak ulaşmamıştı fakat en azından "yetişmeye çalışıyordu." O zaman bugün, Yemen'in Suudi Arabistan bombalarının altında yeniden uzun zaman öncesine, Orta Çağ'a döndüğünü varsaymak gerekir.

Moderniteye giden yolun zorlu olması, İslam'ın "Orta Çağ ve Yeni Çağ arasında" bir yerde kalması, en azından "Yeni Çağ'a ulaşamaması", basmakalıp bir söylem haline gelmiştir. Bu durumu açıklamak için bir dizi örnek yeterli olacaktır: Birgit Görtz, "Saudi-Arabien: Zwischen Mittelalter und Moderne" [Suudi Arabistan: Orta Çağ ve Modern Çağ arasında], 2011;²⁴ Jan Keetman, "Islam zwischen Moderne und Mittelalter" [Modern Çağ ve Orta Çağ Arasında

22 Linberg ve Shank, *Medieval Science*, s. 3 vd., Modern Çağ kavramıyla ilgili bir sorun olduğunu tespit ederken şuna dikkat çekerler: "Ne şekilde olursa olsun, Modern Çağ ve Erken Modern Çağ, temelde Avrupa'ya özgü bölümlendirmelerdir. Evrenselleştirilmesi, akademik bir yaklaşım olmaktan uzaktır; Avrupa/Batı tarihinin kendine özgü özelliklerini üstü kapalı olarak normatif bir modele dönüştürürler ve bu beklentileri, hâlâ sömürgeciliğin kalıntılarıyla mücadele eden dünyanın geniş bölgelerine dayatırlar. 'Henüz modern olmamak', dolaylı olarak 'Orta Çağ'a ait olmak' demektir."

23 Aloys Behler: "Im Schatten des Qat-Baums", *Die Zeit*, Sayı 31 (29 Temmuz 1983) içinde, <http://www.zeit.de/1983/31/im-schatten-des-qat-baums>.

24 <http://www.dw.com/de/saudi-arabien-zwischen-mittelalter-und-moderne/a-6205341>.

İslam], 2007;²⁵ Knut Krohn, “Der schwierige Weg des Islam in die Moderne” [İslam’ın Modern Çağ’a Giden Zorlu Yolu] (aynı başlıkla 2011’de Hanns Seidel Vakfında Abdel-Samad hakkında bir makalesi bulunmaktadır ve yine aynı başlıkla, 2016’da Stuttgarter Zeitung’da yazmıştır.);²⁶ Necla Kelek, “Der Islam ist nicht in der Moderne angekommen” [İslam Modern Çağ’a Varamadı], 2010;²⁷ “Was dem Islam zur Moderne fehlt” [Modern Çağ için İslam’da Eksik Olan Ne] (Berlin Freien Üniversitesinde 2011 yılında bir dizi konferans).²⁸ Son olarak da bir kardinalin, ilerlemenin her zaman ön saf- larında yer almayan Katolik Kilisesi’ne yönelttiği bir soru şöyledir: “İslam Modern Çağ’ın değerlerini benimseyebilir mi?”²⁹

Reinhard Schulze’nin, siyaset bilimci Bassam Tibi’nin bir metnini ele alırken açıkça işaret ettiği gibi, böyle bir söyle- min sonucu, “prensipte İslam dünyasını Yeni Çağ tarihini- den ayırmaktır çünkü bu söylem, Avrupa’yı ‘tarihi bir fikir’ haline getiren ‘siyasi-ideolojik sürecin’ parçası olmayan bir din tarafından belirlenmektedir. Varsayımlara göre İslam, ‘dini inancın içe-dönüşlü hale gelişini ve subjektif özgür- lüğün serbest bırakılmasını’ mümkün kılan ‘Aydınlanma, Reform veya Fransız Devrimi’ni deneyimlemediğinden, ‘modern öncesi bir kültür’dür ve dolayısıyla Yeni Çağ dün- yasından dışlanmıştır.”³⁰

Orta Çağ her yerde olabilirken, modernite çoğunlukla olumlu ve çabalamaya değer görülen ve diğer kıtaların emek vererek elde etmeleri gereken bir Avrupa kazanımıdır, tabii eğer herhangi bir şekilde yapabiliyorlarsa ve moderniteyle bağdaşmayan bir din tarafından engellenmiyorlarsa. Buna karşın modernitenin, totaliter ideolojileri, sömürgeciliği ve

25 <http://diepresse.com/home/panorama/religion/350440/Islam-zwischen-Mo-derne-und-Mittelalter>.

26 <http://www2.hss.de/politik-bildung/themen/themen-2011/der-schwierige-weg-des-islam-in-die-moderne.html>; <http://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt/erkl%C3%A4rung-zum-islam-in-deutschland-der-schwierige-weg-des-islam-in-die-moderne.19422f16-6d38-4f95-871f-7d32dd3f9465.html>.

27 <http://www.abendblatt.de/politik/deutschland/article107660573/Der-Islam-ist-nicht-in-der-Moderne-angekommen.html>.

28 <http://www.tagesspiegel.de/wissen/vorlesungsreihe-was-dem-islam-zur-moderne-fehlt-/4105206.html>.

29 http://de.radiovaticana.va/news/2016/08/05/mauro_piacenza_kann_der_islam_sich_moderne_werte_aneignen/1249523.

30 Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, s. 12.

soykırımı beraberinde getirmesi ve 20. yüzyılı dünya tarihinin en kanlı yüzyılı yapması da saklanmaktadır. Böylece dünyanın geri kalanının Orta Çağlaştırılmasının, küresel modernite üzerinde Batı'nın yorum egemenliğini sürdürmek için emperyalist bir strateji olduğu ortaya çıkmaktadır.

Orta Çağ kavramıyla birlikte, sadece bilimin herhangi bir zamanda ortadan kaldıracağı üzücü ön yargılarla değil, somut siyasi ve toplumsal sonuçları olan ideolojilerle de uğraşıyoruz. Sözelimi Türkiye'nin, Avrupa Birliği'nin bir parçası olup olmayacağı konusu buna bir örnektir. Türkiye'nin AB'ye kabulünün bugün olduğundan daha makul görüldüğü 2004 yılında, eski Federal Şansölye Helmut Schmidt de bu konuya ilişkin görüşünü belirtmiştir. Makalesinin "Türkler Avrupalı mı? Hayır, Buna Uygun Değiller" başlığı, bir şerh düşmeye muhtaçtır. Helmut Schmidt'in temel argümanı şudur:

İslam, Avrupa kültürü için çok önemli olan Rönesans'ın, Aydınlanma'nın gelişiminden, manevi ve siyasi otorite arasındaki ayrımın gelişiminden yoksundur. İşte bu yüzden İslam -500 yıllık Osmanlı yayılımına rağmen-, Avrupa'da bir yer edine-memiştir.³¹

Schmidt burada, genellikle İslam'la ilişkili olarak savunulan, Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a doğrudan gidilemeyeceğini ileri süren bir görüşle bağlantı kurar. Zira öncelikle Rönesans ve Aydınlanma gibi tüm ara evrelerin özümsemesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, Avrupa tarihinin tam olarak anlaşılması, Yeni Çağ'a giden tek yoldur. Reformasyon yılı 2017'de³² "İslam"ın bir Martin Luther'e ihtiyacı olup olmadığı konusunun yeniden tartışılmasını şaşkınlıkla karşılamamak gerekir.

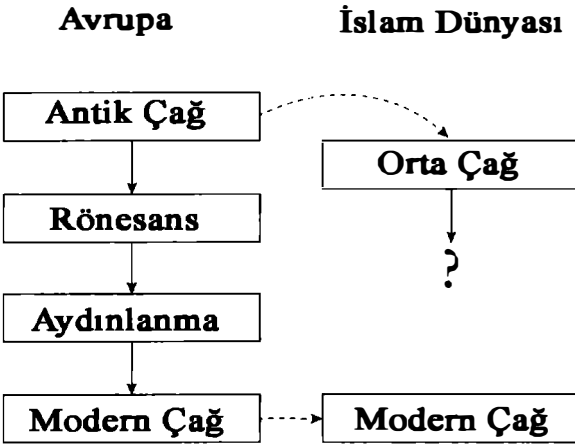
Yine 2004 yılında ve Türkiye'nin AB'ye girişiyle ilgili aynı tartışmada, sosyolog Jürgen Gerhards, Helmut Schmidt tarafından temsil edilen bir görüşü "tarihsel tözcülük" olarak tanımladı:

31 Helmut Schmidt, "Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu", Claus Leggewie (yay. haz.): *Die Türkei und Europa: Die Positionen* içinde, Frankfurt am Main, 2004, s. 162-166, burada s. 162.

32 Martin Luther'in "95 Tez" başlığıyla bilinen 1517'de yazdığı "Endüljansların Kudret ve Yararı Açıklamaları Üzerine Tartışma" mektubu Reformasyon'un başlangıcı kabul edildiği için 2017 yılında Reformasyon'un 500. yılı münasebetiyle çeşitli tartışmalar, incelemeler ve kutlamalar yapılmıştır.

Tarihsel tözcülere örnek olarak, Avrupa'nın kültürel özgünlüğünün içeriksel unsurlarını, çoğunlukla tarihi kaynak göstererek tanımlayan ve bunlardan mensubiyet şartları türeten yazarlar gösterilebilir. Bazı gözlemciler, Avrupa'nın bu kültürel özgünlüğünü, Yahudi-Yunan-Roma Antik dönemlerinden Rönesans'a, Aydınlanma'dan modern bilim anlayışına kadar uzanan, özel entelektüel-tarihi köklerine dayandırmaktadır. Sonuç olarak, Türkiye gibi bu entelektüel-tarih geleneğini takip etmeyen toplumlar, Avrupa'ya uyum sağlayamadılar.³³

İlginçtir ki, bu görüşe göre, Orta Çağ hiç yaşanmamıştır. Antik Çağ, doğrudan Rönesans'a bağlanır. Orta Çağ, Yeni Çağ'ın temeli gibi görünmemektedir. Aksine, İslam yalnızca Orta Çağ'a aittir ve dolayısıyla Yeni Çağ'ın kurucu unsurlarından da değildir. Bu durumu, bir şemayla şu şekilde gösterebiliriz:



Avrupa, Antik Çağ, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Modern Çağ ile tanımlanırken, bir bakıma Orta Çağ dışarıda tutulmuştur. Bu da demek oluyor ki Orta Çağ, İslam dünyasına taşınmıştır. Tam da 19. yüzyıl felsefesine uygun ola-

33 Jürgen Gerhards: "Europäische Werte - Passt die Türkei kulturell zur EU?", *Aus Politik und Zeitgeschichte* B38 (13 Eylül 2004) içinde, s.14-20.

rak, İslam'ın dünya tarihindeki misyonu her şeyden önce, Orta Çağ başlarındaki krizde kaybolan Antik Çağ bilgisini korumak ve Batı'ya aktarmak olarak görülmektedir. Batı bu şekilde antik mirasını yeniden keşfedebilir ve yaratıcı bir şekilde geliştirebilirken, Doğu, Orta Çağ'da sıkışıp kalır. Silsile, sonunda Hegel'e kadar uzanan bir fikre, kültürel coğrafyaya taşınır. Elmar Holenstein *Felsefe Atlası* kitabında şöyle yazar: "Batı'dan bakıldığında gelişmenin tarihi olarak görülen bu süreç, Doğu'nun duraklama dönemi olarak okunur. Nitekim Hegel'in, geri kalmış kıtaların Avrupa'nın hamiliğine mecbur olmalarının, onların 'kaçınılmaz kaderleri' olduğuna inanması tam da bu yüzdendir."³⁴

Orta Çağ kavramı, münferit bir sorun değildir. Bu kavramın, Yeni Çağ algımız üzerinde doğrudan bir etkisi olduğu için, siyasi meselelerde de doğrudan sonuçları bulunmaktadır. Yani Yeni Çağ'ı kavramak için uzun zamandır farklı ve oldukça tartışmalı yaklaşımlar mevcuttur. Buna örnek, Shmuel N. Eisenstadt'ın *çoklu modernlikler* kavramı (bunun eleştirel olarak ele alınacağı yer burası değildir) verilebilir.³⁵ Bununla birlikte, Hegelci tarih anlayışına dayanan bir Yeni Çağ modelinin, hem toplumun anlayışında hem de bilimin diğer birçok alanında şaşırtıcı derecede zorlu olduğu kanıtlanmıştır. Buna göre bir toplum, ancak Rönesans, Reform ve Aydınlanma'nın Avrupa'dakine benzer gelişim adımlarını izlerse ya da askeri müdahale yoluyla da olsa Batı modernizmini kayıtsız şartsız benimserse Modern Çağ'a ulaşabilir. Bu itibarla, Afganistan ve Irak'ın "Orta Çağlaştırılması", kesinlikle ABD müdahalelerinin daha makul görünmesine katkıda bulunmuştur.

6. Nesnel Temeli Olmayan Bir Kavram

Avrupalı tarihçiler de Orta Çağ kavramı sorununu artık hafife almıyorlar. Bu nedenle bugün, 500'den 1500'e kadarki dönemin bağımsız, nispeten tekdüze bir çağı temsil ettiğine gerçekten inanan bir tarihçi bulmak zordur. Yalnızca Lut-

34 Holenstein: *Philosophie-Atlas*, s. 48 [*Felsefe Atlası: Düşünmenin Mekânları ve Yolları*, çev.: Ogün Duman, Küre Yay., 2015].

35 Ulrich Willems ve diğerleri, modernite kavramına ilişkin çeşitli görüşlere ayrıntılı bir genel bakış sunar: *Moderne und Religion*.

her ve Kolomb'un, Yeni Çağ'ın ışığıyla aydınlattıkları karanlık bir çağ olduğunu ciddi anlamda iddia edense daha az olacaktır. Tarihçiler (çoğunluğun büyük bir kısmı hariç), bu tür Orta Çağ klişelerini aşmış olsalar bile, bu kavramın bir İslam tarihçisi için daha büyük çapta bir sorun olduğunu göstermiş olmayı umuyorum. Yine de, "İslami Orta Çağ" ifadesi, sözde çok pratik olduğu için -genellikle üstünde fazla düşünmeden- sıkça kullanılır. Fakat bu terimin tam olarak doğru olmadığını, yanlış çıkarımlara yol açtığını, karalayıcı nitelikte olabileceğini, İslam dünyasını egzotikleştirdiğini ve aynı zamanda İslam dünyası üzerinde siyasi bir hegemonya isteğini ifade edebileceğini düşündüğünüzde, bu yeterli bir gerekçe midir?

Bu koşullar altında, yalnızca *İslami Orta Çağ* adı altında bir çağ inşa etmek için önemli nesnel nedenler varsa, bu terimin kullanılmasını haklı bulabilirim. Bunun ilk ön koşulu, 500 ila 1500 arasında bir Avrupa Orta Çağı'nın mevcudiyeti olurdu çünkü bütün diğer çağların sınırları buradan çizilmiştir. Avrupalı tarihçilerin çoğu gibi ben de buna inanmıyorum. Ancak şimdilik, en azından dolaylı olarak bu koşulun yerine getirildiği varsayılmalıdır.³⁶

İkinci koşul ise, Orta Çağ olarak tanımlanabilecek dönemde, Avrupa ve İslam toplumlarındaki yaşam koşulları arasında yeterli benzerliğin olmasıdır. "Çağ" kavramı, bir yandan fiziki, zihinsel ve kültürel yaşam koşullarında çok sayıda karakteristik benzerliğin olduğu bir zaman dilimini tanımlarken, diğer yandan ilgili dönemi, öncüllerinden ve ardıllarından ayıran bir dizi dikkat çekici özelliği de tanımlar (dördüncü bölümde açıklandığı gibi, geçiş dönemlerini hesaba katmazsak). Salt eşzamanlılık, tek başına bir çağ oluşturmaz. Şarlman'ın imparator olarak taç giydiği günü Orta Çağ olarak kabul edersek, bu, 25 Aralık 800'ün, Bağdat, Kanem, Kyoto ve Tikal'de de Orta Çağ olduğu anlamına gelmez. Eşzamanlılık tek başına, benzer yaşam koşullarını ve ortak algıyı, düşünceyi ve duyguyu belirtmek zorunda değildir. Gariptir ki bu, daha erken kültür çağları için ("Orta Çağ insanı") sorgusuz kabul edilir, ancak daha sonraki çağlar için inkâr edilir ("hâlâ Orta Çağ'da yaşıyor"), oysa gerçekte tam

36 Bu görüşe yönelik eleştiri için krş. Lindberg/Shank: *Medieval Science*, s. 2-5 ve diğer bilgiler.

tersidir: 800 yılında dünya, bugün son derece akıl almaz hale gelen karışıklıklarla tanımlanırken; küreselleşme, tarihsel açıdan tek seferlik olduğu için, yaşam koşulları ve algılamada, düşünce ve duyguda bir yakınsamaya yol açmıştır. Stefan Zweig, henüz 1925 yılında, “dünyanın tekdüzeleşmesini” tanımlamış ve böylece Yeni Çağ’ın ilk küresel çağ olarak kurulması üzerine bazı düşünceler öne sürmüştür:

Her birinden duyduğum memnuniyete rağmen, son yıllarda seyahatlerden edindiğim en güçlü manevi izlenim, dünyanın tekdüzeleşmesine ilişkin duyulan belli belirsiz korkudur. Yaşam biçimlerinde her şey, görünürde daha da tekdüze hale geliyor, her şey tek tip bir kültürel şema üzerinde eşitleniyor. Halkların kendilerine has gelenekleri zamanla yıpranıyor, geleneksel kıyafetleri üniformaya dönüşüyor, adetleri ise uluslararası bir mahiyet kazanıyor. Ülkeler gitgide daha fazla iç içe geçmiş görünürken, insanlar bir şemaya göre hareket ediyor ve yaşıyor gibiler; şehirlerin suretleri gittikçe birbirine benziyor [ve] dış yaşam biçimlerinin tekdüzeliğe doğru düşüşü, son yıllarda olduğu kadar hiç bu kadar hızlı ve istikrarsız olmamıştı. Bu konuda açık olalım! Bu durum, muhtemelen zamanımızın en hararetli, en can alıcı olgusudur. [...]

Sonuçlar: Dış görünüşe varıncaya kadar bütün özgünlüğün sona ermesi. Tüm insanların aynı kıyafetler içinde olmalarının, tüm kadınların aynı giyinmelerinin, aynı makyajı yapmalarının bir sonucu olacaktır: Tekdüzelik mutlaka iç dünyaya da nüfuz eder. Yüzler, aynı hırslar nedeniyle birbirine benzeyecek, vücutlar aynı sporu yapmaktan benzer şekilleri alacak, zihinler de aynı şeye ilgi duymaktan benzer şeyleri düşünecek. Farkında olmadan, bir ruh eşitliği ortaya çıkacak; artan tek tipleşme içgüdüğü nedeniyle kitle ruhu oluşacak, kasların gelişmesi uğruna sinirler körelecek, ideal tip uğruna bireyin yok oluşu gerçekleşecek.³⁷

Avrupa’nın yanı sıra Hindistan, Seylan, Güneydoğu Asya, Küba ve Kanada’ya da seyahat eden Stefan Zweig’a göre, bu ülkeler kuşkusuz geçmişte aynı dönemde de bulunmuşlardı çünkü (oldukça üzülerken belirttiği gibi) insanlar ve bu insanların yaşam koşulları birbirine çok benziyordu. Peki bu, Orta Çağ dönemi için de geçerli mi? Avrupa’nın yanı sıra, Kuzey Afrika, Yakın Doğu, Orta ve Merkez Asya’yı bir-

37 Stefan Zweig, “Die Monotonisierung der Welt”, *Zeiten und Schicksale: Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1902-1942* içinde, Knut Beck (yay. haz.), Frankfurt am Main 1990, s. 30-39, burada s. 30, 33.

leştiren tek bir Orta ağ döneminden bahsetmek için yeterince benzerlik mevcut mu? İslam dünyası için “Orta ağ” teriminin, “İslami Tang Dönemi” tanımından daha uygun olduğuna işaret eden nedenler var mı?

Başka bir deyişle, Avrupa Orta ağı’nın başlangıcı olan Antik ağ’ın sonu, İslam bölgelerinde de Batı’dakine benzer şekilde mi bir gelişme gösterdi? Yoksa orada 7., 8., 9. ve 10. yüzyıllarda hâkim olan yaşam koşulları, Çin’in Tang döneminin yaşam koşullarına, İslami bir Orta ağ’dan söz edilemeyecek kadar çok mu benziyordu? Tarihi tziler, Avrupa’yı Antik ağ’ın yegâne varisi olarak biçimlendirme çabalarında ve İslam’ın Rönesans’ı yadsıması iddialarında ne derece haklılar?

II. DOĞU VE BATI'NIN KARŞILAŞTIRILMASI: “ANALFABETİZM”DEN “RAKAMLAR”A

Belirli bir kültür veya bölge için kullanılan bir çağ kavramını bir diğerine aktarmak için, eşzamanlılık tek başına yeterli değildir. Aksi takdirde Tang dönemi Aachen'ından ya da Orta Çağ Meksika'sından kolaylıkla söz etmek mümkün olurdu. Fakat bu da başlangıçta Avrupa tarihi için belirlenen “Orta Çağ” teriminin, Yakın Doğu tarihine aktarılmasını haklı kılan gerçek benzerlikler olması gerektiği anlamına gelir. Avrupa ve Yakın Doğu'da Antik Çağ'ın sonu benzer şekilde gerçekleşmiş ve buna paralel bir gelişme görülseydi, böyle somut bir benzerlik ancak o zaman var olurdu.

Aşağıda yeniden irdelenmesi gereken de tam olarak bu. Batı Roma İmparatorluğu bölgelerinde, Antik Çağ'dan Orta Çağ'a geçişin göstergesi olan gelişmelere, Yakın Doğu'da (Mısır, Filistin, Suriye, Mezopotamya, İran) çarpıcı şekilde karşılık gelen bir gelişme var mı? Bu sürecin kademeli olarak “Geç Antik Çağ'ın dönüşümü” şeklinde mi yoksa daha ziyade -yeni yayınlarda özellikle yeniden vurgulandığı gibi- “Roma İmparatorluğu'nun çöküşü”nü ilan eden bir kırılma şeklinde mi gerçekleştiğine ilişkin fikir yürütmenin bir anlamı yoktur.¹ Burada asıl önemli olan, her iki bölgedeki yaşam koşullarının, genellikle Geç Antik Çağ'ın son aşaması olarak ve bunu takip eden Erken Orta Çağ olarak adlandırılan dönemde (yani yaklaşık 5. yüzyıl ile 11. yüzyılın ortası arasındaki tarihlerde), aynı şekilde değişime uğrayıp uğramadığı sorusudur.

Böyle bir karşılaştırma, yaşamın tüm alanlarında kapsamlı bir araştırma şeklinde gerçekleştirilemediğinden, alfabenin her harfi için bir tane olmak üzere, yirmi altı ör-

1 Bu, Peter Heather tarafından döneme ilişkin yazılmış kapsamlı bir anlatımının başlığıdır. Krş. ayrıca Ward-Perkins: *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation* (Orijinal başlık: *The Fall of Rome and the End of Civilization*).

nek seçildi. Hanedanların ve güç dengelerinin değişimiyle genellikle çağların bölünmesi için sıklıkla kullanılan ilgili devlet ve yönetim anlayışları, kitabımızın üçüncü bölümüne kadar ayırt edici tasniflere dâhil edilmemiştir. Bunun yerine, her biri gündelik hayatın tarihinin, sosyal tarihin, kültür tarihinin ve fikir tarihinin önemli birer olgusunu ifade eden kavramlar seçilmiştir. Böylelikle, her iki bölgedeki gelişmelerin karşılaştırılabilirliği veya karşılaştırılamazlığı hakkında bir yargıya varmamızı sağlayan bir “A’dan Z’ye Orta Çağ” tablosu ortaya çıkmıştır.²

Analphabetizm

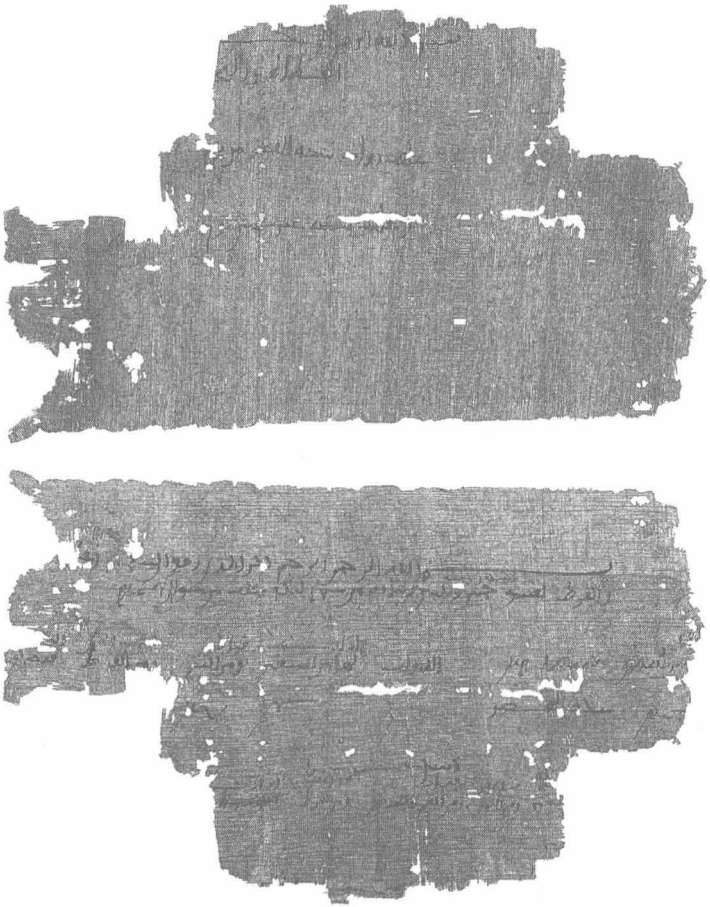
Geç Antik Çağ’dan itibaren, okuma yazma bilmemek Batı’da normal kabul edilirken, okuma yazma becerisine sahip olmak büyük bir istisna olarak değerlendiriliyordu. “Kökenleri ne olursa olsun, üst düzey insanların hiçbiri, kapsamlı bir Latince eğitimle ilgilenmiyordu. [...] Neticede 600 yılında sadece din adamları yazabiliyordu, seçkinlerse bilhassa İncil’i bir kez okuyabilmekten memnun olma eğilimindeydiler ve artık yazmayı kimliklerinin önemli bir parçası olarak görmüyorlardı.”³ Buna mukabil, okuma yazma bilmeyen bir halife düşünülemezdi. Halifeler, edebi açıdan eğitilmişlerdi, birçoğu şairliğe soyunmuştu. Okuma ve yazma becerileri, en geç 9. ve 10. yüzyıllarda esnaf çevrelerinde de yaygınlaşmıştı. Bu sınıftan gelen çok sayıda yazar da buna işaret etmektedir.

Mısır papirüsleri, 8. yüzyıldan itibaren, yem satışı gibi sıradan günlük işlemlerin bile *yazılı olarak* belgelenmesini kanıtlayan açık bir dile sahiptir. Böyle bir durumu, o dönem Avrupası için düşünmek mümkün değil. Görsel 2’deki, 135/753 yılına tarihlenen papirüsün ön tarafında, yük hayvanları için yem satışı, arkada ise yük hayvanları ve çeşitli tarım ürünlerinin satışı (yonca, arpa) belgelenmiştir.⁴

2 Almanca alfabetik sıraya göre verilen başlıkların orijinal metindeki sıralarını değiştirmek için, metinler Türkçe harf uyumu göz ardı edilerek olduğu gibi aktarılmıştır. (ç.n.)

3 Heather: *Untergang*, s. 505.

4 Geoffrey Khan, *Bills, Letters and Deeds: Arabic papyri of the 7th to 11th centuries* (The Nasser Khalili Collection of Islamic Art, sayı 6). Londra 1993, s. 29, 31 (Belge no 5).



Görsel 2: Tarımsal ürünlerin satışından bahseden papirüs (ön ve arka), Mısır, 753.

Batı'nın eğitim açığı, Haçlı Seferleri sırasında apaçık ortadaydı. Haçlıların çoğu okuma yazma bilmiyorken, diğer tarafta, Hama'nın kuzeybatısında Orontes [Asi Nehri] üzerinde bulunan Şeyzer Kalesi'nin efendisi Üsame bin Münkız (488-584/1095-1188) savaşıyordu. İbn Münkız'ın kapsamlı eğitimi, akranlarının tipik bir örneğiydi ancak tüm kahramanca mücadelelerinin yanında, kendi anılarını, bir şiir derlemesini, çeşitli edebiyat antolojilerini ve (çok eleş-

tirilmiş olsa da) Arap belâgati hakkında bir kitap yazmak için yine de zaman bulabilmesi dikkate değerdir. Franklar tarafında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Kitapları, geniş okuyucu kitlesi için daha da ulaşılabilir hale getiren 9. ve 10. yüzyıl “kitap devrimi”nin ardından, bir “okuma devrimi” başlamıştır. 12. ve 13. yüzyıllarda, okuma davranışı ve kütüphaneler üzerine yaptığı araştırmalarda Konrad Hirschler, Şam ve Kahire gibi şehirlerde okuma yazma bilenlerin yüzdesinin açıkça çift haneli sayılara ulaştığı sonucuna varmıştır.⁵ Sonuçta bu dönem, okuma ve yazma becerilerine, Avrupa’da da tekrar daha fazla değer verilen bir dönemdi.

Hamamlar

Kaplıcaya benzeyen halka açık hamamlar, antik kentlerin vazgeçilmez unsurlarıydı. Anıtsal tesisler olarak kullanımları genel anlamda ortadan kalkmıştır. Yakın Doğu’da antik termal hamamlar, genellikle yeni kullanım alanları kazanmıştır. Örneğin [bugünkü İsrail’in kuzeydoğusunda yer alan] Beysan’da, gelişmiş su tedarik ve tahliye imkânları sebebiyle mükemmel şekilde uygun oldukları tekstil üretimi ve boyama alanı için kullanıldılar. 10. yüzyılda hâlâ faaliyette olan birkaç eski hamam tesisi vardı. Ancak, İslam öncesi Geç Antik Çağ’da, yavaş yavaş daha küçük bir hamam şekli kabul görmeye başladı ve bu, İslami dönemde, tüm Yakın Doğu’da ve ötesinde herhangi bir değişikliğe maruz kalmadan varlığını sürdürdü. “İslami şehir kültürü, Geç Antik Çağ’dan beri, tesisin kendisiyle birlikte hamamın yerleşim planını da benimsemişti.”⁶ Kıyafet değiştirme ve dinlenme amaçlı tasarlanmış büyük bir oda, daha küçük ve (çoğunlukla) ısıtılmamış bir bölüm ve daha küçük ısıtmalı iki bölümden oluşan yerleşim planı, Suriye’de Memlük döneminin sonuna kadar kullanılmıştır.⁷ Aynı zamanda İspanya ve Mağrip’te de bunlardan yaygın olarak istifade edilmiştir. “Klasik Antik Çağ’a kıyasla, değişim göstermiş

5 Konrad Hirschler, *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library*, Edinburgh 2016, s. 2.
6 Grotzfeld, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*, s. 26.
7 A.g.e., s. 28.

banyo alışkanlıklarının bir sonucu olan tasarımlar [...] Emevi hamamlarında tam teşekküllü haliyle görülmüştür. Bu hamamları inşa edenler, hamamların bu şekillerini önceden bulmuşlardır. Bu tasarıma dayalı hamamlar, Suriye’de zaten 5. yüzyılın başlarında inşa edilmişti.”⁸

İslami dönemlerde, her yerde halka açık yeni hamamlar inşa edildi ve yeni kurulan kentler, hatta kırsal yerleşim yerleri bile hamamlarla teçhiz edildi.⁹ “En azından Suriye bölgesinde daha küçük kentlerin bile tamamında hamamlar vardı; Şam çevresindeki köylerde bile [...] yüzyıllar boyunca en az bir hamam bulunuyordu. Ancak refah seviyesinin düştüğü dönemlerde ise büyük şehirlerdeki hamam sayısı süratle azaldı.”¹⁰ Eski bir gelenek olan değerli mozaiklerle hamamların döşenmesine de devam edilmiştir ve bazı dindar insanların çekincelerine rağmen, hamamlar (az rastlanırsa da 19. yüzyıla kadar) resimlerle, ayrıca insan ve hayvan resimleriyle, kısmen de heykellerle donatılmıştır. Çünkü insanlar bunu talep ediyorlar, resimsiz bir hamama gitmek istemiyorlardı.¹¹

Şu durumu hakkıyla tasavvur etmek mümkün değildir: Paris, Trier ve Roma’da hiç kimse istediği zaman halka açık hamamlara gitmedi çünkü böyle hamamlar bu şehirlerde mevcut değildi. Şam ve Halep’te Arap fetihleri, günlük rutin haline gelen hamama gitme alışkanlığını kesintiye uğratmadı. İslam coğrafyasında umuma açık hamamlara *her zaman* gidilirdi. Bu tür gündelik faaliyetler gösteriyor ki Arap Fethi ve Yakın Doğu’nun gitgide İslamlaştırılması, pek çok bölgede halkın yaşam koşullarında gözle görülür bir kırılma yaratmamaktadır. “Orta Çağ’da, Suriye ve Mısır’da hamam ve yıkanma için geçerli kuralların çoğu, Geç Antik Çağ’da da vardı [...]. Arap Orta Çağ koşullarında, Antik Çağ veya daha doğrusu Geç Antik Çağ koşullarının yaşamaya devam ettiği [...] açıkça gözlemlenmektedir.”¹² Arap yıkanma kültürünü en iyi bilen kişi Heinz Grotzfeld’in vurguladığı gibi,

8 A.g.e., s. 29.

9 Bkz. Walmsley, *Early Islamic Syria*, s. 106.

10 Grotzfeld, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*, s. 7.

11 Bkz. a.g.e., s. 42, 45-51.

12 A.g.e., s. 5.

hamamın önemi, dini temizliğin (taharet) bir farz olması sebebiyle İslami dönemde daha da artmıştır.¹³ Böylece “kamusal ve özel yaşamın hiç de azımsanmayacak bir kısmı” hamamlarda geçmiştir. “Hamamlar, İslam kentlerinde sabahın erken saatlerinden gecenin geç saatlerine kadar, hatta çoğu zaman gündüz ve gece, herkese [...], her an açık olan az sayıdaki yerlerden biridir. İnsanlar hamama sadece keyif için değil, bir hastalığı atlattıklarında, yeni kıyafetler giymeden önce dini amaçlarla arınmak için de gittiler. Hapishaneden salıverilenler veya afla serbest bırakılanlar evvela hamama getiriliyorlardı. Hamamda damat, arkadaşlarıyla kutlama yaparken, gelin de kendi arkadaşlarıyla ve her iki ailenin kadınlarıyla burada eğlenirdi.”¹⁴

Fırsatlar

Bir insanın hayatında sahip olduğu fırsatlar her zaman doğumuna, daha çok da içine doğduğu toplumun kendisine sunduğu imkânlarla bağlıdır. Öyle görünüyor ki Geç Antik Çağ ve Erken Orta Çağ Avrupa’sında koşullar zamandan zamana ve mekândan mekâna büyük farklılıklar gösteriyor. Bununla birlikte, insanlara doğumdan itibaren sabit bir mevkinin tahsis edildiği ve doğuma göre sınıflandırma yapılan bir topluma yönelik eğilim açıkça görülebilmektedir. İslam dünyası kent kültüründe, başından itibaren herkes, halifelik hariç her makama gelebilirdi. Hristiyanlar, Yahudiler ve Sabiiler (aslında putperestler) bile her zaman önemli, hatta en önemli devlet dairelerinde bir mevki elde ettiler. Hiçbir mesleğin icrasından alıkoyulmadılar. “Özellikle Hristiyanlar en kazançlı alanlarda, bankerler, yönetimde söz sahibi olan zengin tüccarlar, elbise tüccarları, arazi sahipleri ve hekimler arasında yoğun olarak sabit bir yer edinmişlerdi.”¹⁵ Emevi halifelerinin en önemli methiye şairi Ahtal (yaklaşık 20-92/640-710) Hristiyanı ve Erken Abbasi döneminde, en büyük edebiyatçılar, büyük ölçüde zanaatkâr kesimden ve hatta daha düşük sosyal sınıflardan geliyordu. Halife Muta-

13 A.g.e., s. 8.

14 A.g.e., s. 7 vd.

15 Mez, *Renaissance des Islams*, s. 35, Krş. s. 47-49, Christen in hohen Ämtern.

sim'ın (iktidarı 218-227/833-842) saray şairi Ebu Temmam (yak. 189-232/805-845), Tedus [Theodose]¹⁶ adında Hristiyan bir şarap tüccarının oğluydu, tıpkı en yoksul çevrelerden gelen şairlerin Arap olmaması gibi. Bu durum aynı zamanda din âlimleri -özellikle de çoğu zanaatkâr kesimden gelen sufiler- ile çok sayıda hâkim ve idari yetkili için de geçerliydi. Ancak 10. yüzyıldan itibaren, askerlik mesleği ağırlıklı olarak Türk piyadelerine ayrıldı. Bireysel yetenek dışında, ilerleme konusunda herhangi bir kısıtlama yoktu ancak elbette nüfuzlu bir soydan gelmenin her zaman yar-dımı oluyordu. Böylesine yüksek düzeyde bir sosyal hareketliliğin, insanların düşünce yapıları üzerindeki etkilerine yeterince değeri biçmek mümkün değildir.

Kiremit

Kiremitler, aslında çok da dikkat çekici bir konu olarak görülmeyebilir. Ancak bir çağın karakteristik özelliklerine, bu tür sıradan gündelik meseleler, yüksek kültürden daha fazla katkı sağlamaktadır. Sonuçta bu meseleler sadece seçkinleri değil, tüm insanları ilgilendirmektedir. Arkeolog Ward-Perkins, bilhassa Geç Antik Çağ'daki gündelik yaşamda meydana gelen değişikliklere yoğunlaşmıştır:

5. ve 6. yüzyıllarda, seçkinlerin birçoğunun çatılarında bulunan kiremitler kayboldu [...]. Bin yıl öncesine kadar -belki 14. ya da 15. yüzyılda- kiremitler, Roma döneminde olduğu gibi İtalya'da da yaygındı ve bunlara kolayca ulaşmak mümkündü. Bu arada, nüfusun büyük çoğunluğu, geçirgen, yanıcı ve haşerelerle dolu çatı kaplama malzemeleriyle idare ediyordu.¹⁷

Buna karşın Levant bölgesinde ne kiremit ne de kaliteli seramik üretiminde herhangi bir azalma oldu. Arap fethinden hem önce hem de sonra pek de önemli bir yerleşim olarak görülmeyen ve arkeolojik açıdan iyi araştırılmış Filistin kasabası Beysan, Emevi halifesi Hişam'ın emriyle 737 yılında yeniden inşa edildi. Ward-Perkins, "eski imparatorluğun geri kalanında, karmaşa içindeki eyaletlerde [bile] eşi ben-

16 Bkz. GAS II, s. 551.

17 Ward-Perkins: *Untergang*, s. 117 vd.

zeri görülmemiş bir gelişme ve refah seviyesi” olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸

Genel olarak İslam öncesi dönemde Kuzey Suriye’nin “ölü kentleri”nin kilise ve manastırlarından İslami dönemlerdeki Emevi camilerine kadar, büyük binaların inşası kesintisiz olarak devam etti. “Çöl kaleleri” diye tabir edilen yerlerin çoğunun, Arap fethinden önce mi yoksa sonra mı ortaya çıktıkları uzun zamandır tartışma konusuydu.¹⁹ Kültürel devamlılığın daha iyi bir ispatı mümkün müdür? Konutların durumundaki farklılıklar ise daha büyüktür: “İster şehirde olsun ister kırsalda, Roma sonrası İtalya’daki konutlar büyük ölçüde dayanıksız malzemelerden yapılmış görünüyor. Roma döneminde neredeyse tamamı taş ve tuğladan yapılmış evler ortadan kaybolmuş ve bu yapıların yerini tamamı büyük ölçüde ahşaptan yapılmış yerleşimler almıştı.”²⁰

Doğu’daki ve Akdeniz’in doğusundaki bölgelerin kırsal kesimlerinde bile evlerin özenle kesilmiş taşlardan inşa edildiği göz önünde bulundurulduğunda, son derece çarpıcı bir tezat söz konusudur. Buna bir örnek, Amman’ın yaklaşık yetmiş kilometre kuzeydoğusunda ve Suriye-Ürdün sınırının birkaç kilometre güneyinde yer alan Ummu’l-Cimal yerleşimidir. Nebati ve Roma döneminden sonra bu yerleşim, 5. yüzyılın sonunda ve 6. yüzyılda gelişme göstermiş, bu süre zarfında burada on beş kilise inşa edilmiştir. Suriye’nin Arap-İslam fethinden sonra, iki ev camiye dönüştürülmüş (bir kilise için de aynı şeyin yapılıp yapılmadığı tartışmalıdır) ancak kiliseler kullanılmaya devam etmiştir. Devamlılık, ekseriyetle hiçbir zaman algılanamayan bir değişimden daha zordur. Antik Çağ Ummu’l-Cimal’inden Geç Antik Çağ Ummu’l-Cima’ine geçiş, Doğu Roma dönemi Ummu’l-Cimal’inden Emevi dönemi Ummu’l-Cimal’ine geçişe göre çok daha sertti.²¹

Çok sayıda kutsal yapı olmasına rağmen, Ummu’l-Cimal’in şehir olarak adlandırılması konusunda tereddütler

18 A.g.e., s. 133. krş. Bloch: *Das umayyadische “Wüstenschloss”*, s. 71-73.

19 Bkz. Bloch: *Das umayyadische “Wüstenschloss”*, s. 8-11.

20 Ward-Perkins: *Untergang*, s. 117.

21 Bert de Vries, “Continuity and Change in the Urban Character of the Southern Hauran from the 5th to the 9th Century: The Archaeological Evidence at Umm al-Jimal”, *Mediterranean Archeology* 13 (2000) içinde, s. 39-45.

vardı. Üstelik Ummu'l-Cimal'in surları, kamu binaları bulunmuyordu ve idari ya da askeri bir işlevi de yoktu. Sakinler, refahlarını tarıma ve ağırlıklı olarak yerel ticarete borçluydular. 749 yılında gerçekleşen ve Suriye-Filistin'in tamamını etkileyen şiddetli bir deprem, Abbasi döneminde 9. yüzyıla kadar meskûn Ummu'l-Cimal'in gerilemesine neden olmuştur. Çoğunlukla iki katlı, bazen de üç katlı özel konutların inşası, 8. yüzyılın ilk yarısına kadar kesintisiz devam etti. İşlenmesi zor olduğu kadar dayanıklı bir yapıya da sahip yerel bazalt, yapı malzemesi olarak kullanıldı. Evlerde bazalttan yapılmış taş çatılar da tercih edilmişti. Sadece bazı büyük kilise odaları için acil çözüm olarak kiremitler kullanılmıştı. Kırsal alanlardaki -esasen bir köydeki- taş çatılı, çok katlı taş binalar, o dönemde Batı ve Orta Avrupa'da neredeyse hayal bile edilemezdi.

Görsel 3, çift pencerele "Ev XVIII"nin iki görüntüsünü içermektedir. Bina muhtemelen 6. veya 7. yüzyılda inşa edilmiş ve İslam döneminde baştan aşağı yenilenmiştir. Bu fotoğraf, harabeleri hiç kimsenin umursamadığı 1981 yılında çekilmiştir ki aynı fotoğraf, o tarihte Avrupa'da çekilmiş olsaydı, çoktan turistleri mıknatıs gibi çeken bir yer haline gelirdi. 2007 yılından bu yana, yerleşim, Bert de Vries yönetiminde sistematik olarak araştırılmış, korunmuş ve geliştirilmiştir.²²

22 Bkz. Ayrıntılı olarak tasarlanmış sayfa <http://www.ummeljimal.org>.



Görsel 3: Ürdün'ün kuzeyindeki Ümmü'l-Cimal kırsal yerleşimindeki 6.-7. yüzyıla ait "Ev XVIII"nin görünümü.

İlk Günah Öğretisi

İlk günah öğretisi, İslamiyet'te yoktur. Geç Antik Çağ'ın Hristiyanlık döneminde ve onu izleyen yüzyıllarda, böyle bir öğretinin, insanların benlik algıları üzerinde kalıcı bir etkisi olmalıdır. Her şeyden önce bu öğretisi, "en dürüst ve din-

dar kişilerin bile ilahi cezadan korkmak zorunda kaldıkları ideal bir teolojik araç olduğunu kanıtladı [...]. Bu öğretinin, kilise tarafından cemaati yönetmek amacıyla bilinçli olarak yaratılması söz konusu değildir. Ancak gerçekte böyle bir işlev kazandı çünkü doğuştan günahkâr oldukları için gerçekleşmesi beklenen bir lanetlenmeye karşı, vaftiz ve evharistiya kabulü [şarap-ekmek ayini] gibi temel çareler ruhban sınıfının elindeydi.”²³ İslam dünyasında özellikle sufiler arasında, günah konusunda artan bir farkındalık vardır. Örneğin bu sufilerden biri olan ve “nefis muhasebecisi” olarak tanınan Muhasibi (yaklaşık 165-243/781-857) doğrudan bu görüşe karşıt nitelikteki nefis muhasebesi rehberini kaleme almıştı. Kabir azabı ve son yargı korkusunun oldukça yaygın olduğu görülse de geniş bir kitle, kurtuluşa nispeten inanıyordu. Allah’ın adaletinin merkezde olduğu ve bu nedenle de ağır günahkârlar için öbür dünyada ebedi cezanın öngörüldüğü Mutezile mezhebi öğretisi yaygın bir geçerlilik kazanmamıştır. İnançlı Müslümanlar, cehennem cezalarına itibar etmiyorlardı. Elbette cehennem cezaları konusunda uyarıda bulunan ve ilgili hadisleri bir araya getiren dindar vaizler vardı ancak özellikle bundan faydalanan din adamları olmadığından ve din âlimlerinin kendileri zaten burjuvazinin bir parçası olduklarından, bu tür çalışmalar genel anlamda bir gözdağı vermekten uzaktı. Bu yüzden iyi bilindiği gibi Dante’nin *İlahi Komedya* eserinde cehennem en ilginç kısımken, Maarri’nin eseri *Risaletü’l-Gufran*’da cennet en önemli kısımdır. Maarri’ye getirilebilecek en önemli eleştiri, cehennemi yeterince tasvir etmemesi olabilir ancak.²⁴ Nitekim İslam toplumlarında cennet, herkesin hayalinde, cehennemden çok daha büyük bir öneme sahiptir.

Latin Hristiyanlığı, bir kişiyi henüz (ilk günah anlamında) eyleme geçmediği zamanlarda ya da (cinsel bir varlık olarak) başka türlü hareket edemeyeceği zamanlarda bile bir günahkâr olarak damgalıyorken, İslam kaçınılması mümkün olmayan günahlar uydurmamıştır (örneğin, günah ilân edilen düşünceler) ve Allah’ın merhametine vurgu yaparak, kaçınılabilir olanın cezasını tahammül edilebilir hale getirmiştir. Bu durum, İslam ile Hristiyan Avrupa’nın düşünce

23 Dinzeltbacher/Heinz: *Europa in der Spätantike*, s. 81 vd.

24 Abu’l-Alaa al-Ma’arri, *The Epistles of Forgiveness*, yayıma hazırlayan ve tercüme eden Geert Jan van Gelder ve Gregor Schoeler, 2 Cilt, New York, 2013, 2014.

tarihi arasında dikkate değer bir farklılık olarak ortaya çıkmaktadır. Din temelli *korku*, yalnızca Hristiyan Avrupa'da insan davranışları için genel ve temel bir itici güç olmuştur.

Bayramlar

Hristiyan ve İslam menşeli bayramlar, çeşitli derecelerde önceki bayramların yerini aldı. Batı'da, pagan bayramlarına genellikle Hristiyan hususiyetleri eklendi: "Hristiyan bayramlarında genellikle, kökten değiştirilmiş, Hristiyanlaştırılmış ve yerini yeni biçimlere bırakmış öncül pagan bayramlarının devamlılığı söz konusudur."²⁵ Doğu'da, Ay yılına bağlı olarak oluşturulmuş İslami bayram takvimi, sadece Güneş takvimine göre kutlanan eski bayramların yerine geçti. Adam Mez, 10. yüzyıl için kısmen haklı olarak şöyle diyor: "İslami etkinin, halkın yaşamı üzerinde ne kadar yüzeysel olduğunu bayramlar kanıtlamaktadır. Hristiyan kilise takvimi, Müslümanlar tarafından kutlanıyordu."²⁶ Eski Pers bayramlarını, özellikle de Pers tanrısı Mithras'a adanmış Mihrican Bayramı'nı ve günümüzde hâlâ yaygın olarak kutlanan *Nevruz*'u unutmamak gerekir. Ancak Mez, *kısmen* haklıdır çünkü "İslami etki" den bahsetmek gerçekle pek örtüşmüyor. Sonuçta eski Pers bayramları hiçbir zaman İslami açıdan yeniden yorumlanmadı ve seçkin kesimin dindar Müslümanları tarafından kutlanmaya devam etti.

Döneminin ünlü şairi ve en önemli Şii âlimi Şerif er-Radi (359-406/970-1015), 377 (987-988) yılında, Halife (sünni) Tâi'ye üç adet uzun ve resmi tebrik şiiri sunmuştur. Bu şiirler, Kurban Bayramı (ıyd-i adha), Ramazan Bayramı (ıyd-i fıtr) ve Mihrican Bayramı içindi. İmparatorluğun *fülen* en güçlü adamı Büveyhi Emir Bahaüddeve de (379-403/989-1012), Şerif er-Radi'den bir dizi tebrik şiiri almıştı. Bunlar yine Ramazan Bayramı, Mihrican Bayramı ve ayrıca birkaç defa da Nevruz içindi.²⁷ Hülâsa İslam'la ilgili bir "lekeleme" ile değil, bir belirsizlik olgusuyla uğraşıyoruz. Burada, aslında birbirini dışlayan iki bayram geleneği, yan yana var olmaya devam etmiştir.

25 Dinzelbacher (yay. haz.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*, s. 39.

26 Mez, *Renaissance des Islams*, s. 394.

27 Diwan as-Sarif ar-Radi, Mahmud Mustafa Halawi (yay. haz.), 2 Cilt., Beyrut, 1419/1999 (Şiirler N. 1, 2, 19, 21, 147, 217, 394, 442, 446, 654).

Cam

Cam, Yakın Doğu'daki kesintisiz devamlılığın özellikle güzel bir örneğidir. Antik cam üretimi Yakın Doğu'da da günlük ihtiyaçlar için kalıcı olarak devam etmiştir. 7. yüzyıldan kalma cam eserler söz konusu olduğunda, bunların İslam öncesi zamanlarda mı, yoksa evvela İslami zamanlarda mı yapıldığına karar vermek genellikle mümkün değildir. Bu zamandan sonra, işçilik ve sanat seviyesi sürekli yükselmiştir. Kuzey Suriye'de (Rakka) insanlar camla birtakım deneyler gerçekleştirdiler. Bu camların üretimi için her zaman olduğu gibi sodyum karbonat yerine, soda içeren bitkilerden elde edilen potas kullanılmıştır. Tekniğin yanı sıra sanatsal açıdan da bir atılım gerçekleşmiş, bu sayede çok geçmeden Suriye'de de, Doğu'nun (Irak, İran) zevkine ve tarzına daha çok uyum sağlanmıştır.²⁸ Cam üretimi, Suriye'nin büyük merkezlerinin tümünde arkeolojik olarak kanıtlanmıştır.²⁹ 12. ila 14. yüzyılda Suriye ve Mısır camlarıyla üretim zirveye ulaşmıştır. Öte yandan Avrupa'da, Geç Antik Çağ'da cam üretiminde büyük bir çöküş gözlemlenmiştir: "Cam üretimi başlangıçta Franklar yönetiminde devam etti ancak daha sonra durum 6. yüzyılda kötüleşti. Erken Orta Çağ'ın yeşil-siyah 'orman camı' düşük kalitededir. Bununla birlikte, Geç Antik Çağ cam üretimi Suriye'de devam etti ve Arap egemenliği altında yeniden gelişim gösterdi. Cam sanatı, Venedik aracılığıyla tekrar Batı'ya ulaştı."³⁰

Görsel 4'te, şimdi Berlin'deki İslam Sanatları Müzesi'nde bulunan iki şişe görülmektedir. Yukarıdaki şişe 7. veya 8. yüzyılda Suriye veya Mısır'da üretilmiştir (yükseklik: 8.1 cm, genişlik: 6.3 cm, derinlik: 10.1 cm).

[Bu şişe] renksiz ve mavi aplikeli renksiz camdan yapılmıştır. Kısa, geniş boyunlu küre şeklinde bir şişe üzerine, şeffaf ve mavi cam iplikler, şişeyi sırtında bir yük olarak taşıyan bir deve figürü oluşturacak şekilde ergitilerek kaynatılmıştır. Bu tür kaplar, Erken İslami dönemde çok yaygındı, muhtemelen güzel koku veya yağların saklanması için de kullanılmışlardı.³¹

28 Bkz. Walmsley: *Early Islamic Syria*, s. 65-66.

29 A.g.e., s. 118.

30 Demandt, *Spätantike*, s. 332.

31 [http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightbox-Viewresult.t1.collection_lightbox\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S-collection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=564&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=564](http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightbox-Viewresult.t1.collection_lightbox$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S-collection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=564&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=564)

Aşağıda gösterilen cam kadeh (yükseklik: 10,9 cm, çap 10,4 cm, ayak 5,5 cm, duvar kalınlığı yaklaşık 0,2 cm) İran (7. ila 9. yüzyıl) üretimidir ve cam sanatının sadece Doğu Roma İmparatorluğu'nda değil, Sasanilerde de korunduğunu göstermektedir. Bu kadeh, yeşilimsi camdan yapılmış, yarım küre şeklinde yivli bir kadehtir. Cam geniş, kalkık bir tabana sahip, düz bir durma ayağı olan, kısa, dar bir gövde üzerinde durur. Ağız kenarı içe doğru dönük şekilde üretilmiştir.³²



Görsel 4a: Aplike edilerek oluşturulmuş deve figürlü cam şişe, Suriye veya Mısır, 7.-8. yüzyıl.

32 [http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightbox-View/result.tl.collection_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=588&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=588](http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultLightbox-View/result.tl.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValue&sp=0&sp=0&sp=3&sp=Slightbox_3x4&sp=588&sp=Sdetail&sp=0&sp=F&sp=T&sp=588)



Görsel 4b: Sasani tarzında imal edilmiş kadeh, İran, 7.-9. yüzyıl.

Homoerotizm

Homoerotizm, İslami “Orta Çağ” meselesi için özellikle aydınlatıcı bir anahtar kelimedir. Bu kavram İslam dünyasında, Geç Antik Çağ’ın doğrudan doğruya bir devamı olarak değil, Klasik Antik Çağ düşüncesinin bir devamı veya yeniden canlanması olarak ortaya çıkar. Cinsel kimlik fikri -partnerin biyolojik cinsiyetine bağlı olarak heteroseksüel veya homoseksüel- yeni bir fikirdir ve asıl önemli olanın biyolojik cinsiyet değil, partnerin toplumsal cinsiyeti olduğu fikrinin yerini almıştır. Burada erkek-aktif bir cinsellik, erkek-olmayan-pasif bir cinsellikle karşı karşıya gelmektedir. Hristiyan Avrupa ve İslam dünyası bu noktada esas itibarıyla birbirinden ayrılmaz. Bununla birlikte, erkek erkeğe aşk ilişkilerinin gördüğü toplumsal kabul temelde farklıdır. Hem Antik Çağ’da hem de İslam toplumlarında, genç partner gür bir sakala sahip olmadığı sürece, insanlar bu tür temaslara geniş ölçüde anlayış gösteriyordu. Ancak sakallarının çıkmasıyla birlikte birey, aktif bir cinsel hayat yaşamak zorunda olan yetişkin bir adam kabul edilirdi.

Ebu Nuvas'tan (ö. yak. 200/815) bu yana Arap aşk şiirlerinin hemen hemen yarısı homoerotik şiirlerdi. Burada her şeyden önce *apolojetik sakal uzatma epigramı*'nın türü dikkat çekmektedir. Burada şair, genç partnerin kusursuz bir sakalla sahip olmasına rağmen, bir aşk ilişkisini bitirmediği için özür dilemektedir.³³ En eski "apolojetik sakal uzatma epigramları"ndan biri *Griechische Anthologie*'de [Yunan Antolojisi] bulunur. Bu epigram, MS 2. yüzyılda yaşamış Yunan şair Straton'undur:

Sakalındaki hâlâ yumuşak o ilk tüy büyüse de

Saçların yanaklarında filizlense de, sarı ve daha güçlü,

Seni bırakmak istemiyorum, canım,

Saçlar acıtsın canımı: bana kalan, güzele bahsettiğindir.³⁴

İmparatorluğun Hristiyanlaştırılmasından sonra (ve kesinlikle bunun doğrudan bir sonucu olarak), sakal uzatma epigramları kesildi, ancak Arap fethinden kısa bir süre sonra Doğu'da yeniden canlandı. Ebu Nuvas ve Ebu Temmam (yaklaşık 189-232/805-845), bu türdeki epigramları muhafaza eden ilk kişiler arasındaydılar. Bu kişilerin çıkarımları, Straton'un bakış açısına çok uygundur: Genç adamın sakalı uzasa da hâlâ eskisi kadar çekicidir. Bu çıkarım çok geçmeden, Hariri'de (446-516/1054-1122) olduğu gibi, daha karmaşık hale geldi:

Görünce kimi sevdiğimi, dediler ki:

Sakalının uzaması rahatsız etmez mi seni?

Onlar kördür! Meseleyi madem doğru görüyorlar,

Ne de çabuk kınadılar!

Çünkü evini çorak bir yerde bulanlar,

Bahar çiçekleri açsa da onu terk etmezler!³⁵

800 ile 1800 yılları arasında, bu türde binlerce epigram ortaya çıktı. Bu bin yıllık gelenek -aslında yaklaşık iki bin yıllık-

33 Daha Detaylı bilgi için Bauer: *Ambiguität*, s. 268-290, ve "Ambivalent Beauty. The beard in classical Arabic love poetry" (baskıda).

34 *Anthologia Graeca* XII 10, *Die Griechische Anthologie in drei Bänden* içinde, hazırlayan ve tercüme eden Dietrich Ebener, Berlin 1991, 3:119; krş. aynı zamanda *The Greek Anthology*. İngilizce tercümesiyle W. R. Paton, Cilt 4, Londra, 1916, s. 286-287.

35 Bauer: *Ambiguität*, s. 289.

ancak 19. yüzyılın ortalarında, yine Hristiyanlığa ait -bu kez Avrupa'nınki benimsenerek- ahlaki değerler nedeniyle sona erdi çünkü Araplara şiirlerle ilgili doğrudan hiçbir bilgi ulaşmasa bile, Arap apolojetik sakal uzatına epigramlarının, antik öncüllerinin geleneğini sürdürmediğini düşünmek zor görünüyor. Bununla birlikte, muhtemelen Yakın Doğu şehirlerindeki Hristiyan ahlak kavramları, eski cinsellik kavramlarının yerini tamamen alamamıştır. Bu nedenle, nihayetinde Arap homoerotik şiirinde,³⁶ doğrudan geç Antik Çağ ile bağlantılı değil, daha eski zamanlara kadar uzanan bir devamlılık olduğunu varsayabiliriz.

Bireycilik

Bireycilik kesinlikle düşünce tarihinin en zor terimlerinden biri. Ancak bu kavram, Orta Çağ-Yeni Çağ tartışmaları için önem teşkil ettiğinden, en azından kaba hatlarıyla ele almak elzemdir. Jacob Burckhardt'a göre, İtalyan Rönesansı'ndaki "bireyin keşfi", "Rönesans"ın ayrı bir çağ olarak kurulması için temel bir gerekçedir. Burckhardt'ın bu konuda haklı olup olmadığının ve ne ölçüde haklı olduğunun veya böyle bir sürecin daha geç mi yoksa daha erken mi başlatılması gerektiğinin burada tartışılması gereksizdir. Bu konuda *Locus classicus*'tan bir alıntı yapmak yeterli olacaktır: "Önce İtalya'da" diye yazıyor Burckhardt, "öznel tüm gücüyle ortaya çıkar; insan manevi bir birey* olur ve kendini böyle tanır. Bu yüzden bir Yunan, barbarlara karşı; bir Arap da tek başına, diğer Asyalılara karşı ayaklandı." Burckhardt'ın "*" için yorumu şu şekildedir: "Daha yüksek ve en yüksek düzeyde bireysel gelişim için *uomo singolare, uomo unico*³⁷ ifadelerini unutmayın."³⁸

Burckhardt, kendilerini her şeyden önce müşterek bir hayatı paylaşma özelliğiyle tanımlayan diğer halklara kıyasla Antik Çağ Araplarını bireyciler olarak vurgularken belki de yanılıyor. Muhtemelen yayılma döneminde sağlam

36 Bkz. Thomas Bauer, "Male-Male Love in Classical Arabic Poetry", E. L. McCallum ve Mikko Tuhkanen (yay. haz.), *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature* içinde, Cambridge 2014, s. 107-124.

37 Tercümesi "tek birey, eşsiz birey" şeklindedir ancak ifade olarak "düşünen ve anlayan eğitilmiş birey, en yüksek düzeyde bireysel eğitim" anlamlarına gelir. (ç.n.)

38 Burckhardt, *Renaissance*, s. 137.

klan ve kabile bağlarının zayıflaması, İslam dininin bireysel fayda etiği ve sosyal hareketliliği yüksek şehirlerde yaşam (bkz. "fırsatlar" ve "şehir hayatı" maddeleri), bireyin gide-rek daha güçlü bir şekilde algılanmasına yol açmıştır. Bu durumu, sadece aşk şiirinin gelişiminde değil,³⁹ kendilerini hiçbir şekilde Tanrı'nın alçakgönüllü hizmetkârları olarak görmeyen, aksine kavgacı ve çoğu zaman kibirli bireyler olan entelektüellerin ve âlimlerin çok sayıdaki biyografisinde de görmek mümkündür. Son olarak, uomo singolare söz konusu olduğunda, eşi benzeri görülmemiş derecede dokunaklı ve anlamlı dizeleri sayesinde birçokları tarafından hâlâ en önemli Arap şairi olarak kabul edilen Mütenebbi (303-354/915-965), şüphesiz her dönem için bu görüşün en büyük yücelticiydi. Uomo singolare düşüncesini, çalışmalarında hep yeni şekillerde ele aldığı ve sadece üst düzey şahsiyetler hakkında yazdığı methiyelerde değil, kendisinden bahsettiği dizelerde de ana temalarından biri haline getirmiştir. Bu görüşü destekleyen bir dize şu şekildedir:

Onların arasında yaşasam bile onlardan biri değilim.

Sonuçta altın madeninin yatağı da toprak ve kumdur.

10. yüzyıl Avrupasında (Endülüs dışında), bir şairin kendini, diğer insan yığınlarının ortasında bir altın külçesi olarak tanımlayan bir şiir yazdığını tahayyül etmek mümkün değildir.

İslam toplumlarında ben-bilincinin erkenden ortaya çıkması, günlük yaşamın bayağılıklarına varıncaya kadar kişisel düşüncelerin ve deneyimlerin günlüklere kaydedilmesinde de görülmektedir. Avrupa'da günlük tutma, kişisel tecrübe ve düşüncelerin kaydedilmesi, 15. yüzyıldan önce müşahede edilmez. Bununla birlikte, günlük hayatın sıradanlıklarını yazan, bilhassa ünlü olmayan kişilerin kayıtlarının, çağdaşları ve gelecek nesiller için hiç de cezbedici yönü yoktur. Bu tür günlüklerin alelade olaylar içerdiği gerçeği, onları bilhassa günümüz tarihçileri için değerli kılmaktadır fakat aynı zamanda bu tür metinlerin çok azının günümüze ulaştığı anlamına da gelmektedir. Bu metinlerin çoğu, Bağdatlı fakih, ilahiyatçı ve tarihçi Ebu Ali bin el-Benna'nın günlüğü de dâhil olmak üzere, sadece el yazması olarak

39 Bkz. Bauer: *Liebe und Liebesdichtung*, s. 546.

korunagelmıştır. Bununla beraber, Benna o kadar çok tanınıyordu ki yazdıklarından bazı sayfalar, toplu el yazması şeklinde korunmuştu. Benna'nın bu (genellikle kabataslak) yazıları 460-461/1068-1069 yıllarına tarihlenir ve tanıdıkların, meslektaşların hastalık ve ölümleri, Bağdat'taki siyasi olaylar, sıkıntılar ve güzel deneyimler, davalar ve doğa olayları hakkında bilgi vermektedir. Benna bu yazılarında bazılarını yerer, bazılarını yüceltir ve kendi başarılarından övgüyle bahseder. Ayrıca rüyalarını ve bunların nasıl yorumlanacağını anlatarak şiirlerinden alıntılar yapar. Mucizevi ya da öğretici bir yanı olmayan "mucize öyküleri" gibi, başkaları hakkındaki ilginç şeyleri de anlatır:

Birisi bana, yolda karşısına vahşi bir hayvanın çıktığını söyledi. Sonra korkmuş ve kendini yere atmış, hayvan da ona saldırmadan yanından geçip gitmiş. Gittiğinde ayağa kalkmış ve yürümüş. Gitmek istediği yere varmış. Burada heyecanını görmüşler ve sormuşlar: "Neyin var?" Neyle karşılaştığından bahsetmiş ve onlar da şöyle cevap vermişler: "Biz o hayvanı biliyoruz! Sadece domuzları yer ama insanlara dokunmaz." "Ama ben yine de korktum!" demiş ve böyle olmadığı için Tanrı'ya şükretmiş.

İbn el-Benna, ne devlet meselelerine odaklanır ne de -daha önceki çoğu günlük gibi- kendi manevi yolunu tarif eder; daha ziyade günlük hayatını orta sınıftan, sofistike, dindar ama aynı zamanda kendine çok güvenen bir âlim olarak anlatmaktadır.⁴⁰

Yahudiler

Yahudiler, Antik Çağ'dan beri gerek Hristiyanların gerekse Müslümanların arasında yaşamışlardır. Algıları ve toplumsal konumları, her iki dünyada da çeşitli şekillerde farklılıklar gösterir. Birincisi, Hristiyan dünyasında müsamaha gösterilen tek Hristiyan olmayan kesim Yahudilerken, İslam dünyasındaki dini çokluk, yakın geçmişe kadar sıradan bir durum teşkil ediyordu. İslam toplumlarında Yahudiler, Hristiyanlar, Sabiiler (pagan yıldız kültünü geliştirenler),

40 George Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956) içinde, s. 9-31, 239-260; 19 (1957), s. 13-48, 281-303, 426-443. Vahşi hayvan hikâyesi şurada bulunabilir: Cilt 18, s. 246, 258.

Zerdüştçüler, Hindular ve diğerleri, hoş görülmele kal-mayıp birçok alanda çoğunluğu oluşturyorlardı. Birinci Dünya Savaşı'nın başında bile, bugünkü Türkiye'nin bulun-duğu bölgede nüfusun dörtte birinden fazlası Müslüman değildi. Bu oranın bugün %1'in altına düşmesinin sebebi İslam değil, Batılı milliyetçilik ideolojisi. Dolayısıyla gayrimüslimlerin varlığı, İslam dünyasında doğal bir durumdur; oysa Hristiyan dünyasında Hristiyan olmayanlar, varlıkları daimi bir tehdit unsuru addedilen Yahudilerle sınırlı kaldı.

Hristiyan Avrupa ile İslam dünyası arasında, Yahudilere yaklaşımdaki ikinci temel fark, yasal olarak güvenlikleri-nin sağlanmasıyla ilgiliydi. İslam toplumlarında *zimmi*'ler olarak tanınan gayrimüslimler, eşit haklara sahip değillerdi fakat en zor zamanlarda bile asgari bir yasal statü ve yüksek derecede özerklik talep edebiliyorlardı. Avrupa'daki Yahudiler ise baskı yönetimine çok daha fazla maruz kalıyorlardı. Bu itibarla zulüm, İslam dünyasında mutlak bir istisnayken, Avrupa'da Yahudi soykırımları bir süreklilik arz ediyordu.⁴¹ Dahası, İslam toplumlarında *zimmi* statüsünün beraberinde getirdiği birçok sözde veya fiili kısıtlama, ya hiç uygulanmadı ya da bu kısıtlamalara nadiren başvuruldu. Dolayısıyla, Müslümanların Filistin ve Suriye'yi ele geçirmesi sırasında var olan tüm Yahudi toplulukları rahat bırakıldılar. Ramle şehri, yeni yöneticiler tarafından Filistin'in idari merkezi olarak kurulduğunda, Yahudiler kısa süre sonra bu İslam şehrine yerleştiler ve bir sinagog inşa ettiler. Ramle'de, şehrin 11. yüzyılda düşüşüne kadar, büyük ve gelişen bir Yahudi topluluğu vardı.⁴²

Üçüncü önemli fark, meslek seçimlerinde görülür. İslam dünyasındaki Yahudiler, meslek seçerken herhangi bir kısıtlamaya (ordu ve en yüksek devlet memuriyetleri dışında) maruz kalmazlarken, Avrupa'daki Yahudiler, bu açıdan bakıldığında, zaman zaman ve yer yer farklı yaklaşımlarla karşı karşıya kalmışlardır. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, İslam'ı kabul eden Yahudiler, eski Müslümanların tüm imkânlarından ve ayrıcalıklarından da yararlandılar.

41 İslam dünyasında Yahudilerin durumu son yıllarda oldukça tartışmalı hale gelmiştir ve genellikle çok duygusal ve öznel bir bakış açısıyla ele alınır. Mark R. Cohen, sağlam temelleri olan bir kaynak analizine dayalı tarafsız bir tanımlama yapar: *Unter Kreuz und Halbmond: Die Juden im Mittelalter*, Münih, 2005.

42 Bkz. Ellenblum: *Collapse*, s. 223.

Avrupa'da sık sık karşılaştıkları güvensizlik, İslam dünyasına yabancıdır. Bir kez daha görülüyor ki eski bir miras, çok farklı şekillerde ele alınmaktadır ve mirasın ortak oluşu, müşterek bir tarihsel çağ oluşturmaya *tek başına* haklı çıkar-mamaktadır.

Bakır Sikkeler

Bakır sikkeler, "küçük tüccarların, zanaatkârların ve diğer pazar katılımcılarının parasıdır. [...] Bir toplumun örgütlenmesinde, iş bölümü ne kadar çok temel alınmışsa, madeni paralara, bilhassa da bozuk paralara olan talep o denli artar. Para sisteminin, özellikle bahsi geçen bozuk paralar yönünden farklılaşması, iş bölümü için bir ölçüt işlevi görebilir ve böylece medeni toplumların gelişme düzeyi için bir değişken olarak kabul edilebilir."⁴³ Batı Roma İmparatorluğu'nda bakır sikkelerin dolaşımı genel olarak azaldığı için, bu sikkeler 5. yüzyıldan itibaren giderek daha az basıldı. Nihayetinde Batı'da bozuk para ortadan kalktı. "Bakır sikkelerin mevcut ya da noksan olması örnekleme, diğer verilerin sağladığı, azalan ekonomik karmaşıklık resmiyle de örtüşmektedir."⁴⁴ 1472 yılında Venedik ve Napoli'de bakır sikkeler tekrar basıldı.⁴⁵ Doğu'da ise durum oldukça farklı seyretti. Burada sikkelerin dolaşımı azalmamış, "yeni bakır sikkeler seri olarak üretilmiştir. Ülkenin iç kısımlarındaki bir köy yerinde bile Kuzey Suriye'deki Dehes'te, bakır sikkeler ve kaliteli seramikler 7. ve 8. yüzyıllarda hâlâ yaygın nesnelerdi. Buna karşın, aynı dönemde Ege ve Batı Akdeniz'de, daha büyük ticaret şehirlerinde bile bu sikkeler az ya da çok tedavülden kalkıyordu."⁴⁶

Madeni sikkelerin tasarımı, halifeliğin, *iki* eski imparatorluğun mirasını devraldığını göstermektedir. Görsel 5, Filistin ve Fars arasındaki Emevi döneminden kalma bakır sikkelerin çeşitliliğini ortaya koyan dört sıra dışı örneği göstermektedir. Roma zamanında *folles* olarak adlandırılan bakır sikkelere Arapça *fals*, çoğul olarak da *fulus* denmektedir.

43 Heidemann, *Renaissance*, s. 355 vd.

44 Ward-Perkins, *Untergang*, s. 122.

45 <http://www.phil-gesch.uni-hamburg.de/edition/Numismatik/33GeschichteSpaetMA.html>

46 Ward-Perkins, *Untergang*, s. 133.

1 numaralı sikke, 685 yılına tarihlenen, çok yaygın olarak kullanılmış, piyasadaki en geçerli sikkelerden biridir. Sikke Humus şehrindendir ve Doğu Roma örneklerine benzer (3,71 g, 21 mm, baskı yönü 7 h). “Arap-Bizans” ifadesi, bu tür sikkeler için yaygın hale gelmiştir. Ön cephede, sağ elinde küre tutan, haçlı, diademli başlığı ve frontal bir duruş ile betimlenen, muhtemelen İmparator II. Konstans’a ait (641-668) sikkeler için örnek teşkil eden bir büst görülür. Yunanca 40 rakamına karşılık gelen ve Doğu Roma *folles*’i için tipik olan “M”, burada hiçbir işlevi olmamasına rağmen tarz olarak benimsenmiştir. Bu follisin üzerinde, iki süsleme arasında bir yıldız bulunmaktadır. Sikkelerin ön ve arka yüzlerindeki yazılar, basım yerini gösterir ve sikkenin Yunanca ve Arapça yazıldığını tasdik eder, yazılar “iyi” anlamına gelir ve bir ayna görüntüsü gibi birbirinin yansımasıdır: Ön yüzde Yunanca “iyi” anlamındaki ΚΑΛΟΝ okunmaktadır ve sikke basım yeri olarak Arapça bi-Hıms yani “Hıms’ta” [Humus] yazısı görülmektedir. Arka tarafta ise tam tersi şekildedir: Arapça طيب *tayyib* yani “iyi” yazılıyken, sikke basım yeri olarak da Yunanca ΕΜΙΧΗC “Emesa” okunmaktadır (solda “m”nin yanında yukarıdan aşağıya ΕΜΙ, “m”nin yanında sağda CHC).

1



2



3



4



Görsel 5: Emevi döneminden dört bakır sikke.

1: Humus falsi, 685 civarı; 2: Arap-Sasani bakır sikke, Dara-bgird (Güney İran) 699 yılı; 3: İslam inancıyla betimlenmiş reform tipi resimsiz falsi; 4: Taberiye falsi, 734 civarı.

2 numaralı sikke, Arap-Sasani tipi bir bakır sikkedir (3,78 g, 19/21 mm, 4 h). Arap-Sasani bakır sikkeleri Arap-Bizans

sikkelerinden daha az bilinmesine rağmen, çeşitli yerel formlarda da mevcuttur. Reform tipindeki sikkeler de olmak üzere her iki geleneğin unsurlarıyla karışık formlar da görülmektedir. Ön yüzde sağa doğru dönmüş, sakalı, kanatlı tacı, omuz askısı ve küpesi olan bir büst betimlenir (örnek: II. Hüsrev). Soldaki Orta Farsça (Pehlevice) yazıtta GDH=h-varrah yani “onun ihtişamı”, sağda ise APZWT=abzud yani “güçlenmiş” (“ihtişamı güçlendi/güçlensin”) yazmaktadır. Saat dört yönünden itibaren kenar oldukça zor okunmakta ve burada Arapça *bismillah* yani “Allah’ın adıyla” yazmaktadır. Arka yüzde bir ateş altarı görülür. Solda ise darp yılı HŠTŠST=*hastsast*. Muhtemelen bu yıl, İslami takvim yılı değildir. Sasani sikkeleri büyük kralın saltanatından sonraki döneme tarihlenmiştir. Bu nedenle 68 yılı, uzun zaman önce ölmüş Yezdicerd’in egemenliğinin imgesel olarak 68. yıldır ve MS 699’a karşılık gelir. Sağdaki DA, darp yeri İran’ın Fars eyaletindeki Darabgird’in kısaltmasıdır. Kenarda Pehlevice APZWT tekrar görülebilmektedir, ay ve yıldız süslemesinin ardından Arapça “bereket” yazmaktadır.⁴⁷

3 numaralı sikke, anikonik sikkelerin ilk kez basıldığı 77-79/696-698 yıllarındaki Abdülmelik’in sikke reformundan sonraki döneme ait bir *fels*’tir (3,43 g, 22/20 mm, 7 h). Sasani ve Doğu Roma sikkelerinin ikonografisinin yerini, Kuran’dan ayetler almıştır. Bu aynı zamanda, bakır sikkeler için de süsleme haline gelmiş, çoğu sikkede metinden başka bir betim yer almamıştır. Bu bakır sikke, standart metni örneklemektedir: Ön yüzde *lâ ilâhe/illallâh/vahdehû* yani Allah’tan başka ilah yoktur ve tektir yazılıyken, arka yüzde *Muhammedün resulullah* yani yazılıdır.

4 numaralı sikke, Taberiye’den 116/734 civarına tarihlenen bir *fels*’tir (3.41 g, 18 mm, 1 h).⁴⁸ Bakır sikkeler yerel emisyonlardı, altın ve gümüş sikkelerden çok daha az düzenlenmişlerdi. Bu nedenle, Abdülmelik’in sikke reformundan sonra bile, çoğu zaman resim ve/veya metinlerle darp yerlerine atıfta bulunan çok çeşitli yerel madeni sikke tipleri vardı. Bu sikkenin ön yüzündeki kısaltılmış yazı, Emevi al-

47 Bkz. Rika Gyselen, *Arab-Sasanian Copper Coinage*, Viyana, 2009 (Bahsettığımız madeni para tipi 10b, s.127 vd.); krş. ayrıca Heinz Gaube: *Arabosasanidische Numismatik*, Braunschweig, 1973.

48 Bkz. Lutz Ilisch, *Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen, Palästina I/Va Bilad as-Sam I*, Tübingen 1993, N. 339-344.

tın ve gümüş sikkelerinden etkilenmiştir. Bu yazıda şöyle der: *Allahu ehad, Allahus samed* (112: 1-2); kenarda (kısmen okunmakta) *la ilahe illallah la şerike leh* yazmaktadır. Arkadaki alanda tekrar: *Muhammadün resulullah* yazılıdır ve sağında da palmiye ağacı bulunur. Darp yerinin kenarında (kısmen okunmakta): *bismillah duriba hâdâ l-fals bi-Tabariyya* [Allah'ın adıyla: bu fels Taberiye'de darp edildi] yazmaktadır. Bu dört örnek, betimli sikkelerin yerini, betimsiz sikkelerin aldığı Emevi para reformunun nasıl tek tip bir madeni para ortaya çıkardığını açıkça göstermektedir. Sonuç olarak bu reform, geleneklerden uzaklaşmayı temsil etmekten çok, Doğu Roma ve Sasani geleneklerini birleştirmenin ve böylece bu anlayışı sorunsuz bir şekilde sürdürmenin bir yolunu buluyordu.⁴⁹

Aşk Şiiri

"Latince aşk şiiri, Geç Roma İmparatorluğu'nda suskunlaştı, 10. yüzyıla kadarsa bütünüyle sessizliğe büründü." Aşk şiirleri ilk olarak "birdenbire 1100'lerde Fransa'da, hem Orta Latin sanat şiirinde (...) hem de Provensal Troubadour lirik şiirinin yeni türünde (IX. Wilhem'den itibaren) ortaya çıktı ve daha sonra da Kuzey Fransa'da Trouve şiirlerinde görüldü."⁵⁰ Buradan yola çıkarak, Troubadour şiirlerinin, Arap etkisi altında ortaya çıktığı da kanıtlanmış sayılabilir.⁵¹

Arap aşk şiirleri, İslamiyet öncesi dönemde ortaya çıkmış, Emevi İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonra da hızla gelişmiştir. Böylece 8. yüzyılın ortalarında, antik aşk şiirinin sofistikeliği ve psikolojik karmaşıklığı aşılmıştır. İslam öncesi şiirler sadece geçmiş aşk ilişkilerine melankolik bir bakışı konu alırken, Emevi döneminde Hicaz çevresindeki şehirlerde, cíveleri ve gönül ilişkileriyle aşkın iyimser ve neşeli yanı da ilk kez konu edilmeye başlanmıştır. 23/644 yılında Mekke'de doğan ve 93/712 veya 103/721 yılında Medine'de hayata gözlerini yuman Ömer bin Ebu Rebia, bu yeni ekolün en önemli temsilcisiydi. Daha yoğun olarak

49 Bkz. Heidemann, *The Evolving Representation of the Early Islamic Empire*.

50 Dinzeltbacher (yay. haz.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, s. 482.

51 Bkz. Gregor Schoeler: "Muwassah und Zagal", Wolfhart Heinrichs (yay. haz.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* içinde, Cilt 5, Orientalisches Mittelalter, Wiesbaden 1990, s. 440-464.

Bedevi çevresinde korunmuş bir başka yönelim, Udrite yönelimi, her zamanki gibi yasak aşk ilişkilerini ele alıyordu. Leyla ve Mecnun'un gibi aşk hikâyelerinin çıkış noktası da budur. Aşkın mutluluğunun önüne geçenler, ilginçtir ki her zaman âşıkların aileleri olmuştur. 7. yüzyılda, Avrupa'da bir "Orta Çağ" aşk şiirinin ortaya çıkmasından çok önce, önümüzde adeta "Orta Çağ" koşulları vardı çünkü Niklas Luhmann'ın "Tutku Olarak Aşk" adlı makalesinde belirttiği gibi, Orta Çağ'da âşıklar, statü farklılığı nedeniyle kavuşamazlar. Luhmann'a göre bu durum, ancak 17. yüzyılda değişir: "Taparcasına sevilen kadının erişilmezliği, artık kadının kendi kararına bırakılır."⁵²

Eğer Luhmann haklıysa, Abbasi dönemi şehirlerinde, 8. ve 9. yüzyıllarda, Ebu Nüvas ve Ebu Temmam gibi şairlerin herhangi bir dış neden olmadan yalnızca bir aşk ilişkisine girmek istemeyen hoş kadınlardan ve genç erkeklerden şikâyet ettikleri bir zamanda, benzer bir düşünce tarzı elde edilirdi. Yüzlercesinden bir örnek olarak, birçok yönden tipik olan Ebu Temmam dizeleri yorumlanmıştır. Sevilen kişi hem güzeldir hem de edep ve karakter gibi içsel değerlere sahiptir. Kaygı verici tek durum, anlaşılabilir bir sebep olmaksızın -sadece istemediğinden- bir aşk ilişkisine girmeyi reddetmesidir. Böyle yaparak, onu seven kişinin hayatını çalar ve onu "aşk ölümü"ne gönderir:

Bilmelisin gözyaşlarımı, tüm özlemlerimi,
Bilirsin aşkımın parıltısını ve tüm yanışımı!

Zarafet sende, güzellik sende, görgü sende,
Özün de iyi, senin için muteber biri denmeli.

Tek bir rahatsızlığım, beni bir tutman,
Aşkın ölümüne doğru koşanlarla.

52 Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, 1994, s. 59.

Neden yüz çeviriyorsun -ben sana hiçbir şey yapmadım!-

Hem yüz çevirmek, o son ayrılıktan evvel ayrılmak demek!⁵³

Gazel, hızla Arap şiirinin en yaygın türü haline gelerek Farsçaya, Türkçeye, İbraniceye ve Urduçaya geçti. Nihayetinde Ghazel olarak Alman edebiyatını bile besledi. Bu durum, onu dünya edebiyatının en önemli başarı örneklerinden biri yapar.⁵⁴ *Gazel*, Antik Çağ aşk şiirinin devamı olmadığı için edebi açıdan bir devamlılık söz konusu değildir ancak aşk şiiri karşısı Hristiyan Geç Antik Çağ yıllarından sonra bile varlığını sürdürebilmiş bir düşünce biçiminin devamlılığından yola çıkılabilir.

Tıp

Peter Dinzeltbacher ve Werner Heinz, Geç Antik Çağ tıbbı hakkında çok katı bir yargıya varmışlardır: "İnsan ruhunun kurtuluşunun ön plana çıkarılması, fiziksel acının ihmal edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu temelde, tıbbın daha fazla gelişmesi mümkün olmamıştır. [...] Tedavi yerine muskalar, dezenfeksiyon yerine demonlar, ilaç yerine büyü tercih edilmiştir ki bu düşünce tarzı, Yunan-Roma tıbbının kalıntılarına ağır bir darbe vurmuştur."⁵⁵ İslam dünyasında Antik Çağ tıbbının kesintisiz bir şekilde devam etmesini sağlayanlar, Aramice konuşan hekimlerdi.⁵⁶

Emevi halifelerinin bile, sadece halifelerin sağlığıyla değil, düşmanların usulca ortadan kaldırılmasıyla da ilgilendikleri söylenen şahsa özel Suriyeli hekimleri vardı.⁵⁷ Bilinen ilk hekim, Basralı Masercuya adlı İranlı bir Yahudidir. Kendisi, Emevi döneminde, aslı 7. yüzyıla tarihlenen, Ahron adındaki İskenderiyeli bir papaz tarafından Yunanca yazıl-

53 Abu Tammam: *Diwan Abu Tammam bi-sarh al-Hatib at-Tibrizi*. Muḥammad Abduh Azzām (yay. haz.), 4 Cilt, Kairo 1957-1965, Cilt 4, s. 241 (N. 291), krş. ayrıca Bauer: *Liebe und Liebesdichtung*.

54 Bkz. Thomas Bauer, Angelika Neuwirth (yay. haz.): *Ghazal as World Literature I: Transformations of a Literary Genre*, Beyrut 2005; Arapça *ghazal* için krş. Bauer: *Liebe und Liebesdichtung*.

55 Dinzeltbacher/Heinz: *Europa in der Spätantike*, s. 70.

56 Yunanca, Süryanice, Farsça ve Hintçe kaynaklarının yanı sıra erken dönem Arapça eserler GAS III'te listelenmiştir. Savage-Smith de iyi bir genel değerlendirme yapar: *Medicine in Medieval Islam*.

57 Bkz. GAS III, s. 5.

mış bir tıp kitabını, Suriye Aramicesinden Arapçaya çevirme zahmetine girmiştir.⁵⁸ Özellikle İskenderiye ve Cündişapur okulları sayesinde Antik Çağ tıbbı, Geç Antik Çağ'da da korunmuştur. Mensupları, 8. yüzyılın ortalarından itibaren sekiz kuşak boyunca, Bağdat'taki halifelere hekim ve danışman olarak hizmet etmiş Buhtişu ailesi, Cündişapur tıp okulunda yetişmiştir.⁵⁹ Sadece bu ailenin üyeleri değil, Erken Abbasi döneminin önde gelen tıpçılarıun çoğu, Pers Hristiyanları, yani "Nesturiler"di (ancak bu onların kendi adları değildir). Çeşitli girişimleri sayesinde, halifeliğin başkentinin eski Pers İmparatorluğu bölgesindeki Bağdat'a taşınmasından sonra, Doğu Roma İmparatorluğu'nda artık ilgi görmeyenler de dâhil olmak üzere, tüm önemli Yunanca tıp kaynakları Arapçaya çevrilmiştir.⁶⁰ Bunlar arasında Dioscorides'in (ö. MS 90) *Materia Medica* eseri, Ephesuslu Rufus'un incelemeleri (MS 2. yüzyıl), İslam öncesi dönemlerden İslami dönemlere kadar yaşamış Aeginalı Paulos'un ansiklopedisi ve özellikle Galen yazıtlarının devasa külliyyatı (MS 129-216) bulunmaktadır. Görsel 6, 475/1083 yılında Semerkant'ta yapılan ve 380/990 yılında İbn-i Sina'nın hocası Ebu Abdullah en-Natili tarafından tamamlanan bir el yazmasının kopyası olan ve Dioscorides'ten alıntılar yapan Leiden papirüsünden bir sayfayı göstermektedir.⁶¹ Görseldeki şifalı bitki resimlerinde ise üstte *anituûn* (Yunanca Anethon), Arapça *eş-şibitt* yani dereotu (*Anethum graveolens*); altında ise *kuminun* (Yunanca *Kyminon*-Arapça *el-kemmun*), yani kimyon (*Cuminum cyminum*) betimlenmiştir.

58 Bkz. GAS III, s. 166-168, 206-207; Savage-Smith, *Medicine in Medieval Islam*, s. 142.

59 Bkz. Savage-Smith: *Medicine in Medieval Islam*, s. 143

60 A.g.e., s. 144.

61 Leiden, Bib. Rijksuniv. MS Or. 289, Folio 124r. Bu makale hakkında krş. Mahmoud M. Sadek: *The Arabic Materia Medica of Dioscurides*, Québec, 1983.



Görsel 6: Dioscorides'in *Materia Medica* adlı eserinde yer alan, dereotu ve kimyonu temsil eden resimli el yazması, Semerkand 1083 (10. yüzyıldan kalma bir örneğe göre).

Cündișapur ekolünden bir başka Nesturi yazar, *Mihneti't-Tabib* [Hekimin Sıkıntısı] adlı bir kitabının yanı sıra çok sayıda ilmi eserin de yazarı Yuhanna bin Maseveyh'tir (yak-

laşık 160-243/776-857). 8./14. yüzyılda, Mısır muhtesibi İbn Bessam, bu kitabı kullanmak suretiyle tüm doktorların yeterliklerinin test edilmesini talep etmiş ve Hipokrat yemini etmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bu hekimlerin Kuran ya da İncil üzerine değil, MÖ 370 yılında ölmüş “pagan” Yunan bir hekime dayanan yemini etmeleri gerekiyordu.⁶²

İbn Maseveyhyalnızca bir çevirmen olarak hareket etmemiş, aynı zamanda bağımsız yazılar da kaleme almıştır. Yunan, Pers ve Hint kaynaklarının yanı sıra, kendi araştırmaları da giderek daha önemli bir yer edinmiştir. Avrupa’nın, 12. yüzyıldan itibaren, diğer ismi “Rhazes” olan Ebu Bekir er-Razi’nin (yaklaşık 251-313/yaklaşık 865-925) eserlerinden; diğer ismi “Avicenna” olan İbn Sina’nın (ö. 428/1037) *El-Kanun*’undan ve bunun gibi diğer birçok isim ve eser aracılığıyla bildiği Arap tıbbı, Antik Çağ’dan devralınmamış, aksine, Antik Çağ tıbbından çok daha ötelere ulaşmıştır.

Doğa Bilimleri

Doğa bilimleri, Batı Roma İmparatorluğu bölgesinde yüzyıllarca, pratik olarak neredeyse hiç hayata geçirilmedi. Dinzelbacher ve Heinz’a göre, Geç Antik Çağ’da “muhtemelen, dini heretikler üretme korkusu”, “Geç Orta Çağ’a kadar alternatif düşünce teşebbüslerini engellemiştir. Buna karşın Yunan felsefesinden ve Arap geleneğinden gelen doğa bilimlerinin benimsenmesi, yeni yollar açmış ve heretik mezhepler çoğalmıştır. Aynı zamanda, Geç Antik Çağ’da ve bu dönemden sonra, pratik problemleri çözme konusunda, büyüler ve dini girişimler [...] gittikçe daha fazla ön plana çıkarken, rasyonel-bilimsel problem çözme yöntemlerine ilişkin bilgiler kısmen kaybolmuştur.”⁶³ Bununla birlikte, Batı ve Orta Avrupa’da 6. yüzyıldan 11. yüzyıla kadarki doğa bilimleri tarihini, sadece bir gerileme olarak tanımlamaktan kaçınmak gerekmektedir. Latincenin tek eğitim dili olduğu tüm bölgelerde, bu açıdan değerlendirilecek olursa, 6. yüzyıldan önce de gerilemesi mümkün çok fazla şey yoktu. Burada doğa bilimine duyulan ilgi, Antik Çağ boyunca

62 Bkz. Bauer: *Ambiguität*, s. 197 vd.

63 Dinzelbacher/Heinz: *Europa in der Spätantike*, s. 88.

çok azdı, bu yüzden Latince sadece birkaç eser (ansiklopediler, didaktik şiirler) kaleme alınmıştır. Yunanca metinleri Latinceye çevirmek hiç düşünülmemiştir. Aristoteles'in yazılarının çok azı 12. yüzyıldan önce çevrilirken, çoğu 526 civarında idam edilen Boethius tarafından tercüme edilmiştir. Romalılar bu konularda tamamen Yunan hocalarına güveniyorlardı ve bu hocalar artık gelmediklerinde, Batı Roma İmparatorluğu'nun birçok bölgesine daha önce hiç ulaşmamış bilgiler de onlarla beraber kayboldu.⁶⁴

Arapça konuşan âlimler, Batı'daki meslektaşlarına göre Antik Çağ Yunan bilimlerinin çok daha sıkı destekçileriydi. İslam dünyasında, din âlimlerinin doğa bilimlerine karşı süregelen düşmanca bir tutumu yoktu, ki bu da Yunan biliminin, hatta Pers ve Hint biliminin daha fazla gelişmesini mümkün kıldı.

Yunanca ve Orta Farsça olarak aktarılan bilgiler Doğu Akdeniz ve Yakın Doğu'da daha da geliştirilmişti. 6. ve 7. yüzyıllarda Hristiyanlar, Aristoteles mantığı, Ptolemaik astronomisi, kozmoloji ve Geç Antik Çağ tıbbı üzerine, Suriye Aramicesinde birtakım bilimsel incelemeler yazmışlardır. Pers bilginler de Yunan, Hint astronomisi ve matematiğiyle ilgilenmişlerdir.⁶⁵ Özellikle pratik kullanıma uygun eserler, 8. yüzyılın ikinci yarısında büyük çeviri dalgası başlamadan çok önce Arapçaya çevrilmiştir.⁶⁶ Gotthard Strohmaier haklı olarak, Araplar tarafından Antik Çağ'ın *benimsenmesinden* bahsetmenin doğru olmadığını, çünkü yalnızca yabancı bir şeyin benimsenebileceğini belirtir: "Bu, farklı bir bilginin kabul edilmesi değil, aksine basit bir 'var olmaya devam etme' meselesiydi."⁶⁷ Bu varoluş kısa sürede Abbasilerde tarihi açıdan benzeri olmayan bir ivme kazandı: Arap dünyasında 8. ve 11. yüzyıllar arasında, Yunan mirasının Arapçaya tercüme edilmesi örneğinde olduğu gibi, daha önce bir kültürün erişilebilir tüm bilimsel ve felsefi külliyatının bir yabancı dilden erek dile bu kadar sistematik ve eksiksiz

64 Bkz. Lindberg/Shank: *Medieval Science*, s. 19-21.

65 Bkz. Rageb, *Islamic Culture and the Natural Sciences*, s. 35; Endress: *Die wissenschaftliche Literatur*, s. 402-416.

66 Bkz. Endress: *Die wissenschaftliche Literatur*, s. 418-420.

67 Gotthard Strohmaier, *Hellas im Islam: Interdisziplinäre Studien zu Ikonographie, Wissenschaft und Religionsgeschichte*, Wiesbaden, 2003, s. 5. Krş. ayrıca Franz Rosenthal: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Stuttgart, Zürich 1965.

bir şekilde çevrilmesi söz konusu olmamıştı.⁶⁸ 11. yüzyılda devir kapanmış ve bu bilgi Latin dünyasına daha gelişmiş bir biçimde ulaşmıştır. Yunanca metinlerin çoğu artık Latin dünyasında da mevcuttu. Bu nedenle, “eskiler” hakkındaki bilgilerin öncelikle orijinal metinlerden mi edinileceği, yoksa bu bilgileri oluşturan, daha da geliştiren ve rafine hale getiren Arapça kaynakların mı esas alınacağı konusunda bir kararın eşliğine gelindi ve kararlar çoğunlukla Arapça metinlerin lehine alındı.⁶⁹

Ordal

Ordal yani “ilahi yargı”, Batı’nın bir buluşuna örnek olarak gösterilebilir çünkü Geç Antik Çağ’ın dönüşüm süreci, hem eski geleneklerin sonu hem de yeni geleneklerin ortaya çıkışıyla karakterize edilir. Her iki durum da Doğu’da, mantıklı nedenlerle “Orta Çağ” olarak adlandırılabilir hiçbir şeyin meydana gelmediği sonucunu doğurmuştur. Ordal, Doğu ile Batı arasında gittikçe büyüyen uçurumun anlamlı bir örneğidir. Halifelikte, süreçlerin yazılı, iyi bilinen metinlere dayalı olarak rasyonel usullere göre yürütüldüğü ve hiç kimsenin herhangi bir şekilde Tanrı’nın müdahalesini beklemediği bir hukuk sistemi yavaş yavaş oluşurken, Batı’da bir suçun ispatı için ateş ve su ordalının yanı sıra kazan tuzakları şeklinde yargı yöntemleri hâkimdi. “İlahi yargı”nın, 13. yüzyılda Avrupa hukuk sisteminde nihai olarak kaldırılmasından önce, 12. yüzyıla kadar, bu tür uygulamaların faydalı olduğundan şüphe duyulmamıştır.⁷⁰

Kâğıt

Kâğıt, Doğu’nun bir buluşudur ve bu buluş Doğu’da, matbaacılıktan daha kapsamlı sonuçları bulunan iletişim araçları devrimine yol açmıştır. Bu devrim, İslam dünyasını tamamen “Orta Çağ’ın dışında” bırakmıştır. Kâğıt, 8. yüzyılın

68 Bkz. Rageb, *Islamic Culture and the Natural Sciences*, s. 34.

69 Bkz. Charles Burnett, “Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom”, Lindberg/Shank: *Medieval Science* içinde, s. 341-364, burada s. 347-349.

70 Bkz. Peter Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter: Gottesurteil und Tierprozess*, Essen, 2006.

sonunda İslam dünyasında yaygın olarak benimsenen bir Çin buluşudur. “9. yüzyıldan itibaren üç unsur, ‘kitap üretiminde tam bir patlama’ yarattı: Kâğıdın çeşitli kullanımlarına ek olarak, yeni ve daha okunaklı yazı tipleri geliştirilmiş ve karbon mürekkep kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum, yazılı kelimelerin farklı şekillerde geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını sağlamıştır.”⁷¹ Hızla gelişen bir kitap pazarı ortaya çıkmış ve bunun için yeni metin biçimleri üretilmiştir. Böylece bu yüzyılın yazarları, artık baştan sona okunmayan, bunun yerine rafa koyulacak ve gerektiğinde de seçilerek okunabilecek kaynak eserleri (sözlük biçimindeki kelime dizinleri daha önceden mevcuttu) kitap olarak tertip etmişlerdir. Görsel 7, korunmuş en eski el yazmalarından birini göstermektedir: Ebu Ubeyd’in hadis terimleri sözlüğünden, 252/866 yılında yazılmış bir sayfa.

71 Carla Meyer, Rebecca Sauer: “Papier”, Meier vd.: *Materiale Textkulturen* içinde, s. 355-369, burada s. 358.

فلا استدام الاحمر وسيد الابل
 كان يهيم بالاعمال القوي
 فسه ياصرا بدي الاريا صا بدي ليوادي ٥

و
 ابو عمه وحدث النبي عليه السلام لا تكبروا الابل
 والعمور ومن استقرى مكشاة فهو باخرها لخصر بين
 ان سادة ما ودة معها كاعا من بعد فالحد ساه
 هسيق فالاحرنا معده عن ابره عن ابي هريره عن
 النبي عليه السلام قوله مكشاة يعني لهاية او البهرة
 او انا لسانه في قد كثر في النبي في كثر عما هي جمل
 فيه وجمع اياما فلو لم يلبسوا كذا فصوره جمل
 ا لها وجميعه بها لسه كثر في الماء و كثر في

قال الاعلى
 ما السابغفوان شربه

وقال هداما كبر معصود فالعبد من لا وص
 وحدثنا قتادة بن ابي معوية عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم

باربما كبر وددته سبيله خاف جدم

وقال
 منه سبب الصواة كالتها مياة اجتمع و كان
 بعض الناس يقول في الفصواة من كتاب الابل
 وليس هذا من ادعنى لو كان من ادعنى
 مكشودة وما جاز ان يقال في البهرة والعمور
 الصواة لا يكون الا لابل وفي حديث اخر انه
 نهى عن بيع التمسك و قال انها كلابه فالتمسك هي
 الفصواة يبيعونها فالحد ما نزل عن سائر النعمي

Görsel 7: 866 tarihli, peygamberlik geleneğinin anlaşılması zor ifadelerine ilişkin bir sözlük olan ve bugüne ulaşabilen en eski kâğıt el yazmasından bir sayfa.

Bununla birlikte, özellikle İslam kültürünü başlı başına bir *kitap kültürü* haline getiren dünyevi ve dini edebiyatın yaygınlaşmasında da bir patlama olmuştur. Buna karşın Batı'da ise parşömen (nadiren papirüs) 13. yüzyıla kadar en önemli yazı malzemesi olarak kalmıştır. 13. yüzyılın sonlarından önce (hâlâ nispeten zayıf) bir kitap pazarı ise bulunmamaktaydı.

Kaynaklar

İslam dünyası tarihine ilişkin kaynaklar, erken dönemlerde ciddi oranda artış göstermiştir. İlk başlarda, hadis biçimindeki dini gelenekler merkezdeydi ancak kısa süre sonra tarihçilerin tarzları ve yönelimleri daha da çeşitlenmiştir. Hişam İbn el-Kelbi (ö. 204/819) gibi yazarlar, İslam öncesi Arap tarihi ve kültürünü incelemişlerdir. Ebu Hanife ed-Dineveri (ö. 282/895), yönetimdeki Pers kökenli seçkinler için, İslam'dan ancak Sasani İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra bahsedilen, herkesçe anlaşılabilir bir tarih kitabı yazmıştır. Taberi'nin (224-310/839-923),⁷² İngilizce çevirisi kırk cilt olan evrensel tarih [*Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Peygamberler ve Melikler Tarihi)] üzerine yazdığı eseri, daha çok dinler [peygamberler ve hükümdarlar] tarihine⁷³ yöneliktir. Bundan kısa bir süre sonra Mesudi (283-345/896-956) coğrafya ve tarihin birleşimi niteliğindeki, sadece Doğu Roma imparatorlarının değil, Frank krallarının da yer aldığı eserini ortaya koymuştur. Bu kitaplar, çağdaş Avrupa'nın kıyaslanabilir hiçbir şeye sahip olmadığı Antik Çağ tarih yazımı konusunda zirvede yer alan erken dönem Arap tarihçiliğinin başarılarından sadece birkaçıdır.⁷⁴

72 *The History of al-Tabari*, Açıklamalı tercüme, 40 Cilt, Albany, 1985-2007.

73 T. Bauer burada Almanca "heilsgeschichte" kavramını kullanıyor. İngilizceye "history of salvation" olarak çevrilen kavram, Tanrı'nın tarihte bizzat rol alarak insanların kurtuluşu yönünde olaylara müdahil olmasını ifade eder. Ancak *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* ya da *Târîhu't-Taberî* adlarıyla da bilinen eserinde müellif, haklarında bize bilgi ulaşan peygamberlerin, hükümdarların ve halifelerin tarihini ve iktidar günlerindeki olayları anlattığını vurgular. Bu anlamda Taberi'nin tarihi için Bauer'in kullandığı "heilsgeschichte" kavramını Eski Ahit kapsamında geliştirilen "kurtuluş tarihi" çerçevesinde değil, Türkçe literatürde daha yaygın olarak kullanılan dinler ve peygamberler tarihi ile karşılamayı uygun gördük. (ed.n.)

74 Krş. Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge 2003.

Din

Din konusuna daha önce değinilmişti ancak başat öneme sahip olması nedeniyle burada tekrar ele almak gerekiyor. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, “İslami Orta Çağ” gibi bir kavram da yanıltıcıdır çünkü tanımladığı toplumların özellikle güçlü bir dini yönelimine işaret etmektedir. Ön yargıların aksine, İslam toplumlarında hiçbir şekilde hayatın her alanına din hâkim olmadı. Aksine, İslam ilimlerinin yanı sıra İslami olmayan ilimler de geliştirildi. Arapların pagan dönemine ait kültürel mirasına değer verildi ve bu miras korundu. Ayrıca dünyevi edebiyat (şiir, en önemli toplumsal söylemlerden biriydi ve ağırlıklı olarak dünyeviydi) vardı ve dini seçkinlerin yanı sıra, idealleri esas olarak bu dünyevi edebiyata temayül eden eğitimli bir elit kesim de bulunuyordu.

İslam dünyası, sadece önemli bir dünyevi sınıfın varlığı nedeniyle değil, aynı zamanda “Yahudiler” maddesi altında da açıklandığı gibi, diğer dinlerin varlığının da sıradan bir durum olması nedeniyle Avrupa’dan farklıydı.

Hristiyanların başlangıçta zulüm gördüğü ve daha sonra Hristiyanlık dışındaki dinlerin kasıtlı olarak, kısmen de zorla geri püskürtüldüğü Roma İmparatorluğu’nun Hristiyanlaşma sürecinin aksine, İslam’ın terakkisinin, mevcut dini topluluklar için pek de vahim olmadığı kanıtlanmıştır. İslam dünyasında sinagoglar yok edilmemiş, hatta Ramle kentinin İslam dönemindeki elden geçirilişi örneğinde olduğu gibi yeniden inşa edilmiştir. Aynı durum Suriye Hristiyanları için de geçerlidir: “İslam orduları bölgeden Şam’a doğru geçerken kiliseler inşa ediliyordu ve bu kiliselerde, ciddi bir zarar gördüklerine veya yok edildiklerine dair hiçbir belirti yoktu.”⁷⁵ İran’da da Zerdüştlük uzun süre çoğunluğun dini olarak kaldı. Bunun ne zaman ve neden değiştiği, şiddetli olduğu kadar, ideolojik açıdan da yanlı tartışmaların konusudur. Anlamlı, nesnel araştırmalar -özellikle arkeolojik açıdan temellendirilmiş- elzemdir.

75 Alan Walmsley, *Early Islamic Syria*, s. 45.

Cinsellik

Daha önce “homoerotizm” başlığı altında değinilen cinsellik, burada daha genel bağlamda yeniden ele alınmaktadır çünkü neticede, kültürlerde bu kadar farklı şekillerde ele alınan herhangi bir temel antropolojik sabit neredeyse hiç yoktur. Belki de Avrupa ile İslam (ve diğer birçok toplum) toplumları arasında tarihi açıdan en önemli farklılıklardan biri, cinselliğin kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar. İslam dünyasında cinsellik, belirli söylemlerde farklı şekillerde ele alınmaktadır. Ancak dini ve gayridini bağlamda da bir aşışılama ya da kınama söz konusu değildir. Kuran ve sünnet izlendiğinde cinsellik, ilahi dünya düzeninin olumlu bir parçası olarak anlaşılabilir. Nitekim Gazali, cinsel ilişkinin iki amaca hizmet ettiğini söyler: ilki (sıraya dikkat edin) insana cenneti önceden tattırmak, ikincisi de soyun devamını sağlamak.⁷⁶ Bu bilgiler ışığında, cinselliği çeşitli şekillerde konu edinmiş din dışı söylemlerin de kabul görüp desteklenmesi anlaşılır hale gelmektedir. “Homoerotizm” ve “aşk şiiri” başlıkları altında zaten şiire değinilmişti. *Kitabü'l-Bah* yani “Cinsel Konulardan Bahseden Kitaplar”dan burada söz etmek mümkündür. Bunlar, cinsel ilişkinin nasıl ve hangi koşullarda en sağlıklı ve en keyifli şekilde yaşanabileceğini açıklayan cinsel hijyen rehberleridir. Söz konusu kitaplar (bunlara sonraları daha edebi tarzda yazılar eklendi), Batı’da tamamen durma noktasına gelen Antik Çağ tıp geleneğini sürdürmüştür.⁷⁷ Orta Çağ cinsellik rehberi fikriyse Batı için büsbütün tuhaf görünmektedir.

Hayvanlar ve Bitkiler

Burada hayvanlar ve bitkiler, doğa tarihiyle ilgili çalışmaların nesnesi (bkz. “ilerleyen sayfalardaki Hyssopus” maddesi) olarak değil, estetik haz nesneleri olarak değerlendirilmelidir. Avrupa edebiyatının bu alanda, Magnus Ausonius’un *Mosella’sını* kaleme aldığı 4. yüzyıl ile 12. yüz-

76 Abu Hamid al-Gazali: *Ihya’ ulum ad-din*, Abdallah al-Halidi, 5 cilt, Beyrut 1998, 3:122. Konuya ilişkin ayrıca krş. Ali Ghandour: *Lust und Gunst: Sex und Erotik bei den muslimischen Gelehrten*, Hamburg 2015.

77 Erken dönem eserler için bkz. GAS III, s. 476.

yıl arasında sunabileceği çok az şey vardır: "Ausonius gibi bir Geç Antik Çağ şairinin 371 yılında, yakalanan bir balığın davranışını canlı, gerçekçi, ayrıntılı ve retorik bir tarzla nasıl tasvir ettiği ve bu tür konuların ve dünyaya böylesi bir bakışın nasıl olup da edebiyattan tamamen yok olduğu göz önüne alındığında, bakış açısındaki değişim ancak o zaman fark edilecektir."⁷⁸

Arap şiiri, İslamiyet öncesinde ve İslamiyet'in erken dönemlerinde, özellikle onager (yaban eşiği), oriks antilobu ve deve kuşu cinslerinin gerçeğe oldukça yakın şekilde empatiyle tanımlandığı ancak hiçbir insani özellik ya da davranış atfedilerek antropomorfize edilmediği çağlarda (6.-8. yüzyıllar) önemli bir şey başarmıştır.⁷⁹ Bitkiler çoğunlukla verimli bölgelerin ve mevsimlerin habercileri olarak görünür. Bu, minnesangların⁸⁰ *doğa girişi* kalıplarını anımsatıyor hissi verir ki bu kalıpların sıradan olmalarına rağmen "gerçek" bir doğa duygusunu yansıttığını inkâr etmek mümkün değildir⁸¹ fakat minnesangların bu doğa girişi kalıplarıyla 12. yüzyılda tanışmıştık. Bu konuda Arap şiiri, yüzyıllarca öndeydi. Örneğin eski Arap şiir geleneğinin son büyük temsilcisi Zu'r Rumma (ö. 117/735), şiirlerini dikkatle gözlemlediği ve daha önce hiç şiirleştirilmemiş o kadar çok bitki, kuş ve hayvanla doldurur ki doğanın çeşitliliğinden duyduğu sevinci, şiirlerinde hemen hissetmek mümkündür. Uzun, şiirsel doğa tasvirleri, 2./8. yüzyıldan itibaren, avcılık şiirlerinde görülmektedir. Abbasi döneminin şehir çevrelerinde, çiçek tasvirleri Ebu Nüvas'ın şarap şiirinde görülür; bundan kısa bir süre sonra, ayrı bir tür olan ve Abbasi prensi İbnü'l-Mu'tez (247-296/861-908) ile ilk kez doruk noktasına ulaşan çiçek ve bahçe şiiri türü gelişmiştir. Ünlü doğa epigramlarından biri, rüzgâr tarafından hareket ettirilen çiçeklerin üzerindeki çiy damlalarını anlatır.⁸²

78 Dinzelbacher in Dinzelbacher (yay. haz.): *Mensch und Tier*, s. 231.

79 Ayrıntılı olarak Thomas Bauer, *Altarabische Dichtkunst: Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*, 2 Cilt, Wiesbaden, 1992.

80 Alman aşık edebiyatında bir tür şarkı. (e.n.)

81 Ayrıca örneğin Gero von Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*, 7. baskı. 1989, bkz. Natureingang öncesine.

82 Ibn al-Mu'tazz: *Diwan as'ar...* Ibn al-Mu'tazz. Muhammad Badi' Sarif (yay. haz.), 2 Cilt, Kahire, 1977-1978, Cilt 2, s. 178.

Sabahın erken saatinde, rüzgârın kırbaçlarıyla sürüklenen, çiçeklerden yapılmış atların üzerinde çiy damlası biniciler.

Dinginliklerine rağmen, durmaksızın hareket eden.

Yolculuk etmeseler bile, yolcu kabul edilen.

Hikâyenin geri kalanı, burada anlatılamayacak kadar çok ve çeşitlidir.⁸³ 1216 yılında, Almanca konuşulan bölgelerdeki bir vaiz, insanları, kiliseye gitmek yerine “Si schowent blumen vnd chle/vnd wa der walt geloubet ste” dedikleri için kınadığında,⁸⁴ Arapçada, doğanın güzelliğinden amaçsız bir şekilde zevk almaktan doğan, adeta ele avuca sığmaz bir doğa şiiri külliyyatı zaten mevcuttu.

Şehir Hayatı

Antik kültürün korunması, Avrupa ve Yakın Doğu’daki farklı gelişmeler için belki de en önemli unsur olduğundan “şehir hayatı”, yukarıda bahsi geçen anahtar maddelerin birkaçı için genel bir terim olabilir. İmparatorluğun batısında, Antik Çağ şehir kültürü gittikçe kaybolmuştur. “Felsefi, sanatsal ve örgütsel kazanımları olan yüksek şehir kültürünün, tek tip yaşam biçimleri oluşturduğu yerlerde, artık kırsal odaklı yerellik baskın gelmeye başlamıştır.”⁸⁵ Ward-Perkins, yakın zamanda, antik şehir yaşamının sona erişini ayrıntılarıyla incelemiştir. Şehir kültüründeki gerileme, Roma Britanya’sından başlayarak, birbiri ardına Roma eyaletlerinde ve son olarak (ancak Batı eyaletleriyle aynı şiddette olmamak üzere) Konstantinopolis’te de yaşanmıştır. Bundan etkilenmeyenler sadece Suriye ve Mısır olmuştur.⁸⁶ Sasani İmparatorluğu’nun şehirleri de etkilenmeyen yerler arasındadır. Bu bölgelerde şehir hayatı, Arap fethinden sonra bile eskisi gibi devam etmiştir. Örneğin Halep’i ele alacak

83 Konuya ilişkin klasik eser, Gregor Schoeler: *Arabische Naturdichtung*, Beyrut, 1974.

84 Harry Kühnel in Dinzeltacher (yay. haz.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*, s. 573 vd.

85 Dinzeltacher, Heinz: *Europa in der Spätantike*, s. 180.

86 Ward-Perkins: *Untergang*.

olursak, 10. yüzyılda Roma şehirleriyle neredeyse özdeşti. Sadece, (hâlâ kullanılan) sinagog ve kiliselere camiler eklenmiştir. Güneybatı bölgesinde bir dış mahalle oluşturulmuş ve Hamdaniler tarafından nehrin ortasındaki adaya bir saray inşa edilmiştir.⁸⁷

Her yerde aynı tablo vardır: Batı'daki şehirler küçülürken, Doğu'dakiler büyümekte; Batı'daki şehirler haritadan silinirken, Doğu'da yeni şehirler kurulmaktadır. Dolayısıyla 145/762 yılında kurulan Bağdat da Mezopotamya'da yeni kurulan birkaç şehirden yalnızca biridir. Zaten yoğun bir nüfusa sahip Filistin'de, Kanuni Sultan Süleyman yönetiminde Ramle de yükselişe geçmiştir (yön. 96-99/715-717). Kahire, 359/970 yılında yeni başkent olmadan önce, 1./7. yüzyıllarda Fustat, Mısır'ın başkenti olarak eski Babil'in yanında yerini almıştır. Roma eyaleti *Afrika*'da, Emevi yerleşimi Kayravan ise hızla yeni bir merkez haline gelmiştir. Eski şehirlerin terk edilme nedeni, yeni kurulan komşu yerleşimlerin daha cazip hale gelmesidir (Hire'nin yerini alan Kufe gibi). Geç Antik Çağ'da ve Orta Çağ'ın başlarında Avrupa kültürünü şekillendiren şehir hayatındaki gerileme, İslam dünyasında ya hiç yaşanmamış ya da hızla telafi edilmiştir. Böylece, zanaatın zenginleştiği, pazarların geliştiği, âlimlerin bilim yaptığı ve burjuvazinin şiiirden zevk aldığı yoğun bir şehir örgüsü Yakın Doğu'yu kaplamıştır.

Ulaşım Yolları

İslam dünyası, yollarını Romalılar ve Perslerden miras almış ve bu yolların kullanılmaya devam edilmesine de özen göstermiştir. Sokakların artık araç trafiği için tasarlanmaması, İslam'dan yüzyıllar önce -bölgesel olarak farklı şekillerde- sonuçlanmış bir gelişmeye dayanmaktadır: Kuzey Afrika ve Yakın Doğu'nun çevresel koşulları altında, deveyle ulaşımın, taşıt ile ulaşımından çok daha verimli olduğu kanıtlanmıştır. Bu nedenle tekerlekli araçlar, özellikle yakın mesafe için kullanılmıştır. Uzun mesafeli ticaretler, âlimlerin genellikle uzak mesafeli eğitim seyahatleri ve İslam dünya-

87 J. Sauvaget: "Alep au temps des Sayf ad-Dawla", *Al Mutanabbi. Recueil publié à l'occasion de son millénaire* içinde, Beyrut, 1936, s. 19-30.

sırın her yerinden Mekke'ye yapılan Hac yolculukları, Geç Antik Çağ'da gelişen altyapı koşulları altında sorunsuz bir şekilde işlemeye devam etmiş, köprü inşaatları da sekteye uğramamıştır.⁸⁸ Romalıların imparatorluk yönetimi için bir zamanlar Perslerden devraldığı merkezi posta sistemi, Emevi döneminde de devam ettirilmiş, Abdülmelik tarafından yeniden düzenlenmiş, 3./9. yüzyılın ortalarında tüm imparatorluğu kapsayacak şekilde genişletilmiştir.⁸⁹ Böylece Doğu, Batı Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıkan [zorunlu] bir değişimin dışında kalmayı başarmıştır: "Kavimler Göçü ve devam eden iç savaşlar, neredeyse tüm iletişim olanaklarını kısıtlamış, ulaşım yolları harap olmuş ve seyahatler çok tehlikeli hale gelmiştir. Bu durum, ticareti önemli ölçüde azaltmış, dolayısıyla ekonomik özerklik doğrultusunda bir eğilimi gerekli kılmıştır."⁹⁰

Nükteler

Nükteler ve hicivler, Avrupa literatürüne yavaş yavaş girmiştir. Antik Çağ hicivleri başlangıçta yalnızca Erken Orta Çağ'da görülüyordu. "Kendi hicivleri (...) ancak 11. yüzyıldan itibaren aktarılmıştır."⁹¹ "Fakat nükte, ancak bir kurban varsa, yani şahsi beklentileri olan eğitilmiş birey mevcutsa, yaşamın bağımsız bir unsuru haline gelebilirdi."⁹² Elbette İslam'da başkaları ile alay etme konusunda etik kaygılar vardı.⁹³ Buna rağmen nükte ve hiciv her dönemde gelişmiştir. Erken dönem İslam şairi Hutay'e (1./7. yüzyıl), kendisini bile dâhil ettiği hicivleriyle ünlüydü. Emevi dönemi şairleri, birbirlerine hakaret etme konusunda halka açık yarışmalar düzenlerlerdi ve edebiyat tarihine *el-Bardaht* yani "önemsenmeyen" mahlasıyla giren ya da aslında girmeyen şair, hicivlerine, ünlü meslektaşları tarafından uygun şekil-

88 Bkz. Otfried Weintritt, "Transport in der islamischen Welt", Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (yay. haz.): *Transportgeschichte im internationalen Vergleich: Europa - China - Naher Osten*, Stuttgart, 2004, s. 238-302.

89 Bkz. El 1:1044 barid öncesine; ayrıca şu makale ile krş. tarik ve Adam J. Silverstein: *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge, 2007.

90 Dinzelsbacher, Heinz: *Europa in der Spätantike*, s. 181 vd.

91 Dinzelsbacher (yay. haz.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, s. 729.

92 Burckhardt, *Renaissance*, s. 184.

93 Bkz. Geert Jan von Gelder: *The Bad and the Ugly. Attitudes toward invective poetry (Hija') in classical Arabic literature*, Leiden, 1988. [Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, *Erken İslam'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2020]

de karşılık verilmediğinden mutsuz olurdu.⁹⁴ İslam dünyasında hızla zengin bir mizahi literatür gelişmiş, bu durumun yansımaları, çok sayıda ve ekseriyetle çok ciltli nükteler ve anekdotlar koleksiyonunda da görülmüştür.⁹⁵

Yabancı Düşmanlığı

Modern milliyetçi ideolojilerin etkisinde kalmadan önce, İslam toplumunda yabancı düşmanlığı bilinmiyordu. Misafirperverlik sadece eski bir Arap göçebe mirası değil, aynı zamanda her yere nüfuz etmiş bir idealdi (ve hâlâ öyledir). Misafirperverlikten yoksun insanlar ve yerler, örneğin Cahiz (ö. 255/868-869) tarafından yazılan *Kitabü'l-Buhala'* da [Cimrilik Kitabı] olduğu gibi, erken dönemlerde en acı hicivlerin oklarını üzerine çekmiştir. Kuzey Afrika ve Batı Asya'nın birçok etnik gruptan oluşan toplumlarında, yabancı düşmanlığı kaynaklı çok az olay olmuştur ve belirsizliğe karşı gösterdikleri yüksek hoşgörü, yabancıların, kendi kimlikleri için bir tehdit oluşturmalarına izin vermemiştir. *Garib* "yabancı, yabancı kişi" kelimesi, kişinin kendi dünyasına giren öteki yabancıyı değil, kendine yabancı olan, kaybolmuş ve yalnız kişiyi tanımlar. Yabancılık, öncelikle "ben" perspektifinden değerlendirilir ve dışarıdan gelen bir tehdit olarak telakki edilmez.⁹⁶ Elbette burada da çok sayıda önyargı vardı ve doğal olarak İslam kültür bölgesindeki topluluklar, kendi kimliklerini bulmak için iç-dış ayırımına başvurdular. Ancak "yabancı" kavramı, Avrupa'da olduğundan çok daha az öneme sahipti (ve hâlâ öyledir):

Orta Çağ'a özgü etnosentrik dünya görüşü, "kendi kültür çevresine ait olmayan herkesi küçümseme" odaklıydı. Bu toplumun üyeleri, kendi kültür formlarını kusursuz kabul ediyorlardı. Böylesi bir tutum, düalist dünya görüşü düzenine göre, kültür dışı farklılığa, değişken bir karakterin yanı sıra muazzam, istisnai bir nitelik de kazandırdı. [...] Hristiyan Batı'da hâkim olan etnosentrizm, yabancıyı kimlik oluşumu açısından yorumlamış, bunun için de "önyargılar, düşman imgeleri, kınamalar ve gariplikler" gibi kavramları etkili bir şekilde kullanmıştır.⁹⁷

94 Şiirin kalan birkaç kısmı Fu'ad Na'na' tarafından düzenlenmiştir, *al-'Arab* 30 (1415-16), s. 28-33.

95 Bkz. Ulrich Marzolph: *Arabia ridens: Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, Stuttgart, 1991.

96 Bkz. Bauer: *Ambiguität*, s. 343-375.

97 Harry Kühnel in Dinzelbacher (yay. haz.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*, s. 419, 421.

Birinci ve İkinci Haçlı Seferleri arasındaki dönemde, yani 540/1145 yılında, şair ve mühendis İbnü'l-Kayserani, İma-
düddin Zengi'nin Antakya ve Halep arasındaki Antakya
Prensligi kalelerini keşif emrini yerine getirdiğinde, seyhane-
tinde tanıştığı güzel Hristiyan kadınlar ve erkeklere, Frank-
lar ve yerlilere yazdığı yirmi bir aşk şiirinden oluşan bir şiir
kitapçığı kaleme alma fırsatı da bulmuştur.⁹⁸ Tam tersi bir
durum, yani Haçlı saflarından bir şairin Müslüman kadın
ve erkeklere şiir yazmasını düşünmek mümkün değildir.

Hyssopus Officinalis

Hyssopus [zufaotu] ve Teucrium [tüylü kısamahmut otu],
9. yüzyılda bir Latin ve bir Arap yazar tarafından tanımla-
nan Lamiaceae [nane] familyasından iki bitkidir. Bu iki bit-
ki tanımının karşılaştırılması, doğaya birbirinden tamamen
farklı iki yaklaşımı ortaya koymaktadır. Hrabanus Maurus
(ö. 241/856), görünüşlerine aldırış etmeden, bitkilerin dini
açıdan sembolik içeriklerinin altını çizer:⁹⁹

Zufaotu, kökleri kayaya nüfuz eden basit bir bitkidir. Bunun
anlamı, Zebur'un buyurduğu gibi bir tövbe veya vaftiz tevazu-
sudur: "Arınabilmem için bana zufaotu serpin." (Bölüm 51:9)

Ebu Hanife Dineveri'nin (ö. 282/895) *Kitabü'n-Nebat* [Bitki
Kitabı] adlı eserinde zufaotu bulunmaz. Bunun yerine, baş-
ka bir Lamiaceae türü olan tüylü kısamahmut otunun (*ga'-
da: Teucrium polium*) tanımı yapılmıştır. Oldukça kısa, fakat
bu kitap için tipik açıklama şöyledir:

Tüylü kısamahmut otu (*ga'da*): Bir bedevi bana, tüylü kısamah-
mut otunun büyümesinin indigo çalılarınıninkine ('izlim=*Indigo-
fera coerulea*?) benzediğini; sadece tüylü kısamahmut otunun
toz renginde ve kokulu olduğunu söyledi. Meyveleri, deve
otunun (*idhir=Cymbopogon schoenanthus*) salkımlarına benze-
mektedir; sadece daha kalın, neredeyse keçeleşmiş, yumuşak
ve yastıkları doldurmak için uygun niteliktedir. Devamında
şöyle der: Dağlarda yetişir. Başka bir bedevi de şöyle bahseder:

98 Bkz. Thomas Bauer, *Liebe zu den Zeiten der Kreuzzüge, Ibn Munir at-Tarabulusi (1081-1153) und Ibn al-Qaysarani (1085-1153) zwischen Erotik und Heroismus*, Würzburg, hazırlık aşamasında.

99 Hrabanus Maurus, *De rerum naturis* 19.8: "De herbis aromaticis, siue commu-
nibus": "Ysopus herba humilis cuius radices saxum penetrant quod significat
humilitatem paenitentiae siue baptismum, ut in Psalterio: Asperges me hysobo et
mundabor."

Tüylü kısamahmut otu, yeşilimsi ve toz rengindedir, dağlarda yetişir. Çiçeğin içinden bir şey, bir horozun gerdanındaki sarık uzantı gibi aşağıya doğru sarmaktadır. Yastık doldurmak için kullanılır ve güzel kokar. Her iki tanımlama da birbirine yakındır. Ebu Nasr'a göre, tüylü kısamahmut otu, her zaman yeşil kalan bir bitkidir.¹⁰⁰

Ebu Hanife'nin tanımı, bilimsel bir niteliğe sahiptir ve her bakımdan doğrudur. Bitkinin adını da alıntılacağı filolojik yayından bilmektedir (Ebu Nasr el-Bahili, ö. 231/845). Bununla birlikte, bitkinin görünümü hakkında kesin bilgi elde etmek için, onu görünüşünden tanıyan iki bedeviye de danışmıştır. Lamiaceae familyasından gelen bu çiçeğin, belirgin dudakları olduğuna ilişkin bir ayrıntıyı da bu çalışma sayesinde öğrenir.¹⁰¹ Ebu Hanife, iki ifadeyi karşılaştırarak doğruluklarını kontrol eder. Kapsamlı çalışmasının bu kısmında ya da herhangi başka bir kısmında, Kuran'da bahsedilen bitkiler için bile, konuyla alakalı dini açıdan bir bağlantı olduğunu düşünmemektedir.¹⁰² Erken dönem Arap botaniği, sözlükbilimden gelişmiştir ve Yunanca yazılı eserlerin çevirisine dayanmamaktadır. Ebu Hanife gibi bitki uzmanları, en iyi ihtimalle Antik Çağ bilimlerinin metodolojik açıdan gelişiminden ilham almıştır.

Rakamlar ve Sayılar

Rakamlar ve sayılar, Avrupa ve Yakın Doğu'da aritmetik ve matematiğin tamamen farklı gelişim gösterdiğini açıklamak için anahtar kavramlar olabilir. Bu konuda Avrupa'da, bu bölgeyi sadece Yakın Doğu'dan değil, dünyanın geri kalan büyük bir kısmından da ayıran bir çöküş gözlemlenir. Bunun tipik bir örneği abaküstür. "Matematiksel hesaplamalar için kullanılan bu basit teknik araç, Roma İmparatorluğu'ndan Çin'e kadar Antik Çağ'da zaten biliniyordu. Abaküs, Erken Orta Çağ'da Batı dünyasından kayboldu. Abaküsün yeniden ortaya çıkışı, nispeten kesin bir şekilde tarihlendirilebilir ve kanıtlanabilir." Bu da, Gerbertus Aureliacensis'in

100 *The Book of Plants*, Abu Hanifa ad-Dinawari: Part of the Alphabetical Section (' - z). Bernhard Lewin (yay. haz.), Uppsala, Wiesbaden, 1953, s. 168.

101 Bkz. James P. Mandaville, *Flora of Eastern Saudi Arabia*, Londra, 1990, s. 264 (Bitkiyle ilgili ifade: "exceeding the calyx with one lip prominent").

102 Bkz. Thomas Bauer, *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa ad-Dinawari, Inhalt, Aufbau, Quellen*, Wiesbaden 1988.

abaküs üzerine, Arapça konuşan Endülüslü bir âlimin çalışmalarına dayanan bir eser kaleme aldığı 10. yüzyılın sonuna karşılık gelmektedir.¹⁰³ Tıpkı Antik Çağ'ın matematiksel bilgisinin bütünüyle ve aralıksız olarak muhafaza edilmesi gibi, Yakın Doğu'da da abaküsten daima istifade edilmiştir.¹⁰⁴ Araplar tarafından aktarılan bu bilgi, ancak Gerbert ve Bathlı Adelard (Adelardus Bathensis, yak. 1090-1160) gibi bilginler aracılığıyla Batı'ya geri dönmüştür.

Bu esnada Doğu'da bir devrim yaşanmıştır ki bu, İslam İmparatorluğu'nun hem Yunan-Roma'nın hem de Hint bilgi birikimini de benimsemiş Antik Pers'in halefi olması dolayısıyla mümkün olmuştur. En sonunda, İslam dünyasının matematik ve astronomi alanında bilhassa üretken olduğu kanıtlandı ve Arap matematiği, her iki geleneğin senteziyle, hızla lider bir konuma ulaştı.¹⁰⁵ Avrupa'da ancak yüzyıllar sonra kabul gören Hint rakamlarının ve sıfırın uygulamaya koyulmasının, özellikle önemli sonuçlar doğuran bir gelişme olduğu kanıtlandı. Hint (yani "Arap") rakamları, Suriyeli Severus Seboht'un övgüyle söz ettiği 7. yüzyılın ortalarında Yakın Doğu'da zaten biliniyordu. Seboht, daha sonraları kuzeyde, 25 km uzaklıktaki Halep için önemini yitirmiş, Antik Çağ'da ismi Chalcis olan Kınnesrin şehrinin piskoposuydu. MS 666-667'de, yani Arap-İslam fethinin ardından uzun bir ömür sürdükten sonra ölen Seboht, hem Yunanca hem de Pehleviceye hâkimdi; astronomi ve matematik alanında da Sürya-Aramice eserler yazdı.¹⁰⁶ En bilinen eserlerinden biri, belki de modern öncesi zamanların en önemli astronomi aracı olan usturlap üzerine kaleme alınan bilimsel bir yazıdır. Daha iyi kaynaklar ile beslenen Arap gökbilimciler, daha fazla hat eklemek suretiyle cihazı hızla geliştirdiler. Görsel 8, 315/927 yılına tarihlenen, korunagelmış en eski usturlaptır (yükseklik 22,5 cm, çap 17,5 cm).¹⁰⁷

103 Richard Fletcher, *Ein Elefant für Karl den Großen: Christen und Muslime im Mittelalter*, Darmstadt 2005, s. 64.

104 Yunanca ve Hintçe kaynakların yanı sıra Biruni'ye kadar Arapça yazan matematikçilerin eserleri de GAS V içinde belirtilmiştir.

105 Bkz. Endress, *Die wissenschaftliche Literatur*, s. 413-416.

106 Bkz. A.g.e., s. 409, 415 ve GAS V, s. 211-213.

107 Bkz. Francis Maddison, Emile Savage-Smith (yay. haz.): "Science, Tools & Magic. Part One: Body and Spirit. Mapping the Universe", *The Nasser Khalili Collection of Islamic Art*, sayı 12/1, Londra, 1997, s.186-241, özellikle s. 208, dipnot 7.



Görsel 8: Bilinen en eski tarihli usturlap, 927 yılında yapılmıştır.

Aritmetik ve matematik alanlarında da Yakın Doğu, hem eski uygulamanın *devamlılığı* hem de eski bilginin daha da *geliştirilmesi* açısından Avrupa'dan farklıydı ve bu itibarla da Batı'nın tam tersi bir yol izledi.

Toplumsal, gündelik, ekonomik, düşünsel ve entelektüel tarihin tüm bu örnekleri, Yakın Doğu'da, Batı'daki Geç Antik Çağ'ın dönüşümüyle karşılaştırılabilecek bir kırılmanın gerçekleşmediğini göstermektedir. Elbette Doğu'da da bir değişim yaşanmış ancak bu, pek çok açıdan Avrupa'nın iz-

lediğinden farklı bir yönde gerçekleşmiştir. Bu da bir süre sonra Batı'daki yaşam koşullarının Doğu'dakinden daha fazla farklılaşmasına neden olmuştur. Doğu'da, bu farklılaşmaya neden gösterilebilecek şu gelişmeler yaşanmıştır:

(1) *Geç Antik Çağ'ın geçerliliğini koruması*: Her şeyden önce Antik Çağ şehirleşmesinin devamlılığı sayesinde, buna uygun yaşam koşulları genellikle değişmeden var olmaya devam eder.

(2) *Hristiyanlık öncesi Antik Çağ fikirlerinin yeniden canlanması*: Hristiyanlaşma öncesi Antik Çağ'da başat öneme sahip fikirler, davranışlar ve bilgi birikimleri, Geç Antik Çağ'da genellikle dışlanmıştır. Ne var ki bunlardan bazıları Doğu'nun şehirlerinde var olmaya devam etmiş ve bir kısmı İslami yönetimin başlamasından sonra yeniden ön plana çıkmıştır. Böylece Hristiyanlık öncesi dönemde, Hristiyanlık dönemindeki Geç Antik Çağ ile doğrudan kurulacak bir bağlantıdan ziyade, Antik Çağ'ın devamlılığı söz konusudur (bkz. "Homoerotizm", "Doğa Bilimleri", "Cinsellik").

(3) *Modern Çağ'ın kazanımlarını öngören asıl gelişmeler*: Şehirleşmenin sürekliliği, bununla bağlantılı yüksek kültürel seviye, dini çoğulculuk ve seküler bir toplum yapısının varlığı, Batı'da ancak Geç Orta Çağ'da veya Modern Çağ'da başlayan süreçler için verimli bir gelişme alanı oluşturur (bkz. "Kâğıt", "Kaynaklar", "Nükteler ve Hicivler").

(4) *"Barbarlaştırma" olmaması* (bkz. "Ordal"): İmparatorluklar fetheden Araplar, Batı'daki Germanlerin aksine, yüzyıllardır eski uygarlığın bir parçası olmuştur. Zihinde canlanan ilkel çöl Arapları imgesinin doğru olmadığı, uzun zaman önce kanıtlanmıştır.¹⁰⁸ Yazının yaygınlaşması bile, Germanler ile Arapların nasıl bir karışıklık teşkil ettiğini tek başına açık bir şekilde göstermektedir. Aslında, Arap Yarımadası İslamiyet öncesinde işlenmiş tam anlamıyla on binlerce Arapça yazıt ile doludur. Karyat Dhat [Karyetü'l-Fav] gibi merkezi bir Arap şehrinde, antik dünyanın her yerinden gelen Helenistik etkiler bir araya geldi.¹⁰⁹ Güçlü kabilelerin ekonomik temelleri, göçebe hayvancılığa dayanıyordu, ancak develer kölelerin bakımına bırakıldı ve bunun yerine savaşla ve son derece karmaşık sanat şiiriyle uğraşıldı: "Arabistan'da, tıpkı Suriye'de ya da Irak'ta olduğu kadar medeni eski vakıflar, gelişen şehirler vardı [...]. Hristiyan ve Yahudi cemaatleri büyüktü ve bu cemaatlerde çoğunlukla

108 Bkz. Barbara Finster, "Arabien in der Spätantike", *Archäologischer Anzeiger* 1996 içinde, s. 287-319.

109 Bkz. A. R. al-Ansary: *Qaryat al-Fau: A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*, Londra, 1982.

yabancılar bulunmuyordu. Araplar, korkunç Habeşlilerle karşı karşıya kalmışlardı. Askeri liderler, Pers ordularında eşit şartlarda eğitilmiş adamlarla savaşmıştı. Prensler ise beynelmilel meselelerle uğraşmışlardı.”¹¹⁰ Arapçanın, imparatorluğun tek idari dili olarak yayılması ve bilimsel dil olarak hızlı ve başarılı bir şekilde Yunancanın yerini alması için, Arabistan’ın oldukça gelişmiş bir dil kültürüne sahip olması gerekiyordu.

Antik Çağ kültürünün *korunması ve geliştirilmesi* Doğu’yu tanımlayan en önemli unsurlardan birisidir, bu yüzden Doğu’da bir Rönesans olması mümkün değildi. Bir şey, bir yerde ölmemişse, o şeyin, o yerde yeniden canlandırılması imkânsızdır. Avrupa’yı Antik Çağ’ın tek varisi olarak kabul etmeye alışmış bazı Avrupalı tarihçiler için bu, katlanılamaz bir gerçektir ve bu nedenle Avrupa’nın Antik Çağ tekeline kurtarmak için birbirinden tuhaf stratejiler izlenmiştir. Bunlardan biri, Antik Çağ kültürünün koruyucularını, Antik Çağ kültürünü yok etmekle suçlamaktır. Bu teorinin klasik dönem temsilcisi Henri Pirenne’dir. Pirenne’nin tezi tamamen çürütülmüş olsa da kilise tarihçisi Arnold Angenendt, bu düşünceden vazgeçmek niyetinde değildir:

Belçikalı tarihçi Henri Pirenne’nin, ünlü Hz. Muhammed ve Şarلمان (1938) kitabında savunduğu, Antik Çağ’ı yok eden ve Hristiyan-Avrupa tarihinin odağını kuzeye kaydıran olayın, Arapların Güney Akdeniz ülkelerini fethi olduğuna ilişkin tezi, (...) ekonomi tarihi açısından elbette sorgulanabilir ancak siyasi, kültürel ve dini etkiler açısından sorgulanamaz.¹¹¹

Şimdi de olaylara kişisel yorumlar getiriliyor ve antik mirası en iyi koruyan kültür, antik mirasın yok edicisi olarak damgalanıyor:

Arap fetihleri, antik dünyanın Akdeniz çevresindeki büyük bölümünü yok etmiş ve her şeyden evvel kültürel ve dini birliği ortadan kaldırmış ve [...] apaçık bir beraberlik duygusundan beslenen asırlık birliği dağıtmıştır. Büyük İslam İmparatorluğu, Antik Çağ’ın mirasına kendi yöntemiyle ortak olmuş ancak din daha derinden ayrılmış ve iki dünya yaratmıştır.¹¹²

Nitekim antik dünyanın kültürel bütünlüğünü yok eden, antik şehir kültürünün Batı’da sona ermesi değil, varlığını

110 Sidney Smith, *Events in Arabia in the 6th century A. D.*, BSOAS 16 (1954), s. 425-468; ayrıca krş. Bauer: *Altarabische Dichtkunst*, s. 254 vd.

111 Angenendt, *Das Frühmittelalter*, s. 233 vd.

112 A.g.e., s. 233 vd.

Doğu'da sürdürmesidir. Bu bölgede Antik Çağ'ı sona erdiren, Yahudilik dışındaki diğer tüm dinlerin yok sayıldığı Hristiyanlığın dini mutlakıyeti değil, zafer kazandığı yerlerde tam anlamıyla Hristiyanlığın ve diğer dinlerin yanında duran ve böylelikle Antik Çağ'ın dini çoğunluğunu en azından bir dereceye kadar kendi içinde yeniden oluşturan İslam'dır. "İki dünyayı ortaya çıkaran" Antik Çağ'ın devamlılığı değil, yeni bir dinin, bütünüyle olağandışı olmayan oluşum süreciydi. Ancak İslam kültürü de Antik Çağ mirası için hak iddia edemez. İslam, bu mirasa sadece "kendi istediği şekilde" -ki bu tamamıyla doğru değildir- katılabilir ve böylece Antik Çağ bilimlerinin mezar kazıcıları tek meşru mirasçılar, kültürel bölücüler de koruyucuları ilan edilir. Fakat bu "ruh kazanmış birliği" gerçekten kimin bozduğu, nihayet üçüncü ana aktör dikkate alındığında netleşmektedir: Araplar için "Rum", yani Roma baki kalırken, Batı tarih yazımında "Bizans" İmparatorluğu olarak terminolojik açıdan yabancılaştırılan ve devamlılığı konusunda hile yapılan, Konstantinopolis ile kesintisiz bir devamlılık içinde varlığını sürdüren Roma İmparatorluğu. Batı'nın "Bizans" ile ilişkisi, tıpkı halifelikle ilişkisinde olduğu gibi, beraberlik duygusundan çok az ilham almıştır. Buna karşılık Osmanlı sultanları kendilerini Roma imparatorunun halefleri olarak görüyorlardı. Bu nedenle II. Mehmed'in Konstantinopolis'in fethinden sonraki ilk resmi hareketi, yeni bir patriğin atanması oldu.

Avrupa'yı Antik Çağ'dan Orta Çağ'a götüren dönüşüm, Doğu'da gerçekleşmediyse, yani Antik Çağ orada aslında hiç yok olmadıysa, Doğu için "Orta Çağ"dan bahsetmek hiç de makul görünmüyor. Aslında "İslami Orta Çağ"dan bahsetmek, Avrupa'nın dünya tarihi üzerindeki yorum hâkimiyetini ifade etmekten başka bir şey değildir.

Bu arada "A'dan Z'ye Orta Çağ" maddelerimizin Tang dönemi için ele alındığını düşünelim; neredeyse kesin olarak, "Erken Orta Çağ" İslam dünyasındaki koşulların, Batı ve Orta Avrupa'nın koşullarından ziyade, Çin'in koşullarına birçok yönden daha fazla yaklaştığı sonucu çıkacaktır. Ancak buna, Sinoloji alanında yetkin kişilerce karar verilmesi daha uygun olacaktır.

III. RESMİN BÜTÜNÜNÜ ARAYIŞ: AKDENİZ'DEN HİNDUKUŞ'A

İslami Orta Çağ kavramını temize çıkarmak için geriye hangi argümanlar kalıyor? Önceki bölümlerde sunulan yirmi altı karşıt kanıt, mümkün olan her şeyin yalnızca bir kısmını temsil etmektedir, bu nedenle "İslami Orta Çağ" ifadesinin, bir bakıma tamamen yapısöküme uğradığı kabul edilmelidir. Bu terimin şimdiye kadar zaten yapısöküme uğramış olması ve problemlerinin bilinmesi, terimin sorunsuz şekilde kullanılabileceğinin iddia edilmesine neden olabilir fakat Orta Çağ kavramı, hatta İslami Orta Çağ kavramı, yapısöküm yoluyla yanlış anlamlardan arındırılabilceği tarih enstitülerinin karantinasında takılıp kalmıyor. Bu çalışmanın ilk kısmı, kavramın hiçbir şekilde zararsız olmadığını, daha ziyade, siyasal ve toplumsal açıdan tahrip gücü yüksek bir kavram olarak, çıkar odaklı bir dünya görüşünü ifade ettiğini göstermelidir. Artık geçerli olan şey şudur:

Bilimsel gerçekler, tarihi süreçlerinin sonuna geldiklerinde, anlatıma dayalı yapılar olarak yorumlanabilir hale gelirler. O zamana kadar zararsız karşı delilleri artık gölgeleyemezler: bunları yorumlayan konuşmacının görüşünün hatları netlik kazanır, aynı zamanda, konuşmacının, diğerlerinin hariç tutulduğu belirli bir biz-grubundan yana olduğu ortaya çıkar ve görüş şüpheli hale gelir.

Albrecht Koschorke'nin düşüncelerine yön veren Orta Çağ paradigmasındaki durum, laikleşme teorisinden farklı değildir. Bu da, "hem dışa hem de içe yönelik, Batı'ya özgü bir uygarlaşma misyonunun temelinde gelişir."¹

Bahsedilen tüm argümanlara ek olarak, İslami Orta Çağ kavramından kaçınmanın son bir anlamlı nedeni daha var. Garth Fowden'ın *First Millennium* taslağıyla geliştirdiği gibi, kavramı kullanarak daha uygun bir tarihlendirmeye dikkat çekmesi bilhassa önemlidir. Ancak bu alternatif çağ biçim-

1 Koschorke, "Säkularisierung" und "Wiederkehr der Religion", s. 238 vd.

lendirmesine geçmeden önce, dönemlendirmelerle ilgili bazı temel hususlara göz atmamız gerekiyor.

Çağların Kuruluşu

Çağların bölümlendirilmesinin anlamı ve anlamsızlığı üzerine çok tartışıldı. Tartışmaları burada yeniden alevlendirmek yerine, şu kadarını ifade etmekle yetineceğiz: Her çağ bölümlendirmesi, her şeyden önce nesnelerin, bir diğer deyişle belirli bir çağ ile ilişkilendirilmiş kişilerin, hiçbir zaman söz sahibi olmadığı ya da nadiren söz sahibi olduğu bir yapıdır. Orta Çağ'dan herhangi biri -özellikle uç bir örnek- "Orta Çağ" insanı olduğunun ne kadar farkındaysa, Sezar da "Antik Çağ'da" yaşadığını o kadar az biliyordu. Neden bahsedildiğini ikisinin de anlaması hiçbir zaman mümkün değildi. Çağ terimlerinin, ilgili dönemden ortaya çıktığı durumlarda bile (örneğin Alman edebiyatı tarihinde "Sturm und Drang"² veya "Biedermeier"³), bu kavramlar yalnızca geçmişe dönüp bakıldığında, çağ sınıflandırmaları haline gelmişlerdir. Bu tali yapının burada daha fazla tartışılmasına gerek yoktur. Çağ kavramlarının var olması, sürekli kullanılması ve bazen, mesela birçok bölümden oluşan Dünya Tarihi'ni alt bölümlere ayırırken olduğu gibi, çağ kavramlarından kaçınmanın zor olması bizim için yeterlidir. Bu çağ terimlerinin, belirsizlikle dolu oldukları ve olmaları gerektiği açıktır. Terimlerin belki de en büyük faydası, onlarla ilgili bir tartışmanın eğitici mahiyette olabileceğidir.

- 2 Adını, Alman şair Friedrich Maximilian Klingler'in *Sturm und Drang* (Fırtına ve Coşku) isimli dramasından alan bu dönemlendirme, daha çok "Deha Çağı" olarak kabul edilir. Aralarında Herder, Goethe ve Schiller gibi Alman edebiyatının en önemli isimlerinin de bulunduğu, 1767'den 1785'e kadar, özellikle 20 ila 30 yaşlarındaki genç yazarlardan oluşan Aydınlanma Çağı'nın bu Alman edebiyat akınının merkezinde dehası ile sivrilen insan bulunmaktadır. Bkz. <https://www.britannica.com/event/Sturm-und-Drang> (ed.n.)
- 3 1900'lerin başından itibaren, Napolyon Savaşları'nın ardından 1815 yılında düzenlenen Viyana Kongresi ile 1848 Avrupa devrimleri arasındaki dönemi tanımlamak için kullanılan bir dönemselleştirme terimi. Bilhassa edebiyat, müzik, görsel sanatlar, müzik ve iç mimari alanlarında temayüz eden "burjuva" beğenilerinin çoğu zaman eleştirel anlamda tanımlandığı bu ifade, Joseph Victor von Scheffel'in 1848 yılında yayımladığı "Biedermanns Abendgemütlichkeit" (Biedermann'ların Akşam Huzuru) ve "Bummelmaiers Klage" (Bummelmaier'lerin Şikâyeti) iki şiirinin başlığının birleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bkz. Christopher John Murray, *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760-1850, Cilt 1*, s. 89, Taylor & Francis, 2004. (ed.n.)

Öyleyse bu ifadeye bir de diğer açıdan bakalım, yani keyfi olmadığı, aksine gerçekliğin temel özelliklerini tasvir ettiği iddiasına dönelim. Bunu başarmak için, tarihsel bir dönemi bir bütün olarak adlandırmayı amaçlayan bir çağ kavramı (yani sadece edebiyat, müzik veya teknoloji tarihini değil), aşağıdaki dört şartı yerine getirmelidir:

1) *Yargı içermemelidir*, yani olumlu veya olumsuz çağrışımlarla yüklü olmamalıdır. Örneğin Jacques Le Goff alıntı yaptığımız yazısında durumu farklı görse bile, “Orta Çağ” kavramı için durum böyle değildir: “Bana öyle geliyor ki, ‘Orta Çağ’ kavramı, tarih boyunca olumsuz çağrışımlardan sıyrıldı. Kullanmaya devam etmek rahat olduğu için, en iyisi bu kavramı muhafaza etmektir.”⁴ Kuşkusuz bu zayıf bir argümandır. Rahatlık, bilimsel açıdan güvenilir olduğu ileri sürülen terimbilim için bir gerekçe değildir. Ayrıca bu kitabın birinci bölümü, bu iddianın düpedüz yanlış olduğunu yeterli ölçüde ortaya koymuştur. Orta Çağ tarihi akademisyenleri için Avrupa’dan bahsederken geçerli olan şey, gazeteciler için “İslami Orta Çağ”dan bahsederken hiçbir şekilde geçerli değildir. Lindberg ve Shank da İslam veya Çin Orta Çağı’ndan söz etmenin, Orta Çağ kavramının hâlâ günlük dilde ve gazetelerde sahip olduğu tatsız çağrışımlarla diğer kültürleri lekelediğini vurgulamaktadırlar.⁵ Buna karşın Le Goff, çağ değerlendirmesinin değişken olduğunu söylerken haklıdır. Tam da bu nedenle, ilgili içeriğe sahip terimlerden kaçınmak gerekmektedir. Bu da “yükseliş” ve “çöküş”, “klasik” (eğer “doruk noktası” ve “altın çağ” anlamında kullanılıyorsa) ve türevleri “klasik öncesi” ya da “klasik sonrası” gibi terimler için geçerlidir.⁶

2) Anlamlı bir çağ kavramı, *geniş kapsamlı uygulanmalıdır* çünkü büyük bir çağı, dünya tarihinin anlamlı ve uyumlu bir parçası olarak idrak etmek önemlidir. Bir yandan, “yerel tarih yanılgısı”na karşı koyulmalı, diğer yandan da çok küçük veya çok büyük bir coğrafi alanı incelemekten kaçınılmalıdır.

“Yerel tarih yanılgısı”, dönemlendirmeleri, tek bir şehrin veya bölgenin tarihine bağlamaktır. Dolayısıyla Roma’nın

4 Le Goff, *Geschichte ohne Epochen?*, s. 37 vd.

5 Bkz. Lindberg/Shank, *Medieval Science*, s. 3.

6 Bkz. Bauer: “In Search of ‘Post-Classical Literature’”.

yükselişi ve çöküşü genellikle tüm Roma İmparatorluğu ile ilgilidir. Ancak Arap dünyasının tarihçileri de Bağdat tarihini, tarihi gözlemlerinin odak noktası haline getirdikleri için çoğu zaman genellemelerin kurbanı olmuşlardır. Bağdat, 145/762 yılında, büyük bir imparatorluğun başkenti olarak kuruldu, birkaç yüzyıl boyunca dünyanın tamamının kültürel ve bilimsel merkezi oldu ve Moğollar 656/1258'de Hülagü'nün komutası altında şehrin büyük bir bölümünü yok etmeden önce, öneminin azaldığı bir dönem yaşadı ("durgunluk ve çöküş" yaygın anahtar kelimelerdir). Doğu'da ve Batı'da çok sayıda tarihçi 1258 tarihinde direnmiş ve tüm İslam dünyasının olmasa da Arapların "altın çağ"ını bu tarihle sonlandırmıştır. Popüler edebiyat tarihinde bile, 1258 yılı önemli bir tarih olarak ön plana çıkıyor. Moğol saldırılarının özellikle İran ve Maverâünnehir arasında gelişen bölgeler için yıkıcı, uzun süreli etkileri oldu. Arap edebiyatı tarihi için 1258 yılı, İslam toplumlarındaki edebiyat, kültür ve bilim tarihlerinin tümünden pek de farkı olmayan, bütünüyle alakasız bir tarihtir: Bağdat'ın doğusundaki bölgeler uzun zaman önce edebi dil olarak Arapça yerine Farsçayı kullanmaya başlamıştı. Kültürel açıdan bu bölge, Hülagü'nün halefleri İlhanlılar yönetiminde büyük bir yükselme dönemi yaşadı. Öte yandan Arap dünyası, 12. yüzyılda yeni kültür ve edebiyat merkezlerini, sonraki yüzyıllarda muhteşem bir şekilde gelişen Şam ve Kahire'de buldu. 1258 tarihinin bu kadar cazip olmasının nedeni, bu bölgede çok daha sonraları meydana gelen kriz dolu gelişmelerden Moğolların sorumlu tutulmasını mümkün kılmasıdır. 1689'daki Pfalz Veraset Savaşları'nda Speyer'in yok edilmesi Avrupa için ne kadar önemliyse, 1258'de Bağdat'ın Moğollarca ele geçirilmesi de tüm İslam dünyası için en az o kadar önemliydi: her ikisi de bölge tarihinde belirleyici nitelikte ciddi felaketlerdi ve Irak ya da Pfalz tarihi, bu verilerle yeni bir dönem açılmasına neden olabilir. Buna karşın, daha geniş bir perspektifte değerlendirilecek olursa, olaylar çığır açıcı niteliklerini hızla yitirir. Buna örnek olarak, savaşların, felaketlerin ve iktidar değişikliklerinin dünya tarihindeki ehemmiyetlerinin abartılması ve bu olayların, dönemlendirmeler için nadiren kullanılması gösterilebilir.

İkinci yanlışysa, tıpkı zaman sorununa kıyasla coğrafi kapsam sorununa genellikle çok az özen gösterilmesi gibi,

büyük çağların oluşumu için de çok büyük veyahut da çok küçük bir bölge seçilmesidir.

Yalnızca küreselleşmiş modern zamanların prehistoryenleri ve tarihçileri, dünya çapında geçerli insanlık çağlarını inşa etme ayrıcalığına sahiptir. Prehistoryenler, nispeten kendilerine özgü az sayıdaki niteliklerinden dolayı, dünyanın ayrı ayrı yerlerinde çok farklı zamanlarda ortaya çıkan ve çoğu zaman aralarında binlerce yıl oynayan çağları (örneğin Neolitik Çağ, Cilalı Taş Devri) belirlerler. Tarihçilerse, gerektiğinde daha küçük dönemlere ayırabilecekleri tek bir dönemle ilgilenirler. Genel olarak, dünya tarihi günümüze ne kadar yaklaşırsa, o kadar senkronize olur. Tunç Çağı, bölgeye bağlı olarak her birinin diğeriyle arasında yüzyılların olduğu bir zamanda başlarken, günümüzün küreselleşen dünyasında başka bir çağa ayrılacak hemen hemen hiçbir alan bulunmamaktadır. “Orta Çağ’da” böyle bir senkronizasyon, oldukça geniş bir coğrafi alanda zaten başarılmıştı ancak bu anlamda dünyanın pek çok bölgesi hâlâ büyük ölçüde bakirdir ve bu bölgelerin kendilerine özgü çağları vardır.

Çok geniş bir anlamda ifade etmek gerekirse, bu tür dönemler için birbirleriyle bağlantılı bölgeleri kolayca anlaşılacak şekilde tanımlamak önemlidir. Bu “bağlantılı olma durumu” genellikle iletişim olarak anlaşılır: kültürel paylaşım, yoğun ticaret veya kişisel temas şeklinde iletişim. Bu durum barışçıl olmak zorunda değildir. Çekişmeler ve savaşlar da bir iletişim biçimidir. Buna ek olarak, ortak bir mirası paylaşmak, doğrudan temasın daha az olduğu dönemler arasında da köprü kurabilir ve yeniden, birlikte daha yakından deneyimlenen bir gelecek yaratabilir. Nitekim bu iletişimin ne denli yoğun olması gerektiği elbette keyfi bir mesele olmaya devam etmektedir. Garth Fowden’in dönemlendirme yaklaşımı da oldukça başarılıdır zira yazar, Avrupa’da yaygın olan Akdeniz merkeziliğine karşı iyi argümanlara başvurmaktadır. Fowden, araştırmalarında daha çok Akdeniz’den, Suriye ve Mezopotamya’daki merkezler ile Hindu kuş’a kadarki tüm bölgeye odaklanıyor. Burada sonuç tatmin edicidir. Tek olumsuzluk, bu bölge için yerleşik bir isim olmamasıdır. Fowden buna “Avrasya Bağlantısı” diyor.⁷

7 Bkz. Fowden, *Before and After Muhammad*, s. 92-126, özellikle s. 100, 104 [*Muhammed’den Önce ve Sonra Birinci Binyıla Yeni Bir Bakış*, çev. Abdurrahman Aydın, Phoenix Yay., 2019].

3) Çağların, kapsamlı olarak hayatı şekillendirici etkisi olmalıdır. Eğer yaşam alanlarının tümü ya da birçoğunun yanı sıra geniş sosyal sınıflardan insanlar da gerçekten etkileniyorsa, dönem sınırlarını belirlemek ancak o zaman mantıklıdır. Dilin veya dinin değişmesi, genellikle böyle bir sınır olarak tanımlanır. Fakat her ikisi de zor kullanılarak uygulanmıyorsa (Endülüs ve Orta Amerika'nın İspanyollar tarafından Hristiyanlaştırılması gibi), kademeli olarak, genellikle yüzyıllar içinde gerçekleşir ve çoğunlukla da kalıcı değildir. Yakın Doğu'nun Araplaşması, İslam öncesi dönemlerde başlamıştır ancak bu bölgede hâlâ Aramice konuşan bir azınlık vardır. Kuzey Afrika'da Araplaşma çok yavaş gelişmiştir ve yaklaşık 40 milyon insan hâlâ Berberice konuşmaktadır. Mısır, 6. yüzyılın ortalarından bu yana Arapça konuşan Müslümanlar tarafından yönetilmektedir fakat Kıpticenin konuşma dili olmaktan çıkması ancak 17. yüzyıl civarında olmuştur. Bu dil, Kıpti Hristiyanlar arasında bir kült dili olarak günümüze dek yaşamıştır. Mısır'da bir buçuk binyıllık İslami yönetimden sonra bile, nüfusun yaklaşık yüzde onu Kıpti Hristiyanlardan oluşmaktadır.

Eğer dil ve/veya din değişikliği bir çağ kriteri olarak kullanılacaksa, genellikle *resmî* dil ya da din akla gelir. Bu, birçok geleneksel çağ kavramının bir başka eksikliğini, yani onların seçkin toplumsal sınıflara yönelik seçici bakışını ortaya koymaktadır. Bu nedenle, hanedan değişiklikleri bu bağlamda çoğunlukla marka olarak kullanılır ki burada da sadece devrik ya da muzaffer hanedanın destekçilerinin yaşamı tümüyle değişir. Bununla birlikte, bu dönemselleştirmede de özel bir Avrupalı algının hâkim olduğu görülmektedir çünkü Şiraz'daki bir bakırcı için, Abbasi halifesi, (Şii) Büveyhi veya (Sünni) Selçuklu sultanı veya Moğol İlhanlı hâkimiyetinde yaşamak çok az fark yaratırken, modern Avrupalı yöneticiler, dünyanın birçok yerinde olduğundan daha fazla, tebaalarının dinini ve yaşam koşullarını belirlemede rol oynamış ve böylece zanaatkârların yaşamlarına müdahale etmişlerdir.

Bu nedenle az sayıda seçkinin ve nüfusun büyük çoğunluğunun yaşam koşullarında köklü bir değişiklik yaşanırsa, ancak o zaman yeni bir çağdan söz etmek mümkündür. Bu yaşam koşulları arasında her şeyden önce maddi kültürler, zihniyetler ve dünya görüşleri yer alır.

4) Yeni bir çağı oluşturan değişiklikler *nihai ve kalıcı* olmalıdır. Pek çok ayaklanma uzun bir süre zarfında gerçekleşir ve bazı sonlar, ilk bakışta göründükleri kadar nihai değildir. Yani 1258 civarında ne Bağdat şehri ne de Abbasi Hanedanı yok olmuştur. Bağdat, sadece bir eyalet şehri olsa bile, kısa süre sonra da gelişen bir eyalet şehri olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Abbasilerin bir kolu, her ne kadar dünyevi güçten düşmüş olsa da 1517'ye kadar Kahire'de halifelige devam etmiş ve son saf Abbasi sikkesi, Bağdat'ın çöküşünden bir buçuk yüzyıl sonra, Halife II. Müstain tarafından halifelik ve padişahlık makamının yedi ay boyunca tek elden yönetildiği 815/1412 yılında basılmıştır. Dil değişiklikleri bile hızlı ve kesindir. Arap-İslam fethi, Orta Farsçanın (Pehlevi) yok olmasına yol açmamış, aksine Orta Farsça literatürünün büyük bir kısmı bundan sonraki dönemde ortaya çıkmıştır. Arapçanın edebi bir dil olarak kesin zaferinden sonra, yeni Farsça 11. yüzyılın başından itibaren bu alanda Hindistan'a kadar hüküm sürmüştür fakat Arapça, bilim dili olarak önemini daima muhafaza etmiştir.

Hanedanlar ve diller için geçerli olan şey, savaşların, devrimlerin yanı sıra dini ayaklanmalar için de geçerlidir. Çoğu, başlangıçta bölgesel bir çerçeve içinde gerçekleşir ve ancak belli bir zaman sonra büyük ölçekli etkileri ortaya çıkar, hatta çoğunlukla etkilerinin ortaya çıkması oldukça geç gerçekleşir ve zaten pek çoğu da sanıldığı kadar büyük etkiler yaratmaz. Yeni bir keşfi, yeni bir fikri, yeni bir dini, yeni bir felsefeyi, bir devrimi, dünyayı sarsan bir seferi ve bunun gibi başka olayları, yeni bir çağın başlangıcı olarak ilan etmek artık büyük bir yanılgıdır. Ancak çoğunlukla sonuç üzerinden hareket edilir ve o sonuca sevk eden nedenin bu tür olaylarda bulunacağına inanılır ki, haddizatında çok az kapsamlı sonuçları olan ya da hiç kapsamlı sonucu olmayan çok sayıda benzer süreç vardır. Leonardo da Vinci tarafından çizilen birçok teknik aletin, 19. ve 20. yüzyıllarda yeniden icat edilmesi gerekti. Leonardo'nun ilginç ama nihayetinde bir sonucu olmayan çizimleri nedeniyle, teknik çağın başlangıcının 15. yüzyıla kadar götürülmesi mümkün değildir. Spartacus'un köle ayaklanması (MÖ 73-71) ve Güney Irak'ta işçi olarak çalıştırılan kölelerin çıkardıkları Zenc isyanı (255-270/869-883) bastırılmıştır. Bunlar önemli tarih-

sel olaylar olmalarına karşın, büyük ölçüde ve uzun vadede etkisiz kalmışlardır. Bu durum Fransız Devrimi için söz konusu değildir. Benzer şekilde, Leif Eriksson'un Amerika'ya 1000'li yıllarda ayak basmasının da -birkaç Viking ailesi dışında- hiçbir sonucu olmamıştır. Kolomb'un seyahatleri, her şeyden önce yerel halk için daha ciddi sonuçlar doğurmuştur. Etkilerinin Eski Dünya'da hissedilmesi biraz zaman almıştır fakat sonra sürdürülebilir bir hal alarak daha da derinleşmiştir.

Bu nedenle çağları oluştururken, bir şekilde çağ değişiminin ortak nedeni (her zaman sadece *ortak* nedenler vardır) olarak görülebilecek "büyük insanlar" ve büyük fikirler aramamaya dikkat etmek gerekir. Çünkü bir yandan, bu nedenlerin de nedenleri vardır ve yoktan var olmazlar (ki bu neredeyse sonsuz bir geri izdüşümü mümkün kılar). Öte yandan değişimler mayalanırken ortada bir değişim yoktur. Dolayısıyla, herhangi bir ilk başlangıç aramamak gerekir. Aksine, değişikliklerin bu kadar genel ve kalıcı hale gelmesinden sonra, insanların deneyimleri o denli farklı hale gelirse, gerçekten yeni bir çağdan söz edilebilir.

Bu durum, dönemlerin sınırlarını belirlerken savaşların, devrimlerin ve "çığır açan" kitapların dikkate alınmayacağı anlamına gelmez. Ancak öncelikle bir savaşın, sadece geri döndürülebilir bir gelişmenin başlangıcı olmadığından, daha ziyade, zaten gerçekleşmiş veya nihayete ermeye yakın bir değişimin belirtisi olduğundan emin olunmalıdır.

Ayrıt Edici Özellikler Bütünü

Dönemlerin sınırlarını ararken, dil bilimine göz atmakta fayda var. Tıpkı tarih gibi, diller de bölünmemiş bir devamlılık arz ederler. Standartlaştırılmış resmi diller hesaba katılmazsa, bölgedeki her dil sadece bir lehçenin devamlılığı olarak öne çıkar. Bir dilin konuşulduğu bölgede, bir yerden bir yere hareket edildiğinde, her zaman farklılıklar gözlemlenir. Bunlar genellikle asgari düzeydedir. Ancak bazen bu fark o kadar büyüktür ki, söz konusu dili konuşan kişiler bunun farkındadır ve komşu beldenin sakinlerini, oğlan çocuğu anlamında "Bub" ya da "Bou" kelimelerini kullanış-

larından tanıyabilirler. “Bub” denen yerler ile “Bou” denen yerler arasında bir çizgi çizilir. Dilsel özelliğin bu türden bir geçiş çizgisine *izoglos* denir.⁸ Benzer şekilde, tarihin de aynı kesintisiz seyri, tekil bir durumdan diğerine geçişi gösteren çizgilerle bölünebilir; bunu *izo şemaları* olarak adlandırırız. Örneğin kâğıdın yazı malzemesi olarak yayılması, bir resmi dilden diğerine geçiş veya yüksek mercilerde bulunan kişilerin Tanrı tarafından atandığı fikrinin sonunun gelmesi, bu tür *izo şemalarına* birer örnektir.

Dil bilimci, bir dil bölgesinin lehçelerini sınıflandırmak istediğinde, öncelikle farklı *izoglosların* anlamını düşünüp tartar. *Bub/Bou* *izoglosu*, *Bub* değişkenleriyle *Junge* değişkenleri arasındaki *izoglostan* açıkça daha az önemlidir. Ancak bu kadar önemli bir *izoglos* bulunması, mutlaka ciddi bir lehçe sınırıyla karşılaştığı anlamına gelmez. Dil bilimci bunun için bir *izoglos* bütünü, başka bir deyişle, *çok sayıda izoglosun* dar bir alanda bir araya geldiği bölgeleri arar. Bu sayı bazen öylesine çok olabilir ki birbirlerinden sadece birkaç kilometre uzakta yaşayan insanlar, yalnızca yerel lehçelerini kullandıklarında, birbirlerini anlamakta güçlük çekebilirler. Benzer şekilde bir tarihçi, çağ sınırlandırması yaparken, ilk bakışta oldukça önemli gördüğü bir özellikyle yetinmemelidir. Aksine, *izoglos* bütünlerini incelerken olduğu gibi, mümkün olduğunca çok alanda, yaşam koşulları arasındaki derecelendirmeyi işaretleyen *izo şemaları bütünü*nü aramalıdır.

Birçok *izoglos* bütünü'nün çizdiği yolun benzerleri, tarihte de bulunmaktadır. Örneğin, *izoglos* bütünleri, genellikle yeniliklerin ortaya çıktığı yollar boyunca yayılır. Aynı şekilde tarihte de inovasyonların yayıldığı yollar vardır. Belki daha da ilginç olanı, başka yerde nispeten birbirine yakın aralıktaki bir dizi önemli *izoglosun* bir bölgede yayılmasıyla ortaya çıkan yelpazelerdir. Alman lehçebiliminde, ikinci Almanca ses kaymasının yalnızca kısmen gerçekleştiği Ren yelpazesi, bunun en bilinenidir. Düşük Almanca formları olan *macken**, *Dorp** ve *wat**⁹ Ren Nehri boyunca, her yerde

8 “İzobar” ve “İzoterm” kavramlarıyla benzeşim yapılmıştır. Bir dilin lehçeleri bütün olarak bir süreklilik oluşturur ancak *izogloslarda* belirtilen tekil olgular oluşturmaz. Bu nedenle gerçek bir *izolin* söz konusu değildir.

9 “*” ile işaretlenen kelimeler “yapmak, köy, ne” anlamına gelir ve yazar, Almanya özelinde bu kelimelerin kullanımındaki bölgesel farklılıklara işaret etmektedir. (ç.n.)

tamamen machen, Dorf ve was gibi Yüksek Almanca formlarına dönüşmemiştir, daha ziyade bu hatlar çeşitlenmiştir. Machen kelimesinin kullanıldığı fakat Dorp ve wat kullanımlarının da devam ettiği daha büyük geçiş bölgeleri vardır. Bu orta Almanca geçiş bölgesi Yukarı Almanca ile birleşmeden önce, geçiş bölgesinin güneyinde machen ve Dorf kullanımlarıyla birlikte hâlâ wat kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir. Geçiş dönemi olmaksızın hiçbir değişimin meydana gelmediği tarihte, bu tür yelpaze biçimli olguların da benzerleri vardır. Orta Avrupa'da büyük taş binalar inşa edilirken hâlâ parşömenin bir yazı aracı olarak kullanılması, bu olgulara örnek olarak verilebilir.

Görünüşe göre dil bilimi, kesintisiz geçişleri alt kategorilere ayırmak için tarih biliminden daha ayrıntılı bir metodoloji geliştirmiştir. Çağ sınıflandırmaları, hâlâ çoğunlukla doğru yansıtılmayan varsayımlara dayanmaktadır. Bu varsayımların haklılığı da tarihyazımının her durumda özel ilgi duyduğu (bilhassa din ve yönetim) birtakım ayırt edici özelliğin aradan çekip çıkarılmasıyla savunulmaktadır ki bu özellikler, geçiş olgularının daha kapsamlı ayırt edici özellikler bütünüünün her zaman bir parçası değildir. Çağ sınıflandırmaları (lehçe sınıflandırmalarından neredeyse hiç farklı değildir), her zaman biraz keyfi olarak yapılsa bile, yine de metodolojik olarak daha iyi yansıtılan bir seviyeye doğru geliştirilebilir. Bu noktada, böyle bir teorik gereklilikten yalnızca kısaca bahsedilebilir ancak bu gereklilik tam olarak detaylandırılmaz. En azından üzerinde daha fazla düşünölsün diye bu önerilerde bulunulmuştur. Çağ sınıflandırmaları sadece tartışmalı değil, aynı zamanda bir dünya görüşü yaratıcı niteliğe de sahiptir. Bunu yaparken, yararlı olma olasılıklarının yanında, ilk bölümde gördüğümüz gibi son derece yıkıcı olabilme olasılıkları da vardır. Bu nedenle, genellikle görünüşte çok ciddi olmayan bu çalışmaya, teorik olarak da desteklenen gerekli ehemmiyeti göstermek elzemdir.

Sınırlandırılmış Antik Çağ

Hemen hemen her sınıflandırma bu şekilde gerekçelendirilebileceğinden, dönemlere ayırmanın genellikle rastgele

seçilmiş özelliklere, hatta tek bir özelliğe dayandırılarak yapılmasının yararlı olmadığı açıkça anlaşılmıştır. Üstelik eğer soruna biraz dikkatle bakacak olursak, genellikle en sıradan yöntemlerle dönemlendirme yapıldığı sonucuna ulaşırız ve bu nedenle yeni, belki de daha aydınlatıcı bakış açılarına yöneliriz.

Geschichte der Welt'in [Dünya Tarihi] ilk cildini yayıma hazırlayan ünlü Eski Çağ tarihçisi Hans-Joachim Gehrke de bu tuzağa düşmüştür. Bu -mükemmel- cildin alt başlığı, *Die Welt vor 600: Frühe Zivilisationen*' dir [600 Öncesi Dünya: İlk Medeniyetler] ve dolayısıyla 600 yılının neden bu ciltte ele alınmış dönemin sonunu işaret ettiği sorusu akla gelmektedir. Bu yıl, dünya tarihinde Paleolitik ve şimdiki zaman arasında gerçekten bu kadar önemli bir dönüm noktası mıydı? Hans-Joachim Gehrke'nin önsözü bu konuyu açıklığa kavuşturmakta oldukça belirsiz kalmaktadır. Ne de olsa 600 yılının "tasarlanmış" bir sınır olduğu kabul edilmektedir. Ancak örneğin İslam'ın başlangıcı düşünülürse, "bu kitapta sunulan medeniyetlerin ötesinde yeni bir çağın doğuşunu tarif etmek mümkün olduğuna göre, pek keyfi olarak seçilmemiştir. Yakın Doğu ve Avrupa kültürünün yayıldığı bölgeler için Eski Çağ'ın sonu, yaklaşık olarak bu döneme yerleştirilebilir."¹⁰ İkinci argüman totolojiktir. Keyfi bir çağ sınırı, başka yerde de keyfi bir çağ sınırı olduğu gerçeğiyle gerekçelendirilir. Dolayısıyla açıkça belirtilen tek kriter olarak yalnızca "İslam'ın başlangıcı" kalır.

Bu ifadeyi, yeni oluşturulmuş kriterlere göre ölçersek, İslam'ın 600 yılı civarında ortaya çıkışının, evvela Arabistan dışında kimsenin bilmediği ve kimsenin henüz tahmin edemediği bölgesel mahiyette bir olay olduğu ortaya çıkar. Bu tür başlangıçlar, gördüğümüz gibi çağların inşası için uygun değildir. Gerçekten de İslam başarılıydı ancak en azından "kültürün kalbi" olarak adlandırılan bölgelerde çoğunluğun dini haline gelmesi yüzyıllar aldı. Yine de Zerdüştlükten Hristiyanlığın farklı mezheplerine, gnostik ve hatta pagan inanışlarına, Yahudiliğe kadar birçok inanış İslam bölgesinde güçlü bir şekilde varlığını korumuştur. İslam'ın ortaya çıkışının neden çağlar arasında bir sınır oluşturduğunu ve diğer tüm dinlerin ortaya çıkışının neden böyle bir sınır

10 Gehrke, *Die Welt vor 600*, s. 12.

oluşturmadığını temellendirmek kolay görünmüyor. Oysa Hristiyanlığın, tamamen ortadan kaldırılan pagan dinler üzerindeki zaferi, din ve düşünce tarihi açısından değerlendirildiğinde, kendisine çok benzeyen diğer iki tek tanrılı dinle yan yana konumlanmış İslam'ın ortaya çıkışından çok daha güçlü bir dönüm noktasını teşkil etmektedir.

Ayrıca yazar, "Klasik Antik Çağ Dünyası" ile ilgili bölümde de belirsizliğini fazlasıyla koruyor. Yine kitaba göre, Antik Çağ'a ölüm döşeğini hazırlayan İslam'dır. "İmparatorluk var olmaya devam edeceği için" 476 yılı bir çağ eşiği olarak reddedilmiştir ancak bu 600'e kadar değil, 1453'e kadar yapılmıştır. Fakat "din tarihi açısından çok güçlü bir süreç olan İslam, yeninin eskiye bağlı olduğunu gösterdiği kadar, Antik Çağ'ın açık bir şekilde sona erdiğini de gösteriyor." Bu durumla İskender'in seferleri arasında benzerlikler vardır:

Hem kısa hem uzun vadeli etkileri karşılaştırmak mümkündür. İlk başta, fatihler mevcut koşullara hemen uyum sağladılar. Ancak çok geçmeden, dünyanın çehresini bir gecede olmasa da makul bir sürede değiştiren, belirgin kültürel değişim süreçleri başladı. Bu değişimler, günümüzde de temel alanlarda, dil ve dinde görülebilmektedir.¹¹

Ancak yazar, kademeli olarak başlayan değişim süreçlerine tekrar tekrar vurgu yaparak, kendi dönemlendirmesini sorguluyor gibi görünüyor. Gördüğümüz gibi, yeni bir çağ, sonunda neye dönüşeceği bilinmeyen bir kökle değil olgunlukla başlar. Peki, yeni bir dünya yaratan "belirgin kültürel değişim süreçleri" nelerdi? Bu süreçler, yalnızca dil ve din-den ibaret olamazdı. Örneğin Mezopotamya'daki insanlar dillerini -Sümerceden, Eski, Orta ve Yeni Babilceden veya Yeni Asurcadan gelişmiş Akadcaya, Aramice ve Arapçaya-her değiştirdiğinde, yeni bir büyük çağ başlatacak olsalardı, oldukça karmaşık bir çağ sınıflandırması elde edilirdi. Peki, Akdeniz-Yakın Doğu bölgesinde, yeni bir din ya da kült topluluğunun ortaya çıkmadığı bir yüzyıl var mıydı?

Yukarıda (3) ve (4) numaralarda bahsettiğimiz konulardan sonra şimdi sıra (2) numaralı konuya geldi, yani coğrafyaya. Dünya haritası değişti: "Kısmen geniş -yani Atlantik

11 A.g.e., s. 595.

ve Kuzey Denizi'ne kadar- bir etki alanı olan Akdeniz dünyası, en azından Mezopotamya'ya kadar, daha geniş anlamda Orta Asya ve Hindistan'a kadar uzanan bir manzarayla, merkezi niteliğini yitirir ve bir bütün olarak dağılır." Bunun yerine "Akdeniz merkezli bir dünya imparatorluğundan ziyade, kendilerini evrensel olarak gören üç güçle karşı karşıyayız: Konstantinopolis'i yöneten Roma imparatoru [...], Franklar arasındaki Batılı muadili [...] ve Bağdat'taki hali- fe [...]. Fakat bununla, ancak Orta Çağ dünyasına ulaşıyoruz."¹² Bununla birlikte yazar, Geç Antik Çağ'ın hayatta kalması için en güçlü argümanlardan birini, politik alanda da tam tersine çevirmiştir. Almut Höfert'in, temel eseri *Kaisertum und Kalifat*'ta [İmparatorluk ve Halifelik] da gösterdiği gibi, ilk bakışta çok farklı görünen üç imparatorluğu Geç Antik hükümdarlar şeklinde önemli bir miras olarak tanımlayan *emperyal tek tanrıcılık* fikridir. Tüm kültürel ve medeniyet farklılıklarına rağmen, hükümdarlık ve imparatorluk fikirlerinde şaşırtıcı bir şekilde benzerlik görülmektedir.

Peki, bu nasıl gözden kaçırıldı? Çözüm, her zamanki gibi coğrafyada bulunabilir. Gehrke, bu incelemenin de konusu olan alanı oldukça hassas bir şekilde masaya yatırmaktadır: Antik Çağ'da, Akdeniz'in batı ucundan Orta Asya ve Hindistan'a kadar, Akdeniz çevresinde temerküz etmiş *bir dünya imparatorluğu* vardı. Bu olgunun sonu, aynı zamanda Antik Çağ'ın sonunu da işaret ediyordu. Artık Orta Asya ve Hindistan'da, Akdeniz bölgesinin yan kültürleri söz konusu değildir, arada gerçekten Roma İmparatorluğu'nun yan kültürü olarak geçirilemeyecek herhangi bir şey olmalıdır. Gehrke, İskender'in fetihlerinden sonra ortaya çıkan Diadokh krallıklarından bahsederken bir ipucu bulunur. Bu krallıklar arasında en büyük ve belki de en güçlü olanı Seleukos Krallığı'ydı: "Diğer imparatorluklarla karşılaştırıldığında, Seleukoslar sırf büyüklüklerinden dolayı da olsa, özellikle farklılıklarla doludur ve çok yönlüdür."¹³ Bölgenin daha önce var olmuş ve bugün hâlâ var olan kültürel çeşitliliği iyi tanınmaktadır ve Part dönemindeki Yunan sikkelerinde görülen, imparatorluğun seçkin isimlerine ait betimlemelerin Helenleştirilmesi de anlamlıdır. Yine de bu,

12 A.g.e., s. 596.

13 A.g.e., s. 511.

Akdeniz dünyasının yan kültürünü oluşturmaz. “Bütün ihtişamıyla” bu hâkimiyet, İskender’in egemenliğinden sonra Seleukosların (MÖ 305-125) takip ettiği ve öte yandan Arşak Hanedanı olan Partların yerini aldığı (MÖ yaklaşık 247-MS 224) bir hanedanlık olan Ahamenişlerin eski Pers İmparatorluğu’ndan (MÖ 558-330) başka bir şey değildir. Nihayet, bir kez daha İran’ın kültürel geleneklerine daha güçlü bir şekilde itimat eden Sasaniler iktidardaydılar ve MÖ 224 yılından, MS 651’deki Arap-İslam fethine kadar, mirası İslami dönem üzerinde yoğun bir etkiye sahip Batı Asya’nın en güçlü imparatorluğunu yönettiler.

Peki, Pers İmparatorluğu’nun, Hans-Joachim Gehrke tarafından yayımlanan, *Geschichte der Welt: vor 600’* de [Dünya Tarihi: 600’den Önce] yeri nerededir? Cevap: hiçbir yerde. Ticari ortak olarak ara sıra bahsedilmeleri dışında, Persler sadece “Klasik Antik Çağ Dünyası” bölümünde ortaya çıkarlar ancak burada, başta Yunanistan’a ve daha sonra Roma’ya olmak üzere neredeyse sadece *düşman ve rakip* olarak gösterilirler. Perslerin kendilerine ait bir tarihleri yoktur. İktidarlara süresince dört yüz yıldan fazla Romalılara karşı savaşmaktan başka şeyler de yapan Sasanilere, eserde yalnızca tek bir sayfa (“Roma’nın rakipleri” olarak) ayrılmıştır ve bu bağlamda aslında gereksiz bir harita verilir, çünkü üzerinde listelenen yerlerin çoğu artık kitabın geri kalanında görünmemektedir.¹⁴ Eski Dünya’nın kendine özgü “kültürel gruplara” (bu da sorunlu bir terimdir) bölünmesinde bile -kısaca: Yakın Doğu, Akdeniz bölgesi, Çin, Hindistan-,¹⁵ Yakın Doğu ile Hindistan arasında garip bir uçurum vardır. Başka yerlerde “Yakın Doğu-Avrupa kültür çevresi”¹⁶ kullanımı söz konusudur ki bu da Yakın Doğu ile Akdeniz “kültür çevresi” arasındaki uydurma ayırımdan en azından daha makul görünmektedir.

Bu bölümde genel olarak, tuhaf bir “İran’dan kaçınma stratejisi” uygulanmıştır. Bütün bir bölüme, “Persler ve Yunanlar” başlığı atılmıştır ancak anlatılanlar neredeyse tamamen düşman Persler tarafından kuşatılan Yunanlarla ilgilidir. Belki de bu yüzden, Perslerin antik dünyanın

14 A.g.e., s. 592-594.

15 A.g.e., s. 20.

16 A.g.e., s. 12

bölünmesinden sorumlu olduğunu öne süren “Dünyanın Bölünmesi” alt başlığı kullanılmıştır.¹⁷ Ancak Büyük İskender’le birlikte bu bölünmenin üstesinden gelinir ve “Helenistik Dünya”, Antik Çağ’ın son bölümü açılmadan önce ortaya çıkar: “Roma İmparatorluğu ve Dünya Birliği”.¹⁸ Persler şimdi bölen bile değildir, hatta basitçe olayların dışında bırakılırlar. Artık sadece Roma İmparatorluğu’ndan oluşan antik dünyanın bir parçası kabul edilmezler. Şimdi kitap, Yunan ve Roma tarihi değil, bir dünya tarihidir. Son büyük bölümler, Çin’in yanı sıra Güney ve Güneydoğu Asya’ya ayrıldığından, Antik Çağ üzerindeki Yunan-Roma tekeli, İran’ın dünya tarihinden kaybolmasıyla sonuçlanır.

İran’ın bu kayboluşu bir gelenektir. En tanınmış, yaygın tarih başvuru kitabı olan, elli yılı aşkın bir süredir yayımlanan ve şimdi 42. baskısını yapan *dtv-Atlas Weltgeschichte*’de [Dünya Tarihi Atlası] de Perslerin yine gizemli bir şekilde kayboluşuna şahit oluruz. Bu kitapta Ahemeniş İmparatorluğu’nun bir haritası vardır. Seleukoslardan yalnızca “Helenizm/Diadoch İmparatorluğu” başlığı altında bahsedilmektedir. Bu bölümde birkaç satır da Partlara ayrılmıştır ancak ne hanedanlarının (Arsak) adı geçmiş ne de Partların Romalılarla savaşmalarından başka bir şeyden söz edilmiştir.¹⁹ “Antik Roma/ Asker İmparatorlar” başlığı altında, imparatorluğun “at üstündeki kenar halklar”ından biri olarak tanıtilen ve yarım sütun boyunca Romalılara karşı “sürekli savaş” yürüten Sasanilerin durumu çok daha kötüdür. İran, yeniden ancak “Erken Orta Çağ” bölümünde, “İslam I” başlığı altında ortaya çıkar.²⁰ Başka bir deyişle, 800 yıllık Pers tarihi yaşanmamıştır!

Gariptir ki, burada ve başka yerlerde *Pers İmparatorluğu* olarak adlandırılan Ahemeniş İmparatorluğu, sanki daha sonraları hiç olmamış gibi, hâlâ eski gelişmiş uygarlıkların bir parçası olarak görülüyor. Sonra Persler, yüzyıllar boyunca tarih sahnesinden kaybolur ve “Orta Çağ”da tekrar ortaya çıkar. “Antik Yakın Doğu”da ve “Orta Çağ”da da görülebilir ama ikisi arasında değildir çünkü ikisinin arasında Antik Çağ vardır. Doğusunda, Hindistan gelmektedir

17 A.g.e., s. 453-498.

18 A.g.e., s. 551-596.

19 Kinder vd.: *dtv-Atlas Weltgeschichte*, s. 69.

20 A.g.e., s. 101, 135.

ve buraya İran dâhil değildir zira yaşamın çoğu alanında, Yunan-Roma Antik Çağı'na Hindistan'dan çok daha yakındır. İran, Antik Çağ'a ait olmamalıdır çünkü Persler, Yunan medeniyetine karşı her hâlükârda bir karşıtlık olarak görül-
mekte (örneğin "demokrasi"ye "karşı "Doğulu despotizm")²¹ ve ısrarla Antik Çağ'a dâhil edilmek istenmemektedir. Yunanlar ve Romalılar ile biz Batı ve Orta Avrupalılar, "Antik Çağ"ın tek meşru mirasçılarıyız. Eleştirilen iki kitap, bu dünya görüşünün sadece 18. ve 19. yüzyılın sonlarına ait olmadığını, günümüze kadar da gelebildiğini tüm açıklığıyla göstermektedir.

Hindukuş ve Atlantik arasındaki bölge, İskender'in seferlerinin birkaç yılı dışında, Antik Çağ'da bile tek bir imparatorluk tarafından yönetilmemiştir. Büyük Kyros (MÖ 558-530) ile talihsiz III. Yezdicerd (MS 633-651) arasında 12 yüzyıldan fazla süren Pers tarihi, dünya tarihine yazılmış bir kenar notu olarak kabul edilemez ve İran, dünya tarihinin dışında tutulursa, anlamlı bir dönemlendirme hiçbir surette inşa edilemez. Fakat İran'ı dâhil edersek, Gehrke'nin "Antik Çağ'ın sonu" olarak nitelendirdiği dönem yok olur. Bölge, Akdeniz merkezli tek bir imparatorluk tarafından kontrol edilmemiş, aksine Pers ve Roma olmak üzere iki imparatorluk tarafından kontrol edilmiş ve Roma İmparatorluğu'nda MS 395'ten itibaren iktidarı, iki imparator paylaşmıştır. 800 yılında durum hiç de farklı değildi: Yine iki imparator ve Yakın Doğu'dan yönetilen güçlü bir imparatorluk vardı. İki imparator tarafından yönetilen Batı ve Doğu Roma İmparatorluklarının artık resmi olarak tek ve kapalı bir imparatorluk olmadığı doğrudur. Büyük kral artık halife olarak adlandırılıyordu ancak devamlılıklar, hepsinden önce de Almut Höfert'in tarif ettiği emperyal tek tanrıcılığın devamlılığı, şaşırtıcı derecede açıktır. Yalnızca bu emperyal tek tanrıcılığın sonunun gelmesi (İslam'da 10.-11. yüzyılda), Antik Çağ'ın sonunun geldiğini gösteren bir dizi gösterge içinde önemli bir detay verir.

Halife Abdülmelik'in (yön. 65-86/685-705) sikke reformu incelendiğinde, halifenin kendini hem Doğu Roma hem de Pers İmparatorluğu'nun bir devamı olarak gördü-

21 A.g.e., s. 45, 2017 yılında Pers İmparatorluğu'ndan bir "Doğu Despotizmi" olarak bahsedilen yer: "die Untertanen sind Sklaven".

ğü anlaşılıyor. Bu bağlamda, özellikle din politikasıyla ilgili mülâhazalara çok kez atıfta bulunulur. Ancak mali ve imparatorluk politikasıyla ilgili düşünceler muhtemelen daha büyük bir rol oynamıştır. Emeviler, sadece Doğu Roma ve Sasani sikkelerinin tasarımlarının farklı olmasıyla değil -birinde imparatorun görüntüsü, ötekinde büyük kral ve arka yüzünde nöbetçi figürleri olan ateş altarı-, aynı zamanda her iki imparatorluğun da birbirinden tamamen farklı bir para birimi sistemine sahip olmasıyla karşı karşıya kaldılar. Doğu Roma altın ve bakır kullanıyordu, o zamanlarda gümüş sikke yoktu. Buna karşılık, Sasanilerde gümüş dirhem dolaşımdaydı. Arap-İslam fethinin ardından, giderek daha fazla Sasani gümüş sikkesi eski Roma bölgelerine aktı, bu yüzden de bir sikke reformu kaçınılmaz hale geldi.

Tüm imparatorluğu temsil eden sikkelerin tasarımının tartışıldığı yoğun bir deneme aşamasından sonra, 77/696'da imgesiz bir tasarıma karar verildi. Hükümdar portreleri ve dini semboller yerine, 112. sure ve 9:33. ayet, imparatorluğu temsil etti. İlk bakışta gelenekten sert bir kopuş gibi görünen şey, tam tersine devamlılığı göstermektedir. Yeni tasarımın gümüş sikkelerde de benimsenmesinden iki yıl sonra, imparatorluğun tamamında geçerli bir para birimi tekrar ortaya çıktı ve Görsel 5'te de görüldüğü gibi, bakır sikkeler de yavaş yavaş bunu takip etti. Reform, eski Roma ve Sasani topraklarının para sistemlerini birleştirdi. Sasanilerden, sikkelerin tarihlendirmesi devralınmış ve aynı Sasani geleneğinde olduğu gibi gümüş sikkeler üzerinde darp yeri belirtilmiştir. En göze çarpan yenilik, ikonografinin terk edilmesidir. Ancak bu, İslam'ın sözde resim düşmanlığının bir sonucu değildir. Bu bağlamda çeşitli şeyler denenmiş, hatta Emevi döneminin sarayları ve camileri resimlerle süslenmiştir. Zerdüşt ateş sunağı betimlemesi de dâhil olmak üzere, imparator ve büyük Pers kralı imgesi tasvir geleneğini devam ettirebilecek hangi ikonografi bulunabilirdi? Aslında sikkelerde ikonografinin kullanılmaması, imparatorluğun bir kısmının nümizmatik geleneğini diğer tarafa dayatmadan, altın ve gümüş sikkelere tek tip bir şekil vermesinin en bariz çözümüdür. Zira bu dayatına, kesinlikle daha fazla direnç yaratacaktı.²²

22 İslam'ın erken dönemindeki sikkelerin tarihine ilişkin olarak bkz. Stefan Heidemann, "The Merger of Two Currency Zones in Early Islam", *Iran* 36 (1998) içinde, s. 95-112; a.g.e.: "The Evolving Representation of the Early Islamic Empire".

Emperyal tek tanrıcılığın sonu, sikkelerde de açıkça görülmektedir. Sikke katalogları ve koleksiyonları genellikle “Abbasiler” bölümünü, Halife Müstekfi (333-334/944-946) ile bitirir. Aksi halde güçsüz olsa dahi, tahtın atanmış varisi veya imparatorluğun en üst düzey yetkilisi, başka bir unvanı olmadan da sikke basabilirdi. Halefler döneminde sikke egemenliği, neredeyse tamamen, sözde Abbasi hükümdarlığını korurken bağımsız olarak hüküm süren hanedanlara devredildi. Sikke tasarımındaki geçiş ani olmadı. Hamdaniiler, Samaniler ve Büveyhilerin sikkeleri başlangıçta gerçekten Abbasilerinkinden çok farklı görünmemektedir ancak halifenin yanında, hanedanın yöneticileri de adlandırılmaktadır. Buna ek olarak, genellikle ilk bakışta kökenlerini ortaya çıkaran çok ince tasarım öğeleri kullanılmaktadır. Bu şekilde bir yandan (kurgusal) imparatorluğun birliğine olan bağlılığı gösterirken, diğer yandan ilgili hanedanın egemenliğini ilan ediyordu. Muktedi’den beri (467- 487/1075-1094) Abbasi halifeleri, Büyük Selçuklular arasındaki rekabeti kullanarak düzenli şekilde kendi sikkelerini tekrar basmayı başarmışlardır. Ancak son Bağdat Abbasileri döneminde, Nasır’dan (575-622/1180-1225) Müstasım’a (640-656/1242-1258) kadar daha saf Abbasi dinarı hatırı sayılır miktarda yeniden basılana dek, bu sikkeler (bugün yüksek ücretli) nümizmatik açıdan tuhaflığını korumuştur. Bununla birlikte, sikkeler Selçuklu estetiğinden daha güçlü bir şekilde etkilenmiş ve sadece halifenin, yerel hükümdar olarak Bağdat ve Mezopotamya üzerindeki egemenliğini temsil etmiştir. Özellikle de uzun zamandır Abbasilerle rekabet halindeki Fatımi Halifeliği’nin yok oluşundan itibaren emperyal tek tanrıcılıktan iz kalmamıştı.

İslam’ın Geç Antik Çağı

Eğer çağ sınırlarına katı standartta ölçütler getirilecek olursa, her şeyden önce gerekli olan, ne kadar heyecan uyandırıcı olursa olsun, yalnızca belirli özelliklerin değişmesi değil, yeni bir çağın inşasının anlamlı görünmesini sağlamak için bir dizi ayırt edici özellik bulunmasıdır. O halde İslami fetih, böyle bir sınır *değildir*. İslami fethi kıyasla Geç Antik Çağ’a geçiş, kesinlikle çok daha radikaldi. Geç Antik Çağ,

genellikle MS 284'te Roma imparatoru Diocletianus'un yönetime gelmesiyle başlatılır. Aynı derecede önemli bir tarih, bundan altmış yıl önce I. Erdeşir'in yönetime gelmesi ve dolayısıyla İran'daki Sasani egemenliğinin başlamasıdır. 224 ve 284 yılları, hükümdar ve hanedan değişikliklerinin rastgele seçilmiş tarihleri değil, Atlantik'ten Hindukuş'a kadar temelinden değişen yaşam koşullarının belirtileridir.

635 yılı civarı, Avrupa'da ve Nil ile Seyhun arasındaki bölgede, hiçbir surette benzer bir dönüm arz etmiyordu. Kuşkusuz, İslami fetihlerin doğrudan etkileri, epeydir bahsedilen bölge için de yeterince iyi araştırılmamıştır. Bununla birlikte, arkeolojik açıdan nispeten iyi araştırılan Suriye-Filistin bölgesi için arkeologlar, İslami fethin burada, 613-628 yılları arasındaki Sasani işgalinden daha az hissedilir olduğu sonucuna vardılar. Tarihçiler "görünmez bir fetih"ten (Invisible Conquest) bile söz ediyorlar.²³ Eski uygar ülkeyi ele geçirip yok eden ve onu dünyanın geri kalanından (bununla Avrupa kastedilmiştir) ayıran Arap barbar çeteleri imajı tamamen çürütülmüştür.²⁴ Henri Pirenne'nin, İslam fethinin, Akdeniz bölgesinde o zamana dek var olan ekonomik birliği yok ettiği tezi, uzun zamandır geçerliliğini yitirmişti ancak hâlâ 600 civarında bir çağ sınırı oluşturmak için kullanılmaktadır.²⁵ Pirenne'nin görüşünün aksine, Arap-İslam hâkimiyetindeki her yerde ekonomik bir yükseliş söz konusudur, bu da örneğin zanaat ve ticarete hizmet eden kentsel bölgelerin genişlemesinde görülmektedir. Walmsley, Suriye için "kasabalarda ve hemen ardındaki yakın çevrelerde üretim faaliyetlerinin genişlemesinden, hatta neredeyse infilak ederek büyümesinden" bahsediyor.²⁶ Bu ekonomik konsolidasyon ve onun ardından gelen yükseliş, bilhassa para sisteminde görülmektedir. Endülüs'ten Orta Asya'ya, artık altın ve gümüşte tek tip, merkezi olarak tanımlanmış bir madeni sikke standardı vardır. Bunun yanında, birçok bölgede bakır sikkeler de bölgesel bazda perakende ticaret için basılmıştır. Kesin bir çağ sınırı oluşturmak için, bölgenin ekonomik istikrarı gibi, para sisteminin bu sürekliliğine de yalnızca belli ölçüde değinilebilir.

23 Bkz. Walmsley, *Early Islamic Syria*, s. 47.

24 A.g.e., s. 23 ve devamındaki sayfalar, 45 ve dev. et passim.

25 Bkz. Gehrke: *Die Welt vor 600*, s. 596 dip not 210, s. 958.

26 Walmsley: *Early Islamic Syria*, s. 117.

Siyasette ve yönetimde bile ciddi bir değişiklik olmamıştır. Geç Antik Çağ'da, biri batıda Roma, Ravenna ve Trier arasında bir yerde, diğeri doğuda Konstantinopolis'te olan iki Roma imparatoru bulunuyordu; bunların yanı sıra bir de ana sarayı Ktesiphon'da bulunan bir Pers kralı vardı. 800 yılında Konstantinopolis'te hâlâ bir Doğu Roma imparatoru vardı ve bir süre kesintiye uğrasa da yine batıda, yeri değişiklik gösteren bir imparator bulunuyordu. Her ikisi de artık tek bir imparatorluğun ortak yöneticileri olmamalarına rağmen, yine de aynı geleneğe başvuruyorlardı. Ktesiphon'dan birkaç kilometre uzakta, Dicle'nin diğer tarafında, Sasani İmparatorluğu'nun ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun büyük bir bölümünü miras alan Abbasi halifesi ikamet ediyordu. Yine üç hükümdar vardı ve üçü de imparatorlukların ve hilafetin çok farklı veçhelerde geliştiği 10. yüzyılın sonuna doğru çözülmeye başlayan ve ortak bir birlik mahiyetindeki emperyal tek tanrıcılığın temsilcileriydiler.

"A'dan-Z'ye Orta Çağ" da, yaşamın diğer alanlarına da değinilmişti. Yeni bir din olarak ortaya çıkan İslam, mevcut dinlerin yanında kendi yerini almıştı. Yeni şehirler kurulmuş, eski şehirler -bazen diğerlerinin aleyhine - gelişmiştir ancak yerel dalgalanmalar normal bir durum olmakla beraber çağ sınırlarını çizmek için uygun değildirler. El sanatları, günlük yaşam, düşünce yapısı, kültür ve eğitim alanlarındaki devamlılık, diğer anahtar sözcükler arasında gösterilmiştir. İzo şema haritasında yalnızca ince hatlar bulunmaktadır ancak İslam'ın başlangıcının yeni bir çağ olduğunu kanıtlayacak hiçbir ayırt edici özellik yoktur. Alan Walmsley'e göre, arkeolojik açıdan bakılınca, 7. yüzyıl büyük bir devamlılık ile karakterize edilir. 8. yüzyılda, gözle görülür bir değişim başlar fakat seramik, taş, cam ve metal malzemelerde, önceki geleneklerden açıkça ayrılan gelişmeler, ancak 8. yüzyılın sonlarında ve 9. yüzyıl boyunca yaşanmıştır. Böylece, maddi kültür söz konusu olduğunda, "Orta Çağ'ın şafağı" Suriye-Filistin'de sökmüş olacaktı.²⁷ Sonuç olarak, Donald Whitcomb'un çalışmalarına da dayanan bir tabloda Walmsley, genelde "Orta Çağ" olarak adlandırılan dönemi arkeolojik araştırmalar ışığında dört bölüme ayırır: Erken İslam Dönemi 1 (600-800), Erken İslam Dönemi 2 (800-

27 A.g.e., s. 69-70.

1000), Orta İslam Dönemi 1 (1000-1200), Orta İslam Dönemi 2 (1200-1400).²⁸ “İslami Orta Çağ”ın 9. yüzyılda Suriye’de ortaya çıktığı yönündeki ifade, iki erken İslam döneminin henüz dâhil edilmediğini açıkça ortaya koymuştur.

İşin içine yeniden coğrafya girdiğinde, bu konu daha da netleşir. Walmsley’in verileri Suriye-Filistin için geçerlidir. Ancak orada bile, Emevi döneminin sonlarında, imparatorluğun doğusuna doğru daha güçlü bir temayül, sanat ve mimaride açıkça fark edilen bir Pers etkisiyle “Doğu’ya kayma” gözlemlenmektedir.²⁹ Coğrafi açıdan bakıldığında, odağın, imparatorluğun doğu kısımlarına kayması tamamiyle anlaşılabilir bir durumdur. Abbasilerin gücü ele geçirmesi ve başkentin Roma metropolü Şam’dan Bağdat’a taşınması (Dicle’nin diğer yakasında Sasanilerin başkenti Seleukia-Ktesiphon’un karşısında yeni bir kurulan şehir), İslam İmparatorluğu’nun hem Yunan-Roma hem de Pers Antik Çağı’nın varisi olduğu gerçeğini yansıtmaktadır. Odağın Pers tarafına kaydırılmasıyla, İslam’ın Geç Antik Çağı sona ermemiş, sadece farklı bir aşamaya geçmişti. Suriye bölgesinde Antik Çağ’ın sürekliliği, özellikle 10. yüzyılda başlayan, 12. yüzyılın başında şehirlerin yeniden doğuşuyla sona eren bir kriz sürecinin başlamasıyla birlikte kademeli olarak azalmaktadır. Ancak Geç Antik Çağ, 10. yüzyılda İslam dünyasında bir bütün olarak yaşamaya devam etmiştir. Özellikle Pers mirasının Roma mirasından daha belirgin olduğu Doğu’da, Yunan literatürü sistematik olarak Arapça-ya çevrilir.

Özetle, 6. yüzyıl ile 11. yüzyılın başı arasında, Kuzey Afrika’dan Hindukuş’a kadar meydana gelen değişiklikler her ne kadar çok sayıda ve önemli olsa da dünya tarihinin büyük bir çağından diğerine geçiş bir yana, Antik Çağ ve Geç Antik Çağ arasında olduğu gibi net bir çağ kırılmasına delalet etmez. Önümüzde duran şey, Yunan-Roma-Pers Antik Çağı’nın son aşamasına girdiği İslami Geç Antik Çağ’dan başka bir şey değildir. Eğer istenirse bu dönem, Erken İslami Geç Antik Çağ (yaklaşık olarak 8. yüzyılın son üçte birlik kısmına kadar) ve ardından gelen İslami Geç Antik Çağ (11. yüzyılın başına kadar) olarak ikiye ayrılabilir. Ancak anlam-

²⁸ A.g.e., s. 152.

²⁹ A.g.e., s. 151, Ayrıca krş. A.g.e., s. 65.

lı bir şekilde "Orta Çağ" olarak adlandırılabilir her hangi bir şey ortaya çıkmaz.

İki Çağ'da İki Bölge

635 yılı civarında, Doğu Akdeniz ve Orta Asya arasındaki bölgede yaşanan tarihsel gelişmeler, bir çağ sınırına işaret etmemektedir. Daha ziyade, en azından sonraki üç yüzyıl, burada Geç Antik Çağ'ın değişken ama yine de eklentisiz bir devamı olarak görünmektedir. Çoğu alanda Antik Çağ'dan bir kopuş görülmez, bunun yerine, büyük ölçüde istikrarlı yaşam koşullarının olduğu bir dönemden sonra, ekonomik yükselişin ve kültürel zenginleşmenin yaşandığı daha büyük bir gelişme gözlemlenir. Öte yandan, Batı'ya bakıldığında, 2. Bölüm'deki örneklerin de gösterdiği gibi, genellikle tam tersi bir gelişme yaşandığı ortaya çıkacaktır. Buradan yola çıkıldığında, bir yandan Orta ve Batı Avrupa'nın, diğer yandan Doğu Akdeniz ve Yakın Doğu bölgesinin, 6. ve 10. yüzyıllar arasında, aynı dünya tarihi çağında olmadığı sonucuna varılır. Bu sonuç ne kadar ikna edici olsa da bir o kadar da rahatsız edicidir. Görünüşe göre bir yerlerde hata var. Böyle yapılarak, en bariz hatadan, izo şemaları bütünü aramak yerine, özellikle olağanüstü ve az sayıdaki özelliğin seçilip çıkarılmasından kaçınılmıştır. Ne kadar fazla özellik seçilip çıkarılırsa, söz konusu bulgunun o ölçüde kuvvetlendirileceği yönündeki düşüncenin tam tersi bir durum söz konusu gibi görünmektedir. Yine de bu hesaplama bir hata var ve bu hata, coğrafyada yatıyor. Ve yine bu hata, İran bölgesini, eski Doğu ve "Orta Çağ" ile ilgili tarihsel düşüncelerine dâhil eden, ancak Yeni Çağ'ın tek meşru mirası saf Yunan-Roma Antik Çağ'ını kurtarmak için, bölgenin Antik Çağ'da sessizce ortadan kaybolmasına izin verenlerin yaptığı hatanın aynısıdır.

Tarihsel dönemde, bu dünyadaki coğrafi durumların büyük ölçüde değişmez olduğu öne sürülmüştür. Tarihsel gelişmeler, küreselleşme çağına kadar, geniş alanlar oluşturmak için şu veya bu şekilde birbirine bağlı bölgelerde yaşanır. Uzak dağlık alanlar ve adalar herhangi bir tarihi gelişmeyi kabul etmeyebilir ancak İran bölgesi için yapıldığı gibi, daha büyük bölgeler, dünya tarihini dönemlendirmek

için keyfi olarak açılıp kapatılıp yeniden açılmaz. Bu açılıp kapatma esnasında, tarihyazımı ağırlıklı olarak Avrupa merkezli olduğundan, Avrupa için -İran'ın aksine- böyle bir kapatılma tehlikesi yoktur. Ancak tam olarak böyle bir yol izlenirse, bunun, daha doğudaki bölgelerin tarihyazımı için işleri kolaylaştıracağı da inkâr edilemez. Yani Batı ve Orta Avrupa'yı, 6. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar, basitçe Atlantik ve Seyhun arasındaki bölgenin tarihinden çıkaracak olursanız, harika bir ayrılma zamanının net ve kusursuz bir resmini, bir tür "Doğu Rönesansı"nı elde edebilirsiniz. Böylesi bir resim, tarihe yön verici nitelikte olabilirdi, tıpkı insanlığın belirli bir kısmı için miras olduğu, yalnızca büyük resim silikleştirildiğinde kanıtlanabilen "sınırlandırılmış Antik Çağ" resmi gibi.

Burada başka bir yol izleniyor. Atlantik ve Hindukuş arasındaki geniş bölgede yaşayan insanların tarihi zamanlarda farklı yaşam koşullarına sahip oldukları ancak yine de dünya tarihi açısından farklı dönemlerde olmadıkları öne sürülmüştür. Bu varsayım çok da tehlikeli değildir, çünkü "Orta Çağ" kelimesini dünyanın birbirinden farklı bölgeleri için kötüye kullanan herkes, küresel değilse de büyük ölçekli bir "Orta Çağ" olduğunu varsayar. Artık bu Orta Çağ'ın başlangıcı, Orta ve Batı Avrupa'daki koşullarla, yani doğrudan doğruya tüm bölge tarihinde sorun çıkarıcı olarak görülen yerlerin tarihiyle tanımlanır. Demek ki iş, tüm dünya tarihi için Avrupa tasarımı bir "Orta Çağ" korsesi yaratmak değildir. Tam tersine, Batı ve Orta Avrupa, dönemlendirmeler üzerindeki tanımlama güçlerini diğer bölgelere devrederlerse, ancak o zaman daha geniş bir tarihsel çerçeveye yerleştirilebilirler. Diğer bir deyişle, 6. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar Batı ve Orta Avrupa, dünya tarihini yazmamıştır. Bu nedenle, özellikle o zamanki çevre bölgelerin koşulları tüm dünya için normatif kabul edilirse, o zaman yalnızca tarihsel şekli çarpıtılabilir. Soruyu tam tersi şekilde değiştirerek sormak gerekir ve bu soru, Batı ve Orta Avrupa'nın, Doğu Akdeniz bölgesinden doğuya doğru gelişen bir Geç Antik Çağ tarihine nasıl dâhil edilebileceği yönünde olmalıdır.

Cevabı bulmak için, öncelikle çığır açıcı kabul edilmesi en muhtemel kültürlere dikkat çekilmelidir ki bunlar -Endülüs'ten Hindukuş'a ve ötesine kadar- sadece İslam kül-

türleriydi. Peki, Avrupa bu dönemlendirmeye nasıl uyuyor ve bu dönemlendirmenin içinde hangi dinamikler bulunuyor?

Avrupa'da, Erken Orta Çağ'ın ikinci yarısı olarak kabul edilen 8. ve 11. yüzyıllar arasındaki dönem, genellikle İslam'ın "parlak dönemi" veya "altın çağı" şeklinde ifade edilir. Böyle bir terim kulağa ilkin çok hoş gelebilir ancak bu terim ne tarafsızdır ne de Avrupa odaklı bir perspektifin ötesine işaret eder. Avrupa'nın, daha sonra yeniden yükselmesini sağlayacak antik bilginin "korunduğu" İslam ülkelerinden açıkça daha zayıf olması, altın çağın bu kadar altın görünmesinin nedenlerinden biridir. Ancak ışığın çok olduğu yerde, çok fazla gölge de vardır. Bu durumda, "altın çağı"nın gölgesi, İslam ülkelerinin genellikle durgunluk ve gerileme zamanları olarak göz ardı edilen sonraki tüm dönemlerini karartır. Nitekim Hindistan'daki Babürlüler, İran'daki İlhanlılar ya da Suriye ve Mısır'daki Eyyubiler ve Memlükler dönemlerini özellikle karanlık göstermek o kadar kolay olmamıştır. Ancak böyle bir modelin faydası, İslam ülkeleri tarihinin, Antik Çağ'ın bağımsız ve organik bir gelişimi olarak algılanmasını engellemesidir. İslam'ın "yükselişi", Antik Çağ'ın Asya'dan Avrupa'ya göç ettiği dar bir köprüdür. Aynı zamanda bu, Antik Çağ'ın Asya'dan kaybolduğu ve Avrupa'nın Antik Çağ üzerindeki ayrıcalıklı miras taleplerini yeniden güvence altına aldığı anlamına da gelmektedir. İslam'ın "altın çağı" ifadesi, İslam tarihinin kendi özerkliğini kesinlikle hesaba katmaz. Dikkat çekici bir şekilde, Çin tarihi, İslam tarihinde sıklıkla olduğu gibi, genellikle tek bir yükseliş ve düşüşün, hızla gelişimin ve uzun bir gerilemenin olduğu bir "fıskiye modeline" mecbur bırakılmamıştır. İslam dünyasının, bölgeden bölgeye değişen farklılıkları; iniş ve çıkışları olan bir tarihe, tabiri caizse "normal" bir tarihe sahip olmasına müsaade etmiyor gibi görünmektedir. "Altın çağı"nın yükselişi olarak düşünüldüğünde, erken dönem İslam tarihinin, her ne kadar öyle olsa da, artık Antik Çağ'ın organik bir gelişimi olarak görülmesi bunun bir sonucudur.

Bu, Avrupa ve Batı Asya'yı birlikte inceleyebileceğimiz tarihsel bir perspektif için ortak bir çıkış noktası temin eder: Gerek Avrupa'da gerekse Asya'da, *Roma-Yunan-Pers Antik*

Çağı'nın bir dönüşümü gerçekleşir. Bu dönüşüm sürecini anlayabilmek için, bundan sonra her iki bölge için de 11. yüzyılda oldukça uyumlu görülen dönemin muhtemel sonuna bakmak gerekir.

Biçimlendirici Bir Dönem Olarak Sona Eren Geç Antik Çağ

Araştırmalar, Hicret'in 5. yüzyılında, yani Hristiyanlık takviminin 11. yüzyılında, çoğunlukla olumsuz bir belirtiyile İslam dünyasının kültürel ve entelektüel tarihinde yeni bir sayfa açılması gerektiği hususunda aynı şeyi söylemektedir. Arap-İslam edebiyatının ilk kapsamlı incelemesinde, Carl Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Litteratur* [Arap Edebiyatı Tarihi] (2. Baskı, 1937-1949) eserinde, "Arap Dilinde İslam Edebiyatı" iki bölüme ayrılır, bunlar "Yaklaşık 750'den 1000'e Kadar Klasik Dönem" ve "Yaklaşık 400/1010'dan 656/1258'e Kadar Klasik Sonrası Dönem"dir. 1258'de Moğollar Bağdat'ı ele geçirmiş ve son Bağdat Abbasi halifesini katletmişlerdi. Bu yıl, siyasi tarih için oldukça önemlidir. İslam toplumlarının kültür tarihi açısından da bu yılın ehemmiyeti abartılır fakat edebiyat tarihi için herhangi bir anlamı yoktur.

"Post-Klasik Dönem"i, Brockelmann'ın "İslam Edebiyatının Gerilemesi" bölümü izliyor ki bu bölüm "Klasik Dönem"den üç kat daha geniş kapsamlıdır. Ancak Brockelmann'ın "Post-Klasik Dönem" hakkında da söyleyecek çok az övgü mahiyetinde sözü vardır: "Âlimlerin, bilginin başka taraflarını ortaya çıkaran yaratıcı ve cesur düşünceleri, iktidar-politik eğilimlerin hâkim olduğu bir kültürel idarenin baskısı altında zayıflamıştır. Ancak bu genel gerileme dönemlerinde [...], her zaman memnuniyet verici olmasa da verimli bir yeniden yükseliş dönemi yaşanmıştır."³⁰ Fuat Sezgin, 1967-2015 yılları arasında, *Geschichte der arabischen Literatur* [Arap Edebiyatı Tarihi] eserinin devamı olarak derlediği *Geschichte des arabischen Schrifttums* [Arap Yazın Tarihi] çalışmasında, bu tarih için herhangi bir gerekçe belirtmeksizin yalnızca MS 1038-1039 yılına, yani Hicri takvime göre yaklaşık 430 yılına kadarki eserleri ve yazarları dikkate alır.

Yaptığı bölümlendirmede Brockelmann, o döneme özgü, adeta kaçınılmaz bir çöküş tezini izlemektedir. Bu teze göre İslam dünyasının yükselişini (genellikle 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar olduğu önerilir) çok uzun bir durgunluk ve gerileme dönemi izlemiştir. Açıkça Hegelci tarih felsefesinin desteklediği bu kavram, çeşitli açılardan faydalıydı ve muhtemelen bu kadar uzun süre muhafaza edilmesinin nedeni de buydu. Bir yandan bu, İslam dünyasının da Antik Çağ'ın bir mirası olduğunu gizlemek için kullanılabilir. Nitekim "altın çağ"daki "arabuluculuk görevi"nden sonra İslam, bu mirası kaybetmişti. Öte yandan, çöküş tezi, aslında oldukça uygar halklara da *mission civilisatrice*³¹ fikrini uygulamayı mümkün kılan yararlı bir sömürgeci yapıdır. Napolyon Mısır'a saldırısını, ülkenin uzun yozlaşma döneminden çıkıp eski büyüklüğüne yeniden kavuşmasına yardım etmek gerekçesiyle haklı göstermeye çalışıyordu.³² Arap yazarlar, milliyetçi, daha sonra da İslamcı bir gündemi temellendirmek için bu kavramı minnetle benimsediler. Kurtuluş, artık laiklerin 9. yüzyılda, İslamcılarının da İslam'ın erken döneminde bulduklarına inandıkları "altın çağ"a dönüş olarak görülüyordu.

Bu tarih görüşünün bilim için felaket olduğu kanıtlanmıştır. 1100 ve 1850 yılları arasındaki dönemde Arap bilimleri üzerine yapılan araştırmalara, ne Arap ülkelerinde ne de Batı'da bir değer atfedildi ve bu konu üzerine mesleki ilerlemeye de imkân sağlanmadı. Yavaş yavaş rüzgâr tersine dönüyor ve bilimin erken dönem takıntısı açıkça azalıyor. Yine de sözde gerileme dönemine ilişkin bilgilerimizde, ancak yavaş yavaş kapatılabilecek büyük boşluklar var. Neredeyse hiç kimse 11. yüzyıldan beri bir gerileme döneminden bahsetmiyor. Bununla birlikte, "post-klasik" terimi, belirsizliğini korusa bile hâlâ yaygın.³³ 11. yüzyılın ortalarından sonra kaleme alındığı için *Geschichte des Arabischen Schrifttums*'ta [Arap Yazın Tarihi] yazmayan her şeyin "post-klasik" olarak nitelendirilmesi gerektiği varsayımı mantıklı olurdu. Fakat tuhaf bir şekilde *Geschichte des Arabischen Schrifttums* eserinde, tüm bu önemli sözlükler, hukuk

31 Fr. Avrupalıların, Avrupalı olmayanlara medeniyet getirmesi fikri. (ç.n.)

32 Bkz. Juan Cole, *Die Schlacht bei den Pyramiden: Napoleon erobert den Orient*, Stuttgart 2010, s. 39 vd., 92.

33 Bkz. Bauer: "In Search of 'Post-Classical Literature'".

kitapları, Kuran tefsirleri ve genellikle ilk ve en sık başvuru-
rulan ve aynı zamanda *Geschichte des Arabischen Schrifttums*
eseri için de oldukça önemli kaynaklar olan teolojik ve fel-
sefi mecmualar listelenmemektedir. *Klasik* ile *post-klasik* ara-
sındaki kavramsal karşıtlığın, çelişkili bir sonucu vardır ve
bu da kendi disiplinleri içinde *mükemmel* klasikler olan tüm
bu standart eserlerin post-klasik kabul edilmesidir. Zaten
“klasik” gibi bir kavram kullanılıyorsa, ancak biçimlendirici
bir dönemden (7.-11. yüzyıl) sonra klasik bir dönemi, yani
daha sonraki tüm yazarların “klasik” bir başlangıç noktası
olarak kullandıkları, eserlerin büyük çoğunluğunun yaratıl-
dığı dönemi getirmek çok daha mantıklı olacaktır. Bu da 11.
yüzyıldan 15. yüzyılın sonuna kadar süren bir dönem olur-
du. Dolayısıyla, post-klasik dönem diye bir şey varsa bu, 16.
yüzyıldan 19. yüzyıla kadarki zaman dilimine yerleştirilme-
lidir. En azından daha mantıklı görünen bu dönemlendirme
bile, ancak Arap yazını için iyi argümanlarla savunulabilir.
Dönemlendirme üzerinde, Pers edebiyatı açısından bile bü-
yük ölçüde değişiklik yapılması gerekecekti.

İslam kültürünün, öncesinde dikkate değer uzunlukta
hiçbir Arkaik veya Klasik Öncesi Dönem’in yaşanmadığı bir
Klasik Dönem ile başlıyormuş gibi görüldüğü anlamsız bir
tarihi tablonun yaratılmasında birkaç faktörün aynı anda
etkisi olmuştur. Her şeyden önce, tüm bilimlerde gördüğü-
müz tamamen saf bir Erken Dönem coşkusu vardır çünkü
“her başlangıç, içinde bir sihir barındırır” (Hesse). Buna ek
olarak, yalnızca sömürgeci çıkarları kullanmakla kalmayıp
aynı zamanda teolojik bir dünya görüşüyle kutsal olmayan
bir ittifak kuran çok daha az masum *yükseliş ve düşüş* pa-
radigması gelir. Demek oluyor ki kültürler, modern Avru-
pa’da ve onun uydularında şekillenen genel ilerlemeye nasıl
katkı sağladıklarına göre sorgulanmalıdır (ve değerlendir-
ilmelidir). Bu açıdan bakıldığında İslam kültürü, ancak
Avrupa onun bilgisinden yararlanabildiği sürece ilginçtir.
Bağımsız bir İslam kültürü, artık Avrupa tarihi için önemli
değildir ve o kültürde farklı olan şey, yalnızca eksik telakki
edilebilir.

Bununla birlikte bir yandan araştırılmadan önce çağlar
hakkında bir hüküm vermeye çalışmaktan (yükseliş, çöküş
dönemleri vb. şeklinde), diğer yandan da Avrupa’yı evren-

sel bir kriter olarak görmekten vazgeçilirse, tüm bu güçlükler hızla çözülür. Eğer bu yapılırsa, sonraki yüzyılları çok daha yavaş bir uyumlama hızıyla geride bırakan birleşik bir İslam kültürü ortaya çıkmadan önce, İslam'ın erken yüzyılları, *biçimlendirici bir dönem* olarak görülebilir. Bu uzun dönemin ardından bir noktada düşüş döneminin gelip gelmediğini burada tartışmak gereksizdir.

Gerçeğe daha uygun olduğunu düşündüğüm böylesi bir İslam tarihi yaklaşımı, bir kültürün, kendisinden önce bir ekim ve büyüme dönemi olmadan, özellikle bir yükseliş dönemiyle başlamasının nasıl mümkün olduğu sorusuna da bir cevap verir. Aynı zamanda, İslam bilimleri alanını derinlemesine kavrama konusunda, bu disiplinin erken Abbasi döneminden bir öncüsünün kuşkusuz ustaca, ancak çoğu zaman olgunlaşmamış ve karmaşık fikirlerinden ziyade, sistematik olarak düzenlenmiş ve nesiller boyu süren çalışmalara dayanan bir 13. yüzyıl incelemesinin neden daha iyi olduğu da ortaya çıkar. *Geschichte des Arabischen Schrifttums'*un *Arap edebiyatının tarihi* olmadığı, aksine Arap edebiyatının *biçimlendirici döneminin* mükemmel ve etraflıca bir incelemesi olduğu şüphesi ortaya çıkıyor ve bu da aynı zamanda, bir araştırma alanının, tam da düzenli bir akademik disipline dönüşmeye başladığı yerde neden sıklıkla (örneğin XVI. ciltte "Retorik" bölümünde) kesildiğini de açıklıyor. Standart eserlerini sürekli kullandığımız -kullanmak zorunda olduğumuz- âlimlerin, bize öncüllerinden neden daha az yenilikçi geldikleri sorusu da geçersiz hale geliyor. Brockelmann'ın yaptığı gibi, "iktidardan kaynaklanan siyasi eğilimlerin egemen olduğu, gerçekte hiçbir zaman var olmamış bir sözde kültürel yönlendirme baskısı" uygulamak zorunda kalmak yerine, daha ziyade "âlimlerin, bilginin hep başka taraflarını ortaya çıkaran yaratıcı ve cesur düşüncelerinin" neden yok olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: biçimlendirici dönemler, son derece hızlı bir bilgi dinamiğiyle karakterize edilir. Belli bir seviyeye ulaşıldığında, ilerleme ancak yavaş ve kademeli olarak gerçekleştirilebilir ki bu aşamalar ayrıntıda çok da muhteşem değildir. İslam kültürlerinin çoğunda en geç 19. ve 20. yüzyılda olduğu gibi, bir paradigma değişimi yaşanana kadar da bu durum devam eder.

Kültürel bir karşılaştırma için, dönemin biçimlendirici karakterine odaklanmak kesinlikle elzemdir. Bir dönemin oluşumu için gereken asgari benzerlikler aranacak olursa, Trier ve Şam'ın, Erken Orta Çağ olarak nitelendirilen dönemde, kesinlikle aynı çağda olmadıkları yukarıda, 2. Bölüm'de gösterilmiştir. Erken Orta Çağ, tam olarak şunu gerektiren bir terimdir: Belirli bir zamanda, kesin bir mevcudiyet. Koşullar, aynı anda başka yerlerde açıkça farklıysa, özellikle karşılıklı ilişkinin oldukça sınırlı olduğu durumda, bu yerler için aynı dönem söz konusu olamaz (Harun Reşid'in Şarلمان'a gönderdiği beyaz fil de bu durumu değiştirmez). Neolitik Çağ'dakinin veya Tunç Çağı'ndakinin aksine, Geç Antik Çağ ve Antik Çağ sonrası bölgenin önemli bir kısmının, yüzyıllardır bölgenin geri kalanından farklı bir çağda olduğunu hayal etmek zordur. Ne de olsa Antik Çağ'da, Akdeniz'den Orta Asya'ya kadarki bölge, karşıt gelişmelere rağmen aynı anda farklı çağlarda bulunamayacak kadar çok iç içe geçmişti.

Bu sorunun çözümü, *Erken Orta Çağ* gibi özsel bir kavramı, *süreçsel* bir kavramla değiştirmektir. Sürecin ilgili başlangıç ve bitiş noktalarına yeterli ortak bağlantılar bulunabildiği sürece, bu sınırlandırmalar artık geçerli olmayacaktır.

Batı Roma İmparatorluğu'nun sona ermesinden sonraki Avrupa tarihi uzun sürdü ve bugün bile hâlâ bir gerileme dönemi olarak görülmektedir. Alışlagelmiş tarih görüşüne göre, Avrupa'daki gerileme dönemi İslam'ın altın çağına karşılık gelmektedir. Bunu, Avrupa'da günümüze kadar devam eden kalıcı bir yükseliş ve zafer dönemi takip ederken, İslam'da altın çağı bir o kadar sonsuz bir durgunluk ve düşüş dönemi izledi. Sadece İslam tarihçileri değil, araştırma konularının yalnızca bir çöküş sendromuna indirgenmesini istemeyen Erken Orta Çağ tarihçileri de bu tarih görüşüne karşı çıktılar. Çağa kendi değerini vermek için, Geç Antik Çağ'ın *dönüşümünden* bahsetmeyi tercih ettiler. Ancak diğerleri, onları, yaşamın birçok alanında görülen gerilemeyi maskeleyerek suçladılar. Ancak dönüşüm terimi, öncelikle sürece dayalıdır ve nötrdür. Çöküş, tıpkı bir gelişme gibi aynı zamanda dönüşümdür de.

Batı Avrupa'dan Orta Asya'ya kadar olan bölgeye bir bütün olarak bakmak isteyen bir tarih biliminin başlayabileceği tek yer burasıdır: Uzun bir Yunan-Roma-Pers Antik Çağ dönemi, 5. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar yavaş yavaş Geç Antik Çağ dönüşüm dönemine geçmiş ve bu dönüşüm döneminin sonunda ise yeni dönemle karşılaşmıştır. Bu yeni, bir yandan Avrupa'daki insanların Yüksek Orta Çağ olarak adlandırmaya alıştıkları şeyken, diğer yandan hâlâ hiçbir durgunluk veya gerileme emaresi göstermeyen sağlam bir İslam kültürüydü. Dolayısıyla dönüşüm aşaması hem Doğu'da hem de Batı'da biçimlendirici bir dönemdi ve bu dönem, bir bütün olarak göz ardı edilemeyecek, yalnızca teleolojik kaynaklı gerileme ve refah söylentileriyle iyice maskelenmiş bir gerçektir.

Biçimlendirici dönem, Batı'da ve Doğu'da farklı koşullara sahipti ve buna paralel olarak zıt bir seyir izledi. Akdeniz'in doğu ve batı uçları arasındaki yaşam koşullarındaki farklılıklar, muhtemelen nadiren bu dönemde olduğu kadar büyük olmuştu. Öte yandan, 13. veya 14. yüzyıl için "A'dan Z'ye Orta Çağ" maddeleri incelendiğinde, birçok farklılığın mevcudiyetini devam ettirmesine rağmen uçurumun belirgin şekilde daraldığı fark edilecektir. Açıkça görülüyor ki, Yunan-Roma-Pers Antik Çağı'nın farklı bölgelerinde yaşam koşullarının kademeli olarak birbirine yakınlaşması söz konusudur. Aynı zamanda, düşünsel alanda, ekonomi ve ticarette veyahut da askeri anlaşmazlıklarda karşılıklı temaslar daha sık ve daha yakın hale gelir. Doğu ve Batı'nın biçimlendirici dönemlerinde, özellikle dönüşümün süreçle ilgili ânu, karşılaştırmanın çıkış noktası olabilirken, ondan sonraki süreçte de anlamlı şekilde birebir karşılaştırılabilen yine benzer nesneler ve yapılarıdır.

Sonuç olarak, Yunan-Roma-Pers Antik Çağı'nın ve onun ardıllarının tüm tarihini görebilen bir perspektif arandığında, 476 veya 635 gibi tarihleri, sözde Orta Çağ'ın başladığı bir çağ sınırının göstergeleri olarak görmemek, kaçınılmaz olduğu kadar akla yakın da görünüyor. Aksine bu yılların olayları, daha çok Geç Antik Çağ'da hızlandırılmış bir dönüşüm sürecinin belirtileridir. Bu durum da başlangıçta Batı ve Doğu bölgelerini, yavaş yavaş birbirlerine yaklaşımadan çok önce ayırmıştır. Geriye dönüp bakıldığında, Geç Antik

Çağ'ın bu dönüştürücü son dönemi, nihayetinde geç antik mirasının çok ötesinde gelişen, farklılaşmış, oldukça karmaşık kültürlerin bulunduğu *biçimlendirici bir dönem* gibi görünmektedir. Biçimlendirici çağ boyunca, Doğu ve Batı'nın, karşılaştırmalı bir kültürel değerlendirmeyi gerektiren çok az ortak noktası vardır. Burada özellikle ilginç olan, dönüşümün kendisinin süreçsel ânıdır. Artık kadim olmadığı açıkça belli kültürlerin birleşmesinden sonra, farklı olguların doğrudan karşılaştırılması yeniden ilgi çekmektedir.

Çağ Olarak I. Binyıl

Tarihçiler uzun bir süre, Geç Antik Çağ'ın Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle değil, bu çöküşten daha geç bir tarihte bittiğine dair çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Şimdi, Garth Fowden, daha eski yaklaşımların güçlüklerini aşan ve hem Avrupa merkezli hem de İslam merkezli bir perspektifin daralmasını önleyen bir kuram geliştirdi. Fowden ilk olarak, Hindukuş'un batısındaki nispeten geniş alana odaklanıyor. İslam'ı dâhil etmek, birbirleriyle çoğu yönden bağlantılı süreçlere ışık tutmak ve Yunan-Roma-Pers Antik Çağı'nın gelişiminin *bir bütün olarak* izini sürmek ancak bu şekilde mümkündür. Fikir yürütürken hem İran hem de Arap Antik Çağı dikkate alınır, ancak o zaman, İslam'ın gökten zembille inmediğini ve 7. yüzyılda, evveliyatı olmadan ortaya çıkmadığını savunan bir tarih görüşü mümkün olur.

Bölgesel tarih sınırları aşılar ve daha geniş bağlamlar görünür kılınmak istenirse (ki bu, büyük çağları oluşturmanın tek yoludur), münferit savaşlar ya da hanedan değişiklikleri, belirli alanlar için oldukça tesirli olsalar da çığır açıcı önemlerini yitirir. Bunun yerine, bir noktada yeni bir çağın başlangıç noktası olarak kabul edilebilecek yeni bir şeyi ortaya çıkartan, uzun vadeli süreçlere, dönüşüm ve olgunluk süreçlerine odaklanılmalıdır.

Fowden bunu, bakış açısını sadece Hristiyanlık, Musevilik ve İslam'la sınırlandırmayarak başarıyor. "Üç tek tanrıcı dinin yanı sıra, I. binyıl, aynı zamanda Yunan felsefesinin, Roma hukukunun, Mazdeizmin ve Maniheizmin entelek-

tüel ve geleneksel olgunlaşmaya ulaştığı bir dönemdir.”³⁴ Ayrıca özellikle Ermeni, Suriye ve Orta Fars gibi gözden kaçabilecek gelenekler de dikkate alınmalıdır. Fowden bu geleneklerin oluşumunu izler ve “olgunluk”tan söz edilebilecek zaman dilimini araştırır. “Tarihçinin bakış açısına göre... bir gelenek -ilk ve en temel anlamda- ne olduğu ve ne olmadığı konusunda net bir anlam (veya anlamlar) kazanmışsa, olgun olarak adlandırılabilir.”³⁵ Olgunluk, genellikle üç adımda gerçekleşen biçimlendirici bir dönemden önce gelir: Dinler söz konusu olduğunda, Fowden, peygamberlik evresinin vahiy ve olaylarının metin biçimini aldığı *kutsal yazı* evresiyle, beraberinde veya bu evrenin sonrasında gelen *peygamberlik aşamasını* ayırır. Bunu, dinler olgunluk evrelerine erişmeden önce metinlerin sistematikleştirildiği ve yorumlandığı *tefsir aşaması* izler.³⁶ Fowden’ın, dinlerin yanı sıra eşit derecede Aristoteles felsefesi ve Roma hukuku için de ortaya koyduğu şey, değiştirilmiş bir biçimde bilimsel söylemler için de geçerlidir ki bu da Arapça dil bilgisi teorisi örneği kullanılarak bir sonraki bölümde gösterilecektir.

Fowden’ın, makul ve inandırıcı gördüğüm bulgu ve argümanlarının burada daha ayrıntılı olarak sunulmasına gerek yok, yalnızca Augustus’tan Biruni’ye kadarki I. binyılı bir çağ olarak belirleme düşüncesinin, dönemlerin sınıflandırılmasına yönelik önceki girişimlerin tümünden çok daha uygun görüldüğünü söylemek yeterlidir. Aynı zamanda bu düşünce, birbirlerinden farklı da olsalar Batı Avrupa’dan Hindukuş’a kadarki tüm bölgelere eşit derecede adil yaklaşan ve bu coğrafi alana bir bütün olarak bakılmasını mümkün kılan tek düşüncedir. En fazla, başlangıç zamanı tartışılabilir. Belki de genellikle Geç Antik Çağ’ın başlangıcının konumlandırıldığı, Pers tarihinin de Sasanilerin iktidara gelmesiyle yeni bir yön aldığı 3. yüzyıl, İmparator Augustus döneminden daha uygundur ancak bu mesele, kitabımızın konusu dışında kalıyor.

Avrupa tarihi için 1000’li yıllar, zaten bir çağ dönümü oldu. “Eğer ‘Orta Çağ’ olmanın ne anlama geldiği tanımlanacak olursa, en iyi görünüme MS 1000’den hemen sonraki

34 Fowden: *Before and After Muhammad*, s. 15.

35 A.g.e., s. 55.

36 A.g.e., s. 55–68.

dönemin sahip olduğu genellikle kabul edilmektedir. Burada, Hristiyanlığın yayılması, Kuzey ve Doğu Avrupa'da yeni yönetimlerin kurulması, eklesiyastik yapıların ve tarikatların genişletilmesi ve reformu, hanedan kültürlerinin oluşumu ve örneğin bürokrasilerin büyümesiyle veya Doğu Roma İmparatorluğu'nda kendine güvenen bir aristokrasinin yükselişiyle birlikte sosyal kategorilerin gelişimi önemli olaylardır.³⁷ Ayrıca Avrupa'nın ilk bağımsız post-Antik Çağ mimari tarzı olan Romanesk tarzı da burada zikredilebilir. Bana öyle geliyor ki Avrupa tarihçileri, bu tür bağlamaları örtbas eden Orta Çağ kavramından vazgeçerlerse kendilerine bir iyilik yapmış olacaklar. Tarihçiler, 1050 yılı civarına makul nedenlerle bir çağ sınırı çiziyorlar. Bu sınırı ayıran çağlar Erken ve Yüksek Orta Çağ olarak adlandırılıyorsa, aynı zamanda bu, bunların daha büyük bir Orta Çağ döneminin daha küçük birimleri oldukları anlamına da gelmektedir. Haddizatında Erken Orta Çağ'ı Geç Antik Çağ'a eklemek ve bunu terminolojik olarak netleştirmek daha mantıklı olurdu. Bir de bana öyle geliyor ki 1050'li yıllarda çağlar arasındaki sınır Avrupa'da da Yüksek Orta Çağ'dan Geç Orta Çağ'a ve Rönesans'a kesintisiz geçişten çok daha keskindi.

11. yüzyılda aynı zamanda Selçuklu mimari tarzının da, antik (Roma ve Sasani) yapı geleneklerinden açıkça algılanabilir bir kopuş sergilediği İslami kültür bölgesine bir kez daha gidelim. Bir sonraki bölümde, bu kültürel alanda korunan bilimlere daha yakından bakılmaktadır: Biçimlendirici dönemin sonu burada ne zaman ve nasıl anlaşılabilir?

37 A.g.e., s. 213.

IV. İSLAM'IN GEÇ ANTİK ÇAĞI: İSLAM İLİMLERİNİN BİÇİMLENDİRİCİ DÖNEMİ

İslami Müfredat: 17. ve 18. Yüzyıldan İki Tanık

Garth Fowden her ne kadar 5./11. yüzyılın İslam kültürünün “olgunluğa” ulaştığı dönem olduğunu kanıtlayan ikna edici argümanlar sunsa da ağ daha sıkı düğümlüdür. Her şeyden önce, Fowden’in ele almadığı ya da yalnızca ucundan kıyısından değindiği, ancak İslam kültürüne şekil vermiş diğer disiplinler de göz önünde bulundurulmalıdır. O halde, biçimlendirici dönemin son noktasını hangi eserlerin oluşturduğuna ilişkin karar, sadece modern bir bilim insanının bakış açısıyla dışarıdan bakılarak değil, kökleri hâlâ klasik kültüre dayanan, daha geç dönem üyeleriyle de tartışılarak verilmelidir.

Bu amaçla, güvenilir olmalarının yanı sıra zaman ve coğrafya itibarıyla da çok farklı perspektiflerden yazılar kaleme alan iki yazara danışmakta fayda var. Bunlardan birincisi, Arapça ve Osmanlı Türkçesinde çok sayıda eser kaleme almış, hem Hacı Halife hem de Kâtip Çelebi (1017-1067/1609-1657) isimleriyle tanınan, 11./17. yüzyılın en önemli Osmanlı âlimlerinden biridir. Kâtip Çelebi’nin bugün en çok başvurulanan eseri *Keşfü’z-Zunûn*’dur. Bu eser, alelade bir kitap değildir zira çeşitli bilimsel disiplinleri ayrıntılarıyla ihtiva eder ve bu disiplinlerin nasıl sınıflandırılacağına ilişkin önerilerde bulunur. Aslında Kâtip Çelebi’nin bu çalışmasının en önemli eser kabul edilmesinin nedeni, çoğunluğu (fakat hepsi değil) Arap-İslam ilimlerinden olmak üzere yaklaşık 14.500 kitap başlığını listelemesidir. Kâtip Çelebi, daima bahsettiği kitabın yazarının adını verir, kitabı ilgili olduğu akademik disipline göre kategorize eder ve genellikle eserin başlangıç kelimelerini (incipit) alıntılar.

Keşfü’z-Zunûn, 17. yüzyılın ilk yarısında bilinen Arapça kitapların yazarları ve içerikleri hakkında bilgi vermekle bera-

ber bu kitapların zaman içinde kazandıkları öneme de dikkat çeker. Yıllar içinde Kâtip Çelebi'nin zikrettiği önemli eserler yorumlandı ve uyarlandı. Örneğin birçok yazar, kendi düşüncelerini ortaya koymak için yorumlama yöntemini kullandı ve standart çalışmalar sıklıkla özetler halinde revize edildi; birçoğu da ezberlemeyi kolaylaştıran şiir formuna getirildi. Listelenenler içinde elbette yazarın görüşüyle uyuşmayan layihalar da vardı. Kâtip Çelebi, zaman içinde bilgi sahibi olduğu her kitap için çeşitli yorumlar, özetler, layihalar, dizeler vb. alıntılar yapıyor ve ara sıra kendi kısa yorumunu ekliyordu. Bu nedenle, tasnif yazılarının uzunluğu bile, İslam dünyasında, her bir kitaba verilen önemin ne denli büyük olduğuna dair bir izlenim verebilir. Bu, İslam geleneğinde, genellikle Doğu bilimlerinin bilhassa ilgi gösterdiği eserlere odaklanılmadığını ortaya koyuyor. Bu durum, aynı zamanda İslam geleneğinin ve modern Doğu biliminin hiçbir şekilde aynı disiplinlere öncelik vermediğine de işaret etmektedir. Arap belagati, burada en iyi örneği veriyor. Bu disiplin Batı'da pek fazla ilgi görmemiştir. Fakat *Keşfü'z-Zunûn*, bu disiplinin, diğer disiplinler arasında en ön sırada olduğunu göstermektedir.¹

İkinci tarık, çok yönlü ve alışılmışın dışında biri olan Yemenli âlim ve Sana müftüsü, Ali b. Muhammed eş-Şevkani'dir (1173-1255/1760-1839). 1222/1807 civarında yazılan, çevirisi kabaca "tahsilde ve isteklerde hedefe nasıl ulaşılır" anlamına gelen *Edebü't-taleb ve müntehe'l-ereb* kitabı, Şevkani'nin bir şeyin neden ve nasıl öğrenilmesi gerektiğini açıkladığı bir müfredat rehberidir. Şevkani, ilgili literatür referanslarıyla birlikte temel disiplinlerin anlaşılır bir listesini de sunar.

Elbette her iki metnin sağladığı verileri birebir aktarmak mümkün değildir. Dahası bunlar, hukuk ve dogmatik alanlar için pek yararlı değildir çünkü yazarların her biri özel ilgi alanlarıyla alakadar olmuşlardır. Bununla birlikte, 17. ve 18. yüzyıllardan, birbirlerinden çok farklı iki seçkin İslam âliminin içsel perspektifi, her bir disiplinin İslam'ın seyri için ne kadar önemli olduğuna ve post-formatif kabul edilebilecek eserlerin ne zaman yaratıldığına dair birçok açıdan önemli ipuçları sağlayabilir. Aşağıdaki tablo bu temelde oluşturulmuştur. Disiplinleri seçerken, ilk olarak Şevkani'nin listesinden yola çıktım. Eserleri seçerken hem eski söylemlerin bir

1 Bkz. Bauer, Besprechung von: Simon (*Kasf az-zunun*'daki en uzun 17 girişe ilişkin bir liste ile).

sentezi olabilmeleri hem de ilgili disiplinde daha sonraları yaşanan gelişmeler için bir çıkış noktası olarak kullanılabilmeleri çok önemlidir. Kâtip Çelebi tarafından kayda geçirilen sonraki uyarlamaların sayısı, bunun için önemli bir kriterdir. Kimi zaman, keyfi olmadığımı mantıklı şekilde savunabileceğime inandığım kendi değerlendirmelerime de başvururdum.

Bilim	Eser	Yazar	Yaşadığı Dönem	Yer
Nahiv	<i>el-Lüma</i>	İbn Cinni	ö. 392/1002	5
Nahiv	<i>el-Mu fassal</i>	Zemahşeri	467-538/1075-1144	1
Belagat	<i>Esrarü'l-belaga ve Delailü'l-icaz</i>	Abdülkahir el-Cürcani	ö. 471/1078	3
Belagat	<i>Miftahu'l-ulum</i>	Sekkaki	555-626/1160-1229	1
Edebiyat	<i>el-Umde</i>	İbn Reşik el-Kayrevânî	390-yak. 456/1000-yak. 1063	9
Lugat	<i>es-Sihah</i>	Hammad el-Cevheri	ö. yak. 400/1010	1,2
Mantık	<i>el-İşarat ve't-Tenbihat</i>	İbn Sina	ö. 428/1037	1,5
Usul'ül-fıkıh (Hanefilik)	<i>Usulü'l Pezdevi</i>	Ebü'l-Usr Pezdevi	400-482/1009-1089	1
Usul'ül-fıkıh (Şafilik)	<i>el-Burhan</i>	Cüveyni	419-478/1028-1085	5,8
Usul'ül-fıkıh (Şiilik)	<i>Uddetü'l-usul</i>	Ebu Cafer et-Tusi	385-460/995-1067	2,5
Füru-i fıkıh (Şafilik)	<i>et-Tenbih</i>	Şirazi	393-476/1003-1083	4,5
Füru-i fıkıh (Hanefilik)	<i>Muhtasar'ul Kuduri</i>	Kuduri	362-428/972-1037	5
Kelam	<i>et-Temhid</i>	Bakillani	ö. 403/1013	5
Tefsir	<i>en-Nüket ve'l-Uyun</i>	Maverdi	364-450/974-1058	5
Tefsir	<i>el-Keşşaf</i>	Zemahşeri	467-538/1075-1144	1
Hadis	<i>es-Sünenü'l-Kübra</i>	Beyhaki	384-458/994-1066	2
Hadis	<i>Mesabihu's-sünne</i>	Begavi	433-516/1041-1122	2
Tıp	<i>el-Kanun fi't-Tıp</i>	İbn Sina	yak. 428/1037	1,5
Tasavvuf Felsefe	Muhtelif eserler	Gazali	450-505/1058-1111	2,5
Mathematik vd.	Muhtelif eserler	Biruni	362-442/973-1050	1,2
Optik	Kitab el-Menazır	İbn-i Heysem	354-430/965-1039	5,7

1 = Buhara ve Semerkant şehirleriyle Harezmi ve Maverâünnehir

2 = Nişabur, Merv, Belh ve Herat şehirleriyle Horasan

3 = Hazar Denizi'nin güneyindeki bölge (Taberistan, Gürgân)

4 = Merkez ve Güney İran

5 = Batı İran ve Irak (el-İrakeyn: el-Cibal ve el-İrak; şehirler: Rey/Tahran, İsfahan, Kazvin, Hamedan, Bağdat, Kûfe, Basra)

6 = Kuzey Irak (el-Cezire), Suriye (Bilad'üş-Şam)

7 = Mısır

8 = Arap Yarımadası

9 = Kuzey Afrika (Sicilya dâhil)

10 = Endülüs

(1) *Lisan ilimleri*, İslam kültürünün temel bilimleridir ve İslam kültüründe, başka hiçbir kültürde görülmeyen bir öneme sahiptirler. Lehçelerin üzerinde bir dil kullanan Arap şii, henüz İslam öncesi dönemde gelişmişti. "Dilin korunması", Halife Abdülmelik yönetiminde (65-86/685-705), Arapçanın idari dil olarak imparatorluğun her yerine şaşırtıcı derecede hızlı bir şekilde yayılması için bir ön koşuldu. Çok geçmeden, dille ilgili kuramsal açıdan yoğun bir çalışma başladı. Yunanca ve/veya Suriye Aramicesinin, bu gelişmeleri teşvik edici bir etkiye sahip olup olmadığı tartışmalıdır ve bu tartışmayı netleştirmek neredeyse hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Ancak kesin olan şey, bağımsız gelişmiş ve çok sayıda dil bilgisi ve ders kitabının üretilmesini sağlamış bir Arap dil bilgisi teorisinin çok önceleri ortaya çıkmasıdır. Kısmen pratik, kısmen teorik yürütülen dil bilgisi çalışmasının bu ilk aşaması, *kehanet aşamasına* (ki bu da aynı zamanda bir keşif aşamasıdır) benzer örnek bir terim kullanmak için, *keşif aşaması* veya *araştırma aşaması* olarak tanımlanabilir.

Teorik temellerin ayrıntılı bir şekilde verilmesi ve ifade edilmesiyle keşif aşamasından yazı aşamasına geçilir. Arapça dil bilgisine dair ilk kapsamlı eser İranlı Sibeveyhi'ye (ö. yak. 180/796) aittir. Kitabın ismi *el-Kitab'* dir ve aynı zamanda Arapçada ilk "doğru" bilimsel kitap olma özelliğine sahiptir. Sibeveyhi bu kitapta çoğunlukla, 170/786 civarında ölen eski filolog Halil bin Ahmed'e atıfta bulunmuştur. Söz-

l k bilgisi bölümünde tekrar kar ıla acağımız Halil, *el-Kitab*'da 600'den fazla kez alıntılanmı tır. Böylelikle Halil ve Sibeveyhi'nin dönemi, Arapça dil bilgisi teorisinin *yazı* evresini oluşturmuştur. Bunu, kelimenin tam anlamıyla ifade edecek olursak *tefsir* aşaması izler, bu aşamada da en önemli çalışmalar aslında Sibeveyhi'nin *el-Kitab* eserine ilişkin yorumlardır. Bu aşamalarda yine problemler tek tek ele alınır, derinlemesine incelenir. Bir süre sonra, ders vermek için uygun nitelikte, kısa,  zet şeklindeki çalışmalar ortaya çıkar. Bunların en başında gelenler, dil bilgisi uzmanı Zeccaci'nin ( . 337/949) *el-C mel* eseri ve Yunan bir kölenin oğlu olan, dünyaca bilinen bir filolog İbn Cinni (330-393/942-1003) tarafından yazılmış *el-Lüma*'dır. Konuyu genel bir bakışla özetleyen bu tür rehber kitapların ve ders kitaplarının yayımlanmasıyla, bilimsel bir disiplinde biçimlendirici dönemin sonundan bahsetmek için önemli bir koşul oluşmuştur. Bu nedenle, dil bilgisi teorisinin biçimlendirici aşamasının 10. yüzyılda, dolayısıyla diğer alanlarda olduğundan daha erken bir dönemde tamamlandığını d  enebiliriz. Çok daha erken olması gereken ba langı lar ve dil bilgisine gösterilen büyük ilgi göz önüne alındığında, böyle bir bulgu da  a ırtıcı olmayacaktır. Bununla birlikte,  evkani, eğitim rehberinde *el-C mel*'den de *el-Lüma*'dan da bahsetmez. Kâtip  elebi'de ise *el-C mel* iki buçuk s t nl k yer tutarken, *el-Lüma* bir tam, bir de çeyrek s t nl k yer tutmaktadır. Öte yandan, her iki yazar da bu türdeki en önemli Arapça dil bilgisi çalışmasının evrensel bilgin Zemah eri (467-538/1075-1144) tarafından yazılan "kapsamlı inceleme" *el-Mufasssal* olduğu konusunda hemfikirdir. *El-Mufasssal*, Katib  elebi'nin çalışmasında be s t nl k yer tutar ve aynı zamanda modern yazarlar için bir kilometre ta ı mahiyetindedir. *El-Mufasssal*'da çoğunlukla Sibeveyhi alıntılanır ancak düzenleme,  nceki Sibeveyhi geleneğinden tamamen farklıdır. Bu  alı ma böylece, geleneği ve yeniliği bir araya getirmiş ve çok sayıda yorum için kendine has bir başlangıç noktası teşkil etmiştir. Arapça dil bilgisi teorisinin biçimlendirici dönemi, İbn Cinni ile değilse bile, en geç Zemah eri ile olgunluğa ulaşır. Bir disiplinin biçimlendirici döneminin, konusu daima geçerli olan bir kitapta  zetlenince sona erdiği kabul edilirse, o zaman İbn Cinni'nin *el-Lüma* eserini, Arapça dil bilgisi teorisinin biçimlendirici döneminin son noktası olarak belirlemek

mümkündür. Daha sonraki nesillerin de standart bir eser olarak kabul ettiği bir kitap arandığında, tercih Zemahşeri'nin *el-Mufasssal* eseri olacaktır. Bu gibi durumlarda, her iki eseri de özet tabloya dâhil ettim.

(2) *Belagat*, İslam toplumları için önde gelen bir ilimdir ve bugün hâlâ geçerli eserlere bakıldığında, önemi hiç de abartılmamış görünüyor. 9. yüzyıldan itibaren edebi eleştiri, üslup, Kuran tefsiri ve filolojiyle ilgili belagat söylemleri gelişmiştir. Yunan etkisi, büyük olasılıkla Aristotelesçi mantık ve bilim teorisinin benimsenmesiyle fark edilir. Oysa Aristotelesçi retorik, oldukça geç ve az ilgi görmüştür.

Yine, belagatle ilgili düşünceler İslam öncesi zamanlara kadar uzanır. İlk keşif aşaması, ilk Arap nesir yazarı Cahiz'in (ö. 255/868) *el-Beyan ve't-Tebyin* eserinde doruk noktasına ulaşır. İlginç gözlemler ve akılda kalıcı örneklerden oluşan, belge ve fikir açısından zengin bir karışımdır, ancak sistematik olmayan yapısı gereği hâlâ tamamen keşif aşamasına aittir.² 3./9. yüzyılın son üçte birlik kısmından itibaren nesir ve şiir üslupları, Kuran'ın belagat özellikleri, anlatımın açıklığı ve uygunluğu ile şairlerin iyi ve kötü dizeleri hakkında sistematik ve çoğu kez oldukça teorik çalışmalar süratle art arda ortaya çıkmıştır. Ancak şahsi söylemler, kapsamlı bir belagat teorisinde bir araya gelmeden, geniş ölçüde birbirlerinden ayrı olarak gelişmeye devam etmiştir.

Bu durum, ancak hayatının tamamını Hazar Denizi'nin güneydoğu kıyısındaki Cürcan şehrinde geçiren ve 474/1081'de (veya üç yıl önce) yine orada ölen Abdülkahir el-Cürcani ile değişir. Belki de Cürcan'ın o zamanlar bile oldukça sıkıcı bir şehir olduğu gerçeği, ona mecazlar ve benzer olgular hakkında daha derin ve etraflıca düşünmek için gerekli boş zamanı sağlamıştır. Düşüncelerinin meyvesi, Hellmut Ritter'in çabaları sayesinde Almanca olarak da kolay ulaşılabilen *Esrarü'l-belaga* adlı eseridir.³ Tıpatıp aynı bir konunun, farklı şekillerde ifade edilmesi durumunda, neyin farklı olacağını irdelediği ikinci bir eserle birlikte, kitapları *standart Arap belagati teorisinin* temelini oluşturur.

2 Bkz. Lale Behzadi, *Sprache und Verstehen: al-Gahiz über die Vollkommenheit des Ausdrucks*, Wiesbaden, 2009.

3 *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrar al-balaga) des ʿAbdalqahir al-Curcani*, Arapça-dan tercüme eden: Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1959.

Abdülkahir'in toplu eserleri, biçimlendirici dönemin sonunu mu, yoksa yalnızca özellikle bir ilahiyatçı ve Kuran müfessiri olarak bilinen Fahreddin er-Razi'nin (543-606/1149-1209) bir eseriyle temsil edilen inceleme döneminin takip ettiği metinsel evrenin sonunu mu teşkil ediyor? Biçimlendirici dönem, Harezm coğrafyasındaki anavatanında (bugünkü Özbekistan), Cürcani'nin ve haleflerinin yaklaşımlarının kapsamlı bir sentezini sağlayan filolog Sekkaki'nin (555-626/1160-1229) eseri *Miftahu'l-Ulûm* ile şaşırtıcı derecede geç bir döneme sarkarak sona ermiştir. Her hâlükârda Sekkaki'nin önemi çok büyüktür. *Miftahu'l-Ulûm* eseri birçok kez düzenlenmiştir ve hepsinden önemlisi, "Şam'da vaizlik yapan (Emevi Camisi'nde)" Hatip Dımaşk el-Kazvini'ye (666-739/1268-1338) ait ve *Miftahu'l-Ulûm*'un bir nevi uyarlaması mahiyetindeki *Telhisü'l-miftâh*, kısa sürede tüm İslam dünyasında en çok dağıtılan ve en çok düzenlenen kitaplardan biri haline gelmiştir.⁴ Kâtip Çelebi'nin "Miftâh" kaydı ile Kazvini'nin "Telhisü'l-miftâh" birleştirilirse, bu eserde 17'den fazla sütunla en uzun kayıt elde edilir. Tek istisna Buhari'nin hadis külliyyatıdır. Bu ifade aynı zamanda Şevkani tarafından da kabul görmektedir. Arap belagat teorisinin olgunluk döneminin, evvela Sekkaki'ye mi yoksa uzun bir mesleki geleneğin sonunda olan usta Gürgani'ye mi dayandırılmak istenip istenmediğine karar vermek zordur. İkinci durumda, 11. yüzyıla varırdık, ilkindeyse 1200 civarına.⁵ Her iki durum da tabloda verilmiştir.

(3) *Edebiyat teorisinde* her iki yazar da bizi biraz hayal kırıklığına uğrattıyor. Alan, her biri çok farklı zamansal özelliklere sahip *nakd aş-şi'r* [şiir tenkidi], *ilmu'l-bedi* [üslup bilimi] ve *edeb* [edebiyat estetiği] arasında çok fazla dallanıp budaklanmıştır. Bu nedenle, eski yaklaşımların bir araya geldiği ve olgunlaştırıldığı bir eser arayışına giriyoruz ve kaçınılmaz olarak, 390/1000 yılında doğan ve 456/1063 ya da 463/1071 yılında ölen İbn Reşik el-Kayrevani'nin *el-Um-*

4 Yazar "miftah" yerine "Anahtar" kelimesini kullanmıştır. Fakat bu cümlede ve devamındaki cümlelerde, belirsizliğe sebebiyet vermemesi açısından "anahtar" kelimesi özellikle kullanılmamıştır. Anahtar/miftah, bir dili kolaylıkla öğrenmek amacıyla yazılmış kılavuz kitap anlamına gelmektedir. (ç.n.)

5 Belagat hakkında bkz. Thomas Bauer: *Rhetorik: "Arabische Kultur"*, Gert Ueding (yay. haz.): *Rhetorik. Begriff - Geschichte - Internationalität*, Tübingen, 2005, s. 283-300 = Gert Ueding (yay. haz.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, 1992 ve devamındaki sayfalar, Cilt 8 (2007), Özellikle 111-137; ayrıca krş. Bauer: "Besprechung von Simon."

de [ilke] eserine varıyoruz. Bu kitapta, şiir hakkında bilinmesi gereken ve şiire ilişkin söylenebilecek her şey bulunabilir. Bu, bir geleneğin ihtişamlı kapanışıdır ve bildiğimiz kadarıyla benzer bir şekilde tekrarı görülmemiştir. Artık üslup biliminin seyri değişir. Üslup bir yandan standart belagat teorisinin bir parçası haline gelirken, diğer yandan her beyitte en az bir üslup yöntemini anlatan, çoğunlukla Muhammed Peygamber'i (veya Hristiyan versiyonunda İsa Peygamberi ve havarilerini) öven şiirler olmak suretiyle uzun şiirler ortaya çıkar. *Bediiyat* olarak adlandırılan "üslup şiirleri" sıklıkla tenkit edilir ve genellikle birkaç ciltten oluşan antolojilere aktarılarak genişletilir.⁶ Edebiyat teorisiyle ilgili diğer meseleler, İbn Reşik'te de derlenmiş ve konuya atıfta bulunan edebi antolojilerde ele alınır.

(4) *Sözlük bilim*, aynı şekilde 8. yüzyıla kadar uzanan uzun ve çok yönlü tarihe sahip bir disiplindir. Genel kanının aksine, ilk sözlük bilimciler evvela Kuran'ı daha iyi anlamakla değil, eski Arap şiiriyle ve eski Arap kültürünün kelime dağarcığının korunması ve aktarılmasıyla ilgileniyorlardı. 6. ve 8. yüzyıl şairleri, sadece, alışılmışın dışında sözcükler kullanmayı sevdikleri dilsel ustalık için çaba göstermemişler, Arabistan'da bitkiler, hayvanlar, bölgeler ve kültürel teknikler için Abbasi Devleti tebaasının bilmediği yaygın isimler kullanmışlardır. Bu mirası korumak ve Geç Antik Çağ Arapça dil kültürünü geliştirmek için, 2./8. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirli konularda çok sayıda kelime dağarcığı koleksiyonu oluşturuldu ve aynı zamanda, dil bilgisi teorisinin de öncüsü Halil bin Ahmed'inki (ö. 170/786) gibi daha kapsamlı sözlükler de ortaya çıktı. Halil bin Ahmed kelimelerin tanzimi için, bir kelimenin ünsüzlerini doğrusal sırasıyla değerlendirmeyen, daha ziyade karmaşık bir permütasyon sistemine göre değerlendiren bileşik bir sistemle birlikte harflerin, ilgili seslerin artikülasyon noktasına göre düzenlendiği tamamen yeni bir alfabe icat etti; geleneksel alfabeyi fazla keyfi buluyordu. En nihayetinde, bu eser her şeyden önce -son derece tasfiye edilmiş olsa da- uzmanlar için bir kelime dağarcığı koleksiyonuydu. Za-

6 Bkz. Thomas Bauer: "Die *badi'iyya* des Nasif al-Yazigi und das Problem der spätmuslimischen arabischen Literatur", A. Neuwirth, A. C. Islebe (yay. haz.): *Reflections on Reflections: Near Eastern Writers Reading Literature* içinde, Wiesbaden 2006, s. 49-118.

man geçtikçe, giderek daha kapsamlı sözlükler ortaya çıktı, özellikle kâğıdın piyasaya sürülmesinin ardından daha geniş kapsamlı eserlerin elde edilmesi kolaylaştı. Belki de bugüne kadar bilinen en eski tarihli el yazmasının -252/866 yılında yazılmış- bir sözlük olması tesadüf değildir. Bu sözlük, 224/838 yılında ölen Ebu Ubeyd, Kasım bin Sellam'ın *Garibü'l-Hadis* eserinin büyük bölümünü içermektedir (Görsel 7).

Herat'ta doğan Ezheri (282-370/895-980) önemli bir önderdir. Hac yolculuğunda isyancılar tarafından tutsak alındıktan sonra, zamanını *Tehzibu'l-Luga* eserini derlemek için kullanmıştır. Bu eserde, tüm farklı sözlük bilimsel söylemler ilk kez bir araya toplanmaktadır. Sonuç olarak modern baskısında 15 ciltlik bir hacme ulaşır. Benzer şekilde hacimli sözlükler, Avrupa'da ancak modern çağda ortaya çıkmıştır. Buna karşın *Tehzibu'l-Luga*, bilhassa kullanmanın sıradan insanlar için hâlâ çok zor olduğu el-Halil prensibi düzenini kullanması nedeniyle, daha geniş bir kitleye hitap eden bir kaynak eser haline gelememiştir.

Bu durum, sadece birkaç on yıl sonra değişecekti. Sözlük bilimci Cevheri (ö. 400/1010 ya da bundan birkaç yıl önce), *Tacü'l-luga ve sıhahu'l-Arabiyye* (kısaca: *es-Sıhah*) adını verdiği bir sözlük derlemiştir. Bu çalışmada, baş kelimeler (lemmalar) ilk defa tüm sözcük dağarcığını içeren bir sözlükte, sonraki yüzyıllar için belirleyici olacak şekilde düzenlenmiştir. Bunun için, herkesin bildiği ortak Arap alfabesini kullanmış ve genel olarak karmaşık bir sistemden kaçınmıştır. Artık sadece ehlinin ulaşabileceği değil, okuryazar herkesin aradığı bir kelimenin anlamını hızlı ve kolay bir şekilde bulabileceği gerçek bir kaynak mevcuttu. İki tanığımız da, Cevheri'nin *es-Sıhah* eseriyle birlikte, Arapça sözlük biliminin nihayet biçimlendirici dönemini geride bıraktığı konusunda hemfikirdir (Kâtip Çelebi'de dörtten fazla sütunda, Şevkani'de belirgin bir açıklamada). *Es-Sıhah* son derece yaygın bir sözlüktü, sonraki yüzyıllar boyunca da öyle olmaya devam etti, hatta günümüzde bile şöhretini muhafaza etmektedir. *Sıhah* nedeniyle yapılan sayısız düzenleme, ekleme ve tartışma göz önüne alındığında (Sezgin 40 başlık sıralar),⁷ buradaki yargı oldukça açık olmalıdır.

(5) *Mantık*, Antik Yunan döneminin devamı niteliğindeki felsefi disiplinlerden biridir. Arap biliminde başlangıçta ağırlıklı olarak filozoflar tarafından çalışılan mantık, kısa sürede bazı filologların da ilgisini çekti. Kaçınılmaz olarak, Aristoteles'in *Organon*'undan başlanmaktadır; bunun yanında, özellikle mantığın, hazırlayıcı nitelikte bir disiplin olarak hukuk bilimine dâhil edilmesinden ve medrese müfredatının bir parçası haline gelmesinden sonra kısa bir giriş çalışması olarak yoğun şekilde kabul görmüş bir eser olan, Porphyrios'un (234 -yak. 305) *İsagoge*'si gelir. "Bu durum, mantığın yüksek tahsilde kalıcı bir yere sahip olmasını sağladı. Aynı zamanda, ilk kez bir felsefe dalının resmi olarak maddi açıdan desteklenen bilimler listesine girdiği anlamına gelmektedir."⁸

Bu sınırları aşma durumu, nihayetinde Gazali'ye (450-505/1058-1111) kadar uzanmaktadır ancak İslam'da bağımsız bir felsefe alanı olarak mantığın biçimlendirici döneminin sonunun tahminen biraz daha erkene yerleştirilmesi gerekir. Şevkani, temel metin Porphyrios'un *İsagoge*'sine atıfta bulunmasına karşın daha sonra sadece birkaç geç incelemeyi (hem de Yemen-yanlı şekilde) belirtmesi nedeniyle, burada pek yararlı olmamaktadır. Kâtip Çelebi, bizi daha umut verici bir yola sevk eder. İki buçuk sütunda yer verdiği, İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *el-İşarat ve't-Tenbihat* eserini, İslam biliminde mantığın olgunluk dönemini temsil eden eser olarak görür.

(6) *Hukuk metodolojisi*, muhtemelen *usulü'l-fıkh* [İslam hukukunun temelleri] (kelimenin tam anlamıyla "kökleri") teriminin yetersiz tercümesidir. Birçok kişi için bu bilim, tüm bilimlerin tacıdır ve şimdiye kadar bahsedilen disiplinler, onun için sadece bir propedeutiktir.⁹ Biri diğerine nasıl nakledilebilir ve bir fakih için norm kazanmanın başka hangi yolları mevcuttur şeklinde, yöntemler ve hermenötik ilkeler hakkında soru sorarak, dini normatif metinlerle (Kuran ve hadis) dünyevi yaşam arasında köprü kurar.

Bu disiplinin temelleri, Şafii mezhebinin öncü ismi ve Kahire'deki kabri günümüzde hâlâ saygı gören Şafii (150-

8 Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. baskım, Münih, 2014.

9 Bir ilimde eğitici nitelikte ilk çalışma, erken taslak. (ç.n.)

204/767-820) tarafından atılmıştır. Uzun bir süre, *usu-lü'l-fıkh*'ın tamamen bir disiplin olarak geliştiği kabul edilmiştir. Fakat bugün açıkça görüldüğü üzere, durum hiç de düşünüldüğü gibi değildir.¹⁰ Şafii'nin öncü çalışmasıyla birlikte yalnızca kutsal yazı aşaması sona ermiştir. Bunu, daha önce bahsedilen Fahreddin er-Razi'nin *el-Mahsul fi ilmi usul* adlı çalışmasına kaynak olarak kullandığı eserlerde olgunluğa ulaşan bir tefsir aşaması izler. Bunlar da Ebü'l-Hüseyn el-Basri'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed*; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'nin (419-478/1028-1085) *el-Burhan* ve Gazali'nin (450-505/1058-1111) *el-Müstasfa* adlı eserleridir. Bu yazarların tümü, Şafii fıkhına tabidirler. Bilhassa Hanefi fıkhına ilgi duyan Kâtip Çelebi'ye hak ettiği değeri vermek için, iki sütun halinde teferruatlı olarak sunduğu, 400/1009-1010'da doğan ve 482/1089'da Semerkant'ta ölen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevi'ye ait *Usul* eserinden de bahsedilmelidir.

Tanığımız Şevkani burada pek yararlı değildir çünkü hukuk metodolojisinde tamamen kendine ait, fıkıhları aşan düşünceleri vardır ve sadece birkaç ders kitabından bahsetmektedir. Gerek Şevkani gerekse Kâtip Çelebi Şii İslam ile ilgilenmemektedir ki bu da bizim düşüncelerimiz için göz ardı edilemez. Burada, Tusi'nin (385-460/995-1067) *Udde-tü'l-usul* eseri, Sünni eserlerle açıkça eşdeğer tutulmalıdır. Görüldüğü üzere, hukuk metodolojisinde 11. yüzyıl oldukça önemlidir.

(7) *Usul el-fıkh* disiplini, bir bütün olarak normlar doktrini konu alırken, *fıru*¹¹ hukuki normları ayrıntılı olarak ele alır. Bu nedenle *fıru el-fıkh* hukuk normları doktrini olarak adlandırılabilir. Bu disiplinin kitapları, ilgili dönemin hukuk ekolünde zaman içinde geniş ölçüde tanınan normlarla ilgili ve aynı zamanda aykırı görüşler hakkında yüzeysel bilgiler verir. Bazı açılardan, bir hukuk ekolü içindeki görüş farklılıkları, hukuk ekolleri arasındaki görüş farklılıklarından daha büyüktür. Dolayısıyla bu eserler, kelimenin tam anlamıyla kanun kitapları değildirler. Genellikle yalnızca daha geniş bir çerçeve sağlarlar ve esasen dini görev doktrini ve özel hukukla sınırlıdır. Nitekim ceza hukukunu

10 Bkz. Wael B. Hallaq: "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993) içinde, s. 587-605.

11 İslam hukukunun ameli-tatbiki bölümünü ve miras hukukunda alt soy hısımları ifade eden fıkıh terimi. (ç.n.)

sadece kısmen (ve pratik anlamda pek de uygun olmadan) kapsarken, anayasa ve idare hukukunu ya sadece basit bir şekilde ya da hiç ele almamaktadırlar. Pratik kullanımları hakkında -çoğu zaman daha dolaylı da olsa- *füru el-fikh*'ın hukuk normları doktrini, İslam toplumları için önemli bir kimlik tabanıdır.

2. ve 3./8. ve 9. yüzyıllarda kaleme alınan eserler, çoğunlukla ya her biri daha sonradan Sünni fıkına isimlerini veren dört âlime dayanmakta ya da onların doğrudan veya dolaylı şekilde öğrencilerine kadar gitmektedir. Bunlar, kutsal yazı aşamasını temsil eder ve bu yazı aşamasını, âlimler arasındaki hukuk normlarına ilişkin farklılıkların nasıl açıklanacağı üzerine etraflıca düşünülen bir tefsir aşaması izler. Nihayet biçimlendirici dönemin sonunda, bir ekolün hukuk kurallarının temel ilkelerini özetleyen ve yüzyıllar boyunca benimsenen, yorumlanan ve revize edilen tüm bu kısaltılmış hukuk külliyatı ortaya çıkmaktadır. Tekrar Şafii ve Hanefi fikhı çerçevesinde kalacak olursak (ve diğer taraftan fikhı hususunda şüpheli eş-Şevkani'yi kenara bırakırsak), ortaya, diğer hukuk ekollerinde de pek farklı olmayacak net bir tablo çıkar. Kâtip Çelebi, önceki *füru* eserlerinden ikisini, altıdan fazla sütunda ele alır. Şafii fikhı için Şirazi'nin (393-476/1003-1083) *et-Tenbih fi füru eş-Şafii* eseri üzerinden, kendi Hanefi fikhı için de Kuduri'nin (362-428/972-1037) *el-Muhtasar el-Kuduri* eseri üzerinden inceleme yapar. Her iki durumda da söz konusu eserin aşağıdaki tüm çalışmalar için kaynak teşkil eden belirleyici nitelikteki standart eser olduğu aşîkârdır.

(8) *Spekülatif teoloji ve dogmatikğin (ilm-i kelam) evveliyatı*, bu terim henüz var olmadan çok önceye dayanır. Nitekim İslam teolojisi Kuran'ın kendisiyle başlar. Kuran, teolojik bir "yeni başlangıç" değil, aksine Angelika Neuwirth'in kitabında yön verici bu başlıkla gösterdiği gibi "Geç Antik Çağ metni" dir. Kuran'ın özgünlüğü, "eski metinlerin toplu olarak müzakere edilmesi ve teolojik açıdan yeniden formüle edilmesidir." Neuwirth çalışmalarında, "Kuran ile ilgili iletişim sürecinin, topluluğun kendi teolojik amaçlarını nasıl yansıttığını göstermektedir: çevresindeki bir dinin mevcut geleneğine "karşı olmak", kendi gelişen teolojisine uygun şekilde yeniden ifade ederek o geleneğe karşı çıkmak" gi-

bi.¹² Kuran'ın ve erken dönem İslam toplumunun, Geç Antik Çağ'daki Yahudi ve Hristiyan tartışmalarını içeren bu devamlılık, tek başına İslam'ın ortaya çıkışının, olabilecek en kötü çağ sınırı olarak görünmesine yol açıyor.

Bu ilk bilimsel tartışmalar, insanın özgür iradesi, kader veya günahkârın vaziyeti ve ölümden sonraki yazgısı hakkında, Kuran'ın hızlı ve net bir cevabının olmadığı yeni soruları gündeme getirdi. Kuran'ın mahiyeti ile ilgili müzakerelerde, Geç Antik Çağ'ın kristolojik tartışmaları devam etti: Bu, "Baba ile öz olan" Mesih gibi, yaratılmamış ve ezeli varoluş muydu? Yoksa Kuran, Aryanların Mesih imgesine benzer şekilde, Mutezile ekolünün iddia ettiği gibi zaman içinde mi ortaya çıkmıştır? İlginç bir şekilde, her iki dinde de her defasında, daha ziyade ilk görüş galip gelmeyi başarmıştır.

Bununla birlikte, bu tür soruların tartışılması, hiçbir şekilde kesin, biçimlendirilmiş bir teolojiyi kanıtlamaz. Bu, yalnızca *kelam* ilmi bağlamında ortaya çıkar. *Kelam* kelimesi, basit anlamda "konuşma" manasına gelir. Konuya özgü anlamıyla da "spekülatif", "rasyonel" veya "skolastik" teoloji olarak tercüme edilir. *Kelam*, öncelikle Mutezile ekolüne mensup kişilerce uygulanan bir disiplindir. Bu "kelâm temsilcileri, Yunan düşünce tarzıyla çalışırlar. Yunan terminolojileri, metotları ve problemleri, onların girişimlerine yön vermiştir."¹³ Böylece teolojik düşünüş, giderek daha da karmaşık hale geldi, ancak bahse konu dönemde hâlâ bir Sünni ya da Şii teolojisi mevcut değildi. Ne zaman kurulabileceğine ilişkin soruya cevap bulmada iki tanığımızın neredeyse hiç yardımı olmamaktadır. Yine de makul bir cevap bulmak zor değildir.

Sünni İslam'ın en önemli iki teolojik-dogmatik ekolüne isim verenler Eşari (260-324/873-936) ve Matüridi'dir (ö. 333/944 civarı); Eşariyye ve Matüridiyye ekolleri, bu isimlerle ilişkilidir. Esasında, William Montgomery Watt, 950 civarındaki bu tarihlere atıfta bulunarak "İslami düşüncenin oluşum dönemi"ni sona erdirir.¹⁴ Fowden'a dayanan tanı-

12 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, s. 202; ayrıca krş. Neuwirth ve diğerleri, (yay. haz.), *The Qur'ân in Context*.

13 Grunebaum, *İslam im Mittelalter*, s. 412.

14 Watt/Marmura, *Der Islam 2*, s. 318.

mımıza göre, bu belirtilen zamanda sona eren yalnızca kutsal yazı aşamasıdır. En önemli temel fikirler ifade edilmiştir ancak Eşari de Matüridi de geride teolojiyle ilgili sistematik bir külliyat bırakmamıştır. Bunun için gösterilebilecek en yakın aday, Bakıllani'nin (ö. 403/1013) *Kitabü't-Temhid* eseridir. Bu eser, "*summae theologicae* olarak adlandırılacak uzun ve kapsamlı teolojik incelemeler kategorisindedir [...]. Gerçekten de varoluşuna ilişkin bilgi sahibi olduğumuz bu eserlerin en eskisidir."¹⁵ Bununla birlikte, Bakıllani, bir oluşum döneminin sonu için sınırlı ölçüde bir adaydır ve aslında hakkında çok şey söylenebilecek ilk ilahiyatçıdır. Daha önce hukuk metodolojisi bölümünde bahsi geçen İmam-ü'l-Haremeyn el-Cüveyni (419-478/1028-1085), *el-İrşad* (tamamı: *el-İrşad ila kavatı 'il-edilleti fi usuli'l-itikad*) adlı eseriyle, alternatif olarak düşünülebilir. "*İrşad* eserinde Cüveyni tarafından genel olarak savunulan görüş, Bakıllani'ninkine benzemektedir fakat argümanlar daha ayrıntılıdır ve aradaki dönemde muhaliflerle yapılan çok sayıda tartışmayı dikkate almaktadır. Teolojiye felsefi ön hazırlıklar yapılmasına daha büyük ilgi gösterildiği hemen fark edilir."¹⁶ Benim yönelimim ikincisine olurdu ancak tabloya Bakıllani'yi de dâhil ettim. Matüridiler için, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevi'nin (400-482/yaklaşık 1009-1089) *Usui'd-din* eseri başı çekmektedir ki bu eserden hukuk metodolojisi bölümünde de bahsedilmiştir. İmamiyye Şiası teolojisi için, tabloda fakih olarak belirtilen Ebu Cafer et-Tusi'ye (385-460/995-1067) tekrar atıfta bulunulabilir.

(9) *Kuran tefsiri* disiplininin, Hz. Peygamber'in kuzeni Abdullah bin Abbas tarafından basit bir biçimde uygulandığı söylenir ancak bu yalnızca keşif aşamasının en eski kanıtıdır. Bununla birlikte, yavaş yavaş eğitilmiş ve/veya dindar erkek ve kadınların ifadelerinin toplandığı ve kâğıda döküldüğü kutsal yazı aşaması başlar. Adından da anlaşılacağı üzere, Hazar Denizi'nin güneyindeki Taberistan'dan gelen Muhammed bin Cerir et-Taberi'nin (224-310/839-923) kapsamlı tefsiri, bu dönemin son aşamasına işaret eder. İçerdiği antik malzemenin bolluğu nedeniyle, oryantalizmde "klasik" tefsir anlamında türünün en iyisi olarak kabul edilir

15 A.g.e., s. 396.

16 A.g.e., s. 406.

ancak kuşkusuz hâlâ oluşum aşamasının bir parçasıdır. Ben el-Maverdi'nin (364-450/974-1058), oldukça sistematik olmasının yanı sıra hem kapsamlı hem de açık bir yorum olan *en-Nüket ve'l-uyun* isimli tefsirini, biçimlenme döneminin ciddi bir son noktası olarak kabul ediyorum. Ancak tanıklarımız ve onlarla birlikte İslami geleneğin büyük bir kısmı aynı fikirde değil. Onlar bu niteliklere sahip eserin, burada daha önce bir filolog olarak bahsi geçen Zemahşeri'nin (467-538/1075-1144) *el-Keşşaf* eseri olduğunu düşünüyorlar. Eser, Kâtip Çelebi'de on beşin üzerinde sütunla en uzun ikinci girişe sahiptir. Şevkani ise ona özel bir yer ayırmakta ve hatta, *el-Keşşaf* gibi bir Kuran tefsirini eleştirel biçimde okuyabilmek için, inanç konusunda kolayca şüpheye düşürebilecek nitelikte, tehlikeli, spekülatif teoloji alanının sırf bu nedenle peşinden gidilmesi gerektiğine inanmaktadır. *El-Keşşaf*, yazarının Mutezile eğilimlerine rağmen, modern zamanlara kadar oldukça büyük öneme sahip konumunu muhafaza etmiştir. İdeoloji haline getirilmiş ve açıklığa odaklanmış bir İslam'ın 20. yüzyılda üstünlüğü ele geçirmesinden itibaren arka planda kalmıştır. Günümüzde klasik tefsirlerden İbn Kesir'in (ö. 774/1373) klasik dönemin en az belirsizlik içeren tefsiri kullanılmaktadır.

(10) Muhammed Peygamber'in ve sahabelerin geleneklerini konu alan ilim dalı *hadis*'te de benzer bir tablo ortaya çıkar. Burada da Peygamber'in kendisiyle başlayan bir peygamberlik ve keşif aşaması bulunuyor. Bu aşamadan sonra yavaş yavaş, 3./9. yüzyılda doruk noktasına ulaşan kutsal yazı evresi gelir. Bu yazı evresinde, Buhari'den (194-256/810-870) Nesai'ye (215-303/830-915) kadar çok sayıda âlimin eserini ihtiva eden, daha sonra *el-kütübü's-sitte* olarak isimlendirilen hadis kitapları oluşmuştur. Daha sonraki yazarlar, altı kişiden biri ve hâlâ tartışmalı bir isim olan İbn Mace'den ziyade (209-273/824-887), Taberani'nin (260-360/873-971) üç *Mu'cem* eserini zikrederler. Son olarak, önemli bir isim olmasına karşın daha sonraki hadis eleştirmenlerince, Hâkim en-Nişaburi'nin (ö. 404/1014) acemice derlemesi olarak görülen *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*'ın da bu evreye eklenmesi gerekir. Batı araştırmalarının, bu dönemin eserlerini neredeyse istisnasız benimsediğini ve oluşum dönemi sonrasındaki eserlerle ilgilenmediğini söylemeye bile gerek yoktur.

İslam geleneği elbette farklıdır. Her ne kadar Şevkani de oluşum dönemi eserlerinden bahsetmiş ve Kâtip Çelebi de *Keşfü’z-Zunûn* eserinde yirmi ikiden fazla sütunla en uzun kaydı Buhari’nin *Sahih-i Buhari* eserine ayırmış olsa da Şevkani, hadis ilimleri mecmuasına, oluşum dönemi sonrasının bir dizi geç, kısmen de çok geç incelemesiyle başlar. Kâtip Çelebi’de bile, girişlerin uzunluğu bakımından (yedi sütunun üzerinde) hesaplandığında, ikinci en önemli hadis eseri Ebu Muhammed el-Begavi’nin (433-516/1041-1122) *Mesabihu’s-sünne* adlı eseri, oluşum sonrası döneme aittir. Yüzyıllardır son derece yaygın olan bu eserle derleme ve kritik seçim aşaması geçilmiş ve hadis, İslam toplumlarında kullanılan işlevsel bir metin haline gelmiştir. Şevkani, Ebu Bekr el-Beyhaki’ye (384-458/994-1066) ait, oluşum sonrası dönemin eserlerinin en eskisi olarak zikredilen *es-Sünenü’l-kübra’yı* alternatif olarak sunmaktadır. Bu eser aynı zamanda oluşum dönemi sonrası eserlerinden de sayılabilir fakat sadece Şafiilik bilgeliğinde, *Mesabih’in* tanınmışlığına ulaşabilir. Beyhaki ve Begavi arasındaki hüküm, Kuran tefsiri alanında, aşağı yukarı Maverdi ve Zemahşeri arasındaki hükme karşılık gelir. Bu nedenle tabloda her ikisini de verdim.

(11) Diğer disiplinler: *Tarihyazımı* hususunda Şevkani iki eserden bahseder: *Tarihu’t-Taberi* ve İzzeddin İbnü’l-Esir’in (555-630/1160-1233) *Kamil’i*. Daha önce sözünü ettiğimiz Taberi (225-310/839-923), hadis metoduyla açıkça oluşum dönemine aitken, İbnü’l-Esir oluşum dönemi sonrasına konumlandırılabilir. İkisi arasında yaklaşık bir orta nokta almak cazip gelir ve Miskeveyh’in (yaklaşık 320-421/932-1030) *Tecaribü’l-ümem* eseriyle son bulur. Ancak bu, tarihsel sınıfların çeşitliliği ve farklı hedeflere yönelişleri göz önüne alındığında, fazla spekülâtiftir. Kâtip Çelebi de bize yarar sağlamıyor çünkü diğer tarih kitapları her zaman önemliydi ve hiçbirisi Kâtip Çelebi’de bir sütundan fazla yer tutmuyordu. Bu yüzden tarihyazımını bir kenara bırakıyoruz ve tanıklarımızın bahsettikleri ama fazla ayrıntılı ele almadıkları başka disiplinlere yöneliyoruz. Tanıklarımız, *tıp* için İbn Sina’nın (ö. 428/1037) *El-Kanun fi’t-Tıb* eserine başvurulabileceği hususunda hemfikirdir (Şevkani s. 226; Kâtip Çelebi 4 Sütun). Gazali’de (450-505/1058-1111) farklı söylemlerin bir araya geldiği ve yeni bir şey yarattığı genel kabul görmek-

tedir. Dolayısıyla, İbn Sina'ya bir kez daha başvurulmak istenmiyorsa, örneğin *tasavvuf* veya *felsefe* için, bir oluşum döneminin kilit ismi olarak Gazali'den ikinci kez söz edilmesi kaçınılmazdır. Keza, Biruni'nin de (362-yaklaşık 442/973-1050) atlanmaması gerektiğini belirtmeye gerek yoktur ve burada *matematik* için başvuruluyorken, diğer disiplinler de belirtilebilir. Fen bilimlerini temsilen optik ilminden bahsetmek mümkündür. İbnü'l-Heysem (yaklaşık 354-1039/965-1039), tüm doğa bilimciler gibi Yunan mirasından yola çıkarak, optiği yeni bir temele oturtmuştur. Garth Fowden da ünlü isimlerden, söz gelimi Gazali, İbn Sina ve Biruni'den bahsetmektedir. Ek olarak burada odak noktası, Arap-İslam ilimlerinin münferit disiplinleriydi, hatta özellikle İslam bilimleri geçmiş olmanın tarihçilerin daha az aşına oldukları, İslam âlimlerinin içsel bakış açılarıyla bilhassa ilgili olan disiplinlerdi. Sonuç Fowden'ın bulgularıyla tamamen örtüşmektedir. Tıp gibi bazı disiplinlerin uzun, İslam öncesi dönemleri varken filoloji gibi diğer disiplinler, İslam öncesi Arap Antik Çağı'nın uygar dil temeli üzerine inşa edilebilir olsa da büyük ölçüde sıfırdan başlar. Yine matematik gibi diğer disiplinler, İslami çevrede bağımsız olarak gelişim göstermeden önce, hem antik Batı hem de antik Doğu köklerine sahiptir. Münferit bilimlerle, farklı hızlarda ve farklı dinamiklerle gelişir. Karmaşık ve dayanıklı sistemler geliştirmeden uzun süre önce bireysel problemler üzerine çalışan spekülâtif teolojinin nispeten yavaş bir şekilde gelişim göstermesi, dilbilgisinin şaşırtıcı derecede hızlı başlangıcıyla tezat oluşturuyor. Buna karşılık, hukuk bilimlerinin uzun ve aralıksız gelişimiye, optikte olduğu gibi "ileriye doğru bir sıçrama" ile mukayese edilebilir.

Her hâlükârda disiplinler ayrıntılı şekilde gelişim gösterir. Çoğunun ortak noktası, 5./11. yüzyılın başlangıcıyla 6./12. yüzyılın ilk yarısı arasında, oluşum zamanının farklı içeriksel ve biçimsel yaklaşımlarının bir araya geldiği ve bilim dalının ana hatlarıyla bir kitap biçiminde sunulmasını sağlayan bir sentez oluşturduğu tamamlanma aşamasına girmeleridir. Bu, genellikle iki adımda gerçekleşir. 5./11. yüzyıla ait, fikir açısından zengin ve kapsamlı bir sentezi, yaklaşık yarım yüzyıl sonra, daha sistematik ve daha kolay erişilebilir bir çalışma izledi. Bu çalışma, sonraki yüzyıllar için disiplinin temelini

oluşturuyordu ve hem 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun bilim insanları hem de 18. yüzyıl sonlarında Yemenli bilim insanları için oldukça yön verici nitelikteydi.

Düşünce tarihi açısından bu, 1./7. yüzyıldan 5./11. yüzyıla (bazen 6./12. yüzyıla) kadar süren biçimlendirici bir aşama (1) dönemselleştirmesiyle sonuçlanır. Bunu (2), 6./12. yüzyıldan 13./19. yüzyıla kadar, biçimlendirici aşamadan sonra gelen ve bilimlerin kesintisiz olarak gelişim gösterdiği bir dönem izler; ardından, bugüne dek devam eden küreselleşmiş modern çağ ile çatışma dönemi gelir. Bu nedenle bu dönemlerin ilki, Garth Fowden'in I. binyılının son yüzyıllarına karşılık gelir, dolayısıyla İslam'ın Geç Antik Çağ'ından başka bir şey değildir. Ancak bu dönem aynı zamanda, insanların, İslam'ın "altın çağı" olarak adlandırmaktan hoşlandıkları dönemdir. Hegelci bir yükseliş ve düşüş modeli bir kenara bırakılacak olursa, çağ pekâlâ "altın" olarak kalabilir. Farklı Antik Çağ geleneklerinden (Yunan, Pers ve Arap) yeni bir kültürün şekillendiği gelişimin dinamizmi, oldukça heyecan vericiydi ve çok sayıda yeni fikrin oluşu, yeni bağlamların keşfi ve yeni bilgi sistemlerinin ortaya çıkışı, sonraki gözlemciler için gerçekten de şaşırtıcıdır.

Tüm bu olayları, gelişmelerin kaçınılmaz olarak daha yavaş gerçekleştiği bir biçimlenme sonrası dönem izledi. Bu, meselelerin doğasında vardır. Örneğin otomobil yapımında, 1886 yılında Benz Patentli Motorlu Taşıt Nr. 1'in yapımından, 1914 yılında montaj hattında üretilen "Tin Lizzie"nin yapımına kadar geçen 28 yılda yaşanan gelişmeler, o zamandan bu yana geçen yüz yılı aşkın sürede yaşanan gelişmelerden çok daha dinamik ve radikaldi. İslam'ın biçimlenme sonrası dönemi de birçok yönden altın bir çağdı, aynı zamanda da biçimlenme döneminde olduğu gibi, parıltıya her şey altın değildi. Ancak tarih, altının saklı olduğu bu kumu, yakın geçmiş çağlara göre daha titiz bir şekilde temizledi ve elbette böylesine uzun bir dönemin kendine has iniş ve çıkışları vardı.

Böylesine uzun vadeli, kesintisiz gelişmeler ancak bir paradigma değişimi olduğunda sona erer.¹⁷ İslam toplumların-

17 Otomotiv endüstrisinde, içten yanmalı motorun değiştirilmesi ve bilgisayar kontrollü araçların yaygınlaşması nedeniyle böyle bir paradigma kayması oldukça yakındır.

da bu, içinde Şevkani'nin de bulunduğu güçlü sürekliliğin gösterdiği gibi, ancak yüzyıllar sonra gerçekleşti. 1255/1839 yılında hayata veda eden bu yazar, birçokları tarafından İslami modernleşmenin erken bir temsilcisi olarak görülür. Reformcular ve Selefiler benzer şekilde, Şevkani'nin İslam hukukunun yerleşik fıkıhlara bağlılığını kaldırma yönündeki girişimini desteklediler. Yine de onun İslami ilimleri araştırma çalışması, klasik kanon için güvenilir bir rehberdir. Avrupa ise bu tür paradigma değişimlerini birçok kez yaşadı. Ancak yalnızca oluşum sonrası dönem (1) daha dinamik bir oluşum dönemiyle ve (2) birkaç paradigma kaymasıyla kesintiye uğramış Avrupa tarihi ile karşılaştırılırsa, oluşum sonrası aşama bir durgunluk dönemi olarak sona erdirilebilir. Bu kültürlerin kaydettikleri ilerlemeyi layıkıyla algılayabilmek için, İslam kültürlerinin *I. binyıl -İslam'ın Geç Antik Çağı- oluşum dönemi* bağlamını tanımak daha da önemlidir. Görünen o ki, burada *Orta Çağ* kavramının kullanılması, olabildiğince büyük bir sis perdesi oluşturmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

11. Yüzyıl Korkunç Bir Yüzyıl Mıdır?

Pek çok düşünür ve âlimin bu dönemde yaşamasının yanı sıra, bilimsel söylemlerin bir oluşum döneminden sonra olgunlaştığı ve yüzyıllar boyunca değerli kalacak eserlerin sayısının oldukça fazla olması, 11. yüzyılın İslam kültürünün *saeculum aureum*'u [altın çağ] olarak görülmesini sağlar. Ancak tabloda adı geçen yazarların bölgesel dağılımı, bunun her yerde böyle olmadığını göstermektedir. Doğu'ya bitişik eyaletlerle birlikte Bağdat, eskiden olduğu gibi iyi temsil edilmektedir. Bu bölge sıklıkla el-İrakeyn [iki Irak] olarak adlandırılıyordu; bir yanda Irak, diğer yanda el-Cibal [dağlar] anlamındaydı ve modern Irak devleti ile sadece güneyde kesişiyordu. Modern zamanlara kadar sadece Aşağı Irak, yani Samarra'dan Bağdat'a ve Basra'ya kadarki bölge, eski Babil'in verimli, alüvyonlu topraklarını kapsıyordu. Bunu doğudaki Rey'e (bugünkü Tahran'ın bir kısmı) kadar uzanan İran yaylaları izliyor, bölge basitçe el-Cibal olarak adlandırılıyordu. Kufe (günümüzde Nefes tarafından gölgede kalmıştır), Kazvin, Hamedan ve İsfahan gibi şehirlerle

bu coğrafi alan her zaman önemli bir kültür merkezi olmuştur. Bu kültür merkezi mahiyetindeki şehirler, 11. yüzyılda İslam dünyasının her kesiminden çok sayıda âlimi kendine çekmiştir.

Aynı durum Horasan için de geçerlidir ki bu, tarihi dönemlerde sadece Nişibur ve Meşhed şehirleriyle aynı adı taşıyan Doğu İran eyaletini değil, Herat ve Belh şehirlerinin bulunduğu bugünkü Afganistan ve Merv şehrinin bulunduğu Türkmenistan topraklarındaki kültürel ve dilsel olarak ilişkili alanları da içeriyordu. 11. yüzyılda bu bölge tam anlamıyla çiçek açmıştı, kuzeyde şimdi büyük ölçüde Özbekistan'ın sınırları içinde kalan Harezmi (Harizm) ve Maverâünnehir'den hiçbir farkı yoktu. Kuzeyde Aral Gölü ile güneyde Buhara, Semerkant, Taşkent ve Hive şehirleriyle Pamir arasındaki bu alanda, baştan başa Amuderya (Latince: Oxus, Arapça: Ceyhun) ve Siriderya (Latince: Jaxartes, Arapça: Seyhun) nehirleri geçmektedir. 11. ve 12. yüzyıllarda İslam dünyasının kültürel ve entelektüel olarak en üretken yeri haline gelen bu bölgeden yetişen âlimlerin sayısı dudak uçuklatacak ölçüde çoktur. Tablonun gösterdiği gibi, Batı'da kadim geleneklerin devamı olarak başlayan birçok gelişme, bu zamanda tam da Akdeniz ile Hindukuş arasındaki bölgenin doğu ucunun olduğu yerde kusursuzluğa erişmektedir.

İslam dünyasının diğer ucunda Kuzey Afrika'nın nispeten zayıf tasvir edilmesi, çok da şaşırtıcı değildir. Daha da önemlisi, Güzel Yazın dikkate alınmadığı için tabloda yer almayan "İslami İspanya" Endülüs idi. Emevi yönetiminin yıkılmasından sonra Endülüs'ün emirliklere ayrıldığı tavaif-i mülûk dönemi (422-482/1031-1090), Arap edebiyat tarihinin doruk noktasıdır. Örneğin o dönemde, fakih ve edip İbn Hazm (384-456/994-1064), başarılı olmasa da etkisi bugün dahi görülen Zahirîyye mezhebinin temelini atmıştır. Batı'da özellikle, aşk, aşk kuramı, aşk hikâyeleri ve aşk şiiri üzerine bir eser olan *Tavku'l-Hamame* (Güvercin Gerdanlığı) eseri meşhurdur. İbn Zeydun (394-463/1003-1070) özellikle aşk şiirleriyle kalıcı bir ün kazanmıştır. Uzun bir süre, kendisi de özellikle aşk ve şarap şiirlerinin seçkin bir şairi olan Sevilla hükümdarı Mutemid bin Abbad'ın (431-488/1039-1095) desteğini gördü. Konuşma dili olarak sona erdikten yaklaşık

sekiz yüzyıl sonra İbranice de Endülüs'te dini olmayan edebiyat için yeniden kullanıldı. Başkahramanı Yahudi neo-Platoncu filozof ve şair Süleyman bin Cebiol idi (ö. 450/1058).

Mısır, Fatımiler döneminde bir kültürel canlanma yaşasa da İslami bilimin (ve kesinlikle Sünni-İslami bilimin de) merkezi haline gelmemiştir ve önemli şairlerin isimlerinin anılmasına daha bir hayli zaman vardı. Bu durum şaşırtıcı değildi çünkü Mısır'daki *eş-şiddetü'l-uzma* (Büyük Felaket)¹⁸, "11. yüzyılın altmışlı yıllarında Fatımi Devleti'nin tamamen çökmesine" neden oldu.¹⁹ Suriye (Filistin dâhil) ve o zamanlar henüz Irak'ın bir parçası olarak kabul edilmeyen ancak Fırat ve Dicle Nehirleri arasındaki kuzey bölgesi el-Cezire olarak bilinen eski Asur bölgesi Kuzey Irak, belki daha kötü felaketler yaşadı. 10. yüzyılın sonuna kadar Arap-İslam kültürü, edebiyatı ve biliminin en önemli merkezlerinden biri olan ve 12. yüzyılın başından itibaren yeniden önemli bir merkez haline gelecek bu bölge, listemizde tümüyle eksiktir. Hamdani Hanedanı'ndan (333-356/944-967) Emir Seyfüddevle'nin cömert himayesi sayesinde, yeniden yükselen bölge döneminin kültürel merkezi haline geldi. Filozoflar, filologlar, yazarlar ve hepsinden önemlisi, birçokları tarafından en önemli Arap şairi olarak kabul edilmiş ve hâlâ öyle kabul edilen Mütenebbi (ö. 354/965), bunda büyük bir etkiye sahipti. Öte yandan Seyfüddevle ve hanedanı, acımasız istismarları ve askeri kibirleri nedeniyle ülkeyi mahvettiler. Onlarla ve bedevi kökenli diğer hanedanların yönetimiyle, Suriye ve Kuzey Irak'ı 12. yüzyıla kadar etkileyen bir kriz dönemi başladı. Şüpheci ve mizantrop (insanlardan nefret eden) biri olan Ebü'l-Ala' el-Maarri (363-449/973-1058) dışında, bölgenin bir yüzyıldan fazla önemli bir şairi yoktu ve entelektüel anlamda sunabileceği çok az şey vardı. Sadece, atabey adıyla resmen Selçukluların hizmetindeki Zengiler arasında öne çıkan isimler vardı; bunlar, Nureddin bin Zengi'ye yazdıkları övgü şiirleriyle ünlü İbnü'l-Kayserani

18 11. yüzyılın ikinci yarısında etkili olan bir dizi doğal afet, salgın hastalık ve kıtlığın ardından Mısır'ın dört bir tarafına yayılan, bölgede çok büyük bir sosyo-ekonomik buhranın ortaya çıkmasına neden olan ve bu dönemde Fatımi Devleti'ne büyük darbe vuran büyük felaket. Bkz. Mustafa Alican, "Fatımi Halifesi El-Müstansır Billâh Döneminde Mısır'da Yaşanan Sosyo-Ekonomik ve Siyasî Buhran Üzerine Bir İnceleme", *Tarih Dergisi*, Sayı 59, İstanbul 2014, s. 1-26. (ed.n.)

19 Heinz Halm, *Die Kalifen von Kairo: Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, Münih, 2003, s. 400 vd.

ve İbn Münir et-Trablusi'dir (her ikisi de 548/1153 yılında ölmüştür).

Stefan Heidemann, bu bölgenin ekonomik gelişimini titizlikle mercek altına almıştır. İçinde bulundukları vahim durumun esas nedeninin, Abbasi yönetimi yıkıldıktan sonra giderek daha fazla bedevileşmeleri olduğunu düşünmektedir. Genellikle, şehirdeki bir hükümet merkezinden ziyade çadırlardan yönetimi yürüten bedevi kabileleri, esas olarak bölgenin sömürülmesiyle ilgileniyordu. "Bedevi hâkimiyeti, siyasal bölünme, kıtlık, baskınlar ve ayaklanmalardan kaynaklanan askeri yıkım" bölgeyi tanımlayan niteliklerdi ve şehirlerin gerilemesine, kırsal yerleşimlerin yıkılmasına yol açtı.²⁰ "Ancak Selçuklu hâkimiyetinin [...] ve onların ardıl hanedanlarının, 6./12. yüzyılda birleştirilmesiyle bu kentsel gerileme süreci tersine çevrildi."²¹

Ronnie Ellenblum, bu gerilemenin yanı sıra Mısır'da 1060 sonrası yaşanan kriz için de bir hayli zengin malzeme sağlamaktadır. Şehirlerin nüfusunda ciddi bir düşüş yaşanmış, Ramle büyük ölçüde ıssızlaşmış ve Yahudi cemaati göç etmişti, bazı küçük kasabalar tamamen ortadan kalkmış, ekonomi çökmüş, kıtlık nedeniyle nüfus yavaş yavaş yok olmuştu. 11. yüzyılın sonunda Haçlıların ele geçirdiği Kudüs, çoktan yıkılmış bir şehirdi.²² Doğu Roma İmparatorluğu da bu süreçten etkilenmiş ve "1027 ile 1084 yılları [...], 1080'lerin ortalarına kadar süren feci bir çöküşün damga vurduğu bir dönem olmuştu." Dahası "nispeten kısa bir sürede imparatorluğun geçirdiği bu dönüşümün önemini abartmak neredeyse imkânsızdır."²³ Doğu Avrupa'nın 1071'de Malazgirt'te Selçuklulara yenilmesi üzerine Ellenblum'un yorumu şöyledir: "Sonsuza dek kaybedilen Doğu Küçük Asya, Ermenistan ve Kapadokya'nın olmadığı Bizans İmparatorluğu, artık aynı imparatorluk değildi."²⁴ Julian Chrysostomides da *Türkiye Tarihi* eserinin I. cildinin başlangıcı olan "Bizans" bölümüne bu tarihle başlamaktadır.²⁵

20 Heidemann, *Renaissance*, s. 139.

21 A.g.e., s. 144.

22 Ellenblum, *Collapse*, s. 195, S. D. Goitein'e göre.

23 A.g.e., s. 124 ve dev.

24 A.g.e., s. 144.

25 Julian Chrysostomides, "The Byzantine Empire from the eleventh to the fifteenth century", Kate Fleet (yay. haz.): *The Cambridge History of Turkey* içinde, I. cilt, "Byzantium to Turkey 1071-1453", Cambridge 2009, s. 6-50.

Ellenblum, bu yıkıcı gelişmelerin nedenini bir ya da aslında iki iklim krizine bağlamaktadır. Bir yandan Doğu Akdeniz bölgesinde olağanüstü bir kuraklık yaşanırken, diğer yandan Mısır'da bazen birkaç yıl üst üste görülen Nil taşkınları olmuştur; bu da enflasyona, kıtlığa ve açlığa yol açmıştır. Aslında Doğu Akdeniz'deki yağmurlar ve Nil taşkınları iklimsel açıdan birbirlerinden bağımsızdır, bu nedenle kriz zamanlarında bir bölge diğerine her zaman yardımda bulunabilirdi. Nitekim her iki bölge de felaketlerle eşit derecede sarsıldığı için, sonuçlar daha da korkunçtu. Bununla birlikte, Ellenblum'un düşündüğü gibi, Türk göçebe aşiretlerinin göçünün de iklim kaynaklı olup olmadığı zamanla görülecekti.²⁶ Her hâlükârda, Maverâünnehir şehirlerinde şimdiye kadar uzun vadeli bir kriz görülmemiştir. Ancak Türklerin batı göçünün açıklaması ne olursa olsun, beraberinde getirdiği demografik dönüşümün ve her şeyden önce siyasi iktidarın bütünüyle yeniden yönlendirilmesinin, Orta Doğu'daki durumu tamamen altüst ettiği kesindir. Görünüşe bakılırsa, bir zamanlar Roma İmparatorluğu'na ait bölgelerde 5./11. yüzyılda, siyasi, ekonomik ve kültürel olarak neredeyse etkilenmeyen kimsenin kalmadığı vahim koşullar hüküm sürüyordu. Gelişmeler pek çok açıdan, yarım binyıl önce Batı Roma İmparatorluğu'nun sona ermesine neden olan olayları hatırlatmaktadır.

En büyük ve kalıcı etkiyi yaratan ve sadece demografik yapıları değil, güç dengelerini de altüst eden kuşkusuz "kitlesel" bir hal alan göçebe göçleri olmuştur. Arap kabileleri daha çok Suriye'nin bedevileştirilmesine odaklanmışlardı. Beni Hilal ve Beni Süleym kabileleri, Kuzey Afrika'ya yalnızca yıkım ve anarşi getirdiler. Tam batıda, Endülü's'e kadar yayılan Berberi aşiretleri vardı. Kürt aşiretleri ise, Kuzey Suriye ve Kuzey Irak boyunca ilerlediler. Bununla birlikte, en güçlü etkiyi yaratan, kendilerine yalnızca yeni yerleşim alanları açılmasıyla kalınmayan, aynı zamanda bölgedeki hükümdarlar tarafından oldukça geniş topraklar tahsis edilen Türk boylarının göçü oldu.

Böylece Latin İmparatorluğu, Doğu Roma ve halifeliğin paylaştığı eski bir miras, yani Almut Höfert'in tanımladığı, halifelikte de uzun süre devam eden emperyal tek tanrıcı-

26 A.g.e., s. 65 et passim.

lık sona ermişti: “Tek Tanrı, tek inanç, tek dünya imparatorluğu, Tanrı’nın temsilcisi olarak tek halife, bu, Hristiyan emperyal tek tanrıcılığının Müslümanlıktaki devamıydı.”²⁷ Halife el-Kaim, Bağdat’ı 422-467/1031-1075 arasında yönetmiştir. Bu, “Selçuklular gelmeden önce, halifenin hareket özgürlüğünün son aşaması” olarak tanımlanmıştır.²⁸ Kaim’in gerçekte ne kadar hareket özgürlüğüne sahip olduğu sorusundan bağımsız olarak, onu izleyen Abbasi halifelerinin artık emperyal tek tanrıcılığın temsilcileri olmadığı açıktır. Hâlâ temsil vazifelerini ve bazen de bölgesel gücü korumayı başarsalar da iki rakip halifelik kısa sürede tamamen yok olmuştur. 428/1036’da Kurtuba’nın son Emevi halifesi III. Hişam öldü ve 567/1171’de de son Fatımi halifesi, imparatorluğunun uzun bir güçsüzlük döneminden sonra Mısır’da yaşamına son verdi.

Başka bir eski gelenek, yani Kuzey Mezopotamya’nın Harran kentinde varlığını sürdüren pagan inancı, 11. yüzyılda sona erdi. İslam’ın yükselişinden sonra kendilerini “Sabiiler” olarak adlandıran dini topluluk, eski Mezopotamya kökenli, gökyüzü ile ilgili bir kült geliştirdi. Mensuplarından bazıları en yüksek halifelik makamlarına yükseldi. Kuzey Irak istila edilirken karışıklık sırasında, 423/1032 yılında veya bir sonraki yıl tapınaklarından kovuldular, bunun üzerine dini topluluk hızla yok oldu.²⁹

Geç Batı Roma İmparatorluğu’nda madeni paranın ortadan kaybolmasına ciddi bir benzerlikle, Suriye ve Kuzey Mezopotamya’da da bakır paralar kayboldu:

Yaklaşık 3./9. yüzyılın ortasından 6./12. yüzyılın ortasına kadar İslami Batı Asya’da neredeyse hiç yerli bakır baskı yoktu. Yaklaşık olarak 4./10. yüzyılın sonlarından 6./12. yüzyılın ortalarına kadarki dönem, “Kara Dirhem”in asıl çağıdır [...]. “Kara Dirhem” çoğunlukla madeni para işlevi gören, bakırla yoğun şekilde alaşımlanmış, düzensiz ağırlıktaki gümüş sikkelerdir.

Ancak Batı Roma İmparatorluğu’nun bulunduğu yerde yüzyıllar boyunca hiçbir madeni para olmazken, Batı Asya’da bakırsız dönem (tamamen madeni parasız olmasa da) daha kısa sürdü:

27 Höfert, *Kaisertum und Kalifat*, s. 351.

28 Gerhard Endreß, *Der Islam in Daten*, Münih, 2006, s. 49.

29 Bkz. Heidemann, *Renaissance*, s. 93.

6./12. yüzyılın ortalarından itibaren, Suriye ve Kuzey Mezopotamya'daki bazı hükümdarlıklarda, tamamıyla yeni bir para sistemine geçilmesini sağlayan, madeni para reformları gerçekleştirildi: yine yerli bakır paralar ve ağırlık ayarlı, sağlam gümüş dirhemler vardı.³⁰

Bazı gelişmeler, Batı'da büyük göç zamanı yaşanan gelişmelere ciddi ölçüde benzese de yalnızca bir tür minyatür Orta Çağ ortaya çıktı. Kriz, bölgesel olarak sınırlıydı ve iki yüzyıldan az sürdü. Kültürel geleneklerde bir kırılma gerçekleşmedi. Sırf kriz zamanının gelmesi, İslam kültürünün olgunlaşmasını durdurmadi. Batı'da -yani Mısır, Suriye ve Kuzey Irak'ta- olgunlaşamadığı için, bunu şartların daha uygun olduğu yerlerde yaptı. Kriz biter bitmez, o zaman aralığında Doğu'da keşfedilen her şey, İslami Batı'da da yoğun bir şekilde benimsendi. Artık siyasi olarak birleşen Suriye ve Mısır, Eyyubiler ve Memlükler döneminde yeniden birinci derece kültür merkezi haline geldi. Doğu'da, yaklaşık 60.000 beyitlik, İran'ın milli destanı *Şahname*'nin yazarı Firdevsi'nin (329-411/940-1020) adının geçtiği, daha Pers odaklı bir kültür gelişti. Garth Fowden haklı olarak, *Şahname*'nin, II. binyılın başında, İran tarihinde ve dünya görüşünde yeni bir çığır açtığını söyler.³¹

11. yüzyılın kültürel coğrafi şekillenışı karakteristik tir. Eski Roma İmparatorluğu bölgeleri zor durumdayken, Arap-İslam ilimleri eski Sasani İmparatorluğu'nun doğu bölgelerinde olgunlaşmıştır. Batı'daki krizin atlatılmasının ardından, Doğu'nun anlayışının Kahire'den Bağdat'a kadar sürdürülmeye devam edildiği bir uyumlama süreci yaşanmış ve nihayet yeni bir dünya ortaya çıkmıştır: birçok açıdan Antik Çağ'a dayanan ama artık antik olmayan bir Antik Çağ sonrası dünya.

30 A.g.e., s. 16.

31 Bkz. Fowden, *Before and after Muhammed*, s. 203.

V. ÇAĞ SINIRI OLARAK 11. YÜZYIL: SONUÇ VE GÖRÜŞ

Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?

Genel olarak “Orta Çağ”, özel olarak da “İslami Orta Çağ” terimlerinin kullanılmasından neden kaçınılması gerektiğine dair yedi neden belirtilmiştir: “İslami Orta Çağ” terimi (1) belirsizdir, (2) hatalı çıkarımlara teşvik eder, (3) olumsuz çağrışımlarından sıyrılamaz ve bu nedenle sıklıkla karalayıcı olarak kullanılır, (4) İslam dünyasını egzotikleştirir (5) ve aynı zamanda onu sömürerek tahakküm altına alır, (6) nesnel bir temeli yoktur, çünkü Avrupa ve Ön Asya’da Geç Antik Çağ’daki dönüşüm süreçleri oldukça farklı ve çoğu zaman tutarsızdır ve (7) çağların gerçek sınırlarını görmeyi engeller.

Bu kitabın önsözünde adı geçen tarihçiler, milli tarih olarak yalnızca uzun bir tarih bilimi geleneğini arkalarında bırakmakla kalmamışlar, ancak Batı Akdeniz’den Hindukuş’a kadar uzanan daha büyük bir coğrafi ve kültürel bölgeye yerleştirildiğinde Avrupa tarihine gerçekten yaklaşılabileceğini de göstermişlerdir. Burası, aralarındaki etkileşim tarih boyunca çok farklı yoğunluklarda olsa bile, bir bölgesi diğerinden hiçbir zaman etkilenmemiş Yunan-Roma-Pers Antik Çağı bölgesidir.

Şimdiki soru şudur: Bu büyük bölgenin tarihi, tüm alan için geçerli olacak şekilde, makul biçimde nasıl dönemlere ayrılabilir? Bu durum gösteriyor ki “Orta Çağ” kavramı, yardım etmek şöyle dursun, bölgeyi 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu’nun sonu ile 1096’da Birinci Haçlı Seferi arasındaki zaman diliminde bir bütün olarak görmeyi de reddediyor. Batı kısmı (Endülüs hariç) ve doğu kısmı, 5. yüzyıl itibarıyla birbirlerinden ayrı şekilde öylesine hızlı ve esasl

gelişiyor ki onları ortak bir çağda konumlandırmak ilk bakışta mantıklı görünmüyor. Erken dönem İslam dünyası 11. yüzyıla kadar, hemen hemen her açıdan “Erken Orta Çağ” Avrupa’sından ziyade, daha çok Tang dönemindeki Çin’e benzemektedir. Avrupa tarihi için veya Yakın Doğu ve Orta Asya tarihi için herhangi bir şekilde yararlı olduğu kanıtlanmayan Orta Çağ kavramından kurtulduğumuzda, bölgeye genel bir bakış ancak o zaman mümkün olacaktır.

Bu gereksiz yükten kurtulunca, çok daha anlamlı bir dönemlendirme belirgin hale gelir. Garth Fowden’ın *1. binyıl* tezinden hareketle, Batı Roma İmparatorluğu’nun yıkılışından sonraki ve Sasani İmparatorluğu’nun Arap-İslam fethiyle Doğu Roma İmparatorluğu’nun büyük kısmını ele geçirişinden sonraki dönem, Geç Antik Çağ’ın bir parçası olarak anlaşılabilir. Her ikisi de yeni bir çağ inşa etmek yerine bir yeniliğe yol açması gereken *dönüşüm süreçlerini* hızlandırır ki bu da şimdiki şartlara göre hâlâ sıkı bir şekilde Roma-Yunan-Pers Antik Çağı’nın temellerine dayanmaktadır. Ancak bu şekilde, bir yandan Batı ve Orta Avrupa’da, diğer yandan Batı ve Orta Asya’da 500 ile 1050 arasındaki zaman dilimi, bir *dönüşüm süreci* ve *oluşum dönemi* olarak *tek ve aynı* çağ şeklinde sınıflandırılabilir. Bölgelerdeki gelişimin birbirinden çok farklı olması ve hatta çoğu kez zıt yönlerde seyretmesi ilginç olsa da bir çağın temellerini oluşturur nitelikte değildir. Oluşum dönemleri, daha çok gerileme veya ilerleme süreçleri gibi ortak temellere dayanır. 11. yüzyıl boyunca, çeşitli bölgelerdeki yaşam koşulları yeniden birbirine yaklaşır. Özellikle bu esnada her yerde, içinde antik mirasın kalıcı olarak yazıldığı, ancak artık antik olmayan yeni bir kavram ortaya çıkmıştı. Bu durumda Cebelitarık ve Hindukuş arasında, tüm dünya için yeni bir çağın başlangıcı aşikârdır.

Afrika’ya Bakış

Buna ek olarak bir şey daha var: Bu yeni çağın başladığı alan güneye doğru genişler. Afrika’nın daha geniş alanları, Kuzey Afrika’dan Orta Asya’nın yüksek dağlarına kadar uzanan ekonomik ve kültürel örgüye dâhil edilmiştir.

“İslam, Çin ile Doğu Afrika arasında -Avrupa ile Sahel arasındakiine benzer şekilde- dil ve din yoluyla olduğundan çok, hukuk ve para sistemi yoluyla birleşmiş kapsamlı bir ticaret ağı oluşturarak bağlantı kurmayı başarmıştır.”¹ Afrika tropik ormanları ve savan kuşağının kuzeyindeki geniş bölgeler “birbiriyle bağlantılıydı, daha doğrusu, İslam dünyasının mübadele güçleriyle yakın temas halindeydi ve bir tür dış bölge olarak dâhil olmuştu. [...] İslam dünyası, Sahra Altı Afrika’yı keşfediyor ve böylelikle yeni bir çağ açıyor.”² *Le Rhinocéros d’or* [Altın Gergedan] isimli kitabına “Orta Çağ’da Afrika” diye bir alt başlık veren yazar François-Xavier Fauvelle, ikna edici bir şekilde, genelde “Orta Çağ” olarak adlandırılan yüzyılların Afrika’da nadiren belgelenmediğini, ancak hiçbir şekilde “karanlık” yüzyıllar olmadığını savunur. Ona göre “altın çağlar karanlık değil, unutulmuştur.”³

Fauvelle’in bu mükemmel eserinin açıkça gösterdiği gibi, bir Afrika tarihçisi bile “Orta Çağ” kavramını kullandığında, aslında kendine iyilik etmiyor. Bununla, Avrupa’daki Orta Çağ kavramına benzer şekilde, “8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki”⁴ dönemi aktarıyor. Ancak bu da iki nedenden dolayı yanıltıcıdır: Bir yandan Antik Çağ ile devamlılıkları belirsizleştirirken, diğer yandan 11. yüzyıl civarında pek çok bölgede bulunabilecek gerçek bir çağ sınırının önemini anlaşılmamasını zorlaştırıyor.

Öyle görünüyor ki 8. yüzyıl Afrika için böyle bir sınır sunmuyor. Nitekim Fauvelle’in anlattığı, 11. yüzyıldan önce gerçekleşmiş tarihi olaylar, ya Geç Antik Çağ kültürlerinde yer almaktadır ya da ancak 11. yüzyılda veya 11. yüzyıl sonrasında olgunlaşacak gelişmelerin zayıf göstergeleridir. Her şeyden önce bu, kökleri Antik Çağ’a kadar uzanan Hristiyan Nubia Krallıkları için geçerlidir. Hristiyanlar, Arapların Mısır’ı fethine kadar, Doğu Roma İmparatorluğu’nun himayesindeydiler, sonrasında ise, antik Hristiyan kökleri tarih içinde yavaş yavaş kaybolmadan önce, hâlâ Mısır-Kıpti patriğine bağlıydılar.⁵ Bu durum, Etiyopya ve Hristiyanlık

1 Fauvelle, *Das goldene Rhinoceros*, s. 37.

2 A.g.e., s. 21.

3 A.g.e., s. 17.

4 A.g.e., s. 22.

5 A.g.e., s. 43-59.

öncesi tarihi ilk olarak antik Arabistan ile yakından bağlantılı olup, Hristiyanlık döneminde Doğu Roma İmparatorluğu'nun önemli bir müttefiki haline gelen Hristiyan Aksum Krallığı ile benzerdir. Aksum Krallığı'nın hükümdarlığı, uzun bir gerileme döneminden sonra 10. yüzyılda sona ermiştir. Aksum kentinden, evvela 11. yüzyılda bir kaynaktan yeniden bahsedilir.⁶ Açıkça Etiyopya'da da bu yüzyıl, 12. ve 13. yüzyıllardan kalma Lalibela Kiliselerinde en güzel şekilde ifadesini bulan yeni bir çağın başlangıcı olarak tanımlanabilir.

Berberi halklarının tarihi de Kuzey Afrika Antik Çağı'nın bir parçasıdır. Roma etkisinin azalması ve sonraki Arap fethi nedeniyle Kuzey Afrika'da, Geç Antik Avrupa ve İslami Geç Antik Çağ gelişmelerinin harmanlandığı bir dönüşüm süreci başladı. "Svahili medeniyetinin, esasen daha sonraları II. binyılın başından itibaren gelişen ve başka kollar oluşturan bir medeniyetin ilk kurucularının, belki de 10. yüzyıl gibi erken bir tarihte ilk izlerinin bulunabileceği Doğu Afrika'da durum farklıdır."⁷ Kurtuba'da yaşayan coğrafyacı Ebu Ubeyd el-Bekri'nin (ö. 487/1094) betimlemesiyle, kendisiyle ilgisi olmayan modern Gana devletine adını veren imparatorluğun ilk kez somut hale geldiği 11. yüzyıla değinilmektedir. "Yanlış yorumlamalar ve varsayımlar sonucunda mütemadiyen Ghana olarak adlandırılmış ve Afrika krallıklarının görkemli tarihinde ilk an olarak kabul edilen şeyin muhteşem ve yegâne tanımı"nın Arap coğrafyacılar borçluyuz.⁸

Bu yüzden, 11. yüzyıla kadarki zamanı Afrika'da da bir oluşum dönemi olarak görmek mantıklıdır. Yani bunu, bir yandan Geç Antik Çağ gelenek ve kültürlerinin yok olduğu veya derin dönüşüm süreçlerinden geçtiği bir oluşum dönemi olarak görürken, öte yandan da coğrafi olarak antik bölgenin sınırlarını aşan ve ekseriyetle İslami medeniyetlerin temellerinin oluşum dönemi olarak görmek uygun olacaktır. "11. yüzyılın ikinci yarısı ile 12. yüzyılın ilk yarısı arasında, Sahel ve Atlantik'ten büyük Nijer kıvrımına kadar çeşitli siyasi oluşumların yöneticileri arasında İslam'a geçiş-

6 A.g.e., s. 110.

7 A.g.e., s. 40.

8 A.g.e., s. 73.

ler gözlemliyoruz.”⁹ Fakat burada, yalnızca siyasi ve ekonomik seçkinler İslam’a geçmişti. Çoğunluk, 19. yüzyıldaki genel İslamlaşmaya kadar uygulanan ve kabul gören eski kültlere sadık kaldı.¹⁰ Yeniden anlaşılıyor ki din değişiminin tek başına bir çağ sınırı belirlemesi mümkün değildir. Afrika’da da geleneksel dinler büyük ölçüde bozulmadan kalırken, bu değişim önce yalnızca küçük bir sınıfı etkiler. Ancak bu, çağların sınırlarını işaretlemek için bir özellik olarak kullanılabilecek dönüşümlerde ortaya çıkan, kademeli şekilde gerçekleşen, kültürel ve bilhassa ekonomik bir değişimdir.

Peki sonrası?

Şimdi geriye, 11. yüzyılda Geç Antik Çağ’ın oluşum döneminin bitiminden sonraki çağın nasıl adlandırılacağı sorusu kalıyor. Ancak bunun için, bu çağın ne zaman biteceğini sormak gerekiyor ki bu soru, yanıtlaması ilk bakışta görüldüğünden çok daha zordur.

Esas itibarıyla iki muhtemel yanıt mevcut. 1050’den sonraki bir çağ sınırı için olası ilk tarih, klasik olarak “Orta Çağ”ın da kapatılabileceği 1500 yılı civarındaki dönemdir. Aslında bu dönem civarı, tarihi açıdan önemli olayların art arda gerçekleştiği bir zaman dilimidir. Yalnızca en bilinenlerini belirtmek gerekirse: 1453’te Osmanlılar Konstantinopolis’i fethetmiş, 1492’de Kolomb, Amerika’ya doğru ilk keşif yolculuğuna çıkmıştır. Aynı yıl İber Yarımadası’ndaki son İslam krallığı Granada işgal edilmiştir. 1501’de Safeviler İran’ı ele geçirmiş, bundan kısa bir süre sonra da Babür İmparatorluğu onun doğusunda ortaya çıkmıştır. Osmanlılar 1517’de Memlûk Devleti’ni fethetmiş, aynı yıl Martin Luther *Doksan Beş Tez*’ini yayımlamıştır.

Şüphesiz 1500 civarında çığır açan bu kırılmaya itirazlar da vardır. Örneğin Amerika’nın keşfinin, Avrupa’da ancak 18. yüzyılın ortalarında gerçekten hissedildiğine dikkat çeken Jacques Le Goff, önemli bir itirazda bulunmaktadır: “Aslında Amerika, ancak 1778 yılında, Amerika Birleşik Devletleri’nin kurulmasıyla Eski Dünya’nın ortağı olmuş-

⁹ A.g.e., s. 86.

¹⁰ A.g.e., s. 88-90.

tur.”¹¹ Le Goff’un 1500’lü yıllarda bir çağ sınırı çizilmesine itirazı, burada da izlenen yol ile uyumludur. Le Goff, uzun vadeli bir gelişmeye öncülük eden çarpıcı olayların bir çağ sınırı olmayacağını, ancak bu etkiler genelleşmişse böyle bir sınır çizileceğini vurgulamaktadır. Bu şekilde değerlendirildiğinde, bahsedilen diğer olaylardan bazıları da göreceleştirilebilir. Granada’nın düşüşü, uzun bir sürecin yalnızca son eylemidir ve dahası, her şeyden önce bölge tarihi açısından (fazla sembolik olsa da) önemlidir. Kahire’nin I. Selim tarafından fethi, Memlûk Devleti için bir saltanattan diğerine geçiş (aynı zamanda güçlü bir imparatorluğun başkenti olarak Kahire’nin sonu) anlamına geliyordu ve 1050’de sadece bölgesel etkiye sahip ve 1258’den sonra yavaş yavaş ortadan kaybolan Abbasi Halifeliği’nin de sona ermesi demektir. Doğu Roma İmparatorluğu da eski ihtişamını çoktan yitirmişti ve Luther’in tezleri -ki bunlar uzun bir Reform tarihi boyunca gerçekleşen tek olaydır- etkisini ancak yavaş yavaş gösteriyordu.

Diğer taraftan, Granada’nın fethi, İber Yarımadası’nın zorla dinleri değiştirilen ya da sürülen Yahudi ve Müslüman nüfusu için dikkatleri doğrudan üstüne çekti. İran halkı için de Safevilerin iktidara gelişi, muhtelif Sünni veya Şii seleflerinin aksine, saldırgan bir Şii yanlısı dini politika izlendiği için, yalnızca bir hanedan değişikliğinden daha fazlasıydı. 1500 yılından kısa bir süre sonra, İslam dünyasının üç büyük imparatorluğu güçlendi: doğuda Babür İmparatorluğu, batıda Osmanlı İmparatorluğu ve bu iki devletin arasında yer alan Safeviler. Kuşkusuz bu gruplaşmanın gündelik yaşam, sanat ve kültür üzerinde de etkisi olmuştu.

Dolayısıyla, çağların sınırları düşünülürse, 1500’lü yılları bütünüyle göz ardı etmek mümkün değildir. Antik Çağ’ın sonu örneğinde olduğu gibi, çok kesin bir dönüm noktası olduğundan, özellikle 11. yüzyılın ortasından 15. yüzyılın sonuna değin geçen süre, büyük bir çağ için oldukça kısa olduğundan, Le Goff’un yaklaşımı bağlamında, gerçekten şüphe duyulmalıdır.

Aslında Le Goff’un -tamamen Avrupa odaklı- bu yaklaşımıyla asıl amacı Rönesans’ı ayrı bir çağ olarak sorgulamaktır. “16. yüzyılda, hatta 18. yüzyılın ortalarına kadar

11 Le Goff, *Geschichte ohne Epochen?*, s. 115.

ekonomik, siyasi ve toplumsal alanda olduğu kadar kültürel alanda da Orta Çağ ile yeni, farklı bir dönem arasında -ki bu o zaman Rönesans olurdu- bir ayrımı haklı çıkaracak köklü bir değişiklik olmadığını” göstermek istedi.¹² Bunun yerine Le Goff, ancak 18. yüzyılda sona eren “uzun bir Orta Çağ” olduğunu varsayar. Aslında 18. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen köklü değişimin, 1500 civarı dönemin şüphesiz eşit derecede önemli değişikliklerinden daha radikal olduğuna dair söylenecek birkaç şey vardır. Avrupa için, genel olarak, sonrasında yaşanan Napolyon Savaşları ile de tüm Avrupalılarca doğrudan hissedilen Aydınlanma ve Fransız Devrimi’ne atıfta bulunmak yeterlidir. Bundan önceki tüm çağ sınırları, yalnızca tarihçilerin birer kurgusudur. Ancak Fransız Devrimi’ne ve Napolyon Savaşları’na doğrudan veya dolaylı olarak tanık olan birçok kişi, bu dönemi çığır açan bir geçiş olarak algıladı.

Daha da önemlisi, tarihincereyan ettiği alanın da ciddi anlamda değişmesidir. Bundan böyle dünya tarihinin, 1500’den çok sonraları olduğu gibi, artık coğrafi olarak önceden belirlenmiş geniş alanlar yerine küresel ölçekli bir kapsayıcılığı olacaktır. 1756-1763 yılları arasında yaşanan Yedi Yıl Savaşları, sadece Avrupa’da gerçekleşmemiş, aynı zamanda Kuzey Amerika, Hindistan ve Karayipler’de de etkisini göstermişti. 1768-1774 Rus-Türk Savaşı sonucunda Osmanlı İmparatorluğu “Boğaz’daki hasta adam” oldu, 23 Haziran 1757’deki Plassey Muharebesi’nde İngiltere nihayet Hindistan’da sömürge gücü haline geldi. Safevi İmparatorluğu zaten 1736 yılında sona erdiği için, üç büyük İslam İmparatorluğu ya yıkıldı ya da zayıf düştü. İslam bilimlerinde, Napolyon’un 1798’de Mısır’a ayak basması, haklı nedenlerle Yakın Doğu’da yeni bir dönemin başlangıcı olarak görülüyor. 1500’lü yılların aksine tüm bu olaylar, uzun bir dönüşüm sürecinin başlangıcı değildir. Kısmen uzun süreli değişikliklerin belirtileri -örneğin Hindistan’ın kademe kademe sömürgeleştirilmesi veya Osmanlı İmparatorluğu’nun yavaş yavaş zayıflaması-, kısmen de siyasetten gündelik hayata, kültürden düşünce tarzına kadar yaşamın tüm alanlarına hızlı ve doğrudan sirayet eden radikal olaylardır. Özellikle Le Goff’un Avrupa saplantısının üstesinden gelindiğinde, fikirleri makul görülebilir. 18.

12 A.g.e., s. 115.

yüzyılın ikinci yarısı, 1500 civarında olduğundan çok daha çığır açıcı nitelikteydi. Bu durum, şu şekilde bir çağ bölümlemesiyle sonuçlanırdı: Roma-Yunan-Pers Antik Çağı, MS 250 civarında Geç Antik Çağ'a girer ve bu dönem 1050 civarında sonlanır. Bu dönem ise geniş aralıklı yeni bir dönem olarak 1750 yılına kadar sürer. Elbette bu sınırlar, en az elli yıllık bir sapmayla hesaplanmalıdır.

Yeni Çağ'ı, bir kırılmayla 18. yüzyılın sonlarına doğru başlatacak olursak, buna göre sonuç olarak 11. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın ortasına veya sonuna kadar yaklaşık yedi yüz yıllık bir çağ ortaya çıkar ve bu çağ, sınırları 1500'lü yıllarla çizilecek iki alt döneme ayrılabilir. Peki, bu dönemler nasıl adlandırılmalıdır? "Orta Çağ" terimi güvenilirliğini yitirmiştir ve 18. yüzyıla kadar uzatılması zordur. *Öncesi* ve *sonrası* şeklinde tanımlamalarla da bir ilerleme kaydedilmesi mümkün değildir. Nihayetinde hâlâ bir "Antik Çağ sonrası"nda yaşıyoruz ve Antik Çağ'ın tamamı da "Yeni Çağ öncesi"nde kalıyor. Dolayısıyla, Avrupamerkezci tarihyazımında, özellikle *Erken Modern Çağ* olarak iyi bilinen *Yeni Çağ* kavramını benimsemek makul görünüyor. Bu tarihyazımı, Antik Dünya'nın büyük bir kısmı için geçerli olsaydı, Avrupa odaklı normatifliği aşılabilirdi ki gösterildiği gibi bunun için yeterli neden vardır. Avrupamerkezcilikten vazgeçilirse ve anlamsız "Orta Çağ" kavramı terk edilirse, Yeni Çağ'ın başlangıcı olarak, 11. yüzyılın ortalarında bir *Geç Antik Çağ* sonu uygun olacaktır. Böylece 1500'lü yıllara tekabül eden dönemin, *Erken* veya *İlk Modern Çağ* ile 18. yüzyılın sonlarına doğru *modernizm'e* geçen, muhtemelen oldukça kısa, belki de 21. yüzyıl içinde makine-insan dönemine geçecek *Geç* veya *İkinci Modern Çağ* arasındaki sınırı oluşturması mümkün olacaktı.¹³ Elbette bu, bir varsayımdır. Fakat bana öyle geliyor ki, tarihin Antik Çağ, Orta Çağ ve Yeni Çağ olarak üç kısma ayrılması, tarih üzerine düşünmeyi teşvik etmekten ziyade bir engel teşkil etmektedir. Her şeyden önce, Avrupamerkezci saplantıların üstesinden gelebilecek ve daha geniş alanlara odaklanabilecek bir düşünce tarzına engel olmaktadır. Avrupa için zaten yanıltıcı "Orta Çağ" terimini ihraç etmek burada yararlı olmaktan çok uzaktır. En iyisi, bu terimden sonsuza değin vazgeçmektir.

13 Bkz. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, Stuttgart, 2018.

KAYNAKÇA

Sadece birkaç defa alıntı yapılan ve kitapta tartışmalara konu olan kitaplar seçildi. Diğer eserler dipnotlarda zikredildi. Bununla beraber, bütün internet sitelerine son erişim tarihi 21 Ağustos 2017'dir.

Angenendt, Arnold, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, 1990.

Bauer, Thomas, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ghazal*, Wiesbaden 1998.

–: “Besprechung von Udo Gerald Simon: Mittelalterliche Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. *Ilm al-ma'ani bei as-Sakkaki*” (Heidelberg 1993), *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 35 (1998) içinde, s. 86-90.

–: “In Search of ‘Post-Classical Literature’, A Review Article”, *Mamluk Studies Review* 11.2 (2007) içinde, s. 137-167.

–: *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011. [*Müphemlik Kültürü ve İslam, Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2019]

Bloch, Franziska: *Das umayyadische “Wüstenschloss” und die Siedlung am Ġabal Says*, Cilt II: Keramik und Kleinfunde, Darmstadt, 2011.

Borgolte, Michael: *Christen, Juden, Muselmanen: Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, Münih, 2006.

Brockelmann, Carl: bkz. GAL.

Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Horst Günther (yay. haz.), Frankfurt am Main, 1989.

Cohen, Mark R.: *Unter Kreuz und Halbmond: Die Juden im Mittelalter*, Münih, 2005.

Demandt, Alexander, *Geschichte der Spätantike: Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, Münih, 2. basım, 2008.

Dinzelbacher, Peter (yay. haz.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart, 1992.

- (yay. haz.): *Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, 1993.

- (yay. haz.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*, Stuttgart, 2000.

Dinzelbacher, Peter/Werner Heinz: *Europa in der Spätantike 300–600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt, 2007.

EI = The Encyclopaedia of Islam. 2. basım, 11. cilt, Leiden 1954-2004.

Ellenblum, Ronnie, *The Collapse of the Eastern Mediterranean: Climate Change and the Decline of the East, 950–1072*, Cambridge, 2012.

Endress, Gerhard: "Die wissenschaftliche Literatur", Helmut Gätje (yay. haz.): *Grundriß der Arabischen Philologie* içinde, Cilt 2, Wiesbaden 1987, s. 400-506.

Fauvelle, François-Xavier, *Das goldene Rhinoceros: Afrika im Mittelalter*, Münih, 2017.

Fowden, Garth: *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused*, Princeton, Oxford, 2014.

GAL = Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2. cilt 2. basım, Leiden, 1943-1949, Leiden, 1937-1942.

GAS = Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 17 cilt, Leiden, Frankfurt 1967-2015.

Gehrke, Hans-Joachim (yay. haz.), *Die Welt vor 600. Frühe Zivilisationen*, Münih, 2017.

Groebeiner, Valentin, *Das Mittelalter hört nicht auf: Über historisches Erzählen*, Münih, 2008.

Grotzfeld, Heinz, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter: Eine kulturgeschichtliche Studie*, Wiesbaden, 1970.

Grunebaum, G. E. von: *Der Islam im Mittelalter*, Zürich, 1963.

Haggi Halifa, Katib Celebi: *Kasf az-zunun 'an asami l-kutub wa-l-funun*, 6 cilt, Beyrut, 1414/1994.

Heather, Peter, *Der Untergang des Römischen Reiches*, Stuttgart, 2007 (*The Fall of the Roman Empire*, 2005).

Heidemann, Stefan: *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien. Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedin-*

gungen in ar-Raqqa und Harrân von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken, Leiden, 2002.

–: “The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery”, Neuwirth et al.: *The Qur'ân in Context* içinde, s. 149–195.

Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, cilt 1: “The Classical Age of Islam”, Chicago 1974.

Höfert, Almut, *Kaisertum und Kalifat: Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, Frankfurt, 2015.

Holenstein, Elmar, *Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens*, Zürich, 2004.

Kinder, Hermann/Werner Hilgemann, Manfred Hergt: *dtv-Atlas Weltgeschichte*, 42. basım, Münih, 2017.

Koschorke, Albrecht: “‘Säkularisierung’ und ‘Wiederkehr der Religion’. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne”. U. Wilms et al.: *Moderne und Religion* içinde, s. 237–260.

Le Goff, Jacques: *Geschichte ohne Epochen?*, Darmstadt, 2016.

Lindberg, David C./Michael H. Shank, *The Cambridge History of Science*, cilt 2, *Medieval Science*, Cambridge 2013.

Meier, Thomas/Michael R. Ott/Rebecca Sauer (yay. haz.): *Material Textkulturen Ç Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin, 2015.

Mez, Adam, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922 (Nachdruck Hildesheim, 1968).

Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

Neuwirth, Angelika/Nicolai Sinai/Michael Marx: *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden, 2010.

Rageb, F. Jamil, “Islamic Culture and the Natural Sciences”, Lindberg/Shank: *Medieval Science* içinde, s. 27-61.

Savage-Smith, Emilie, “Medicine in Medieval Islam”, Lindberg/Shank: *Medieval Science* içinde, s. 139–167.

as-Sawkani, Muhammad ibn Ali: *Adab at-talab wa-muntaha l-arab*, Yayına hazırlayan ‘Abdallah Yahya as-Surayhi, Sana, 1419/1998.

Schulze, Reinhard: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Münih, 1994.

Sezgin, Fuat: siehe GAS.

Walmsley, Alan, *Early Islamic Syria: An Archaeological Assessment*, Londra, 2007.

Ward-Perkins, Bryan, *Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation*, Darmstadt, 2007 (*The Fall of Rome and the End of Civilization*, 2005).

Watt, William Montgomery/Michael Marmura: *Der Islam: 2. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart, 1985.

Willems, Ulrich/Detlef Pollack/Helene Basu/Thomas Gutmann/Ulrike Spohn (yay. haz.): *Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, 2013.

DİZİN

A

- abaküs 77
- Abbasiler 100
- ABD 12, 20, 28
- Abdülkahir el-Cürçani 119, 122
- Abdullah bin Abbas 130
- Adam Mez 44
- Adelardus Bathensis 77
- Aeginalı Paulos 60
- Afganistan 28, 136
- Afrika 72, 144, 145, 146, 152
- Ahtal 38
- Akdeniz 40, 53, 63, 80, 87, 94, 95, 96, 98, 101, 104, 105, 111, 112, 136, 139, 143
- Aksum Krallığı 146
- Alan Walmsley 68, 102
- Albrecht Koschorke 15, 83
- Ali b. Muhammed eş-Şevkani 118
- Almanya 6, 21, 91
- Almut Höfert 9, 95, 98, 139
- Amazigler 22
- Amman 40
- Angelika Neuwirth 59, 128
- Antakya 75
- Antik Çağ 1, 2, 3, 5, 6, 11, 13, 19, 23, 27, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 124, 128, 129, 134, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150
- Antik Yunan 126

- apolojetik sakal uzatma epigramları 48
- Aral Gölü 136
- Arap botaniği 76
- Arap fetihleri 37, 80
- Araplaşma 88
- Arap Yarımadası 79, 120
- Aristoteles 13, 63, 114, 126
- Aristotelesçi mantık 122
- aşkşiiri 57, 59, 69, 136
- Atlantik 94, 98, 101, 105, 146
- Augustus 114
- Avrasya Bağlantısı 87
- Avrupa 9, 10, 11, 12, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 38, 41, 43, 45, 47, 49, 50, 52, 58, 62, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 92, 93, 96, 101, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 125, 135, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
- Aydınlanma 25, 26, 27, 28, 84, 149
- Ayetullah Humeyni 19

B

- Babil 72, 135
- Babürlüler 106
- Bağdat 29, 51, 60, 72, 86, 89, 95, 100, 103, 107, 120, 135, 140, 141
- Bahaüddevele 44
- Bakıllani 130
- Bakır sikkeler 53, 56
- Basra 120, 135
- Bassam Tibi 25
- Batı Asya 9, 10, 74, 96, 106, 140

Batı Roma İmparatorluğu 12, 33, 53, 62, 73, 111, 113, 139, 140, 143, 144

bayramlar 44

bazalt 41

Belagat 119, 122, 123

Belh 120, 136

Ben el-Maverdi 131

Bert de Vries 40, 41

Beysan 36, 39

Biedermeier 84

Bireycilik 49

Birgit Görtz 24

Biruni 77, 114, 119, 133

Bizans 13, 22, 54, 55, 81, 138

Boethius 63

bozuk para 53

Buhara 120, 136

Buhari 123, 131

Buhtışu ailesi 60

Burkina Faso 22

Büyük Felaket 137

Büyük Kyros 98

C

Cahiz 74, 122

Cam 45, 46

Carl Brockelmann 107, 152

cehennem 43

cennet 43

Cevheri 125

Ceyhun 136

Chase F. Robinson 67

Cilalı Taş Devri 87

Çin 11, 22, 24, 31, 65, 76, 81, 85, 96, 97, 106, 144, 145

cinsellik 47, 49, 69

çoklu modernlikler 28

Çöl kaleleri 40

D

Dante 43

David Fraesdorff 11

Davud el-Antaki 13

değişim 36, 70, 78, 90, 94, 102, 147

Devamlılık 40

Dicle 102, 103, 137

Diocletianus 101

Dioscorides 60, 61

doğa bilimleri 62

doğa şiiri 71

Doğu Akdeniz 104, 139

Doğu Roma İmparatorluğu 13, 23, 46, 60, 102, 115, 138, 144, 145, 148

Donald Trump 21

Donald Whitcomb 102

Dünya Tarihi 84, 93, 96, 97

E

Ebu Abdullah en-Natili 60

Ebu Ali bin el-Benna 50

Ebu Bekir er-Razi 62

Ebu Bekir el-Beyhaki 132

Ebu Cafer et-Tusi 119, 130

Ebu Hanife Dineveri 75

Ebu Hanife ed-Dineveri 67

Ebü'l-Hüseyn el-Basri 127

Ebü'l-Usr Pezdevi 119

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevi 127, 130

Ebu Muhammed el-Begavi 132

Ebu Nasr el-Bahili 76

Ebu Nuvas 48

Ebu Nüvas 58, 70

Ebu Temmam 39, 48, 58

Ebu Ubeyd 65, 125, 146

edebi eleştiri 122
el-Cezire 120, 137
el-Cibal 120, 135
Ellenblum 52, 138, 139, 152
Elmar Holenstein 28
El-Müstansır Billâh 137
Emeviler 17, 99
Emmanuel Le Roy Ladurie 22
emperyal tek tanrıclık 95, 140
Endülüs 17, 50, 88, 101, 105, 120, 136, 139, 143
Ephesuslu Rufus 60
Erken Orta Çağ 10, 11, 33, 81, 111, 115, 144
Eşari 129
Eski Dünya 90, 96, 147
Eşzamanlılık 29
Etiyopya 145
evharistiya kabulü 43
Eyyubiler 106, 141
Ezheri 125

F

Fatih Sultan Mehmet 11, 12, 23
Fatımiler 137
Filistin 33, 39, 41, 52, 53, 72, 101, 102, 103, 137
Firdevsi 141
Fırat 137
follis 53
François-Xavier Fauvelle 145
Franklar 36, 45, 75, 95
Fransa 57
Franz Rosenthal 63, 73
Fuat Sezgin 107, 152
Füru-i fıkıh 119

G

Galen 13, 60
Garth Fowden 10, 83, 87, 113, 117, 133, 134, 141, 144
gayrimüslimler 52
Gazali 69, 119, 126, 127, 132
Gazel 59
Geç Antik Çağ 33, 36, 37, 40, 45, 59, 60, 62, 79, 100, 103, 112, 113, 115, 129, 150
Geert Jan von Gelder 73
Geoffrey Khan 34
Gerbertus Aureliacensis 76
Germenler 79
G. E. von Grunebaum 16
Gotthard Strohmaier 63
Granada 147, 148
Güneydoğu Asya 30, 97
günlük 16, 34, 37, 45, 50, 51, 85, 102
Gürgân 120

H

HaçlıSeferleri 35, 75
Hâkim en-Nişaburi 131
Halep 37, 71, 75, 77
Halife Abdülmelik 98, 120
halifelik 38, 89, 140
Halife Müstekfi 100
Halife Mutasım 39
Halil bin Ahmed 120, 124
Hama 35
hamam 36, 37
Hamedan 120, 135
Hammad el-Cevheri 119
Hans-Joachim Gehrke 93, 96
Harezmi 120, 123, 136
Hariri 48
Harun Reşid 11, 111
Hazar Denizi 120, 122, 130

- Hegel 28
- hegemonya 29
- Heinz Grotzfeld 37
- Helenistik Dünya 97
- Helmut Schmidt 26
- Henri Pirenne 80, 101
- Henry George Farmer 17
- Herat 120, 125, 136
- Hicaz 57
- hiciv 73
- Hicret 107
- Hindistan 12, 15, 30, 89, 95, 96, 97, 106, 149
- Hindukuş 87, 98, 101, 103, 105, 113, 114, 136, 143, 144
- Hipokrat 13, 62
- Hire 72
- Hişam İbn el-Kelbi 67
- Hive 136
- Homoerotizm 47, 69, 79
- Hrabanus Maurus 75
- Hristiyanlar 16, 38, 51, 63, 88, 145
- Hülagü 86
- Humus 54, 55
- Hyssopus [zufaotu] 75
- İ
- İber Yarımadası 147, 148
- İbn Bessam 62
- İbn Cinni 119, 121
- İbn Hazm 136
- İbn-i Heysem 119
- İbn-i Sina 60
- İbn Mace 131
- İbn Münir et-Trablusi 138
- İbn Reşik el-Kayrevani 123
- İbn Reşik el-Kayrevânî 119
- İbnSina 62, 119, 126, 132
- İbnü'l-Heysem 133
- İbnü'l-Kayserani 75, 137
- İbnü'l-Mu'tez 70
- I. Erdeşir 101
- II. Hüsrev 56
- II. Konstans 54
- II. Müstain 89
- İlhanlılar 86, 106
- İlk günah öğretisi 42
- ilm-i kalam 128
- İmadüddin Zengi 75
- Irak 28, 45, 79, 86, 89, 120, 135, 137, 139, 140, 141
- İran 19, 20, 33, 45, 46, 47, 55, 56, 68, 86, 96, 97, 98, 101, 104, 106, 113, 120, 135, 136, 141, 147, 148
- I. Selim 148
- İsfahan 120
- İskender 94, 95, 97, 98
- İslam 1, 2, 3, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 55, 57, 59, 60, 63, 64, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 77, 80, 81, 85, 86, 88, 89, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 120, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151
- İslam dünyası 29, 31, 38, 47, 52, 67, 68, 72, 86, 144, 145
- İslami 5, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 23, 29, 31, 36, 37, 38, 40, 44, 45, 47, 56, 60, 68, 79, 81, 83, 85, 88, 96, 100, 101, 103, 115, 117, 129, 131, 133, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 146
- İslami Orta Çağ 16, 20, 21, 23, 29, 81, 83, 85, 103, 143
- İslam'ın "altın çağı" 106, 134
- İslam'ın Orta Çağı 1, 2, 3, 5, 9, 12, 17, 143
- İslam kültürü 81, 109, 110, 137
- İslam Sanatları Müzesi 45

İtalya 39, 40, 49

IX. Wilhem 57

izoglos 91

İzzeddin İbnü'l-Esir 132

J

Jacob Burckhardt 49

Jacques Le Goff 13, 85, 147

Jan Keetman 24

Jenny Oesterle 9

Jürgen Gerhards 26, 27

K

Kâğıt 64, 79

Kahire 36, 70, 72, 86, 89, 126, 141, 148

Kanada 30

Kanuni Sultan Süleyman 72

Kapadokya 138

Karyat Dhat 79

Kasım bin Sellam 125

Kâtip Çelebi 117, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 132

Katolik Kilisesi 25

Kavimler Göçü 73

Kayravan 72

Kazvin 120, 135

Kiremit 39

kitap devrimi 36

kitap kültürü 67

kitle ruhu 30

Klasik Antik Çağ 36, 47

Knut Krohn 25

Kolomb 29, 90, 147

Konrad Hirschler 36

Konstantinopolis 23, 71, 81, 95, 102, 147

Ktesiphon 102, 103

Küba 30

Kuduri 119, 128

Kudüs 138

Kufe 72, 135

Kuran 13, 56, 62, 69, 76, 109, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 130, 132

Kurban Bayramı 44

küreselleşme 30, 104

Kurtuba 17, 18, 140, 146

Kuzey Afrika 30, 72, 74, 88, 103, 120, 136, 139, 144, 146

Kuzey Denizi 95

L

laikleşme 83

Latin Hristiyanlığı 43

Leif Eriksson 90

Leonardo da Vinci 89

Levant 39

Leyla ve Mecnun 58

Lisan ilimleri 120

Lutz Ilisch 56

M

Maarri 43, 137

madeni para 56, 57, 140, 141

Magnus Ausonius 69

Malazgirt 138

Mantık 119, 126

Marshall Hodgson 9, 14

Martin Luther 26, 147

Matüridi 129

Maveraünnehir 86, 120, 136, 139

Mekke 13, 57, 73

Memlükler 106, 141

Merv 120, 136

Mesih 129

Mesudi 67

Mezopotamya 33, 72, 87, 94, 95, 100, 140, 141

Miafizitizm 23

Michael Borgolte 9

Mihrican Bayramı 44

Misafirperverlik 74

Mithras 44

Mısır 33, 34, 35, 37, 45, 46, 62, 71, 72, 88, 106, 108, 120, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 149

Modern Çağ 9, 13, 15, 16, 18, 24, 27, 28, 79, 150

modernite 15, 25, 28

Moğollar 86, 107

Moritanya 12

Mugire Kutusu 17

Muhammed Peygamber 124, 131

Muhasibi 43

Mutemid bin Abbad 136

Mütenebbi 50, 137

Mutezile 43, 129, 131

N

Nahiv 119

Napolyon 84, 108, 149

Necef 135

Necle Kelek 25

Neolitik Çağ 87, 111

Nesai 131

Nesturiler 60

Nevruz 44

Nijer 146

Niklas Luhmann 58

Nil 101, 139

Nişabur 120

nükte 73

Nureddin bin Zengi 137

O

okuma devrimi 36

Ömer bin Ebu Rebia 57

Ordal 64, 79

Orta Amerika 88

Orta Asya 22, 95, 101, 104, 111, 112, 144

Orta Çağ 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 37, 38, 45, 47, 49, 58, 62, 64, 68, 69, 72, 73, 74, 76, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 95, 97, 102, 104, 105, 106, 111, 112, 114, 135, 141, 143, 145, 147, 149, 150

Orta Çağ'a dönüş 20, 21

Osmanlı İmparatorluğu 134, 148, 149

ötekileştirme 22

Otfried Weintritt 73

Özbekistan 123, 136

P

Pamir 136

papirüs 35, 67

paradigma kayması 134

para reformu 57

para sistemi 53, 145

Paris 37

Pers İmparatorluğu 60, 96, 97, 98

Peter E. Pormann 13

Peter Heather 33

Petrarca 22

Pfalz Veraset Savaşları 86

Porphyrios 126

Provansal Troubadour 57

putperestler 38

Pyksis 17

R

Ramazan Bayramı 44

Ramle 52, 68, 72, 138

Ravenna 102

Reformasyon 26

Reinhard Schulze 25

Ren Nehri 91

retorik 70, 122

Rika Gyselen 56

Roma 12, 23, 27, 33, 37, 39, 40, 46, 53, 56, 57, 59, 60, 62, 67, 68, 71, 72, 73, 76, 77, 81, 85, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 111, 112, 113, 115, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 150

Roma hukuku 114

Roma-Yunan-Pers Antik Çağı 107, 144, 150

Rönesans 13, 19, 26, 27, 28, 31, 49, 80, 115, 148

S

Sabiiler 38, 51, 140

Safeviler 147, 148

Şafii 126, 128

Sahra Altı Afrika 145

Şam 12, 36, 37, 68, 86, 103, 111, 120, 123

Şarlman 11, 12, 22, 29, 80, 111

Sasani İmparatorluğu 67, 71, 102, 141, 144

şehir hayatı 50, 71

Selahaddin Eyyubi 11

Selçuklular 100, 140

Selefler 135

Semer kant 60, 120, 127, 136

Şerif er-Radi 44

Severus Seboht 77

Şevkani 118, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 135

Seyfûddevele 137

Seyhun 101, 105, 136

Seylan 30

Şeyzer Kalesi 35

Shmuel N. Eisenstadt 28

Sibeveyhi 120

Şirazi 119, 128

Sözlük bilim 124

Spartacus 89

spekülatif teoloji 131

Speyer 86

Stefan Heidemann 99, 138

Stefan Zweig 30

Straton 48

Sturm und Drang 84

Süleyman bin Cebiroğlu 137

Suriye 33, 36, 37, 40, 41, 45, 46, 52, 53, 60, 63, 68, 71, 79, 87, 101, 102, 103, 106, 114, 120, 137, 139, 140, 141

Suudi Arabistan 24

T

Taberi 67, 130, 132

Taberistan 120, 130

Taberiye 55, 56

Tahran 120, 135

Tang dönemi 11, 12, 22, 33, 81

Tarihyazını 132

Taşkent 136

tefsir 114, 121, 127, 128, 130

Tekdüzelik 30

Teucrium [tüylü kısımahmut otu] 75

Tıbb-ı Nebevi 14

tıp 13, 14, 60, 69, 132

Trier 37, 102, 111

Tunç Çağı 87, 111

Türkiye 6, 26, 27, 52, 138

Türkler 26

Türkmenistan 136

U

Ulrich Marzolph 74

Ulrich Willems 28
Ummu'l-Cimal 40
uomo singolare 49, 50
Ürdün 40, 42
Üsame bin Münkız 35
üslup 23, 122, 123
usturlap 77, 78
Usul'ül-fıkh 119

V

Valentin Groebner 21

W

Wael B. Hallaq 127
Ward-Perkins 33, 39, 40, 53, 71, 154
William Montgomery Watt 129
Wolfram Drews 9

Y

Yahudiler 38, 51, 52, 68
Yakın Doğu 11, 12, 22, 30, 33, 36, 37, 45,
49, 63, 71, 72, 76, 77, 78, 88, 93, 94, 96, 97,
98, 104, 144, 149
Yemen 24, 126
Yeni Çağ 11, 15, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
49, 104, 150
Yuhanna bin Maseveyh 61
Yunanistan 96
Yunanlar 23, 96, 98
Yunan-Roma Antik Çağı 98, 104

Z

Zeccaci 121
Zemahşeri 119, 121, 131, 132
Zenc isyanı 89
Zerdüşt 99
Zerdüştlük 68
Zu'r Rumma 70

Thomas Bauer

Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?

ANTİK ÇAĞ'IN MİRASI ve DOĞU

Orta Çağ kavramı, kullananların düşündüğünden daha fazla hasara neden oluyor. "İslam'ın Orta Çağı" kavramı ise büyük ölçüde tartışılmamıştır. Peki, "İslam'ın Orta Çağı" ifadesi aslında neyi tanımlıyor? Modern Çağ öncesi İslam kültürlerini ele almamızda bu ifadenin ne gibi etkileri var? Kültürlerarası karşılaştırmalarda bu kullanımin sonuçları nelerdir? İslam çoğu zaman Orta Çağ'da takılıp kalmakla suçlanıyor. Peki, ya İslam'ın Orta Çağı yoksa? Thomas Bauer, *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu? -Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu-* kitabında, "Orta Çağ" olarak adlandırılan dönemde Avrupa'da kayıp kültürlerin yalnızca harabelerine rastlanırken, İslam dünyasında bayındır şehirlerin bulunduğunu ve bilimlerin bütün canlılığıyla gelişmeye devam ettiğini gösteriyor. Almanya'nın en çok satan kurgu dışı kitaplarından biri olan bu kısa başyapıt, reforma ihtiyaç duyan "İslami Orta Çağ" görüşümüzü yerle bir ediyor.

Doğu'nun antik kentlerinde hamamlar, camiler, kiliseler ve diğer büyük taş yapıtlar ayakta kalırken, aynı dönemin Avrupa'sında bunlar birer harabe haline gelmişti. Oysa Doğu'da hekimler Galen'in tıbbını devam ettirmişler; doğa bilimleri ve edebiyatta birbirinden eşsiz eserler kaleme alınmıştır. Doğu'nun günlük hayatında bakır sikke, kiremit, cam gibi gündelik hayatın önemli unsurları yaygın bir şekilde kullanılırken, Avrupalılar bunları ancak Yeni Çağ'ın başında (tekrar) keşfetmişlerdir. Bauer, antik kültürün Endülüsten Kuzey Afrika ve Suriye üzerinden İran'a kadar yaşamaya nasıl devam ettiğini, neden 11. yüzyılın Hindukustan Batı Avrupa'ya kadar bütün Avrasya'da, daha sonra Yeni Çağ'da da takip edilecek bir dönüm noktası olduğunu somut bir şekilde anlatıyor. Thomas Bauer bu kitabıyla, alışagelmış çağ sınırlarını ikna edici bir şekilde yerinden ediyor ve Doğu ile Batı'ya dair klişeleşmiş görüşleri bir bir çürütüyor.

Çalışmalarıyla 2013 yılında Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Ödülü'ne ve 2018 yılında Tractatus Ödülü'ne layık görülen Thomas Bauer'ın *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu? -Antik Çağ'ın Mirası ve Doğu-* kitabı da 2019 yılında WBG (Bilimsel Kitap Topluluğu) Beşeri Bilimler En İyi Kitap Ödülü'nü kazandı.



**RUNİK
KİTAP**

/RunikKitap
 /RunikKitap
 /RunikKitap

ISBN 978-625-7757-56-0



9 786257 757560