

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>

MARSHALL
G. S. HODGSON
DÜNYA
TARİHİNİ
YENİDEN
DÜŞÜNMEK



VaDi

3.
BASKI



MARSHALL G. S. HODGSON

DÜNYA TARİHİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Dünya, Avrupa ve İslam Tarihi Üzerine Makaleler

Giriş ve Sonuç

EDMUND BURKE, III

Çeviri

AHMET KANLIDERE – AHMET AYDOĞAN

DÜNYA TARİHİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK
Dünya, Avrupa ve İslam Tarihi Üzerine Makaleler

MARSHALL G. S. HODGSON

Editör (Giriş ve Sonuç): Edmund Burke, III

ISBN 978-605-5830-76-2

Özgün İsmi: Rethinking World History - Essays on Europe, Islam, and World History

Copyright:

© Marshall G. S. Hodgson, 2017

© Cambridge University Press, 2017

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Cambridge University Press'den alınmıştır.

Türkçe yayın hakları:

© Ahmet Kanlıdere - Ahmet Aydoğan

© 2017 Vadi Yayıncılık A.Ş.

Çeviri: Ahmet Kanlıdere, Ahmet Aydoğan

Yayına Hazırlayan: Bekir Cantemir, Sibel Cantemir

Tashih: Nuh Kapan

Son Okuma: Ahmet Kanlıdere, Bekir Cantemir

Sayfa Düzenleme: DBY Ajans

Kapak Tasarımı: Latif Çetinkaya - The Band Creative

1. Baskı: İstanbul, Mart 2018

3. Baskı: İstanbul, Aralık 2018

İç Baskı/Cilt: İnkılap Kitabevi Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sok. No: 8

Yenibosna/İstanbul Tel: (212) 496 11 11

Sertifika No: 10614

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan fotokopi dâhil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.

Yayıncılık Sertifika No: 31122

Muhittin Üstündağ Cad. No:11 Kadıköy/İstanbul

Tel: +90 216 428 11 02 Faks: +90 216 428 11 01

E-Posta: bilgi@vadiyayinlari.com.tr

www.vadiyayinlari.com.tr



VadiYayinevi



Marshall G. S. Hodgson, İslam uygarlığı tarihine getirdiği yaklaşımlarıyla ve dünya tarihçiliğine yaptığı katkılarıyla 20. yüzyılın önemli tarihçilerinden birisidir. Asıl alanı Ortaçağ İslam Tarihi olan Hodgson, 1922'de ABD'nin Indiana eyaletinde, Richmond'da doğdu. 19 yaşındayken dünya tarihi hakkında ilginç yazılar yazmaya başladı. II. Dünya Savaşı sırasında vicdani retçi olarak Amerikan ordusuna katılmadığı için kamu hizmetinde çalış-

tırıldı. Lisans eğitimini Chicago Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, aynı üniversitede İslam araştırmacısı Gustave von Grunebaum'un danışmanlığında doktorasını tamamladı (1951). Chicago Üniversitesi'nde İslam Uygarlığı dersi verirken kapsamlı bir ders kitabı hazırlamakla (daha sonra *The Venture of Islam* adıyla yayınlanacak olan eser) meşgul oldu. 1964'te Sosyal Düşünce Komitesi'nin başkan yardımcılığını ve aynı zamanda yeni kurulan Yakın Doğu Araştırmaları Komitesi'nin başkanlığını yürüttü. 1968'de tam da verimli çağında iken vefat etti. Yarım kalmış çalışmaları, vefatından sonra dostları ve vefakâr talebeleri tarafından titizlikle düzenlenerek yayınlandı. Hodgson, oryantalist ön yargılardan bilinçli bir şekilde uzak durmasıyla ve Avrupa merkezci yaklaşımlara ciddi eleştiriler getirmesiyle tanınmıştır. Onun eserlerinin kavramsal ve yöntemsel sağlamlığı günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Hodgson'ın yayımlanmış kitapları şunlardır: *The Order of Assassins: The Early Nazzari Ismailis Against the Islamic World* (Hague 1955); *The Venture of Islam* (Chicago 1974; Türkçesi: *İslam'ın Serüveni*, İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2017); *Rethinking World History* (Cambridge 1993; Türkçesi: *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001). Marshall G. S. Hodgson; vefatından sonra bir araya getirilen makalelerinden oluşan elinizdeki kitabın I. kısmında Avrupa'nın ve modernliğin dünya tarihindeki yerini incelemekte, Avrupa-merkezcilik ve çok kültürlülük tartışmalarına iddialı bir katkı sunmaktadır. Hodgson, eserin II. kısmında İslam medeniyetini dünya tarihi çerçevesi içine yerleştirmekte, III. kısmında ise sadece tek bir tarih -küresel tarih- olduğunu, belli bir bölgeye odaklanan ve o bölgenin üstünlüğü esasına dayanan yaklaşımların dünya tarihi bağlamında değerlendirilip doğru yerine oturtulması gerektiğini ileri sürmektedir.

İçindekiler

Takdim: Dünya Tarihçiliği ve Marshall G. S. Hodgson	7
<i>Ahmet Karlıdere</i>	

Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek

Editörün Önsözü	27
Marshall G. S. Hodgson ve Dünya Tarihi	31
<i>Edmund Burke, III</i>	

I

Küresel Bağlamda Avrupa

1. Tarihte Toplumlara Karşılıklı İlişkileri	53
2. Haritanın Merkezinde: Milletler Kendilerini Tarihın Ekseni Olarak Görürler	91
3. Dünya Tarihi ve Bir Dünya Perspektifi.....	99
4. Batı'nın Büyük Dönüşümü	113
5. Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem	153
6. Dünya Tarihinin İnşası Üzerine.....	181

II Küresel Bağlamda İslam

7. Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü	189
8. İslam ve Batı Toplumlarında Kültürel Şekillenme	227
9. İslam Tarihinin Sonraki Dönemlerinde Birlik	285
10. Modernlik ve İslam'ın Mirası	335

III Dünya Tarihi Disiplini

11. Geniş Ölçekli Tarihsele Araştırmaların Nesnelliği: Bu Tür Araştırmaların Kendine Özgü Sınırları ve Şartları	385
12. Çağlar ve Bölgeler Arasındaki Tarihsele Karşılaştırmaların Şartları: Bunların Geçerliliğinin Sınırları	413
13. Tarihe Ait Disiplinleri Bütünleyici Niteliğiyle Bölgelerarası Araştırmalar: Akademisyenler ve Okuyucular İçin Bölgelerarası Yaklaşım Usulünün Pratik Amaçları	443
Sonuç: Dünya Tarihi Açısından İslam Tarihi Marshall G. S. Hodgson ve <i>İslam'ın Serüveni</i>	461
<i>Edmund Burke, III</i>	
Dizin	503

Takdim:
Dünya Tarihçiliği ve
Marshall G. S. Hodgson

Ahmet Kanlıdere*

Halkların tarihine olan ilgi tarihçi Heredot'a (MÖ 484-425) kadar uzanır. Heredot, meşhur tarih eserinde farklı durumları ve toplulukları tarafsız bir bakışla değerlendirmeye çalışmasıyla övülür. Çinli tarihçi Sima Qian (ö. MÖ 86) da eserine Çin'in komşu halklarını dâhil etmiştir. Fakat bunun yanında Çin medeniyetinin büyüklüğünü de vurgulamaktan geri kalmamıştır.¹ Kendi toplumları ve gelenekleri dışındaki kültürlerle olan ilgilerinden dolayı bu iki tarihçi "proto-dünya tarihçileri" olarak görülmektedir.

Gerçek anlamda dünya tarihi yazma yolundaki ilk girişim ise XIII. yüzyılda yaşayan İranlı tarihçi Reşidüddin

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. Bu kısım şu kitaptan alınmıştır: "Dünya Tarihçiliği: Marshall Hodgson", Ahmet Şimşek (ed.), *Dünyada Tarihçilik*, Ankara: Pegem Akademi, 2017, s. 237-252.

1 Dominic Sachsenmaier, "The Evolution of World Histories," *The Cambridge World History I*, David Christian (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 58-59.

tarafından gerçekleştirildi. Reşidüddin Fazlullah, 1310/11 yılında tamamladığı *Câmiü't-Tevârih* adlı eserinde Moğollarla ilişkili bütün halkların (Hintli, Çinli, Avrupalı, Uygur, Kıpçak) âlimlerinin yardımlarına başvurarak, o zamana kadar dünyada henüz eşine rastlanmayan bir tarih ansiklopedisi meydana getirdi.² XIV. asırda ise İbn Haldun (1332-1406), değişik toplumların davranışlarını açıklama ve kültürlerini karşılaştırma yolunda görüşler ortaya koydu. Afrika'dan İran'a kadar uzanan bölgelerin tarihini yazdı. Sadece buraların tarihini anlatmakla yetinmedi; büyük güçlerin yükselişi ve düşüşü hakkında teoriler geliştirdi.

XV. yüzyılda giderek birbirine bağımlı hale gelmeye başlayan kıtalar arasında ticari ilişkilerin artmasıyla özellikle Avrupalıların (tüccarların ve diğer unsurların) dünya hakkındaki bilgileri genişledi. Mesela Cizvitler, tarihî bilgiler içeren dünya haritaları yaptılar.³ XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bir kısım Aydınlanma düşünürleri Doğu halklarına, özellikle Çin toplumlarına ilgi duydular. Diğer kültürler ve medeniyetlerle karşılaştırmalar yaptılar. Fransız düşünürü Voltaire (1694-1778) evrensel bir tarih yazarak Avrupa tarihyazımına bir genişlik getirdi. Voltaire kendi ülkesindeki durumları eleştirirken tezini güçlendirmek için başka kültürlerle atıflar yaptı.

XIX. yüzyılda Avrupa'yı yücelten tarih anlatıları artarak devam etti. Avrupalı unsurlar bu dönemde dış dünyaya daha fazla açıldılar ve bizzat oralarda yer edindiler. Bunu Avrupa'nın diğer bölgeler üzerinde kurduğu hâkimiyet vesilesiyle yaptılar. Yüzyılın ortasında ise Karl Marx, diyalektik materyalizm esaslarına dayanan evrensel bir tarih yaklaşımı ortaya koydu. Bununla beraber, onun da dünyaya bakışı Batı merkezliydi: Kapitalist Batı'ya karşılık Batı dışındaki dünyayı

2 V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990, s. 47-48.

3 Dominic Sachsenmaier, a.g.m., s. 61.

"feodal" olarak (yani daha aşağı konumda) gördü.⁴ 1800'lerin sonunda ve 1900'larda üniversitelerde dünyanın diğer bölgelerini araştıran kürsüler ortaya çıktı. Bu kurumlar da Avrupa merkezci anlayışların yayılmasına hizmet etti.

Yakın zamanlara kadar tarihçilerin tarih algısı kendi dünyalarıyla sınırlı ve önyargılarla doluydu. Hâkim güç haline gelen Batılılar dünyanın geri kalan kısmı hakkında daha fazla malumata sahip olsalar da, Batı dışındaki toplumlar hakkındaki değerlendirmeleri yüzeysel ve üstten bakan tarzdaydı. Afrikalılar, Asyalılar ve özellikle Müslümanlar ise Batılıları açgözlü, zalim ve saldırgan olarak görüyorlardı.⁵

XX. yüzyılın başında dünya tarihi yazımının Batılı öncüleri tarih felsefecileri (Oswald Spengler, H. G. Wells, Arnold Toynbee, Karl Jaspers, Christopher Dawson, Pitirim Sorokin ve Karl Lamprecht) oldu. Bunlar genel olarak tarihi hadiselelerin gelişme sürecini anlatmaktan ziyade insanların davranış kalıplarını tespit etmeye çalıştılar. Spengler ve Toynbee, çalışmalarını medeniyetler ve kültürler üzerinde yoğunlaştırdılar. Alman tarihçisi Oswald Spengler (1880-1936), Batı'nın yükselişi ve çöküşü problemi ile meşgul oldu. Spengler, Birinci Dünya Savaşından sonra Alman kültüründeki duraklama üzerinde yoğunlaştı ve *The Decline of the West* (1918) kitabını yazdı. Spengler, uygarlıkların kaderiyle ilgili olarak üç aşamalı bir süreçten (doğuş, gelişme, çöküş) söz eder. Spengler'in "karamsar" olarak görülen teorisinin savaş sonrası Almanya'nın içine düştüğü olumsuz şartlardan etkilendiği söylenir.

Spengler'in görüşleri İngiliz tarihçisi Arnold J. Toynbee'nin fikirlerini etkilemiştir. Toynbee, 1934'te başlayıp 1961'de tamamladığı *A Study of History* adlı eserinde Batı'nın üstünlük

4 Craig A. Lockard, "The Rise of World History Scholarship", Ross E. Dunn, Laura J. Mitchell, Kerry Ward (ed.), *The New World History: A Field Guide for Teachers and Researchers*, Oakland, California: University of California Press, 2016, s. 22-23.

5 Craig A. Lockard, a.g.m., s. 23-24.

anlatımlarından dikkatle kaçındı. Tarihin sürükleyici gücü olarak kültürel ve manevi (siyasi ve materyalist değil) unsurlar üzerinde yoğunlaştı.⁶ Toynbee, tarihte 21 uygarlık tespit etti ve bunların doğuş ve çöküşünü belirleyen yasaların olduğunu ileri sürdü. Medeniyetlerin çıkış ve inişleri üzerinde odaklanan Toynbee, uygarlıkların doğuşunda çevresel etkenler ve yaratıcı azınlığın belirleyici olduğu kanaatindeydi. Onun görüşleri İngiltere'den ziyade Amerika'da benimsendi. Batı emperyalizmine yönelttiği eleştiriler Hindistan, Japonya, Latin Amerika ve Türkiye'de ilgi topladı. Fakat aynı zamanda bu fikirlere itirazlar da oldu; en çok Batı üzerinde yoğunlaştıkları, Asya ve dünyanın diğer tarafları açısından yetersiz oldukları ifade edildi.⁷ Toynbee, 1961'de *Reconsiderations* adlı bir eser yazarak eleştirilerden bazılarına kabul etti fakat temel tezini değiştirmede. *Civilization on Trial* (Medeniyet Yargılanıyor) kitabında Batı uygarlığının çöküşüne içine girdiğini savundu.

Batı merkezci uygarlık anlayışına yöneltilen eleştiriler sonuçsuz kalmadı. Bu konuda duyarlı olan bir akımın yaygınlaşmasına sebep oldu. Dünyanın diğer uygarlıklarını araştıran eserler yazıldı. Mesela, Fransız Oryantalist René Grousset (her ne kadar Batı-merkezci olsa da) eserinde Asya tarihini ön plana çıkardı.

Evrensel perspektifli dünya tarihi çalışmalarının ortaya çıkması (uluslararası eğilimlerin ve bilgilerin epeyce artması ve daha eleştirel bir tarihyazımının gelişmesiyle) XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başladı. Tarihçiler, mevcut kaynaklardaki önyargılar konusunda daha duyarlı oldular; başka kültürleri araştırırken kendi önyargılarıyla hareket etmekten bilinçli olarak sakındılar. 1950'lerden itibaren Batı üniversitelerinde Asya, Afrika, Ortadoğu ve Latin Amerika araştırmaları yapan araştırma merkezleri

6 Dominic Sachsenmaier, a.g.m., s. 71.

7 Craig A. Lockard, a.g.m., s. 24.

çoğaldı. Ayrıca, Batılı olmayan bazı ilim adamlarının yayınları Avrupa ve Kuzey Amerika'da tanınmaya başladı. Birçok üniversitedeki Batı Medeniyeti derslerinin yerini Dünya Tarihi dersleri aldı. Avrupa veya Amerikan merkezci tarih anlayışlarından uzak durmak dünya tarihçileri için bir ayıncı vasıf haline geldi.

"Dünya tarihi" kavramı daha ziyade Amerikalı tarihçiler tarafından geliştirildi.⁸ 1960'lı yıllarda dünya tarihçiliği alanında üç önemli tarihçi öne çıktı. Bunlardan birincisi William H. McNeill'dir (1917-2016). Kanadalı olan McNeill, aslında Avrupa tarihi uzmanıydı. Chicago Üniversitesi'nden mezun oldu. 1947'den itibaren aynı üniversitenin kadrosuna girdi ve 40 yıl boyunca burada hocalık yaptı. Arnold Toynbee'nin daveti üzerine İngiltere'ye gitti ve iki yıl kadar (1951-52) onun nezareti altında çalıştı.⁹ Onun bir hayranı olarak fikirlerinden etkilendi. Kendisi de bir dünya tarihi yazma fikrini aklına koydu. Fakat daha sonra dünyanın dinamikleri konusunda onunkinden farklı bir yolu benimsedi.¹⁰ İlerleyen yıllarda onun uygarlıkların biyolojik bir ömrü olduğu şeklindeki teorisinden uzaklaştı. Bunun yerine, uygarlıklar ve halklar arasında devam eden temaslar ve alışverişler üzerinde odaklandı. Onu Toynbee'den ayıran temel özellik buydu. Birbirinden uzak ve farklı toplumlarının etkileşim içinde oldukları görüşünü savundu. Bu fikirlerini Toynbee'ye açtığı vakit onun pek ilgilenmediğini gördü. Giderek onda daha fazla kusurlar bulmaya başladı. 1963'te *The Rise of the West* kitabının yayınlanması Toynbee ile arasını daha çok açtı. Toynbee'nin amansız rakibi olan Hugh Trevor-Roper'in

8 John S. Gilkeson, *Anthropologists and the Rediscovery of America, 1886-1965*, New York: Cambridge University Press, 2010, s. 237; Anthony Molho and Gordon S. Wood (ed.), *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, s. 10.

9 William H. McNeill, *The Pursuit of Truth: A Historian's Memoir*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2005.

10 William H. McNeill, *The Pursuit of Truth*, s. 60-63, 68-69.

McNeill'in kitabını göklere çıkaran bir yazı yayınlaması Toynbee ile olan ayrılığını daha da derinleştirdi. McNeill, onun övgülerinin de etkisiyle kitabının kısa zamanda çok satılan olmasına sevindi ama bir yandan da vaktiyle üstat olarak tanıdığı hocasının rakibi olan biri tarafından övülmek onu utandırdı. McNeill, birçok bakımdan Toynbee'nin gerisinde olduğunun farkındaydı. Kendi yazdığı eserdeki bazı önemli hataları sonradan kabul etti. En çok beğendiği eserlerin başında Fernard Braudel'in *La Méditerranée* (1949) kitabı geliyordu. Akdeniz'in görüntüleri ve düzlüklerin, tepelerin, kıyıların insanlar tarafından doldurulma modelleri hakkında Braudel'in açıklamaları onu çok etkiledi.¹¹

McNeill'in en büyük eseri olan *The Rise of the West* (1963) sadece bir Batı tarihi değil, bir dünya tarihiydi. Eserde uygarlıklar arasındaki alakalar ve alışverişler üzerinde durdu. Bu noktada, Spengler ve Toynbee'nin farklı uygarlıkların birbirinden bağımsız bir şekilde geliştikleri, yabancı tesirlerden pek etkilenmedikleri görüşünü eleştirdi; tarihin her döneminde değişik kültürlerin etkileşim içinde olduklarını savundu.¹² Medeniyetin nerede ve nasıl doğduğunu, nasıl geliştiğini, bir yerden diğerine nasıl geçtiğini, niçin belli medeniyetlerin diğerlerinin aleyhine geliştiğini ve niçin XVI. asırdan itibaren Avrupa medeniyetinin bütün dünyaya hükmettiğini açıklamaya çalıştı. McNeill binlerce yıldır medeniyetler ve halklar arasında dinamik bir alışverişin olduğunu ve bunun dünya tarihini şekillendirdiğini, son 500 yılda ise yükselen Batı medeniyetinin dünyanın geri kalan kısmına hâkim olduğunu savundu (1500 civarında Avrupalılar, Hint Okyanusu'nda kontrolü ele geçirdikten sonra diğer kültür bölgelerinin özerkliğini ihlal ettiler. Avrupa emperyalizmi Avrasya Ökümenini global bir ağa dönüştürdü). Batı merkezli olmaktan kurtulamasa da,

11 William H. McNeill, *The Pursuit of Truth*, s. 68-71.

12 William H. McNeill, "The Rise of the West after Twenty-Five Years," *Journal of World History*, 1/1 (1990), s. 2.

insanlığın evriminde Batı dışındaki kültürlerin katkılarını da vurguladı. Marshall Hodgson, basılmamış yazılardan birinde McNeill'in kitabı hakkında "şu ana kadar yazılmış ilk gerçek dünya tarihi" ifadesini kullandı; fakat hemen arkasından bazı eleştirilerini de sıraladı. Bu kitabın felsefi ve coğrafi temellerinin zayıf olduğundan bahsetti. McNeill onun bu eleştirisini kabul etmekte ve bu zaafını oğluyla birlikte yazdığı *The Human Web* (New York 2003) adlı eserinde telafi ettiğini söylemektedir.¹³

Aynı dönemde ve Chicago Üniversitesi'nde hoca olan Marshall G. S. Hodgson da gerçek bir dünya tarihi yazmayı hedefliyordu. McNeill, Hodgson'la sıklıkla karşılaştıklarından ve sohbetlerinin bazen tartışmaya dönüştüğünden söz etmektedir. Bir keresinde Ekber'in Hindistan'da izlediği dini siyaseti konuşurken fikir ayrılığına düşerler. Hodgson, birden tartışmayı keser, onu ikna edeceğim diye boşuna nefes tüketmektense Türkçe öğrenmeye devam edeceğini söyleyerek ayrılır. Bu iki tarihçi arasında derin anlayış farkları vardı. Hodgson, adanmış bir Quaker ve teist idi; McNeill ise din-dar bir aileden gelmekle beraber üniversite yıllarında dinden uzaklaşmıştı. Hodgson Arapça ve diğer dillerin imlası konusunda çok ayrıntıcı (*pedantic*) bir şekilde doğruluk arardı, McNeill ise bu kelimelerin yazılışlarına çok özen göstermiyor, alışılmış yazımları kullanıyordu. Belki de Hodgson'un yazmak istediği dünya tarihini McNeill'in daha çabuk yazıp bastırması onu rahatsız etmişti. McNeill, Hodgson'un yazma tarzının son derece kötü olduğundan da söz etmektedir. McNeill ise sadece İngilizce, Almanca ve Fransızca kaynakları okuyabiliyor, diğer halkların tarihini anlamaya çalışırken bu dillerde yazılmış kaynaklardan yararlanabiliyordu. İkincil kaynaklara dayanan bu çalışmada ortaya çıkan bazı hatalar kaynakları orijinalinden okuyabilen uzman tarihçilerin eleştirilerine hedef oluyordu. Onun bu eleştirilere cevabı şöyleydi:

13 William H. McNeill, *The Pursuit of Truth*, s. 73.

Çok fazla ayrıntılarda uzmanlaşmak miyopluğa sebep olur; bu da insanı başka türden hatalara sevk eder.¹⁴

Chicago Üniversitesindeki diğer bir ilim adamı olan Lef-ten S. Stavrianos (1913-2004), Balkan kökenli olup Kanada doğumludur. Northwestern Üniversitesinde tarih profesörüydü. Marxist görüşleri benimseyen Stavrianos, kariyerinin daha başından itibaren evrensel bir tarih yazımıyla uğraştı. Orta ve yükseköğretim okulları için yazdığı yaratıcı nitelikli dünya tarihi kitaplarıyla tanındı. Bu kitaplar 1960'ların sonunda kapsamlı ve kuşatıcı yaklaşımı benimseyen birçok hoca tarafından ders kitabı olarak kullanıldı. O, tüm insanlık tarihine ortak bir noktadan bakmak gerektiğini savundu. Amerika'da öğretilen dünya tarihinin; aslında, Batı medeniyeti tarihi olduğuna dikkat çekti.¹⁵

Avrupa'da da dünya tarihçiliğine önemli katkı sunanlar oldu. İngiliz tarihçileri John Roberts ve Geofrey Barraclough bu alana önemli katkılar sundular. Eric Hobsbawm Avrupa tarihi ve XX. yüzyıl tarihinin; Clive Ponting ise dünya çevre tarihinin öncüsü oldu. Tarih eğilimli sosyal bilimciler de dünya tarihi alanına katkılar sundular. 1950'lerde 60'larda modernleşme teorisyenlerinin yazılan Amerika'daki akademisyenleri ve siyaseti şekillendiren şahsiyetleri etkiledi. Bunlar arasında Cyril Black'ın yayınları özellikle etkili oldu. Fakat onun modernleşme teorisi ilerleyen yıllarda birçok tarihçi tarafından eleştirildi (bu teorinin Amerikan siyasi ideolojisiyle bağlantılı olduğu savunuldu). 1970'lerde ve 80'lerde ise Amerikalı sosyolog Immanuel Wallerstein'in dünya sistemi hakkındaki fikirleri öne çıktı. Wallerstein, 1400'lerde yükselen küresel ekonominin Avrupa kapitalizmini ve emperyalizmini şekillendirdiğini ve bunun da bütün dünya toplumlarını

14 William H. McNeill, *The Pursuit of Truth*, s. 72.

15 Gilbert Allardyce, "Toward World History: American Historians and the Coming of the World History Course", *Journal of World History*, 1/1 (1990), s. 40.

etkilediğini savundu. Abartılı, hatta Avrupa merkezci olduğu yönünde eleştirilere uğrasa da bu teori hâlâ revaçtadır.¹⁶

Birçok uzman tarihçi dünya tarihi sahasında yazılanlara şüpheyle bakıyordu; çoğu ülkede bu alan ciddiye alınmıyordu. Bazı uzmanlar bu alandaki eğitim ve araştırmalar hakkında eleştiriler yönelttiler. Dünya tarihçiliğinin çok büyük bir bilgi birikimi gerektirdiğini, bu alanda yapılan genellemenelerin bölgesel farklılıkları göz ardı ettiğini savundular.¹⁷ Tarihçilerin çoğu en eski dönemleri arkeologlara, antropologlara bırakırken, dünya tarihçileri mümkün olan en geniş perspektifi kavramaya çalışmaktaydılar. Dünya tarihçiliği, tabii bilimleri, beşeri ve sosyal bilimleri bir bütün olarak kavramaya çalışan ve bunlar arasında ortak noktaları arayan bir bilim dalıdır. Böyle bir tarihçilik doğal olarak çok geniş bir bilgi birikimini gerektirmektedir. Bu türden bir kapsayıcılığı ve dehasıyla ortaya çıkan dünya tarihçilerinden Marshall Hodgson, entelektüel serüveni, İslam uygarlığı ve dünya tarihçiliğine olan katkılarıyla özel bir ilgiyi hak etmektedir.

Asıl alanı Ortaçağ İslam tarihi olan Marshall G. S. Hodgson, 1922'de ABD'nin Indiana eyaletinde, Richmond'da Quaker mezhebine bağlı bir ailede doğdu. Pennsylvania'da Quaker'lara ait bir yatılı okulda okudu ve Earlham Koleji'nden mezun oldu.¹⁸ 19 yaşındayken dünya tarihi hakkında ilginç yazılar yazmaya başladı. II. Dünya Savaşı sırasında vicdani retçi olarak orduya katılmadığı için (1943'ten 46'ya kadar) kamu hizmetinde çalıştırıldı.¹⁹ Hodgson, lisans eğitimini Chicago Üniversitesinde tamamladıktan sonra, aynı üniversitede İslam araştırmacısı Gustave von Grunebaum'un

16 Craig A. Lockard, a.g.m., s. 27.

17 Craig A. Lockard, a.g.m., s. 28.

18 Steve Tarnari, "The Venture of Marshall Hodgson: Visionary Historian of Islam and the World", *New Global Studies*, 9/1 (2015), s. 75.

19 Saïd Amir Arjomand, "Hodgson, Marshall Goodwin Simms", *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2015, <http://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall> (erişim: 12.08.2017).

danışmanlığında doktorasını tamamladı (1951). Bir yıl doktora sonrası bursuyla Hindistan'da araştırma yaptıktan sonra dönüşte Chicago Üniversitesine intisap etti. Üniversitede İslam Uygarlığı dersi verirken kapsamlı bir ders kitabı hazırlamakla (daha sonra *Venture of Islam* adıyla yayınlanacak olan) meşgul oldu. 1964'te Sosyal Düşünce Komitesi'ne başkan yardımcılığını ve aynı zamanda yeni kurulan Yakın Doğu Araştırmaları Komitesi'nin başkanlığı görevini üstlendi. Bu sırada aile hayatında bazı şanssızlıklar yaşadı. Tedavisi mümkün olmayan kas hastalığıyla doğan ikiz kızlarından birini 1967'de kaybetmesi onu derinden etkiledi.²⁰ Kendisi de 1968'de tam da verimli çağında iken kalp krizi sonucu vefat etti.²¹

Hodgson her bakımdan sıra dışı bir insandı. 1950'lerin sonunda Chicago Üniversitesi'nin bohem havasında bile bedensel zevklerden uzak duran kişiliği, katı vejeteryanlığı ve sola yakın görüşleriyle tanındı. Kılı kırk yaran ayrıntı düşkünlüğü, inanılmaz hırsı ve aptallara tahammül edememe özelliği onu çoğu kez diğer meslektaşları arasında çekilmez biri yaptı. Bu kişiliği yüzünden arkasında kendisini takip edecek çok az kimse bıraktığı söylenir.²²

Hodgson'un etkilendiği kişilerin başında iktisat tarihi Profesörü John Ulric Nef (1899-1988) gelir. Özellikle Nef'in modernlik teorisinden etkilendi. Fransız şarkiyatçı Louis Massignon'dan (1883-1962) empatiyi ve İslam'a karşı saygıyı öğrendi. Hodgson'un Hristiyanlığın Quaker mezhebine mensup olmasının da onun ahlaki duruşunda önemli bir rolü vardır. Bu mezhep başka inançlara karşı hoşgörülle bakmasıyla tanınmaktadır. Bu mezhebin tanınmış düşünürlerinden

20 Lydia Kiesling, "The Life of Marshall Hodgson", *New York Times* (6 Ocak 2016).

21 John Nef, ed., *Towards World Community*, The Hague: Springer-Science+Business Media, B.V., 1968, s. xii.

22 Edmund Burke III, "Islamic History as World History: Marshall Hodgson, 'The Venture of Islam'", *International Journal of Middle East Studies*, 10/2 (May 1979), s. 242.

John Woolman'ın (1720-1772) aykırı görüşlerini ve özellikle Avrupa merkeziliğe olan eleştirel yaklaşımını benimsedi. Hodgson'e etki eden âlimler arasında kendisinden birkaç yaş büyük olan dünya tarihçisi William McNeil de zikredilebilir. Her ikisi de gerçek bir dünya tarihi yazma idealine sahip olduklarından, bir bakıma rakiptiler. McNeill'in bu konuda 1963'te yazdığı *The Rise of the West* kitabı onun dünya tarihi sistemini geliştirmesinde bir model ve kendi fikirlerini oluşturmada bir antitez işlevi gördü.²³

Hodgson, çok okuyan, çok yazan fakat çok az yayınlayan bir ilim adamıydı. Hodgson'un sağlığında yayınladığı ilk ve tek eseri *The Order of Assassins* (1955) Dr. von Grunebaum'un danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin ilavelerle genişletilmiş hâlidir. Kitap, İsmailî Şiiilerin bir kolu olan Nizarîlerin tarihi olup onların dinî ve siyasî öğretilerini incelemektedir. Hammer ve diğer Batılı kaynaklar bu konuyu sadece kendilerini ilgilendirdiği açıdan (Haçlılar açısından) değerlendirmektedir. 1940'lı yıllarda bu konuda Vladimir İvanov önemli çalışmalar yaptıysa da, onun yaklaşımında ideolojik unsurlar ("ezilen halklar" konusunda duyarlı iken dönemin mistik eğilimlerini gözardı eden yaklaşımlar) ön plandaydı. Hodgson, Nizarîleri sadece askerî yönüyle veya doktrinel açıdan değil, bu topluluğun gelişimini bir bütün olarak ele almaya çalışmıştır. Ayrıca, eser sırf Nizarîler üzerinde odaklanmayıp Selçuklular dönemini de kavrayan bir bakışla yazılmıştır.²⁴

Hodgson, en önemli eseri olan *The Venture of Islam*'ı tamamlamadan vefat etti. Öğrencilerinden Reuben W. Smith dört yıl uğraştıktan sonra bunu basılabilir hale getirdi ve yayınladı.²⁵ Hodgson, dünya tarihçileri içinde İslam uygarlığına

23 Edmund Burke III, "Islamic History as World History", s. 243.

24 Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World*, The Hague: Mouton & Co., 1955, s. 30-33.

25 Türkçesi: Marshall G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev. İzzet Akyol - Semavi Demirci ve diğerleri, İstanbul, 1993.

modern tarih bağlamında önemli bir konum veren tek tarihçidir. Ona göre İslam dünyasındaki gelişmeler olmaksızın Batı'nın yükselişi denilen hadise olmayacaktı. *The Venture of Islam*, global uygarlığı Batı etrafında gören (İslam dünyasını, Üçüncü Dünya diye tanımlanan yerleri ve bütün Afrika ve Asya dünyasını *parochial*,²⁶ geleneksel ve az gelişmiş sayan) yaklaşımları tashih etmektedir.²⁷

İslam araştırmalarına kavramsal ve metodolojik bakımlardan önemli katkılar sunan Hodgson'un temel tezi şudur: İslam medeniyeti, İran-Sami kültürü çerçevesinde eşitlikçi ve kozmopolit eğilimleri kurumsallaştırmıştır. Nil ve Amuderya nehirleri arasındaki ticari çıkarlara ve kentsel bölgelerin beklentilerine önemli bir yer vermiştir. Hodgson, İslam uygarlığı tarihini Oluşum Dönemi, Orta Dönemler, Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar şeklinde üç döneme ayırmış, eserinin her bir dönemi için bir cilt tahsis etmiştir. Oluşum Dönemi'nde (600 civarı-945) Arap dilinin Süryanice ve Pehlevicenin yerini alması; bölgedeki aynı topluluklar yerine kuşatıcı bir İslam toplumunun ortaya çıkması; mutlakiyetçi tanrı imparatorluğu yerine yeni ve daha esnek bir sosyal düzenin ikame olması gibi gelişmeleri ele almıştır. Orta Dönemler'de (945-1503) tasavvufun yayılması, Farsça'nın ikinci bir kültür dili olarak yükselmesi, entelektüel gelenekler arasındaki etkileşimin gelişmesi konularını ön plana çıkarmıştır. Bu dönem kozmopolit, yüksek bir kültürün büyük bir esnekliğe sahip olduğu zamandır; İslam uygarlığının zirveye ulaştığı devirdir. Üçüncü Dönem'de bölgesel ayrımlıklar yeniden kendini hissettirmeye başlar; yeni bölgesel imparatorluklar (Hindistan-Timurlu, Safevi, Osmanlı)

26 Parochial: Belli bir alanla sınırlı olan; yaratıcılığa ve düşünmeye kapalı.

27 Bruce B. Lawrence, November 11, 2014. "Genius Denied and Reclaimed: A 40-Year Retrospect on Marshall G. S. Hodgson's *the Venture of Islam*." <http://marginalia.lareviewofbooks.org/retrospect-hodgson-venture-islam/>. Erişim: 12 Ağustos 2017.

ortaya çıkar. Bu dönemde yerleşen kültürel muhafazakârlık, yaratıcılık imkânlarının önünü tıkar. Batı'nın yükselişe geçmesi de bu dönemdedir. Bu ise İslam uygarlığının kaderini olumsuz etkiler.

The Venture of Islam, altı kitaba ayrılmış, İslam uygarlığının her bir safhasına bir kitap tahsis edilmiştir. Oluşum (692'ye kadar), Yüksek Halifelik (945'e kadar), Uluslararası İmparatorluk (1258'e kadar), Moğol Dönemi (1503'e kadar), Barut İmparatorlukları (1800'lere kadar), Modern Zamanlar. Hodgson'un bu dönemlendirmesi hanedanları esas alan alışılmış ve siyasi tarih ağırlıklı dönemlendirmeye alternatif teşkil eder. Hanedanlıklar arasındaki devamlılığa vurgu yapar; İslam uygarlığının gelişmesindeki ana safhaları öne çıkarır.²⁸

Hodgson'un dünya tarihi anlayışı değişik kültürlerin keşif noktası olan Ortadoğu'yu çalışırken şekillendi. Dünya tarihi yazmaktaki amacı klasik Şarkiyatçı ve Avrupa merkezci anlayışları kırmak ve İslam tarihini daha geniş bir bağlam içine yerleştirmektir. İslam ve dünya tarihi konusundaki yerleşmiş yargıları eleştirirken İslam tarihinin dünya tarihi bağlamında ele alınması gerektiğini savundu. Edward Said'den epey önce klasik oryantalist yaklaşımları ve bunun belli temsilcilerini tenkit etti.

Hodgson, İslam tarihine ilişkin Arap merkezci yaklaşımları da eleştirdi. Bu yaklaşım içindeki tarihçilere göre 945 senesinden sonra (Abbâsî halifeliğinin yıkılışından sonra) İslam toplumları güya XIX. asra kadar devam eden uzun bir gerileme dönemine girmişlerdir. İbn Sina, Gazali, Birunî ve Firdevsî gibi İslam dünyasının en tanınmış kültürel, ilmi ve sanatkâr şahsiyetlerinin 945 senesinden sonra gelmiş olmaları bile bu yaklaşımları sarsacak niteliktedir. Hodgson Arap merkezci yaklaşımları eleştirirken Arapçanın İslam'ın tek kültür dili olmadığını, bunun yanında Farsça ve Türkçenin de kozmopolit İslam kültürünün gelişmesinde büyük rolleri

28 Edmund Burke III, "Islamic History as World History," s. 257-58.

olduğunu vurgulamaktadır. Fars kültürünün etki sahasının daha geniş ve daha yaratıcı olduğunu ifade ettikten sonra, XV. asırdan itibaren Balkanlardan Çin'e kadar olan alanda Çağatay, Osmanlı ve Azerbaycan Türkçesinin etkili olduğunu vurgulamaktadır.²⁹

Genellikle birçok tarihçinin Batılılaşma ile kanştırdıkları modernlik, Hodgson için global bir süreçtir. Ziraî medeniyetin sınırlarını aşan ilk toplum Batı olmakla birlikte, Hodgson bu gelişmenin dünya tarihi bağlamında değerlendirilmesi konusunda ısrar etmektedir: "Nasıl ki sanayileşme İngiltere'de başladı diye Avrupa tarihi İngiltere tarihine indirgenemezse, dünya tarihi de sanayileşme Avrupa'dan yayıldı diye Avrupa tarihine indirgenemez" demektedir.³⁰ Hodgson'a göre ziraî şartlardan kopuş kaçınılmazdı ve kopuş -er veya geç- dünyanın bir yerinde gerçekleşecekti. Eğer Batı'da gerçekleşmese Çin'de veya İslam dünyasında ortaya çıkacaktı. Eğer modernlik ilk defa İslam dünyasında ortaya çıkmış olsaydı, modern toplumdaki eşitlikçi ve kozmopolit eğilimler bugünkünden daha ileri bir seviyede olacaktı.³¹

Hodgson'un eserlerinde kullandığı dil de farklılık göstermekte, kavramları kullanırken özellikle belli ön yargıları taşıyan, klişeleşmiş olanlardan bilinçli bir şekilde uzak durmaktadır. Kendi metodolojisine ve anlayışına sadık kalabilmek için bazen kelime uydurma yoluna gitmektedir. Bunlar içinde en önemlisi "İslamî" (*Islamic*) olanla "İslamîleşmiş" (*Islamicate*) olan arasında yaptığı ayırmadır. "İslamîleşmiş uygarlık" dediği zaman Müslümanların hâkim olduğu bölgelerde başka kültürlerin de payının olduğu bir uygarlığı kastetmekte,³² Müs-

29 Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History*, New York: Cambridge University Press, 1993, s. 189-192.

30 Edmund Burke III, "Introduction: Marshall G. S. Hodgson and World History", Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History*, 1993, s. xx.

31 Edmund Burke III, "Introduction: Marshall G. S. Hodgson and World History", xviii-xix.

32 Edmund Burke III, "Hodgson, Marshall G. S.," *DİA*, c. 18 (1998), s. 212-213.

lûman yönetimi altında yeşeren, ama aynı zamanda gayr-i Müslimlerin de içinde bulunduğu sosyal ve kültürel renkliliği ifade etmektedir.³³ Mesela, şarabı konu alan şiirler *Islamicate* anlamı dairesindedir fakat *Islamic* (İslami) değildir. Aynı şekilde, *Persian* (Fars) kelimesinin yanında *Persianate* (Farslaşmış) kelimesini de kullanmaktadır. *Persianate* tabiriyle, bir dil veya bir halktan öte bir kavramı ifade etmektedir. Aynı *Islamicate*'de olduğu gibi, *Persianate* tabiri Fars olmamakla beraber Fars kültürünün etkisinde olan unsurları ifade etmektedir. Mesela, Türkler tarafından yazılan Farsça şiirler, Hintliler tarafından yapılan Fars tarzı minyatürler, Moğollar tarafından inşa edilen Fars tarzı mimari eserleri *Persianate* tabiriyle karşılamaktadır.³⁴

Hodgson'un görüşleri ve Batı'daki tarihyazımına yönelik eleştirileri birçok kişinin İslam'a ve dünya tarihine bakışını değiştirmiştir. Birçok akademisyen onun ahlaki durumundan ve ilmi dehasından hayranlıkla söz etmektedir. Hodgson'un katkılarını takdir eden âlimlerden biri, Albert Hourani, bir yazısını yayınlarken bunu Hodgson'un 1974'te yayınlanan meşhur eserini görmeden yazdığını, şayet bu önemli eseri daha önce görmüş olsaydı farklı değerlendirmeler yapabileceğini veya yazabileceğini belirtmektedir.³⁵ Hiç çekinmeden kendisini "Hodgson'cu" (Hodgsonian) olarak tanımlayan bir başka akademisyen (Bruce B. Lawrence), Hodgson'un üç ciltlik eserini 35 yıldır ders kitabı olarak kullandığını övgüyle ifade etmektedir. İngiliz Tarihçisi Frances Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500* (1982) kitabını hazırlarken Hodgson'un yaklaşımından esinlendiğini ifade etmiştir. Amerikalı tarihçi Ira Lapidus'un da

33 Bruce B. Lawrence, "Genius Denied and Reclaimed".

34 Bruce B. Lawrence, "Islamicate Civilization: The View from Asia", Brannon M. Wheeler, ed., *Teaching Islam*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 65

35 Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, London: The Macmillan Press, 1980, s. 161.

Hodgson'un fikirlerinden etkilendiği, *A History of Islamic Societies* (1988) adlı hacimli eserinde onun yaklaşımlarından birçoğunu benimsediği görülmektedir. Hodgson'un fikirlerini eleştirenler de vardır. İngiliz akademisyen Christopher Bayly, Hodgson'un kendi marjinal arayışlarını kamufle etmeye çalıştığını ve İslam Dünyasını Üçüncü Dünya'nın yerine koymaya çalıştığını, İslam çerçevesindeki durumları kullanarak anti-kapitalist ve yarı-sosyalist görüşlerine destek verdiğini iddia etmektedir.³⁶

Hodgson öldüğünde eserlerinin önemli bir kısmı basılmamış vaziyetteydi. Öğrencileri içinde en gayretlisi olan Reuben W. Smith ve diğer öğrencilerinin *The Venture of Islam*'ın müsveddeleri üzerinde yıllar süren düzenleme, haritalandırma, üslubunu anlaşılır hale getirme çabaları sonunda bu eser gün ışığına çıkarıldı. Bu da öğrencilerinin onun eserine ne kadar değer verdiklerini göstermektedir. Hodgson'un öğrencilerinden Marilyn Waldman (1943-1996), onun mirasını sürdürmek için büyük bir çaba gösterdi. Onun *Encyclopedia Britannica*'ya yazdığı "The Islamic World" maddesi Hodgson'un *Venture* kitabını kısa, özlü ve hocasından daha sarıh bir şekilde toparlayan bir yazıdır.³⁷

Özetlemek gerekirse, Hodgson, gerek İslam uygarlığı tarihine getirdiği yaklaşımlarıyla, gerekse dünya tarihçiliğine yaptığı katkılarıyla yakın dönemin önemli tarihçilerindenidir. Eserlerinde sunduğu yaklaşımlar günümüzde de önemini korumaktadır. Oryantalist ön yargılardan bilinçli bir şekilde uzak duran ve bu tür yaklaşımlara devamlı eleştiri getiren Hodgson, geniş bir bilgi birikimi ve özgüvenle hayranlık uyandıran bir şahsiyetti. Olağanüstü bir ilmi titizliğe ve kendini adanmışlığa sahipti. İlmi hayatı boyunca Batı

36 Christopher Bayly, May 13, 2013. "The Challenge to Euro-centric History: the Legacies of Marshall G. S. Hodgson," Humanitas Lecture, Oxford University, (erişim: 12.08.2017). <http://oxforddigital.tv/streaming/humanitas-chris-bayly.html>.

37 Steve Tamari, "The Venture of Marshall Hodgson, s. 75.

medeniyetinin felsefi ve tarihi geleneklerini yeniden değerlendirmeye çalıştı.

Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek kitabının ortaya çıkması esas olarak tarihçi Edmund Burke'un sayesinde olmuştur. Hodgson'un "The Unity of World History" [Dünya Tarihinin Birliği] adlı eseri müsvedde halinde kalmıştı. Onun fikirlerinin takdirkân olan Edmund Burke III (d. 1940), Hodgson'un dünya tarihi hakkında yazdıklarının en iyilerini toplayıp bir kitap halinde yayınlayarak 1990'lardaki dünya tarihi ve Avrupa'nın bundaki yeri tartışmalarına katkı sunmak istemiştir. Edmund Burke ondan kalan evrakı inceleyerek Hodgson'un entelektüel gelişimini takip etmeye çalışmıştır. Hodgson'un "The Unity of World History" kitabının eldeki haliyle basılmasının mümkün olmadığını, kitabın bazı kısımlarının artık eskidiğini görmüş, bu yüzden, onun dünya tarihi hakkında yazdığı basılmış olan makalelerinden bazılarını ve "The Unity" kitabının bazı bölümlerini bir araya getirerek *Rethinking World History* (New York: Cambridge University Press 1993) kitabını oluşturmuştur.³⁸

Bu eserin Türkçeye çevrilmesinin de ayrı bir hikâyesi vardır. Amerika'daki doktora tahsilim sırasında Hodgson'un fikirlerine ilgi duymuş, onun bu kitabının İslam'la ilgili kısmını çevirmiş ve *Dünya Tarihinde İslam* adıyla (İstanbul: Yöneliş Yayınevi 1997) yayınlamıştım. Sonra yayınevi ikinci bir mütercimle (Ahmet Aydoğan) anlaşarak eserin geri kalanını (I. ve III. Bölümleri) da çevirtti ve *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* adıyla (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001 ve 2003) kitabın tam tercümesini yayınladı. Sosyolog Yücel Bulut, tercümeyi redakte ederek önemli bir katkı sağladı. Aradan epey bir zaman geçtikten sonra kitabın baskısı tükendi fakat yayınevi kapandığı için yeni bir basım da mümkün olmadı. Akim kalan birkaç girişimden sonra nihayet Vadi Yayınları

38 Edmund Burke III, "Introduction: Marshall G. S. Hodgson and World History", s. xi-xii.

eserin basımına tâlip oldu. İlk baskıdan 20 yıl geçtikten sonra bu yeni baskıda esaslı tashihler yapılması icap etti. Bilenler bilir, Hodgson'un yazılarını başka dile çevirmek hiç de kolay bir iş değildir. Yazanın uzun ve anlaşılması güç cümleler kurduğu, hatta İngilizcede olmayan bazı tabirler icat ettiği bir gerçektir. Bu yeni baskıda eseri yeni baştan gözden geçirdim ve tercümede muğlak kalan yerleri daha anlaşılır hâle getirdim. Tercüme bu yeni hâliyle epey düzgün bir duruma kavuştu. Müşkil cümlelerle boğuşurken özellikle dört kişinin yardımlarını gördüm: İbrahim Kalkan, Keely Bakken, Kadri Mustafa Orağlı ve Neşe Karlıdere'ye burada minnettarlığımı bildiririm. Kitabın tashihlerini giren İnci Yelda Şafakçı'ya müteşekkirim. Ayrıca, Yöneliş Yayınları'nı devralıp, Vadi Yayınları bünyesinde kitabın telifini almak için 3 yıl emek veren Bekir Cantemir'e teşekkürler.

Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek

MARSHALL G. S. HODGSON

Giriş ve Sonuç:
EDMUND BURKE, III

Editörün Önsözü

Marshall G. S. Hodgson daha ziyade üç ciltlik muazzam eseri olan *İslam'ın Serüveni* (Chicago 1974) adlı eseriyle tanınıyor. O aynı zamanda bir dünya tarihçisiydi. Bu konuda yazdığı birçok makalenin yanında, bir de kitap bırakmıştı: "The Unity of World History" [Dünya Tarihinin Birliği]. Çok az bir kimsenin bildiği bu eser, onun 46 yaşında (1968'de) vefat etmesi sebebiyle tamamlanamamıştır.

Her ne kadar Marshall Hodgson'ı tanıma şansına nâil olamadımsa da, onun dünya tarihi hakkındaki fikirlerinden beslendim. Uzun zamandır, onun dünya tarihi konusunda yazdıklarının toplanıp bir kitap halinde yayınlandığında, dünya tarihi ve Avrupa'nın bundaki yeri konusunda günümüzde süregelen tartışmalara önemli bir katkı sunacağını düşünmekteydim. Bu esere dâhil edilen makalelerin birçoğu daha önce yayınlanmış olsa da bunlardan çok azı hak ettiği ilgiyi gördü. Bunlar 1940'lardan 1960'lara kadar yazdığı makalelerdir;¹ bununla birlikte, bu yazıların kavramsal becerisi ve metodolojik tutarlılığı bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

1 Bu kitapta yer alan makalelerin ne şekilde toparlandığını giriş kısmında açıkladım.

Elinizdeki kitabın I. Kismında Avrupa'nın ve modernliğin dünya tarihindeki yerini incelemekte, Avrupa-merkezcilik ve çok kültürlülük tartışmalarına iddialı bir katkı sunmaktadır. Hodgson, eserin II. Kismında İslam medeniyetini dünya tarihi çerçevesi içine yerleştirmekte, III. Kismında ise sadece tek bir tarih -küresel tarih- olduğunu, belli bir bölgeye odaklanan ve o bölgenin üstünlüğü esasına dayanan yaklaşımların dünya tarihi bağlamında değerlendirilip doğru yerine oturtulması gerektiğini ileri sürmektedir. Kitabın sonunda onun üç ciltlik *İslam'ın Serüveni* kitabı hakkındaki değerlendirmelerim yer almaktadır.

Hodgson'ın kullandığı kelimeler, icat ettiği tabirler ve Orta Doğu'ya dair bazı kavramlar hakkında bir şeyler söylemek gerekir. Hodgson, mevcut ve alışılmış terminolojiyi onaylamadığı ve bunların bazı önyargılar barındırdığını düşündüğü için, bilinçli olarak farklı tabirler icat etmiştir. (Bu kitabın "Medeniyet Tetkiklerinde Tarihsel Metot" adını taşıyan 5. Kısımda bu yeni tabirleri icat etmeye niçin gerek duyduğunu açıklamaktadır.)

Ben mümkün olduğu kadar Hodgson'un kullandığı yazım tarzına sâdik kalmaya çalıştım. Bununla birlikte, daha okunabilir bir metin sunmak amacıyla Arapça ve diğer Orta Doğu dillerinde kullanılan bazı kelimelerin yazılışlarında sâde ve basit imlayı tercih ettim. Genel okuyucu için sorun oluşturabilecek hususlar böylelikle bertaraf edilmiş oldu; bu konuların uzmanı olan kişiler zaten söz konusu kelimelerin orijinallerinden haberdardır; Kitabın sonuna İslami tabirlerin bir lügatçesi ilave edilmiştir. Ayrıca, buradaki makaleler değişik yerlerde yayınlandığı için bazı kelimelerin yazılışları farklıydı; bunları standart hale getirdim.

Chicago Üniversitesi hocalarından Prof. Dr. Eugene Gendlin'in tavsiyesiyle (kendisi Hodgson'ın yazılarının yetkilisidir) Hodgson'un dünya tarihi konusunda kaleme aldığı yazıların en iyilerinin seçilip yayınlanabileceğine

kanaat getirdim. Bu projeyi yürüttüğüm süre içinde Marshall Hodgson'un eşi Phyllis Hodgson Hanım'dan daima teşvik gördüm. Bu projenin maddi desteğinin önemli bir kısmı California Üniversitesi'nin Beşeri Bilimler Bölümü tarafından karşılandı. Burada, bölümün eski dekanı Michael Cowan'a şükranlarımı sunarım. Son olarak, özellikle Helen Wheatley (metni yazıya döktü) ve Zoe Sodja'ya (metni son hâline getirdi) teşekkür borçluyum. İkisine de sonsuz teşekkürler.

Edmund Burke, III

Marshall G. S. Hodgson ve Dünya Tarihi

Edmund Burke, III

Son yirmi yılda dünya tarihi yazımında önemli şeyler olmaktadır. Medeniyet araştırmaları paradigmasında kökleşmiş bulunan akademik bir gelenek hem içeriden, hem de dışarıdan meydan okumalarla karşılaşmaktadır. Yeni bir küresel (karşılıklı) bağımlılık anlayışının yanı sıra, Batı'yı insanlığın geri kalanı üzerinde imtiyazlı bir konuma yerleştiren ahlaki üstünlük anlayışının çökmesiyle tarihçiler ilgi odaklarını genişlettiler. Bunun bir neticesi olarak, karşılaştırmalı tarih [yazma eğilimi] Amerikan tarih yazımını bile giderek artan bir şekilde etkilemektedir. Bundan böyle ne Eski Güneydeki kölelik tarihi, ne de Yeniden Yapılanma (Reconstruction) tarihi artık asla eskisi gibi olmayacaktır. Farklı toplumların bir diğerine zaman ve mekân düzleminde eklenme (birbiri ardı sıra gelme) tarzlarına ilişkin bu yeni bilinçliliğe Marksizmin katkısı açıktır. Immanuel Wallerstein, Eric Hobsbawm, Eric Wolf -ve aynı zamanda Andre Gunder Frank ve Samir Amin- kapitalizmin oluşumu ve yükselişine

dair, dünya ekonomisinin biçimlendirici etkisini ön plana çıkartan tarihsel açıklamalar geliştirdiler.¹ Böylelikle insanlık tarihinin araştırılmasına yönelik yeni kavramsal şemalar ve bunların üzerine oturan yeni bir alan geliştirdiler. Medeniyetler arasındaki kültürel alışverişlerinden ziyade halkların karşılıklı toplumsal ve ekonomik etkileşimleri bu yeni perspektifin temel yapı taşlarını oluşturdu.

Marksist açıdan yaklaşan araştırmacıların bu katkıları önemli olmakla beraber, dünya tarihinin yeniden oluşturulması ve anlamlandırılması William McNeill'in çalışmasına belki de daha fazla şey borçludur. Onun *The Rise of The West* isimli eseri medeniyet tetkikleri üzerinde çalışan araştırmacılara dünya tarihine ilişkin kapsamlı bir açıklama sunmuştur.² McNeill'in getirdiği yenilik medeniyet araştırmalarını -ister Spengler kötümserliği olsun isterse Toynbee çevrimciliği (cyclicalism) olsun- metafiziğin Procrust yatağından* kurtarmak olmuştur. McNeill'in antropolojiden alınan kültürel yayılma kavramı üzerine oturan dünya tarihi; yaygın ve genel kabul gören kanaatlerin değiştirildiği, bununla beraber açıklanamaz bir biçimde Batı'nın aslı varisi olduğu bir tarihtir. Çalışmalarını Marksist gelenek içinde yürütenlerden

-
- 1 Immanuel Wallerstein, *The Modern World System, II* (New York: Academic Press, 1974, 1977); Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848* (New York: New American Library, 1962) [Türkçesi için bkz.: *Devrim Çağı: 1789-1848*, Trc.: Jülide Erdüder ve Alaeddin Şenel, (Ankara: V Yayınları, 1989)] ve *The Age of Reform, 1848-1875* (New York: New American Library, 1975); Eric Wolf, *Europa and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982); Andre Gunder Frank, *World Accumulation, 1492-1789* (New York Monthly Review Press, 1978); Samir Amin, *Unequal Development* (New York: Frank 1976) [Türkçesi için bkz.: *Eşitsiz Gelişme*, Trc.: Ahmet Kotil, (İstanbul: Arba Yay., 1991)].
 - 2 William McNeill, *The Rise of West: A History of Human Community* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

* Bireysel farlılıkları veya özel durumları keyfi olarak ve hatta insafsızca göz ardı etmek anlamında, Yunan mitolojisinin, kurbanlarını yatağına uydurmak için boylarını çekerek uzatan, olmadı ayaklarını keserek kısaltan kötü karakterine göndermede bulunmaktadır. -çn.

farklı olarak (ki kapitalizmin gelişmesine yönelik ilgi bunları münhasıran XVI. asır sonrası döneme yoğunlaşmaya sevk etmiştir) McNeill, modernliğin doğuşunu insanlık tarihinin bütününün çerçevesi içine yerleştirir. Bu, nispeten insanlık tarihinin her dönemini kendi şartları içinde değerlendirme ve daha az Avrupa merkezli perspektifle yaklaşma imkânı tanımaktadır (her ne kadar kitabının başlığının çağrıştırdığı üzere bir kısım güçlükler baki kalıyorsa da). Gerçekten hem Marksistler, hem de McNeill'in takipçileri için insanlık tarihinde Avrupa'nın ve küresel zaman perspektifinde modernliğin yeri problematik bir alan olarak kalmaktadır. İşte tam bu noktada, Marshall G. S. Hodgson'ın katkısından bahsedilebilir.

McNeill 1950'li yıllarda Chicago Üniversitesi'nde başyapıtını yazarken meslektaşı ve dostu Marshall G. S. Hodgson da aynı zamanda üç ciltlik *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*³ başlıklı eseri üzerinde çalışıyordu. Bir İslamiyatçı ve Quaker* olan Hodgson, çalışmalarını şarkiyatçılık şeklinde adlandırılan metne dayalı analiz geleneği içinde yürüttü. Müslüman halkların tarihini açıklamada medeniyetler yaklaşımını kullandı. Bununla beraber kalıplaşmış şarkiyatçı izahlardan farklı olarak *The Venture of Islam* İslam medeniyetinin tarihini (Orta Doğu tarihine değil) dünya tarihi bağlamı içine yerleştirir. Ahlaki duyarlılık ve metodolojik bakımdan ne yaptığının farkında olma vasfına ilaveten, Hodgson'ın eserinin esas odaklanmamız gereken noktası, onun bu çift yönlü özelliğidir. Chicago'daki disiplinler arası Sosyal Düşünce Komitesi Kürsüsü'nün başkanı olarak (1968'de ölümüne kadar) Hodgson kendini, Batı medeniyetinin felsefi ve tarihî gelenekleri üzerinde yeniden düşünmeye adanmış. Devasa bir bilgi ve korkunç bir özgüvenle

3 *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

* Quaker: Şiddete karşı olan ve ayinlerinin çoğu sessizlik içinde geçen bir Hristiyan mezhebinin üyesidir.

Hodgson hayranlık uyandırıcı bir sima idi. ("Sonuç" kısmında, Chicago'da var olan entelektüel çevre hakkında birkaç kelime daha söylemeyi ümit ediyorum.)

Marshall G. S. Hodgson'ın aynı zamanda kılı kırk yaran bir titizlik ve görülmedik bir mesuliyet örneği sergileyen bir dünya tarihçisi olduğu genellikle bilinmez.⁴ Bir dünya tarihçisi olarak Hodgson'ın üzerinde durduğu husus, İslam medeniyeti şeklinde adlandırdığı uygarlığın tarihini hem Batı Asya, hem de daha önceki bütün insanlık tarihi bağlamına yerleştirmekti. Bir vesileyle dikkat çektiği gibi, "İnsanlık, anlamlı olmaya ilişkin her tür beşerî araştırma ve incelemenin yegâne hakiki makul alanıdır". Bunun gerisine düşen her yaklaşım, araştırmanın temelini tahrif edecek Avrupa merkezli ve anokronik eğilimlere yol açabilir. Keza yine bu nedenle o, İslam hakkında yazılan oryantalist yazı ve makalelerin çoğunun ayıncı vasfı haline gelmiş olan 'Avrupa üstünlüğünün' tehlike ve mahzurlarını bertaraf etmek üzere, İslam medeniyetinin kendi tarihi içerisinde belli sahalardaki gelişimini Batı Avrupa medeniyetinin tarihiyle mukayese etmiştir.

Hodgson'ın ilk yazıları arasında, dünya tarihine yeni bir kavramsal yaklaşımın esaslarını tespit eden (1941'de, 19 yaşında iken yazmış olduğu) bir makale vardır. Bunu izleyen 25 yıl süresince, bu konu üzerinde devamlı çalışacak ve mevcut metin sürekli değişerek ve gitgide derinleşerek olgunlaşacaktır.⁵ Daha sonraki dönemde, Hodgson dünya tarihini

4 Sözelimi Gilbert Allardyce'in mükemmel ve vukufiyetli araştırması "Toward World History: American Historians and the Coming of the World History Course", *Journal of World History*, 1/1 (1990), s. 23-76'da Hodgson'dan bahsedilmez. Oysaki adı geçen çalışma "Chicago ekolü" dünya tarihçileri şeklinde adlandırılabilir -Louis Gottschalk, L. S. Stravrianos ve William McNeill (her ne kadar bu üç tarihçinin görüş ve yaklaşımları büyük nisbette farklılık arz etse de)- çevreye ilişkin önemli sayfalar içermektedir.

5 Chicago Üniversitesi Joseph Regestein Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndeki Hodgson müsveddeleri bu evrimi ayrıntılarıyla izlemize imkân tanımaktadır. Söz konusu deneme elinizdeki eserde

ve onun içinde Avrupa'nın yerini nasıl yeniden kavram-sallaştırmak gerektiği hususundaki düşüncelerini bir dizi ufuk açıcı makalesiyle ortaya koydu. Bu konudaki görüşle-rinden bir kısmını *The Venture of Islam* (İslam'ın Serüveni) kitabı içinde işledi. Bu makalelerin muhtelif versiyonları ve tamamlamaya ömrünün yetmediği görüşleri "Dünya Tari-hinin Birliği"nin yayınlanmamış yazılarında bulunmaktadır.

Hodgson'ın çalışma tarzı nedeniyle neşredilmemiş kitap hacmindeki çalışması, "Dünya Tarihinin Birliği", henüz bir yayıncı bulamamıştı (bu müsvedde metni, kısmen makale-ler halinde yayınlayarak, kısmen de *The Venture of Islam*'a dâhil ederek sürekli olarak gözden geçirip değiştiriyordu.) Söz konusu müsvedde metinde, dünya tarihinin biçimine dair söylemek istediklerinin çoğu, onun dünya tarihine iliş-kin makalelerinde yahut *The Venture of Islam*'daki bölüm-lerde daha tamamlanmış biçimiyle mevcuttur. Son olarak, 1950'lerde müsvedde metin üzerinde çalışmaya başladığı

"Dünya Tarihi ve Dünya Perspektifi" [Kısım I: Bölüm III] başlığıyla yayınlanmış olup, dünya tarihine farklı yaklaşımının ilk yayınlanmış (1944) şeklidir. 1945'de Margaret Cameron'un bir makalesinin başlığın-dan etkilenecek, dünya tarihini "Şark Yoktur" [There is No Orient] şek-linde adlandırmayı tasarlamıştı. Maksudı, Batı 'dar kafalılığı' ile müca-dele etmek olsa gerektir. Daha sonra 1955'de "Destansı Tarihim" [My Epic History] dediği bir şeyden bahsetti: "*Divina Commedia*'nın düzeni hakkında zihnimde bir şeyler var, Milton yahut İbn Arabi gibi musav-ver bir dünya vizyonu yani, Toynbee gibilerinin eserlerini yerinden edebilecek destansı yahut esrarlı bir dünya algısı". Ekim 1960'da kitabı "The Structure of World History: an Essay on Medieval and Modern Eurasia" [Dünya Tarihinin Yapısı: Ortaçağ ve Modern Avrasya Üze-rine Bir Deneme] şeklinde yeniden isimlendirdi. 1962'de bölüm tas-lağı "Dünya Tarihinin Birliği"nin yayınlamamış el yazmasının içinde-kiler tablosunu andırıyordu (son üç bölümü, elinizdeki eserde yeniden basılmıştır). Gençlik yıllarının tutkusu olan dünya federalizmi fikrini (onu bir destan biçiminde canlandırma yolundaki romantik hevesiyle birlikte) giderek bir kenara bıraktı. Başlangıcından itibaren geçen dö-nem zarfında tasarrun tedrici dönüşümlerini dikkatlice gözden ge-çirdiğimizde, genç bir akademisyenin kıvamını bulmuş bir profesyo-nele doğru olgunlaştığını görürüz.

tarihten beri bazı kısımların artık eskidiği söylenmelidir (A. Toynbee ve Harry Elmer Barnes gibi dünya tarihçilerinin yaklaşım ve kavrayışları, bu sahadaki gelişmeler neticesinde uzun süredir aşılmış olup artık pek fazla okunmamaktadır.)

On yıl kadar önce "Dünya Tarihinin Birliği"nin müsvedde metninin sıradan bir okuyucusu olarak, bu eserin dünya tarihçileri için muazzam potansiyel önemini ve bu hâliyle onu basacak bir yayınevinin olmayışını düşünerek sarsılmıştım. "Dünya Tarihinin Birliği"nin yayınlanması olası görünmese de, hiç değilse onun yayınlanmış makaleleri ve "Dünya Tarihinin Birliği"nin müsveddesinin seçilmiş bazı kısımları bir araya getirilerek bir kitap oluşturulması mümkün değil miydi? Bu doğrultuda çalışmaya karar verdim. 1987 Haziranında Chicago Üniversitesi Joseph Regenstein Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndeki Hodgson müsveddeleri arasında çalışma yaptığım sırada bu kitaba dâhil edilebilecek birkaç makalesini daha keşfettim. Aynı zamanda Hodgson'ın, *The Venture of Islam*'ın bölümleri dâhil dünya tarihi üzerine denemelerini bir kitapta toplamayı düşündüğünü ima eden bir notuna da rastladım. Elinizdeki kitabın bölümlerinin seçimine bu liste rehberlik etmiştir.

Hodgson'ın kavramsal yaklaşımının ve metodolojik titizliğinin küresel tarih disiplininin geliştirilmesine yönelik çaba ve gayretlere önemli bir katkıda bulunacağı yönündeki kanaatim nedeniyle Hodgson'ın İslam ve dünya tarihi konusundaki dağınık yazılarının en iyilerini bu kitapta toplamaya karar verdim. Kitaba dâhil edilen denemeleri üç bölümde topladım.

Hodgson'ın dünya tarihi üzerine olan yazılarının temel ilgi odağı Batı tarihinin küresel bağlamda yeniden oturtulması ve süreç içerisinde onu Avrupa merkezli teleolojilerden*

* Teleoloji: Evrendeki her şeyin ve bütün olayların belli bir amacı yerine getirmek için özel biçimde önceden tasarlanıp düzenlenmiş olduğu inancı veya öğretisi –çn.

(bunu post-Foucault, Avrupalı efendinin kendisi üzerine söylemi şeklinde niteleyebiliriz) kurtarılmasıydı. Birinci Bölüm'deki "Küresel Bağlamda Avrupa", Hodgson'ın bu konudaki en önemli yazılarını bir araya getirmektedir. İlk kez 1963'de basılan "Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri" bunlar arasında muhtemelen en iyi tanınanıdır.⁶ İlk dönem yazılan olan "Haritanın Merkezinde" ve "Dünya Tarihi ve Bir Dünya Perspektifi" dünya tarihine ilişkin kavramsal yaklaşımına bir giriştir.⁷ "Batı'nın Büyük Dönüşümü"nde modernlik problemi ve onun tarihsel bakımdan -kökleri Avrupa'da olan küresel bir süreç yahut Avrupa'nın kendine mahsus bir açılımı olarak- ne surette konumlandırılabilceği meselesinden söz etmiştir.⁸ "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem" makalesi Hodgson'ın, belli başlı epistemolojik ve kavramsal meseleleri çözmeksizin dünya tarihini algılayanın yaratacağı tehlikelere dair görüşlerini ortaya koymaktadır.⁹ "Dünya

6 "The Interrelations of Societies in History", *Comparative Studies in Societies and History*, V (1963), s. 227-250. Bu makalenin bir önceki versiyonu *Cahiers d'histoire mondiale / Journal of World History* I (1954), s. 715-723'de yayınlanmıştır. (Her iki makale de Hodgson'ın Chicago Üniversitesinde öğrenciyken yazmış olduğu 1941 tarihli yayınlanmamış mektubun yeniden kalemne alınmış halidir.) 11. ve 13. bölümlerini alıntıladığımız müsvedde halindeki "Dünya Tarihinin Birliği" de bu çalışmadan geliştirilmiştir.

7 "In the Center of the Map", *Unesco Courier*, (Mayıs 1956), 16-18; "World History and a World Outlook", *The Social Studies*, 35 (1944), 297-301. Bu ikinci makale, yer ve tarih belirten bir not da ihtiva etmektedir. Elkton Kampı, Elkton, Oregon. Hodgson'ın görüşleri nedeniyle II. Dünya Savaşı sırasında tecrit edilmiş bir pasifist Quaker olduğunun bilinmesi faydalı olabilir. Elkton Kampı dürüst ve çalışkan savaş karşıtı Quakerleri toplamak üzere inşa edilmişti. (Hodgson'un Quakerliğinin entelektüel önemi hususunda metin sonundaki makaleme bakınız. Erken dönem küresel tarih kavramlaştırmalarında bu denli güçlü olan bu konu zamanla ortadan kaybolmuştur.)

8 Orijinal haliyle, 1967'de *Chicago Today*'de neşredilmiştir. Buraya dâhil edilmiş olan üzerinde yeniden çalışılmış versiyon *The Venture of Islam*'da yayınlanmıştır. Cilt III, s. 176-200.

9 İlk kez *The Venture of Islam*'a prolog olarak yayınlanmıştır (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), I, s. 22-74.

"Tarihi İnşa Etmek Üzerine" makalesi Hodgson'ın dünya tarihine yaklaşımının temel hususlarına ilişkin en akıcı açıklamalarından birini sunmaktadır; burada Hodgson William McNeill'in *The Rise of the West* isimli kitabının kısa bir eleştirisini yapmıştır. (Bu, 16 Aralık 1966 tarihli New Hampshire Üniversitesi'nden John Voll'a gönderilmiş bir mektuptan alıntıdır.) Hodgson müzmin bir mektup yazardı ve "Dünya Tarihinin Birliği"nin nüvesi de dâhil olmak üzere, en iyi fikirlerinden bir kısmı ilk kez mektup biçiminde (1941 tarihli mektubunda) ortaya çıkmıştır.

İkinci Bölüm'de "Küresel Bağlamda İslam"da Hodgson'ın İslam ve dünya tarihine dair temel değerlendirmelerinden birkaçını bulmak mümkündür. "Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü" İslam medeniyetinin tarihine ilişkin maharetli bir özetir.¹⁰ "İslam ve Batı Toplumlarında Kültürel Şekillenme" isimli makale ilk kez *The Venture of Islam*'da yayınlanmıştır.¹¹ Söz konusu makale İslam medeniyeti ve Batı Avrupa medeniyetinin ilginç bir mukayesesini sunar. Hodgson'un yazım tarzı oldukça yoğundur fakat fikirler müthiş derecede uyarıcı ve ufuk açıcıdır. "Geç Dönem İslam Tarihinin Birliği" -dönemin yerleşik akademik ortodoksisine karşı- Moğollar sonrası İslam tarihinin temelde bir birliğe sahip olduğunu ileri sürer.¹² "Modernlik ve İslam'ın Mirası" isimli bölümde Hodgson modern Müslümanların konumu üzerinde kafa yorar. Burada, sıkça yaptığı üzere, gelişmeler hakkında öngörude bulunmuştur.¹³

Kitabın "Dünya Tarihi Disiplini" başlıklı Üçüncü Bölümü Hodgson'ın tamamlanmamış "Dünya Tarihinin Birliği" adlı çalışmasının, son üç bölümünü bir araya getirmektedir. Burada Hodgson dünya tarihindeki nesnellik meselesini tartışır ve tarihsel karşılaştırma konusundaki fikirlerini ifade eder.

10 *International Journal of Middle East Studies*, I (1970), s. 99-123.

11 *The Venture of Islam*, II, (1974), s. 329-368.

12 *Journal of World History*, 5 (1960), s. 879-914.

13 *Islamic Studies*, I (1962), s. 89-129.

Dünya tarihi alanının tarihsel araştırmaya anlam kazandırabilme özelliğine sahip, esaslı bir disiplin olduğunu ileri sürer. Bilimsel bir disiplin olarak dünya tarihine ilişkin fikirlerinin çoğu bugün de geçerliliğini ve önemini korumaktadır.

Kitap benim makalemle son bulmaktadır: "Dünya Tarihi Olarak İslam Tarihi: Marshall G. S. Hodgson ve *İslam'ın Serüveni*" adlı sonuç makalem Hodgson'un düşüncesinde devamlı etkileşim halinde olan bu iki konu hakkında değerlendirmeler sunmaktadır.

İslam ve Batı:

Batı Uygarlığını Yeniden Konumlandırmak

Yakın zamanlarda Edward Said'in *Orientalism*¹⁴ kitabının alevlendirdiği tartışma, Batı tarihinin dünyanın geri kalan kısmının tarihiyle olan ilişkisini yeniden değerlendirmek bakımından stratejik bir noktadır. Said şarkiyatçılığın Avrupa hegemonyasının Orta Doğu'da yayılmasında bir disiplin olarak bilinen rolünü ve daha genel olarak bir güç ve iktidar söylemi olarak şarkiyatçılığın Batı'nın Batı dışındaki coğrafyaya tahakkümünü yerleştirme biçimlerini vurgulamaktadır. Bununla beraber daha derin bir seviyede, Said'in yaklaşımı üstü kapalı bir biçimde medeniyet çalışmalarının geçerliliğini, özellikle bir medeniyetin Büyük Kitaplarının onun özgün karakterine ilişkin ipuçları sunduğu yolundaki görüşü sorgulamaktadır. Şayet Said'in ileri sürdüğü gibi şarkiyatçılık *öteki* için bir söylem ise, Batı uygarlığının da bizim için bir söylem olduğu ileri sürülebilir. İşte tam da bu noktada, (açık farklılıklara rağmen) Said'in eleştirisi, özcülüğün

14 Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978). Aynı zamanda bkz.: Hichem Djait, *Europa and Islam* (Berkeley: University of California Press, 1958); Malcom Kerr (ed.) *Islamic Studies: A Tradition and its Problems* (Santa Monica: Undena Publications, 1980); Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (Londra: Allen & Unwin, 1978) ve Jean-Claude Vatin, *Connaissances du Maghreb: Sciences sociales et colonisation* (Paris: C.N.R.S., 1984).

(essentialism) medeniyet araştırmalarının tayin edici özelliği olduğu yolundaki Hodgson eleştirisiyle birleşmektedir. Aynı zamanda şunu da belirtmek gerekir ki, dünya tarihi tetkikinde medeniyetlere dayalı yaklaşımın sınırlarının farkında olmasına rağmen Hodgson bu yaklaşımı kullanmaya devam etmiştir.

Hodgson için, Batı medeniyetinin eleştirisine girişmezden evvel epistemolojik bakımdan atılması gereken bir adım vardı: Bütün çalışmaların, yazarlarının *peşin bağlılıklarının* mahsulleri olduğuna yönelik bilinçlilik; bu bilinçlilik söz konusu olgu hakkında onların kavrayışlarını esaslı bir şekilde biçimlendirir. Hodgson için bu durum, sadece dinî bağlılıkları değil Marksizmi ve -daha da şaşırtıcı biçimde- *Batıcılık* şeklinde adlandırdığı şeyi de kapsamaktadır. Yakın zamanlardaki pek çok yazardan daha açık bir biçimde Hodgson, bir ya da daha fazla peşin bağlılıktan azat, epistemolojik bakımdan daha güvenli bir alandan bahsetmenin mümkün olduğuna ihtimal vermez; tersine, kavrayış ve anlayışımızı değişik şekillerde hem güçlendiren hem de sınırlayan peşin bağlılıklara sahip olduğumuzu kabul eder. (Daha ayrıntılı açıklama için 5. Kısma bakınız.)

Gerek Hodgson, gerekse Said'in gözünde, Batı uygarlığı söylemi Batı Avrupa'nın insanlığın geri kalanına kültürel bakımdan olduğu kadar ahlaki bakımdan da üstün olduğu şeklindeki derin bir şekilde yerleşmiş bir anlayışı ifade etmektedir. Hem şarkiyatçılık, hem de Batı medeniyeti kitap odaklı (textualist) bir konumdan başlamıştır. Buna göre, medeniyetler belli özlere sahiptir ve bu özler en iyi şekilde onların meydana getirdikleri Büyük Kitaplarda ifadesini bulmuştur. (Neyin ya da hangisinin Büyük Kitap olduğu ve buna kimin karar vereceği, yahut onun belli mekân ve zamanlardaki kadın ve erkeklerin yaşanmış hayatlarıyla münasebet ve irtibatının ne olabileceği hiçbir biçimde tatminkâr surette izah edilmez.) Bu kitap odaklı yaklaşım, tarihi gerçekte olduğundan daha küçük gösterir, değişimi yok eder, geçmiş algısını

dramatik bir biçimde temsil etmek adına farklılıkları yok sayar (İslam medeniyeti örneğinde olduğu gibi bunu bir trajedi olarak sunar veya Batı'nın yükselişi örneğinde görüldüğü üzere bunu bir zafer olarak takdim eder). Her iki durumda da ritimleri sözde temel metinlerde kodlandığı farz edilen medeniyetlerin özlerinin kaçınılmaz sonucuyla yönlendirilen bir hikâyedir bu. Böylelikle özgürlük ve rasyonellik öyküsü olarak Batı tarihine, despotizm ve kültürel durgunluk hikâyesi olarak da Doğu tarihine ulaşırsınız. Söz konusu söylemden uzak durmasının yanında Hodgson, Batıcı akademik peşin bağlılıklara dikkat çekme bakımından Foucault, Said ve diğerlerinden önce gelir.

Marshall Hodgson, Batı medeniyeti hakkında geliştirilen söylemi eleştirmek bakımından İslam tarihini stratejik bir nokta olarak gördü. (Her ne kadar, medeniyetleri bir analiz birimi olarak alması onun eleştirilerini zayıflatırsa da). Onun ifade ettiği üzere, İslam medeniyeti bizim medeniyetimizin kardeşidir; kökleri, Batı Asya imparatorluğunun müphem mirasıyla kesişen, İranî-Semitik dinî ve kültürel temellere dayanmaktadır. İslam, Batı'nın kendisini tanımladığı büyük ölçüde daha zengin ve daha başarılı ötekidir. Bu açıdan bakıldığında, Batı ve İslam tarihi belirgin bir biçimde farklı olmasına rağmen önemli ölçüde benzer iki toplumun (her ikisi de serüvenine Yunan tarzı öğrenme, Batı Asya'ya özgü peygamberî tektanrıcılık ve tarıma dayalı bürokratik imparatorlukların harmanında devam eden iki toplumun) ortaya çıkışına ilişkin cazip bir araştırma alanı oluşturur. Dolayısıyla İslam medeniyetinin araştırılması, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, Avrupa tarihinin yeniden ele alınmasını ve değerlendirilmesini gerektirir. Böyle bir değerlendirme, Avrupa'nın gelişmesini dünya tarihi bağlamına yerleştirebilecek ve süreç içerisinde [Batı'nın] üstünlük söylemini ortadan kaldıracaktır.

İslam'ın Orta Doğu'dan çıkıp bütün Afro-Avrasya'ya yayılması Büyük Kitapların elverdiği ölçüde çeşitliliği bünyesinde

barındırması, medeniyet araştırmalarının hâkim paradigmasının geçerliliğini azaltmaktadır. Bir din olarak İslam'ın dünyaya yayılması birçok İslam toplumunu ortaya çıkardı ve bu süreçte Afro-Avrasya medeniyetleri arasındaki duvarları yıktı. Yerel toplumlar ve dinin oluşturucu, kurucu idealeri arasındaki etkileşim, inkâr edilmez bir biçimde İslam'a ait olmasına karşın aynı zamanda köken olarak, Çin, Afrika ve Türk menşeli çok sayıda yeni toplumsal ve kültürel sentez biçimlerin boy atmasına yol açtı. Nitekim sözgelimi belirgin derecede birbirinden farklılıklar arz eden bölgesel camii mimarisi tarzlarıyla karşılaşırız: Pekin'de pagoda [Budist tapınağı] benzeri, Timbuktu'da çamur briketten yapılmış camiler, iğne minareleri ve tonoz biçiminde kubbeleriyle İstanbul camileri. İslam medeniyetinin karmaşık biçimde, bütün Afro-Avrasya'da mevcudiyetini hissettirerek dünya medeniyetleri arasındaki geleneksel bölgesel sınırların ötesine taşması dünya toplumları tarihinin daha küresel, daha çoğulcu ve karşılıklı etkileşime dayalı algısını işaret etmektedir. Aynı zamanda bu, Doğu ve Batı, geleneksel ve modern çiftlerinin kavramsal temelleri teşkil ettiği statik medeniyet özlerinin hikâyesi olarak baskın dünya tarihi algısını alt üst etmektedir. Dünya tarihçisi olması sebebiyle, Marshall G. S. Hodgson medeniyet tetkikleri açısından İslam'ın her yerde olma vasfından kaynaklanan radikal (subversive) potansiyelini sezgisel olarak kavramıştır. (Toynbee gibi medeniyeti bir analiz birimi olarak görme kararlılığı onun kavrayış keskinliğini az da olsa gölgelemiştir.)

"Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri"¹⁵ isimli ufuk açıcı makalesinde Hodgson, kendisine hem İslam, hem de Avrupa uygarlığını dünya tarihi bağlamına yerleştirme imkânını veren çok önemli bir kavramsal keşifte bulunmuştur. O yazısında, bir dünya tarihi bakış açısından medeniyet tarihinin kaçınılmaz olarak Asya merkezli tarih olması gerektiğini ileri

15 *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1963), s. 227-250.

sürdü. Çin'den Batı Avrupa'ya (Toynbee'nin ardı sıra, Ökümen (*Oikoumene*)* şeklinde adlandırdığı bir medeniyetler kümesi)¹⁶ bütün bir Afro-Avrasya kara parçalarını içine alan, tanıma dayalı şehirleşmiş toplumları birbirine rapt eden bağın baskın bir biçimde Asya'ya ait olduğunu ileri sürer. (Beş büyük medeniyetin dördü Asyalıdır.) Ona göre buradan mantıkî olarak çıkan sonuç şudur: Tarihe bölgelerarası yarımküre ölçeğinde bir yaklaşım Batı'yı tarihin merkezine yerleştiren yaklaşımlardan daha üstündür. Üstelik miladi XVI. asra kadar Batı Avrupa diğer büyük Afro-Asya medeniyetlerinin kültürel seviyesine ulaşamamıştır.

Dünya tarihine yaklaşımında Hodgson, hiçbir şeyi peşinen doğru olarak kabul etmez. Hatta yeri geldiğinde dünya algılanmasının geçerliliğini bile sorgular (özellikle de Mercator projeksiyonuna dayalı haritayı sorgular). "Haritanın Merkezinde" (elinizdeki kitabın 2. Kısmı) isimli makalesinde Mercator projeksiyonunun Batı Avrupa'yı merkeze almasına, haritanın gösterdiğinden çok daha büyük olan güney yarımküresi hakkındaki algımızı sistematik bir şekilde nasıl tahrif ettiğine dikkat çeker. Bu sebepten ötürü onu "Jim Crow projeksiyonu"¹⁷ şeklinde niteler. Söz konusu haritaya göre, Avrupa'nın yüzölçümü Asya'nın diğer iki yarımadası olan Hindistan ve Güneydoğu Asya'nın alanı kadar olmakla birlikte; Avrupa kıta, Hindistan ise alt-kıta (subcontinent) olarak

* Kitap boyunca sık sık karşılaşılabilecek olan Ökümen (*Oikoumene*) kavramını yazar, yalnızca bir bölgeyi değil, Afro-Avrasya tarihsel bütününe atfen kullanmayı tercih ediyor. Yazara göre, bu bütün için daha uygun başka bir terim mevcut değildir. Bkz.: Marshall G. S. Hodgson, "Introduction to the Study of Islamic Civilization", *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1974), I, s. 50.

16 McNeill bunu *ecumene* şeklinde ifade eder.

** *Mercator Projeksiyonu* ile dünya haritasını kuzeye ve güneye doğru daralmayan düzgün dörtgenlere ayırarak çizme yöntemi kastedilmektedir. Kökeni demiryolu yapımlarıyla ilgili eski bir zenci şarkısını dayanan *Jim Crow Projeksiyonu* tabiri ile de, keyfi olarak yer yüzündeki kara parçalarını büyültüp küçültmeye atıfta bulunmaktadır. -Yayıncının notu.

adlandırılmıştır. Güneydoğu Asya'nın ise statü bakımından esamesi bile yoktur. Bu üç bölgenin her biri aşağı yukarı aynı büyük nehir sistemlerine, dil gruplarına vs. sahiptir. Mercator projeksiyonunda Afrika kıtası olduğundan çok daha küçük gösterilmiştir.

Hodgson'ın *The Venture of Islam*'da gerçekleştirdiği en önemli kavramsal yeniliklerden biri İslam tarihinin "Orta Dönemler"i (anlamli olarak, Orta Çağları değil) şeklinde niteliği şey üzerine dikkatleri odaklamaktır (9. Kısma bakınız). Bununla kastettiği, merkezileşmiş bürokratik bir imparatorluk olarak Abbasilerin çöküşünden (miladi 945 tarihinden) XVI. yüzyıldaki ateşli silah gücüne dayalı imparatorlukların yükselişine kadar olan dönemdir. Bu konu çeşitli bakımlardan önemlidir. Evvela, birçok uzman İslam toplumlarının 945 tarihinden sonra çöküş dönemine girdiğini iddia etse de, Hodgson İslam medeniyetinin kültürel, bilimsel ve sanatsal bakımdan (İbn Sina, Gazalî, Birunî ve Firdevsî gibi) en kudretli simalarının bu tarihten sonra yaşadığına ve sadece bu durumun bile bu iddiayı yeniden değerlendirmeyi gerekli kıldığına dikkat çekmiştir. Hodgson'ın "Orta Dönemler"e yönelik vurgusu Arapçanın tek İslam kültür dili olmadığını ileri sürmesini mümkün hale getirmiştir. Tersine 945'den sonra Farsça ve Türkçe kozmopolit bir İslam kültürünün seçilmesinde başat rol oynamıştır. İslam'ın, Balkanlar ve Mağrip'te olduğu kadar Hint, Çin, Güney ve Güneydoğu Asya'daki yarım küre çapındaki rolünün kavranmasına önemli bir ipucu sağlayan budur. Orta Dönemler, İslam medeniyetinin büyük ilerlemeler kaydettiği zamanlardır. Dolayısıyla Hodgson'ın geleneksel dönemlendirmeyi yeniden değerlendirmesi İslam medeniyetinin bu defa, budanmış bir Avrupa versiyonu olarak değil, bir dünya tarihi bağlamında ve kendine özgü şartları dâhilinde anlaşılabilirliğine ilişkin kayda değer sonuçlara sahip bir buluşa yol açmıştır.

Hodgson Orta Dönemlere aynı ölçüde önem atfederek, Moğol istilalarının Batı Asya üzerindeki etkisini yeniden

değerlendirebilmiştir. İşaret ettiği üzere, pek çok şehrin yok olmasına, taşra ve kasabaların çoğunun nüfusunun boşalmasına, siyasi ve kültürel altyapısının çöküşüne yol açmış olan kelimenin tam anlamında bir felaketti bu. Üstelik Moğollar, barbar topluluklarının genellikle yaptıkları gibi çekip gitmediler. Kalıcı oldular ve Moğolların ardılı durumundaki devletler Batı Asya'yı XV. yüzyılın sonuna dek yönettiler. Yıkıntılardan ortaya çıkan ateşli silah gücüne dayalı imparatorluklar derin bir biçimde bu tecrübenin etkisi altında kalmış, hareket kabiliyetleri (imkânları) iki yüzyıllık bozkır göçebelerinin istilasının aksi yöndeki ağır tesiriyle sınırlanmıştır. İslam iki yüzyıllık Moğol boyunduruğu altında gerileme ve kültürel keşmekeşe tahammül ederken, Batı Avrupa modernliğin doğumuna sebebiyet verecek bir dizi dönüşüm geçirmekteydi. Hodgson Batı'nın yükselişini anlamak için öncelikle bu paralel tarihin anlamını kavramak gerektiği hususunda bizi uyarmaktadır.

İslam ve Modernlik Meselesi

Hodgson'ın en önemli katkılarından birisi onun modern (yani 1500 sonrası) tarih ve bu tarih içerisinde Avrupa'nın yerini yeniden değerlendirmesidir. Bir İslam tarihi araştırmacısı olması onun farklı bir modernlik görüşüne, en azından modernleşme teorisinin hâkim vasfı olan Batı olağandışılığından kısmen arınmış bir modernlik görüşüne ulaşmasına katkısı olmuştur. Yayınlanmış bir dünya tarihi yazan olarak İslam tarihine yaklaşımı her türlü kültürcü görüşten daha az etkilenmiştir. Bu XVIII. yüzyıldan itibaren artan bir biçimde önce Batı'yı, sonra diğer bölgeleri dönüştürmüş olan karmaşık değişim sürecinin küresel boyutlarının ana hatlarını gösterdiği "Batı'nın Büyük Dönüşümü"¹⁷ isimli makalesinde

17 *Chicago Today*, (1967), s. 40-50. Kitaba, *The Venture of Islam* (Altıncı Kitap, Birinci Bölümde yer alan bu makale elinizdeki kitabın dördüncü bölümünü oluşturmaktadır.

açık biçimde ortaya çıkar. Bugün hâlâ modernliğin köklerine dair onun kavrayışını özümlemeye çalışıyoruz.

Hodgson'ın dünya tarihçiliği perspektifi onun modernleşme kuramının Avrupa merkezçiliğini (hiç değilse kısmen) aşmasına izin vermiştir. Tarihçilerce genellikle Batılılaşma ile karıştırılan modernlik Hodgson'a göre küresel bir süreçti. Batı, tarım uygarlığının sınırlamalarını aşmış olan ilk toplum olmakla beraber, Hodgson, bu gelişmenin dünya tarihi bağlamına yerleştirilmesi gerektiğinde ısrar etmiştir. Afro-Avustralyalı şehirleşmiş toplumlar arasındaki aşağı yukarı eşitlik ve kültürel yeniliklerin piramidal birikim eğilimi göz önüne alırsa, tarım toplumu şartlarından esaslı bir kopuşun gezegende bir yerde er geç baş göstereceğinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürer ve şöyle devam eder: Batı olmamış olsaydı, bu muhtemelen ya Sung Çin'inde ya da İslam dünyasında ortaya çıkacaktı. Bozkır göçebeleri tarafından istila edilmezden önce Sung Çini toplumu ona bir zaman sonra tarım toplumu şartlarının sınırlarını aşma imkânı verecek büyük ölçekli toplumsal ve teknik yenilik kalıplarını inşa etmişti. Bu ilk Çin endüstri devrimi başarılı olamamıştır; fakat şayet başarılı olmuş olsaydı ne olacağına dair spekülasyonlarda bulunmak ilginç olurdu. Benzer şekilde şayet modernlik ilk kez İslam dünyasında ortaya çıkmış olsaydı, Hodgson modern toplumun eşitlikçi ve kozmopolit eğilimlerinin yükseltileceğini ileri sürer. Fakat -Batı deneyimine bağlı bir biçim olan- ulus devletin krizaliti* (chrysallis) içinde oluşmak yerine, modern dünya bir yüce-ulema ve bir yüce-şariat himayesinde eşitlikçi evrensel bir devletle tanımlanacaktı.

Endüstri Devrimi'nin Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olması hiç kuşkusuz geleceğe yönelik sonuçlarla yüklüydü. Yeni toplumsal yatırım kalıpları ve -*teknikçilik* şeklinde adlandırılan- yeni bir zihniyet esaslı bir biçimde yeni toplumsal güç seviyelerinde bir çatlağa yol açtı. XVI. yüzyılın sonlarına

* Bir güvenin ya da kelebeğin sert bir kabuk içindeki pupa hali -çn.

doğru, bu değişimler Batı Avrupa toplumunu yeni bir seviyeye yükseltecek denli değiştirmişti: Her ne kadar bunun fiilen ne anlama gelebileceği ancak çok daha sonraları tedricî bir biçimde ortaya çıkarılacaksa da.

Hodgson, modernliğin küresel bir süreç olduğunun farkına vararak modernleşme paradigmasını daha ilk başta reddetti. Batı bu değişimlerin merkez üssünde yer almakla beraber, bir kere bir yerde meydana geldiğinde gelişme şartları köklü ve esaslı biçimde her yeri değiştirmiştir. Afganistan, Tayland ve Fas gibi oyunda ancak çok daha sonra Batı'nın bunaltıcı gölgesi altına girmiş olan devletler bile XVI. yüzyılın başlarında bu değişikliklerden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. (Burada Hodgson, Eric Wolf'un tecrit edilmiş kırköyünün antropolog için gerçekte bir mecaz olacak denli değerli ve önemli olduğu yönündeki gözlemini önceden haber verir. Wolf araştırması neticesinde en uzak ve en fazla tecrit edilmiş köyün bile oluşmakta olan dünya ekonomisi ve Batı hâkimiyetine dayalı devletler sisteminden etkilendiğini ileri sürer.)

Hodgson'ın modernliği yeniden değerlendirmesinin önemli bir yönü de, en çarpıcı ve kayda değer olan şeyin tarihsel zamanda Batı tarihinin süreklilikleri değil, kesintileri olduğu hususundaki ısrardır. Eski Yunan'dan Rönesans'a, oradan modern zamanlara uzanan, giderek yükselen eğrinin görsel bir yanılsama olduğuna dikkat çeker; hatta tarihin büyük bölümünde Avrupa'nın Asya ana kıtasının önemsiz bir parçası olduğunu, Rönesans'ın modernliğin hareket ettirici gücü olmadığını ileri sürer. Rönesans'ın Avrupa'yı Ökumen'in diğer büyük medeniyetlerinin kültürel seviyesine taşıdığını iddia eder. Avrupa bunu bir ölçüde diğer Asya medeniyetlerini hazmederek gerçekleştirmiştir. Başka yerlerde gelişmiş olup da daha sonra Avrupa'ya yayılmış olan yeniliklerin dökümü uzun bir listedir. Diğerleriyle birlikte bu liste barutlu silahlar, pusula, kış dümeni, ölçü birimi ve üniversiteyi içerir. Bu açıdan bakıldığında Avrupa deneyimi öyle

pek de fazla orijinal bir hüviyete sahip görünmez. Avrupa'ya mahsus orijinal gelişmelerin varlığını inkâr edilemez. Fakat Afro-Avrasya Ökumen'inde üç bin yıllık tanma dayalı şehirli hayat bağlamında kültürel yenilikler Ökumen çapında yayılma eğilimi gösterdikçe medeniyetlerde bir diğeriyle aşağı yukarı bir eşitliği başaracak bir eğilim vardı.

Hodgson düşüncesinde bir dünya tarihi süreci olarak modernlik görüşü ile Batı'da derin bir biçimde kökleşmiş belli kültürel eğilimlerle ilişkilendirilen modernlik görüşleri arasında derin ve esaslı bir gerilim vardır. "Sanayi Devrimi ilk burada baş gösterdi diye bir Avrupa tarihi anlayışı İngiltere tarihine nasıl indirgenemezse, dünya tarihi de sanayileşmenin ilk kez buradan yayılması hasebiyle Batı tarihine indirgenemez." Bu gerilim en iyi şekilde *Batı'nın Büyük Dönüşümü* ve *teknikçilik* kavramlarında görülebilir. İleri sürdüğü teoride bu kavramlar tarım çağını modern zamanlardan ayırır. Bunlar zamanımızı daha önceki zamanların tamamından ayıran şeylerdir. Hodgson'a göre modernlik, ateşli silahların XVI. yüzyılda ortaya çıkışından başlayarak bütün şehirleşmiş toplumlar boyunca teknik uzmanlaşmanın artan ölçüde yayılmasının neticesiydi. Yenilikler biriktikçe, bilhassa Batı'da ortaya çıkan beşerî toplumsal örgütlenmenin seviyesinde ve türünde meydana gelen niteliksel bir değişimdi. Bu değişimi, uygarlığın tanma dayalı şehirleşmiş hayatın ortaya çıkmasıyla Sümer'de geçirdiği şeye bağlıyordu. Bu modern çağın işareti olan, endüstrileşme değil, bir yeni kültürel tavidir. (Danimarka'nın baskın biçimde tanma dayalı olmasına rağmen, hiç bir şüpheye yer bırakmayacak derecede modern olduğunu örnek gösterir.)

Hodgson'ın kültürün kurucu-oluşturucu rolü üzerine yaptığı vurgu -ve aynı zamanda medeniyetlere dayalı yaklaşıma bağlılığı- *teknikçilik* kavramını kullanımında belirgindir. Teknikçilik "muhtelif uzmanlıkların bir toplumun önemli kesimlerindeki beklenti kalıplarını tayin edecek kadar geniş bir ölçekte birbirine karşılıklı bağımlı olduğu, hesaplayıcı,

teknik uzmanlaşma durumu"dur. Bu kültürel eğilimle dünyanın başka yerlerinde de karşılaşabilirken yalnızca Batı'da teknik etkinliği en üst seviyeye çıkartmak çabası diğer değerlerin üstüne çıkarılarak yüceltilmiştir. Hodgson 1950'lerde bu fikirleri geliştirdiğinde bunlar Weber'in rasyonelleşme [anlayışına] düşürülmüş yardımcı bir şerh olarak göründü. 1980'lerde eksikleri belirgin hale geldi. Aşırı derecede soyut, kültüre aşırı vurgusu ve Avrupa merkezilik çağrışımlarıyla tekniksellik bize faydası oldukça sınırlı olan kavramsal bir araç olarak görünmektedir. Fransızların *la longue durée** şeklinde adlandırdıkları şey üzerinde küresel düzeyde toplumsal ve ekonomik değişimdeki geniş kalıpları vurgulayan yakın zamanlarda yapılmış çalışmaların ışığında Hodgson düşüncesinin sınırları daha bir belirgin hale gelmiştir. Hodgson'ın benimsediği medeniyeti esas alan anlayış, kültürel alana vurgu yapan, fakat modern çağ ile birlikte başlayan (belki daha da önceye giden) can alıcı nitelikteki uzun vadeli demografik, ekonomik ve toplumsal dönüşümleri pek fazla dikkate almayan bir yaklaşımdır.

Özetle, Hodgson'ın Batı'nın yükselişini küresel bir bağlama oturtma yönündeki çabasının oldukça karışık bir neticesi olmuştur. Bazı bakımlardan onun düşünsel kavrayışı halen aşılamamıştır. Buna mukabil, modernlik konusundaki görüşleri Batı olağandışılığının bildik sorunsalıyla sınırlı kalmaya mahkumdur. Burada kabul edilmeli ki, Hodgson mesai arkadaşlığı bakımından oldukça şanslıydı. McNeill ve Marksistler bütün dünyaya yayılmazdan önce ilk kez Avrupa'da meydana gelmiş olan çok önemli değişimleri otantik olarak bir dünya tarihinin çerçevesi içerisine yerleştirememişlerdi. Hodgson'ın görüşleri, (kusursuz olmamakla birlikte) yaklaşımları titizlik ve epistemolojik ciddiyetin en yüksek kıstaslarıyla çalışmalarını değerlendirme arayışı içinde olan herkesin

* Fransız Annales Okulu'nun tarih çalışmalarında benimsediği yaklaşımı ifade eder; olayların gerisindeki tarihsel yapılar üzerinde yoğunlaşan tarih anlayışıdır -çn.

dikkatini daima çekme iddiasındadır. Eğer dünya tarihi bilincimizde daha anlamlı ve önemli bir yere sahip olacaksa -ki gelecek yüzyılın yurttaşlarını yetiştirme ihtiyacı, bunun bir zorunluluk olduğunu ısrarla hissettirmektedir- onun sesine kulak vermeliyiz.

I

Küresel Bağlamda Avrupa

1

Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri*

Çeşitli insan topluluklarının kaderlerinin, dünya çapındaki sıcak-soğuk savaşlarla XX. yüzyıldan çok önce, hatta Avrupa'nın dünya hâkimiyetine tanıklık etmiş olan XIX. yüzyıldan önce birbirleriyle temas etmeye, birbirlerini etkilemeye başladığına uzun zamandır dikkat çekiliyordu. Bu makalede bu kaderlerin birbirleri içine geçtiği belli tarihsel durumları inceleyeceğiz; bu suretle geniş ölçekli tarihin taslağını çıkarmanın ve onun içerdiği toplumları mukayese etmenin daha doğru ve daha geçerli biçimlerini, bu doğrultudaki bir dizi popüler fakat sağlıklı olmayan girişim biçimlerinden ayırabiliriz. Makalenin sonunda insan toplumları arasındaki modern ilişki biçimlerinin daha öncekilerden farklı olduğu belli can alıcı nitelikteki noktalara kısaca işaret ederek, daha çok modern zamanlardan önceki çağlardan bahsedeceğim.

Batı'nın Coğrafi Dünya Algısı

Modern Batılıların Orta Çağ ırk merkezli dünya algılarının en karakteristik özelliklerini muhafaza etmeyi nasıl bashediklerinin izini sürmek, kendi başına anlamlı bir hikâye

* Bu makale ilk olarak Chicago Üniversitesi'ne bağlı The Committee for the Study of Mankind tarafından desteklenen "The Idea of Mankind" başlıklı konferanslar dizisinde tebliğ olarak sunulmuştur. Makale, yazarın daha tam ve bütüncül bir biçimde ispatlamayı umut ettiği bir fikirler taslağını ihtiva etmektedir. Ayrıca bu yazı, yazarın "Bir Dünya-Tarihsel Yaklaşımı Olarak Yarımküre Ölçeğinde Bölgelerarası Tarih" (*Cahiers d'histoire mondiale*, I (1954) s. 715-723) isimli makalesinin geliştirilmiş halidir.

olacaktır. Modern bilimsel ve akademik dille yeniden ifade edildiğinde bu algı hâlâ bizimledir; gerçekten de arada sırada ortaya çıkan şüphe ve tereddütlere karşı onu desteklemek, güçlendirmek üzere her türden akademik argüman kullanılır. Herhangi bir ırk merkezli dünya algısının maksadı, can alıcı noktası dünyayı parçalara, biz -ikisinden daha önemlisini oluşturan biz- ve ötekilere bölmektir. Mükemmel bir biçimde tatmin edici olacaksa böyle bir algının aynı zamanda hem tarihi, hem de coğrafi olması gerekir. "Orta Krallık Döneminin" Çin algısı ve orta dönemlerin İslam algısındaki gibi Batı algısında da bu zekice hilenin büyük bölümü bunun için elverişli tarihsel manevralarla gerçekleştirilmektedir. Batı Avrupa coğrafi bakımdan küçük olarak kabul edilebilir, fakat tarih anlatımı tamamen buraya odaklanmıştır.

Öncelikle haritalar üzerinden bu konuyu ele almalıyız. Haritalarla ilgilenmek önemsiz gibi görülebilir fakat bu daha temel duruşların bir paradigmasını sunacaktır. Çünkü haritalarda bile hislerimizi anlatmanın yollarını bulmuşuzdur. Dünyayı "kıta" şeklinde adlandırdığımız kara parçalarına böleriz. Halen insanlığın beşte-dördünün yaşadığı Doğu yarım-küresinde Orta Çağ Batılılarının kullanmış olduklarına benzer ayrımlar mevcuttur. Avrupa, Asya ve Afrika. Bilindiği üzere Rusya'nın batısındaki Avrupa; tarihteki Hindistan, şimdiki Pakistan ve Hindistan'la, aşağı yukarı aynı nüfusu barındırmaktadır; yaklaşık aynı coğrafi, dilsel ve kültürel farklılığa ve yine yaklaşık aynı alana sahiptir. Avrupa niçin bir kıta olarak tanımlanıyor da, Hindistan neden bir kıta bile değil? Söz konusu sınırları ne herhangi bir coğrafi özellik, ne de belli bir kültürel çatlak veya aralık nedeniyle seçmiş durumdayız. Ege Denizi'nin iki kenarı neredeyse her zaman aynı kültüre ve genellikle aynı dil yahut dillere, hatta aynı yönetime sahip olmuştur. Aynı durum büyük oranda Karadeniz ve Ural Dağları için de söz konusudur.

Kültürel atalarımızın burada yaşamış olmaları nedeniyle Avrupa hâlâ "kıtalardan" biri olarak değerlendirilmektedir.

Onu bir "kıta" yaparak, daha büyük olmayan birimin alt parçası, fakat kendi başına dünyayı oluşturan büyük parçaların biri olarak, tabii büyüklüğüyle orantısız olan bir mevki bahşediyoruz. Böylelikle tesadüfi bir şekilde diğer alanlardan çok daha detaylı bir ölçekte onu değerlendirirken aynı zamanda kendimizi de doğrulamış oluyoruz. Sanıyorum *New Yorker* dergisi, "New Yorker Birleşik Devletler Haritası" yayınlamıştı, söz konusu haritada New York City, New England, Florida ve Batı kabaca karşılaştırılabilir alt ayrımlar olarak görünüyordu. Dünyayı kıtalara bölerek kendi ilgilerimize ilişkin benzer bir projeksiyonu da tasvip etmekteyiz. İtalya Avrupa 'kıta'sının güneyinde bir ülkedir, tıpkı Hindistan'ın Asya 'kıta'sının güneyinde bir ülke (doğal olarak "devasa" ve "gizemli") olması gibi.

"New Yorker Birleşik Devletler Haritası" *New Yorker*'ın nosyonlarını haritada tahrif edilerek gösterilmiş olan çeşitli alanların büyüklüklerinde yansıtmaya devam etti. Mercator projeksiyonuna dayalı üretilen dünya haritalarımız da Batılı dünya algımızla ilgili olarak hemen hemen aynı şeyi yapmıştır. Bazı kimseler Mercator projeksiyonlu dünya haritasının denizcilik açısından -çizimleri, neredeyse alanlar kadar kötü bir biçimde çarpıtılmış olsa da- doğru açılar gösteriyor olması nedeniyle bu denli yaygın olduğunu söylemektedirler. Fakat bir haritayı denizcilik için değil de; bir bakışta dünyanın farklı bölgelerini yerleştirmek ve bunları birbirleriyle karşılaştırmak için kullanacaksanız, biçimler ve alanlar açılardan daha önemli hale gelir. Üstelik alanlar biçimlerden daha önemlidir, çünkü bunların kültürel uzanımları vardır. Gerçekte Mercator projeksiyonlu dünya haritası hakkında itiraz edilebilir olan ne Kuzey Afrika'nın biçimini tahrif etmesi, ne de hatta Grönland'ı bu denli büyük göstermesidir -Grönland kavrayışımız pek büyük bir farklılık oluşturmaz. Mercator projeksiyonlu dünya haritasına itiraza davetiye çıkaran, tersine Hindistan'ı, Endonezya'yı ve bütün Afrika'yı bu denli küçük göstermesidir. (Böyle bir dünya haritasını,

Avrupa'yı Afrika'dan daha büyük göstermesi nedeniyle, "Jim Crow projeksiyonu" şeklinde adlandırıyorum.)

Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri

Elbette mesele yalnızca Avrupa'yı büyük göstermemiz veya onu merkeze yerleştirmemiz değildir. Bu nevi meseleler kendi başına başlangıç meridyeninin Greenwich'e yerleştirmemiz kadar önemsizdir. Önemli olan harita projeksiyonu ile kavrayışlarımızın çok özel bir biçimde (hiçbir başlangıç meridyeniyle olamayacak derecede) çarpıtılmış olmasıdır. Kırkıncı kuzey enlemi dünya algımız için can alıcı bir anlam ve öneme sahiptir. Tarihsel bakımdan Avrupa hariç tüm büyük medeniyetler kırkıncı paralelin güneyinde yer almıştır. Avrupa'nın büyük bir bölümü bu enlemin kuzeyinde yer almaktadır. Fakat Mercator projeksiyonu tam da kırkıncı enlem civarında bilinçsiz bir biçimde alanları abartmaya başlamaktadır. Sonuçta bu projeksiyon ve türevleri Avrupa'yı Orta Doğu ya da Hindistan hatta Çin'den çok daha büyük bir alanda göstermeyi tercih ederler. Hindistan, bu projeksiyonda; Asya'daki, sözgelimi Avrupa'da İsveç gibi bir "ülke olarak" göze çarpmaktadır. Böyle bir dünya haritasında Avrupa'daki sayısız detayları, bizim için meşhur olan nehir ve kasabaları göstermek mümkün olmasına karşın, sözgelimi Hindistan ve Endonezya, ilk planda en göze çarpan hatlarla -haddizatında hepimizin işittiği özelliklerle çok çabuk doldurulmaktadır.

Aslında Mercator projeksiyonunun çarpıtıp tahrif ettiği yönünde bilinç sahibi olmamıza ve çok daha iyi projeksiyonların mevcut olduğunu bilmemize rağmen Mercator projeksiyonun, coğrafyacıların sınıflarının dışında, en yaygın dünya haritası biçimi olarak varlığını muhafaza etmesi hiç de şaşılacak bir durum değildir. Bu bizim önyargılarımızı pekiştirmekte, gururumuzu okşamaktadır. Kötü şöhreti nedeniyle Mercator projeksiyonunu terk etmemiz gerektiğine karar

verdiğimizde bu kez de, Grönland'ın büyüklüğünü gerçek ölçülerine indirgeyebilen fakat Avrupa'ya nispetle olabildiğince küçültülmüş Hindistan'ı olduğu gibi bırakan bir projeksiyon benimsiyoruz; sözgelimi *National Geographic Society* tarafından kullanılan Van der Grinten gibi. Ancak aslında gereksinim duyduğumuz şey, dünyanın gerçekliği ile yüzleşmektir, bizim Batılı böbürlenmemizin resmettiği şekliyle değil. Kendi Avrupa'mızı -atlasın bunun için ayrılmış bölümlerinde- diğer bölgelerden daha detaylı bir şekilde inceleyebiliriz. Fakat bir bütün olarak dünyaya baktığımızda -bir bütün olarak insanlığa baktığımızda- oradaki yerimizi, kendimizi gerçek boyutlarıyla görebilecek yere yerleştirmeyi istiyoruz. Bir dünya haritasını hangi türden nedenlerle gerekli görüyorsak, hiçbir şeye ayrıcalık tanımayan bir dünya haritasına da aynı nedenlerle ihtiyaç duyuyoruz.

Batı'nın Tarihsel Dünya Algısı

Coğrafya ile ilgili paradigma dönüşümü için bu kadar açıklama yeterlidir. Dünya haritası örneğiyle karşılaştırıldığında, dünya tarihi fikri daha soyut bir kavramdır. Dünya tarihi hakkındaki Batı algısı hususunda ise bundan çok daha fazlası söylenebilir. Burada da, şu ana kadar kullanmakta olduğumuz tabirler birçok çarpıtmayı içermektedir. Biz her türlü dar ve sınırlı (sadece kendisini alakadar eden şeylere ilgi duyan) bakış açılarından uzak durmayı amaçlamaktayız. Şayet köklü ve esaslı biçimde tarihsel kategorilerimizi ve tarihsel dünyanın yapısına ilişkin fikirlerimizi baştan aşağı gözden geçirip, gerekiyorsa değiştirmezsek; kendimizi, dikkat merkezimiz diğer ilgilere kaydığı an eski peşin hükümlerimizin esiri bulacağız.

Geleneksel hikâyenin nasıl anlatıldığını biliyoruz: Tarih "Doğu"da başlamıştır: Mezopotamya ve Mısır'da (fakat cennette değil, -Orta Çağ Batı yazarlarının söylemiş olduğu gibi- daha doğuda); daha sonra meşale sırasıyla Grek

ve Roma'ya ve son olarak da Orta Çağ ve modern hayatın inkişaf ettiği kuzeybatı Avrupa Hıristiyanlarına teslim edilmiştir. Orta Çağ boyunca esas itibariyle Batı'ya ait olan bilim meşalesini Batı teslim almaya ve daha ileriye taşımaya hazır olana değin, İslam'ın onu geçici süreyle tutmasına izin verilmiştir. Hindistan, Çin ve Japonya da aynı zamanda kadim medeniyetlere sahiptirler fakat tarihin ana damarından veya esas akış istikametinden tecrit edilmişler ve ona (yani Batı Avrupa'ya) daha az oranda "katkıda bulunmuşlar"dır. Modern zamanlarda Batı Avrupa, dünyanın geri kalan bölgelerine yayılmıştır, öyle ki; İslam, Hindistan ve Çin'in tecrit edilmişlikleri azalmaya yüz tutmuş ve gelişmesini sürdüren ve şimdi artık bir dünya uygarlığı haline gelmiş olan Batı uygarlığının yörüngesine girmişlerdir.

Bu hikâyede iki anahtar kavram vardır. Burada, bizim doğrudan atalarımızdan oluşan tarihin "ana damar" (veya esas akış istikameti) bulunmaktadır. Bu hiç şüphesiz uygarlaşmasından itibaren bütün Batı-Avrupa tarihini ve bu zamandan önce de güneydoğuya dek uzanan bölgelerden seçilmiş dönemleri kapsar: Roma İmparatorluğu dönemine kadar Yunan tarihi (fakat ondan sonrası değil, Bizans ana damar kabul edilmez) ve Greklerin tarih sahnesine çıkışına kadar Yakın Doğu, fakat ondan sonrası yer almaz. Bu tarihin "ana akış istikameti" kavrayışının kültürel yaratıcılık bölgelerinin tarihiyle ya da tarihi değişimin yoğunluk zamanlarıyla özdeş olmadığını kaydetmek gerekir. -Tarihin "ana akış istikameti", geleneksel imgesi içinde Merovenjlerin Karanlık Çağlarındaki kuzeybatı Avrupa'yı kaplar. Her ne kadar o dönemde Bizanslılar ve Müslümanların (Hintliler ve Çinlilerin de) çok daha medeni olduklarını herkes biliyorsa da. - Tarihin "ana akış istikameti" kabaca bizim en yakın tarihi celtlerimizden ibarettir.

Gerçekte tarihin "ana akış istikameti"nin bütün bölgeleri zaman zaman "Batı" ile özdeşleştirilir. Bizans Yunanistan'ı çok kere "Doğu" içinde mütalaa edilmekle beraber, Antik

Yunanistan "Batılı" olarak kabul edilir. Bu bizi, kültürel atalarımızın esas ilgi odağı olduğu bir dünya tarihi inşa etmemize imkân tanıyan ikinci anahtar kavrama götürür. Diğer bütün Doğu yarım küresi medeniyetleri "Doğu", "Şark" başlığı altında bir bütün olarak ele alınır. Tarih sahasındaki bu kavram coğrafyadaki "Asya" kavramının karşılığıdır. Bu, "Asya" başlığı altında bir araya getirilen diğer bütün uygar bölgelere, kavramsal bakımdan muadil olarak "Batımızı" ileri sürmemize imkân tanır. Avrasya ve Afrika'nın kuzey parçasının (bu sonuncusu tabii ki "Doğu" içinde mütalaa edilir, her ne kadar Fas İspanya'nın batısı olsa da) dışında dünyanın daha uzak bölgeleri nüfus bakımından nispeten daha seyrektir ve büyük oranda yüksek medeniyetlere sahip değildir; bu bölgelerin tarihleri dikkatimizi çekmez. Dolayısıyla böyle bir Avrasya fikri dünyanın ana parçasında klasik ırk merkezli bir ikilem inşa etmemize izin verir —biz ve diğerleri, 'Yahudiler' ve 'Gentileliler', 'Grekler' ve 'Barbarlar', "Batı" ve "Doğu". Tanımı gereği tarihin "ana akış istikameti" "Batı"yı kaplar ve aynı tanım gereği "Doğu" tecrit edilmiş ve durağandır; bu nedenledir ki Batı, zaten insanlığın bir yanını olarak gösterildiğinden aynı zamanda daha önemli yanını oluşturur.

Modern Batı'daki ırk-merkezciliğin en ilginç özelliklerinden biri, dünyanın diğer bütün ırk-merkezciliklerini etkilemiş olmasıdır. Müslümanlar ve Hindular modern Batılı kavramları herhangi bir aynın gözetmeksizin bilimsel gibi kabul etmek eğilimindeydiler; coğrafi ve tarihî tabirlerini ve bunların uzanımlarını genellikle Batı'dan almaktaydılar. Bazen Batılı kavramlar rahatlık sağlar. Bir Mısırlı, kendisini "Doğulu" olarak tanımlayarak İsa, Buda ve Konfüçyüs'ün de "Doğulu" olduklarını ileri sürer ve Batı'ya karşı manevi üstünlük iddiasında bulunabilir veya Batı'nın "Afrika" tanımlamasını benimseyerek emperyalist görünmeksizin alt-Sahra siyasetine burnunu sokabilir. Kimi zaman da Batılı fikirlerin daha az kullanışlı olduğu ortaya çıkmıştır. Kahire'deki bir hükümet dairesinde dindar bir Müslüman'ın duvarında, İslam'ın

ne denli yaygın olduğunu gösteren bir İslam dünyası haritasıyla karşılaşmışım. Fakat harita, Mercator projeksiyonuna göre çizilmiş ve dolayısıyla Avrupa ile mukayese edildiğinde İslam toprakları esaslı bir biçimde küçültülmüş bir Fransız haritasıydı. Memur, Mercator projeksiyonuna o kadar alışmıştı ki, emperyalizm şeklinde nitelendirilebilecek durumun farkında bile değildi.

Günümüzde Mercator projeksiyonu herkes tarafından görseli esaslı biçimde tahrif ettiğini fark edecek kadar eleştirilmiş, Batı'nın tarihî dünya algısı da bu ölçüde tenkit konusu yapılsa bile pek çoğumuz "Doğu"nun düşünmüş olduğumuzdan daha önemli olduğunu kolay kolay fark edemeyiz. Fakat nasıl pek çok insan tahrifatın en çok nerede yanlışla sevk ettiğini ve ilgili projeksiyonların en az Mercator kadar kötü olduğunu göremiyor ve Mercator projeksiyonunun tahrifatının en iyi örneği olarak Grönland'ı düşünüyorsa, Batılı dünya tarihi resmindeki tahrifatın bütün sonuçlarını anlamlandırması ve bunları düzeltmeye yönelik çeşitli teşebbüsleri sağlıklı biçimde değerlendirmesine de aynı ölçüde nadir rastlanır. "Jim-Crow Dünya Haritaları" gazetelerde, dergilerde ve genel kitaplarda olağan harita olarak varlığını sürdürmekte ve buna çok az kimse itiraz etmektedir. Benzer şekilde Batılı tarihî dünya algısının şu ya da bu varyasyonu hâlâ insanlığın pek çok tartışmasının temelini teşkil etmektedir. Ne yazık ki bu akademik seviyede bile doğrudur; geleneksel kalıptan kurtulmaya çalışan, bu yönde en ciddi teşebbüslerde bulunan dünya tarihi çalışmalarının bazıları hâlâ bu saptırıcı tesirin izlerini taşımaktadır.

Modern-öncesi Zamanlarda Avrasya Tarihsel Kuşağı Bölgelerindeki Devamlılık

Burada kendimi Doğu Yarımküresinin önde gelen medeniyet bölgelerini ele almakla sınırlamalıyım. Son iki yüzyıla kadar insanlığın ezici çoğunluğu ele aldığım bölgede

yaşıyordu. Modern zamanlardan önce nüfusun yoğunluğunu bünyesinde barındıran ve tanıma dayalı şehirli hayatı geliştirmiş olan bu toplumların çoğunun, Atlantik'ten Pasifik'e uzanan bir Afro-Avrasya kara parçası kuşağında ve öncelikle ekvatorun kuzeyinde aranması gerekir. Bu Afro-Avrasya medeniyet kuşağını Avrupa, Orta Doğu, Hindistan ve Çin-Japon Uzak Doğusu olmak üzere belli başlı dört çekirdek bölgeye ayırmak alışlagelen bir durumdur. Böyle bir taksim yaklaşık MÖ 1000'den itibaren, en azından MS 1800'lere dek bir anlam ifade edebilir. Bu bölgelerin her biri üç bin yıllık kültürel gelişme döneminde önemli ölçüde bir süreklilik arz eder. Daha da kesin ifadeyle, bu bölgelerin her birinde, kültürel tesirlerin geniş bir bölgeye yayıldığı önemli ölçüde devam eden geleneklere sahip bir çekirdek alan vardı.

Bu konudan epeyce bahsedeceğimiz için, kavramsal çerçevemizi daha büyük bir titizlikle yerli yerine oturtmalıyız. Avrupa olarak adlandırabileceğimiz bölgenin çekirdek alanı, bilhassa Anadolu'dan İtalya'ya kadar uzanan Akdeniz'in kuzey kıyısıdır. Buralar kuzeye doğru artan ölçüde bölgeye nüfuz eden bir Grek (daha sonra Greko-Latin) kültürüne sahipti; fakat Akdeniz toprakları ekonomik ve kültürel olarak Minos'dan Orta Çağın sonlarına dek umumiyetle daha kuzeydeki toprak parçalarının üzerinde yer aldı. Orta Doğu'nun merkezi (Mısır'ın, Kuzey Afrika'nın ve Sudan'ın olduğu kadar, Orta Avrasya'dan Yemen ve Doğu Afrika'ya kadar uzanan bölgelerin kültürel önderlik için baktığı) Bereketli Hilal ve İran Platosu idi. Orta Doğu'nun büyük kültür dili İran ve Sami dil gruplarıydı; İran ve Sami dilleri eski dönemlerden itibaren önemli bir kültür birikimini bir dönemden diğerine taşımıştır. Hint geleneğinin egemen olduğu geniş bölgede Hindu-Kuş hattından doğu ve güneye doğru, İndus ve Ganj vadileri bir ölçüde benzer bir çekirdek oluşturmuştur; burada tâ Kamboçya ve Cava'ya kadar klasik hale gelmiş olan Sanskritçe ve Pali dili gelişmiştir. Nihayet kültürel tesirleri, dört bir tarafa sürekli genişleyen Çin'in içerisinde

ve Japonya, Vietnam gibi Çin'in ötesindeki bölgelere yayılan Çin'deki Hoang-Ho ve Yangçe vadileri bir dördüncü yaratıcı çekirdek alan oluşturmuştur.

Batılı akademisyenler, en azından XIX. yüzyıldan beri, bu Afro-Avrasya medeniyet kuşağını farklı tarihi dünyalardan -ki bu tarihsel dünyaların her biri, diğerlerinden ayrı olarak kendi başlarına, mükemmel bir biçimde anlaşılabilir- müteşekkil olarak anlama yolları bulmaya çalışıyorlardı. Bunu yapma sebepleri karmaşıktı, fakat böyle bir aynımın işe yarar neticesi, Avrupa tarihinin kendisinin ortaya koyduğu şartlar haricinde, insanlığın geri kalanının tarihiyle bütünleştirilmesi gerekmeyen bir tarihle birlikte bütün dünyaya ilişkin müstakil bir aynımı Avrupa'ya, hatta Batı Avrupa'ya bırakmak olacaktır. Fakat bu tür girişimler (şayet tutarlı bir biçimde ısrarla üzerinde durulacak olursa) dünya tarihi ve hatta Avrupa tarihi hakkında yanlış bir fikir edinmemize yol açacaktır. Çünkü dört büyük çekirdek bölge arasındaki bölünmeler, böyle bir yorumu destekleyecek kadar belirgin değildi. Daha açık çatlaklardan bazılarına ilişkin kısa bir gözlem bunların önemini kavramamıza yardımcı olacaktır.

Afro-Avrasya tarih bütünüünü iki kısma ayıracak şekilde bu büyük kültürel bölgeler gruplandırılmaya çalışıldığında (ki çoğu kez ciddi şekilde yapılmayan bir şeydir) en az kullanışlı aynım Avrupa'nın tek parçayı ("Batı"yı) ve diğer üçünün ikinci parçayı ("Doğu"yu) oluşturduğu aynım olacaktır; çünkü Avrupa ile en yakın komşuları arasındaki bölünme tahmin edilemeyecek kadar önemsizdi. Akdeniz'in kuzeyindeki topraklar her zaman Bereketli Hilal ve İran'ınkilerle yakından ilişkiliydi. Anadolu yanmadasını (şimdiki Türkiye'nin batı yarısı) Avrupa'nın parçası olarak kaydettim çünkü Grek kültürünün önde gelen oluşturucu merkezlerinden biriydi ve her zaman Balkan yanmadasının kaderini paylaşmıştır; fakat Anadolu genellikle Orta Doğu'nun parçası olarak mütalaa edilir. Akdeniz Havzası sadece Roma İmparatorluğu döneminde değil, daha öncesinde ve sonrasında günümüze

kadar tarihsel bir bütün oluşturmuştur; hatta Orta Çağın ortalarında Sicilya gibi bir toprak parçası yaratıcı bir şekilde Yunanlıları, Arapları ve Latinleri bir araya getirmişti. Yunan düşüncesi Orta Doğu geleneğinde bütünleyici unsur haline gelmişti, buna mukabil Orta Doğunun dini Avrupa hayatında merkezi bir yere sahip olmuştur.

Bir dereceye kadar daha keskin bir ayırım; bir taraftan Avrupa ve Orta Doğu, diğer taraftan Hint kara parçaları arasında önceden de mevcuttu. Yunanlılar ve Araplar, Latinler ve Persler orta zamanlarda Hindistan hakkında birbirlerine karşı hissetmedikleri ölçüde bir yabancılık hissederek aşağı yukarı aynı reaksiyonu göstermişlerdir. Hindu-Kuş ve Belucistan çölü Tebriz'den daha ciddi bir sınır oluşturmuştu. Böyle olmakla birlikte Orta Doğu ve Hindistan arasındaki kısmen müşterek bir geri plan olgusunu pekiştirmiş olan sürekli gelişen ticaret, önemli kültürel alışverişlere yansımıştı. Zira Hint-Avrupalıların gelişi Hindistan, İran, Grek dil ve mitlerine müşterek bir köken kazandırmazdan çok önce İndus Vadisi uygarlığı Mezopotamya medeniyetiyle yakın bir ilişki kurmuştu.

Süreklilikteki en büyük kınılma bir yandan Çin ile Hindistan, diğer taraftan Orta Doğu ve Akdeniz Havzası arasındaydı. Himalayalar Hindu-Kuş'dan daha da etkindi. Modern zamanlara dek doğrudan temas genellikle ticarî hareketlerle sınırlıydı. İskender hem Grek diyarını, hem de Pencap'ı istila etti; Timur Rusya ve Ganj vadisine askeri seferler düzenledi; Çin'i düşlese de Timur bu emeline tam olarak kavuşamadı. Moğol orduları bir bakıma Çin'in çoğuna hâkim oldular ve aynı zamanda Almanya, İran ve İndus boylarında zaferler kazandılar. Bilindiği üzere Budizm Hindistan'da doğmuş Çin ve Japonya'nın hayatını derinden etkilemişti; buna mukabil barut, pusula, kağıt ve baskı tekniklerinin de aralarında bulunduğu çok sayıda önemli buluş ve yenilik görünüşe göre değişik zamanlarda Çin'den Orta Doğuya ve böylelikle Hindistan ve Avrupa'ya yayılmıştır.

Avrasya tarihi incelendikçe bu karşılıklı ilişkilerin salt dışsal bir niteliğe sahip olmadığı, müstakil toplumlar arasındaki tesadüfi kültürel alış veriş ve tesirlerden öte bir vaziyet arz ettiği açıklığa kavuşacaktır. Bunlar bütün kültürel seviyelerde bir diğerine yavaş yavaş dönüşen kültürel kalıpların ve gelişmelerin eş zamanlılığını yansıtmaktadırlar. Dört çekirdek bölge modeli eksik ve kusurlu tarihsel soyutlamalardan öte bir anlam taşımaz. Bütün bölgeler hep birlikte kültürel gelişmelerin tek bir büyük tarihsel bütünü oluşturur.

Modern zamanlara dek, dört çekirdek alan en yaratıcı merkezlerdir; fakat bunların dışında her zaman, Tibet gibi daha az yaratıcı merkezler olmuştur ve çekirdek alanlar kendi başlarına her zaman birimler olarak mütalaa edilemezler. Doğu ve Batı Akdeniz bölgelerinin çok erken kültürel gelenekleri, sonunda Grek ve Latin, Ortodoks ve Katolikler olarak birbirinden nispeten bağımsız olarak gelişmeye başlamazdan evvel, ayrılmaya başlamıştı. İran ve Orta Avrasya çok kere Bereketli Hilal ve Mısır'dan ayrı olarak, kendi tarihlerine sahip oldukları izlenimini vermişlerdir. Kuzey ve güney Hindistan birbirine büyük bir tezat oluşturmuşlardır. Son olarak, büyük bölgeler arasında mevcut olan farklılıklar belli uluslar arasında var olan farklılıklar türünden belirli ölçüde ayırt edebilecek nokta yoktur. Yine de dünya tarihini anlama yönündeki bütün ciddi modern teşebbüsler her biri içsel birliğe sahip ve diğerleriyle ancak dışsal ilişkileri olan bir dizi farklı toplumlar, farklı kültür dünyaları faraziyelerine dayanır. Ranke'ninki gibi evrenselleştirme çabaları ancak Avrupa'yı dünya gibi gösteren ve diğer bütün bölgeleri tecrit edilmiş, dar ve sınırlı hale getiren görsel yanılsamalara dayalı görüşteki istisnalardan ibarettir.

Büyük medeniyetlerin kökenlerini düşündükçe hem Afro-Avrasya tarih bütünü içinde keskin sınırlar çizmenin neden imkânsız olduğu, hem de bu imkânsızlığa rağmen tarihçilerin devamlı bu tür keskin sınırları neden çizmeye çalıştıkları açık hale gelecektir. Bilindiği üzere yazılı kültür

İndus, Dicle-Fırat ve Nil vadileri ve muhtemelen bir ölçüde daha sonra Hoang-Ho ve Girit gibi diğer daha az müstakil yerlerde hemen hemen aynı zamanda, fakat farklı biçimlerde -genellikle şehirli olmakla birlikte- ortaya çıktı. Bu süreç hiç değilse İndus'tan Ege'ye, bir başka deyişle Hindistan, Orta Doğu ve Avrupa geleneklerinin ardıl çekirdekleri haline gelmiş bölgelerde birbirine bağımlı müşterek bir gelişmeye sahip olduğu izlenimini verir. Bir tür Neolitik hayat bir müddet geniş ölçüde yayılmıştır; bir yerde şehirli, yazılı biçimlerde kristalleştiğinde pek çok yerde aynı şey ortaya çıkmış ve daha sonra hızlı bir şekilde dört bir tarafa yayılmıştır. Büyük bölgesel geleneklerin ayırt edilir hale gelmesi ancak gelişmekte olan uygarlığın belli bir noktaya gelmesi durumunda -Afro-Avrasya kuşağının belli başlı merkezlerinde aşağı yukarı aynı zamanda- mümkün olmuştur. Bunlar yerel kültürel geleneklerin, Ege'den İndus vadisine kadar pek çok mahalli halkaların iç içe geçtiği daha kozmopolit bir çevrede, görece bir bozulmadan doğmuştur. Muhtelif büyük bölgeler arasındaki farklılık ikincildi ve hatta başlangıcından itibaren, büyük ölçüde sadece coğrafyanın değil tarihin de tesadüflerine dayanıyordu.

Bu husus şu olguyla desteklenmektedir. Farklı bölgelerin tesirlerinin kesiştiği Orta Avrasya gibi marjinal bölgelerdeki kültürel yapı ana kültür sahalarının bir karışımı olma durumuna indirgenemez. Yaygın olarak, bütün bölgeler Neolitik zamanlara dek uzanan ve doğrudan daha geniş Avrasya kültür terkininin bütünleyici bir parçasını oluşturan kendi geleneklerine sahiptiler. Fransa eski Galya'nın durumunda bunu hissettirmişti. Aynı şey eşit ölçüde Malezya ve Orta Avrasya için de doğrudur. Sir Derya-Amu Derya vadisinde hiç şüphesiz Sami-İran tesirleri dışından gelen tesir ve nüfuzların en büyüğüydü. Sözelimi yazı sistemleri Bereketli Hilal'den gelmişti. Aynı şekilde uzun dönemden beri Sir Derya-Amu Derya bölgesi kuzey Hindistan'la hem siyasi hem de, din, dil ve sanatlar bakımından yakın bir biçimde

bağlantılıydı. Budizm burada yeşermişti [Çin'e çok çabuk bir şekilde buradan gelmişti]. Çin tesiri, sadece bölge Çin'in siyasi hâkimiyeti altında olduğu dönemde değil, art arda yenilenecek derecede güçlüydü. Helenizm bile bir dönem burada çiçeklenmiştir. Sir Derya-Amu Derya havzasının tarihi, zaman içerisinde kendi sürekliliğini kazanacaktır ve sadece muhtelif büyük kültürel bölgelerin tarihinin bir fonksiyonu olarak okunamaz. Dahası tarihinin anlam kazandığı tarihsel çerçeve, bütün Avrasya medeniyet kuşağından daha küçük değildir.

Afro-Avrasya Kuşağında Ulus-Üstü Toplamların Yeri

Görüldüğü gibi, daha sofistike olanlar bu türden kalıcı bölgeler yapmak yerine uluslar-üstü toplumlar (bütünüyle tarihsel olarak belirlenmiş ve dolayısıyla zaman ve zemin açısından sınırlı, bağımsız tarihsel dünyalar) oluşturmayı tercih etmişlerdir. "Batı dünyası" ifadesi şayet herhangi bir ciddi anlama sahip olacaksa bu anlamda olacaktır. Bu girişimin de kendine özgü sınırları vardır. Bu nevi toplumlar bilinçli bir dayanışma unsuru, muhtemelen manevi önkoşullar yahut yaratma tarzı tarafından bir arada tutulan topluluklar olarak kavranır. Bunlar en yüksek kültürel seviyedeki iletişim alanları anlamında farklı "dünyalar"dır. Bu tür toplumları ayırt etmede Spengler'in teşebbüsü bu çerçevede girilen pek çok gayretten en bilinenidir. Toynbee müstakil olarak "anlaşılabilir alanlar" doktriniyle aynı şeyi gerçekleştirmek üzere biraz yüzeysel bir girişimde bulundu; fakat malzemesinin önemi onu bilinen sınırları aşmaya zorladı ve zaten neticede söz konusu yaklaşımı sonuna kadar götürdüğü de söylenemez. Toynbee'nin çalışmasını daha yakından incelersek görürüz ki, onun sözüm ona "anlaşılabilir alanlar"ı gerçekte ne müstakil "anlaşılabilir alanlar"dır, ne de kendi tarih araştırmasının en önemli "anlaşılabilir

alanlar"ıdır. Bu sistemde neticede en önemli hale gelen şey dinlerin gelişmesidir ve Toynbee başlangıçta bağımsız anlaşılabilir alanlar olarak kabul ettiği on dokuz uygarlığın sınırlarını aşarak -bunlardan herhangi birinin sınırları içinde kalmaksızın- gelişme gösteren dinleri ön plana çıkartır. Sonuçta çalışmasının büyük bir bölümü tek büyük anlaşılabilir alanın -"toplumlarının" değişik kuşakların değişik şekillerde birbirleriyle ilişkili olduğu tüm Afro-Avrasya tarih bütünü- nün- şartları dışında hiçbir anlam ifade etmez.

Bu zorunlu olarak böyledir; değişik ulus-üstü topluluklar tarihî hayatın çerçeveleri kadar tesirli ve nüfuzlu olduklarından bunlar birbiri üzerine binmiştir ve hatta böyleyken bile aralarındaki alanı tükettikleri söylenemez. Bunlar iki okyanus arasında herhangi bir yerde aşılamaz hiçbir coğrafi sınır tanımayan bir tarihi hayat sürekliliği üzerinde etkili olmuşlardır. Ticari hayat, şehir ve taşra ilişkilerinin kalıplan ve teknolojinin, bilhassa askeri teknolojinin yayılması genellikle dini ya da edebi geleneklerin sınırlarından nispeten bağımsız olarak gelişmiştir; bu nevi meseleler daha ziyade bir taraftan yerel şartlar, diğer taraftan medeniyet kuşağının genel kültürel seviyesi tarafından belirlenmiştir.

Tarihçiler bu ilişkiler düzlemi içerisinde medeniyetlerden ya da toplumlardan bahsederlerken genellikle ağırlıklı olarak medenî hayatın belli yönlerine göndermede bulunurlar. Normal olarak, modern zamanlardan önce belli bir bölge, belli bir zamanda bir komşu bölgeyle diğerlerinden daha yakın bir şekilde birleşmiştir. Bu birleşmeler siyasi, edebi ve dini olmak üzere belli başlı üç tipoloji çerçevesinde olmuştur. Siyasi birleşmeler genel olarak (nispeten) geçiciydi ve burada, dil ve dine dayalı birleşmelerle güçlendirilmiş olmadıkça pek fazla dikkate alınmamışlardır.

Uygarlığın ilk dönemlerinde öyle görünmektedir ki her bir dil alanı bir diğerinden görece özerk bir şekilde gelişmiştir; fakat kimi eski diller kültürel değerler bakımından

olağanüstü derecede zengin görünmektedir ve bu dilleri ana dilleri olarak konuşmayan halklar için bile kültürel diller olarak gelişmişlerdir. Dolayısıyla Sümer ve Babil dilleri Bereketli Hilal için klasik diller olarak ortaya çıkmıştır ve bir ölçüde bu klasik uygarlıkla uyum içinde (bir anlamda tek) bir uygarlığı oluşturmuştur. Bunlar ortak standartlara sahiptiler ve kimi zaman bir klasik edebiyat geleneğinin kabulü değişen seviyelerde ortak hukuki formlar, ortak siyasi fikirler ve ortak sanatsal kalıplarla birlikte gelişmiştir. Bu durum özellikle belli başlı coğrafi bölgeler içindeki yerel kültürel geleneklerin büyük oranda kaybolduğu MÖ ilk bin yılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.

Orta Çağda kurtuluş dinlerinin ortaya çıkması edebi gelenekler kadar, hatta onlardan daha da güçlü olan bağlar tesis etti. Bu tür bağlar zaman zaman dile dayalı birleşmenin hatlarıyla kesişti. Avrupa'dan Hindistan'a kadar dini bağlılık dil ortaklığından daha önemli hale geldi. İnsanlar Çivi Yazısı kullananlar, Grekçe ve Sanskritçe konuşanlar olarak değil de, Hristiyan, Zerdüşt ya da Budist olarak kümelenmeye başladı. Çin ve Uzak Doğuda dil ortaklığı nihayetinde dini bağlılığa üstün geldi; Çin toplumu sonunda Budist yahut Taocu inançlardan ziyade Konfüçyen klasiklerle yönlendirildi. Her halükarda "yüksek kültür" seviyesinde pek çok eğitilmiş insan kendilerini diğerlerini dışlayarak, "edebî" ya da dinî, belli bir yazılı gelenekle birleşmiş, bütünleşmiş buldu.

Beşerî hayatın geliştirilmesine yönelik bu nevi kümelenmelerin ehemmiyeti görmezden gelinemez (özellikle ideal ve algısal hayatın, din, sanat, edebiyat ve hatta hukuk ve siyasi ve sosyal kurumların gelişmesi bakımından.) Hatta bir dereceye kadar taşra hayatı bile bölgenin eğitilmiş seçkinleri tarafından işlenmiş olan yazılı gelenekte ortaya konulmuş idealler tarafından şekillendirilmiştir. Fakat tarihçiler dikkatlerini bunların üzerine, taşra hayatına uzanımları nedeniyle değil, edebî ve filolojik anlamları nedeniyle yoğunlaştırmışlardır. Gerçekten de bunlar hümanist bir tarihçinin temel ilgi

merkezdirlere. Fakat bunlara neredeyse başka bir şey görme-
yecek kadar istisnai bir rol yüklemek suretiyle pek çok ta-
rihçi bunları yanlış yorumlamıştır; onlar bu söz konusu yazılı
gelenekleri tarihsel dünyalara dönüştürerek hak etmedikleri
ölçüde mutlaklaştırmışlardır.

Bu tür toplumlar hiçbir şekilde kapalı bütünler değildi;
her zaman için söz konusu merkezî gelenek tarafından ancak
yüzeysel şekilde şekillendirilmiş olan etkinlik alanları mev-
cuttu. Çoğu kez bunların dayandığı coğrafi bölgeler duru-
munda olduğu gibi her zaman iki veya daha fazla geleneğin
rekabet ettiği bölgeler vardı ve yüksek kültürel seviyede bile
gerçek günlük hayat farklı unsurların bir senteziydi. Bun-
lar bizim kuramcılarının sandıkları gibi sapmalar değildi. As-
lında farklı türdeki yazılı gelenekler belli toplumlarda farklı
seviyelerde birbirine karışmıştı. Nitekim Bizans hayat tar-
zını, bir taraftan alan olarak daha geniş, fakat zaman olarak
daha sınırlı, eski Yunan kültürünün bir devamı, diğer taraf-
tan Hristiyan bütünü bir parçası olarak değerlendirmek
mümkündür. Hiç şüphesiz tesirleri daha az yaygın olan fa-
kat diğer hatlarla kesişen aynı temel türün değer, derece ve
boyut bakımından daha küçük olan yazılı gelenekleri ol-
muştur. Nitekim bir Grek yazın geleneğinin belli bir koluna
bağlı olan Eflatuncu-Aristocu filozoflar tarafından oluşturul-
muş toplum Hristiyanlık, İslam ve Yahudiliğin oluşturduğu
hatlarla kesişmiştir. Bu filozoflar büyük oranda ortak felsefi
gelenekleri tarafından şekillendirilmiş hayatlar yaşadılar ve
çoğu kez kendi dönemlerinin dinî gruplarından ziyade bir-
birleriyle daha ortak düşünceleri paylaşıyorlardı. Daha na-
rin olmakla beraber, belki de daha da önemli olan, Babil ve
Grek yazınında doğup, ardından Sanskritçe ve Arapça'ya
geçmiş ve daha sonra da Çince ve Latince'ye taşınmış olan
bölgelerarası doğal bilim geleneğiydi: Afro-Avrasya kuşa-
ğının belli başlı bütün kültürel gelenekleriyle kesişmiş olan
geniş tesirlere sahip güçlü bir gelenektir bu.

İslam toplumu, belki de en güçlü şekilde kendisi için bütünlükçü, kendinden önceki ve sınırlarının ötesindeki her tür kültürden keskin biçimde ayrılan bir toplum inşa etmede başarılı olmuş bir topluluktur. Avrasya tarihinde, dinler gelişirken görece geç ortaya çıkmakla birlikte, kendine ait kuşatıcı ve kapsamlı bir hukuk sistemi geliştirdi (hem de Hristiyan cemaatlerin putperest Roma hukukunu devraldıkları bir dönemde). Bünyesine daha önceki Orta Doğu geleneklerinin kalıntılarını olabildiğince az dâhil etmiş olan, kendine özgü klasik edebiyatlara hayat verdi. Toplumsal örgütlenme, ekonomik ve ticari kalıplar, sanatlar, bütün bunların hepsi İslam'ın kendine özgü rengini taşımaktadır. Dahası, çağdaşı Orta Çağ toplumları arasında İslam toplumu en yaygın olanından uzak olsa da, yine de Fas'dan Cava'ya, Kazan'dan Zanzibar'a Müslümanlar arasında görülmedik derecede güçlü bir toplumsal dayanışma hâkimdi.

Buna rağmen, araştırma sürecinde, yazılı bir gelenek olarak İslam'ın farklı bir tarihsel dünya, kendi başına anlaşılabilir bir alan olarak görülemeyeceği açıktır. İslam toplumunun Orta Doğu'ya mahsus kökenleri görece karanlıktır. İslam'ın ortaya çıkmasından önceki yüzyıllarda Bereketli Hilal ve İran bölgelerindeki hayat hakkında çok az şey biliyoruz. Fakat erken İslam'ın merkezinde yer alan bir olgunun Sasani yönetiminin son kuşaklarında bir hayli ilerlemiş olması muhtemel görünmektedir: Bu da toprak sahibi soylu zümrenin ve orta sınıfın gücüne karşı, onun direncini kırabilen mutlak bir hükümdarın önderliğinde, şehirli tüccar topluluklarda gücün merkezileşmesi olgusudur. Geç dönem Sasani tarikatlarının ve klasik Müslüman tarikatlarının ortaya çıkışı bu durumla yakından ilgili görünmektedir. Sasani hayatına dair yeterli bilgiye sahip olmaksızın erken dönem İslam siyasî ve dinî hayatında olup bitenleri gerçekten anlayamayacağımızı görüyoruz. Üstelik İslam'ın ilk iki veya üç asrında oluştuğu şekliyle, Sünnî İslam inancının kendisi sadece Muhammed Peygamberin beklenti ve öngörüsünün

gerçekleşmesi olarak anlaşılamaz. Bu vizyon başka türlü sayısız şekillerde gerçekleşebilirdi veya gerçekten -büyük ihtimalle görünebileceği üzere- salt bir siyasi ideolojiye dönüşerek Arap yönetici sınıfı asimile oldukça ortadan kalkardı. Müslüman olmak, Suriyeli Hristiyan keşişlerin ve Mezopotamyalı Yahudi zelotların idealleri (bir dinin nasıl olması gerektiği hususunda ilk Müslümanların kanaatlerini belirleyen ve daha önce görülmedik tarzda gerçekleşen idealler) bağlamında izah edilmelidir.

İslam toplumu Afro-Avrasya medeniyet kuşağının yanına yayıldığında, bu kuşağın varlığını ısrarla sürdüren bölgesel biçimi bütün Müslüman dayanışmasına rağmen, kendisini yeniden hissettirmiştir. XVI. yüzyılda, en sonunda, doğu Avrupa'daki İslam, Orta Doğu'daki İslam ve Hindistan'daki İslam açık bir şekilde kendi farklı yollarını takip ediyordu. Hindistan Timurlu İmparatorluğunun kurucusu Babür, Hindistan'a girdiğinde Hint Müslümanlarını en az onların Hindu kardeşleri kadar kendisine uzak (yabancı) bulmuş olmalıdır. Kendisinden sonra gelen hükümdarların Orta Doğu ve Orta Asyalı kadroya dayanmaya devam etmesine ve Hint İslam'ı içinde Hintliliği reddeden ve sonunda hükümdardan da yanına çeken güçlü bir İslamî tecdit hareketi olmasına rağmen, Babürlü hâkimiyeti altındaki Hindistan'ın İslam toplumu, giderek artan bir şekilde kendi kurumsal çerçevesini ve kültürel kalıplarını geliştirdi ve göreceli olarak müstakil bir toplum oluşturdu. Anadolu ve Balkanlarda Osmanlı İmparatorluğu döneminde doğu Avrupa'daki Müslümanlık benzer bir yönde gelişti.

Babürlüler gibi Osmanlı İmparatorluğu da, İslam'ın adem-i merkezîleşme ve siyasi otoritenin toplumsal rolünü azaltma yönünde uzun zamandır devam eden eğilimini kendi bölgesinde tersine çevirmiştir. Babürlülerinden tamamen farklı nitelikte de olsa uzun ömürlü dinî, hukukî ve siyasî kurumlar oluşturdu. Fakat Osmanlı hayatının kalbi Avrupa merkezinde (Anadolu ve Balkanların eski

Yunan topraklarında) kurumlaştı. Toros dağlarının güneyindeki Arap toprakları Osmanlı hayatının yaratıcı taraflarını nispeten daha az paylaşarak yarı bağımlı yönetimler olarak kaldı. Irak, dönemin üçüncü büyük Müslüman imparatorluğu olan Safevilere bağlandı.

Gerçekten de İslam, sadece bu üç imparatorlukta değil, bütün Afro-Avrasya sahasında önceki bin yılların üç çekirdek bölgesindeki gelenekleri ifade etmesi yönüyle bölgelerarası medeniyetin küçük bir modeliydi; daha önce çeşitli bölgelerde uygulanan bütün ilişki biçimlerini kendi toplumunun bünyesinde barındırıyordu. Malezya'da İslam'ın güçlü tesirleri olmuştur; daha önceki Hint geleneklerinin üzerini kaplamış, Hint tarzı edebi geleneği (yeni bir dilde olmasa bile yeni bir alfabe ile) etkilemiştir. Bu yeni inançlarında Malezyalılar, Hint Hinduizm'inden etkilendikleri kadar Hint İslam'ından da büyük ölçüde esinlenmişlerdir. Yeni edebi gelenekleri, eskileriyle bağlarını koparttıkları ölçüde (ki bütünüyle değildi) Güney Hindistan'da hâkim olan Pers ve Arap mirasının karşımından oluşmuştur. Daha da önemlisi, Malezya'daki İslam (bazen buradaki ve başka yerdeki muhafazakâr (orthodox) Müslümanların gözünde birazcık yanlış gibi görünse de) İslamın merkezî bölgelerinde zaman zaman etkili olan katılıktan uzak kalmıştır; Malezya için İslam yeni ve daha evrensel bir mistisizmdi ve bu niteliğiyle Hint gurularının ardıllarınca öğretilmiştir. Gerçekten de, Malezya için İslam bir bütün olarak onun Afro-Avrasya kuşağındaki konumunun bir uzantısıydı. Malezya Güney Denizlerinin kesişme noktasında bulunmaktadır. Medeniyetin buraya ilk geldiği zamandan beri yüksek kültür hayatı esaslı bir biçimde limanlarının hayatından esinlenmiştir. Ancak yine de bu limanlar bir taraftan -yerel geleneklerde hiç bir zaman derin bir şekilde kökleşmeksizin- iç hayattan ayrı ve bağımsız kalmış, diğer taraftan doğal olarak bütün güney denizlerinin büyük kültürel akımlarına açık olmuşlardır. Bu sulardaki tüccarların hâkim kültürü Hindu yahut Budist olduğunda liman şehirleri

Hindu veya Budist olmuşlar ve sonuçta nüfuz sahaları da bunları takip etmiştir. Bölgelerarası ticaret hacmi ve niteliği arttıkça Orta Doğu limanları bütün güney denizlerinin ticaretinde birinci derecede önemli rol oynamaya başlamıştır. Demek oluyor ki, bu denizlerin -bilhassa Malezya'nın- limanlarında gitgide hâkim olmuş olan Orta Doğu kültürüydü. Orta Çağda bunun anlamı İslam'dı. Fakat Malezya hayatının aslı yapısı kalıcı oldu ve bu ancak bir bütün olarak Afro-Avrasya medeniyet kuşağı bağlamında anlaşılabilir bir durumdur.

Erken dönemlerden beri (en azından Milattan iki veya üç asır öncesine kadar) Afro-Avrasya medeniyet kuşağındaki tarihsel hayatın devamlılık gösterdiği ve bu bölgenin bir bütünlük arz ettiği açıktır. Muhtelif bölgeler kendi geleneklerine sahipti; kimi zaman bölgesel bir çerçevede, kimi zaman bölgesel hayatın dışına taşan, bütünü meydana getiren unsurlarının kültürel hayatının çoğunu şekillendirmiş olan önemli sosyal bütünler oluştu.

Fakat tüm bu küçük çaplı tarihsel bütünlükler, noksan (imperfect) bütünlüklerdi. Bunlar ikincil nitelikteki kümelenmelerdi. Yerel medeni hayat, bunlardan herhangi birine bütünüyle iştirak etmeksizin devam edebilirdi; en yaratıcı tarihsel etkinliklerin bazıları (mesela tabii bilimlerdeki) kendi sınırlarının dışına taşabiliyordu. Afro-Avrasya medeniyet bölgesinin bütünü, ortaya çıkabilecek daha genel ve daha temel tarihi meseleleri cevaplamada yeterli genişlikte çerçeve sunabilecek tek alandır.

Bölgelerarası Değişim Bağlamında Afro-Avrasya Kuşağı

Afro-Avrasya medeniyet kuşağının durağan bir tarihsel bağlam olmadığı giderek daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Muhtelif medeni bölgeler, içinde her bir bölgenin kendine özgü ve tipik ilişkilerinin yerini aldığı kalıcı bir tarihsel biçim (*configuration*) oluşturmuştur. Şu halde bu bölgelerarası

biçim, kendi karakteristiğini sürdürürken bile karşılıklı ilişkilerinin ayrıntılı biçimiyle ilgili olarak sürekli değişmekteydi. Bu medeniyet kuşağı bir bütün olarak kendi tarihine sahipti.

Bin yıl boyunca teknik ve bilgi kaynakları her bir bölgede birikmiş ve çok geçmeden Afro-Avrasya medeniyet kuşağı boyunca akacağı yatağı bulmuştur. Yeni alanlar dâhil oldukça, bölgelerarası ticaret için mümkün servet kaynakları devamlı artış gösterdi. Bu nevi bir birikimsel artış, daha sonraki kuşaklara açık olan imkân ve ihtimallerin daha öncekilere açık olanlardan önemli ölçüde farklı olduğu anlamına geliyordu. Bu birikim seyahat ve savaş tekniğinin durumu bakımından özellikle önem arz ediyordu. Atlı arabanın bulunuşu halklar arasındaki ilişkiyi değiştirmişti. Daha da önemlisi, mesafe ve uzaklık kavramını da değiştirmiş ve ilk imparatorluklara meydan vermiştir. Benzer bir netice, özellikle Orta Avrasya'da ortaya çıkmasıyla birlikte mesafeyi daha da azaltmış olan silahlı ve atlı süvarinin gelişiminden doğmuştur. Elbette bu değişimlerle ilgili, tanıma en tehlikeli tamamlayıcı ve meydan okuyucu gelişme olarak, göçebe çobanlığının ortaya çıkmasıydı. Barutun gittikçe daha etkin bir biçimde kullanımı Çin'deki ilkel başlangıcından sonra yüzyıllar süresince pek çok Afro-Avrasya bölgesindeki halkların benimsemek zorunda kaldığı ve siyasi gücün yoğunlaşması bakımından neredeyse her yerde tesirlere sahip olmuş görünen savaş tekniğindeki daha ileri düzeyde tayin edici değişimleri beraberinde getirdi. Afro-Avrasya denizler zincirinin iki ana bölgesinde (bunlar Kuzeybatı Atlantik ve Akdeniz'den Hint Okyanusu'na ve Güney Çin Denizi'ne kadar uzanmaktaydı) gemi yapımında ve deniz haritalarının çıkarımında tedrici bir gelişme oldu. Çin'de pusulanın icadı ve onun Batı Avrupa'da okyanus seyahati için kullanımı denizcilikteki değişimlerin en çarpıcı olanını oluşturdu. Yalnızca savaş ve ticarete değil, her alanda kendi başlarına önemsiz sayılabilecek değişimlerin sürekli bir biçimde birikerek yığılması kültürel etkinliklerin hacmini ve seviyesini genişletmiş, dolayısıyla muhtelif kültürlerin bir diğerine

oranla önemli olabileceği noktaların sayısını artırmıştır. Çin sanat tarzları, kağıdın kendisi bir tarafa, sayısız bitki ve hayvanlarda bulunan karmaşık doğal renk maddeleri ve kitap süsleme tekniği bulunmamış olsaydı İran ve Hindistanlı resamlara göründükleri oranda önem taşımazlardı.

Bölgeler arasındaki şartlar zihin düzeyinde bile önemli ölçüde değişmiştir. Çin'de kağıdın bulunması ve diğer bölgelere taşınmasının önemli entelektüel neticeleri olmuştur. Teknik bakımdan görece önemsiz olmakla birlikte göz ardı edilmemesi gereken bir diğer gelişme, manastır hayatının keşfiydi -normal toplumsal ilişkilerden kurtulmuş, önemli ölçüde seyyar, ancak yine de toplumlarının en yüksek zihni ve manevi keşiflerinde uzmanlaşmış bir insanlar topluluğu. Bu insanlar kelimenin tam manasıyla uzak mesafeli misyonerlik hizmeti verdiler. Bunlar Afro-Avrasya kuşağını temsil eder hale geldiklerinde, tüccarların kültürlerarası münasebetlerin baş aktörü olduğu dönemde hiç bir zaman mümkün olmayan, bölgelerarası bir temas düzeyi ortaya çıktı. Budizm, Hristiyanlık ve Maniheizm kendi din adamlarının bu hareketliliğinden mümkün olduğunca yararlanmıştır. Manastır hayatının gelişmesinden belki daha da önemlisi, keşişlerin ve insanları kendine çevirmeye yönelik kişisel yönlendirme sistemlerinin, tarihin mecrasını etkilemiş olan dinlerin genel gelişimiydi. Özellikle İslam dini, daha önce görülmedik bir şekilde, kapsayıcı (total) bir toplum tesis etmeye yönelerek salt kişisel düzeyi aşan toplumsal inisiyatifi geliştirmiştir.

Birikimsel eğilimin (*cumulative trend*) (daha önce bahsedilen eğilimlerin pek çoğunun katkısının olduğu bir eğilimdi bu) bir türü, özellikle önemliydi: Şehir-egemen medeniyet, ticari ve siyasi hâkimiyetini yayma becerisine sahipti. Kuzey Avrupa'da sabarın bulunuşu veya Sahra'da devenin kullanımı gibi yenilikler ölçeğinde bir buluştu bu. Söz konusu buluş, büyük ticari ilişkilerin etkin tarımsal kullanım alanının genişlemesine yardım etti ve sadece belli bir bölgedeki nüfus ve ekonomik gücün içsel dengesinin değişimine değil,

bir bütün olarak Afro-Avrasya coğrafyasındaki belli bölgelerin rolünün değişmesine de katkıda bulundu. Tarım tekniğindeki küçük değişimler, tarım ve şehirler için uygun toprakların bulunduğu her yerde yapılmalıydı; nitekim bunlar tekrar tekrar yapıldılar.

Gerek bu tür yenilikler, gerekse genişlemeye yol açan diğer başka unsurlar sayesinde bütün bölgeler medeniyetin sürekli yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu yayılma onların içinde var olacakları dünyanın türünü şekillendirmek suretiyle hepsinin kaderinde temel bir belirleyici unsur haline gelmiştir. Birbiriyle bağlantılı (karşılıklı ilişki içindeki) kuşağın büyüklüğü, belli bir zamanda insan kaynaklarının varlığını belirlemesi hasebiyle kendi başına önemliydi. Fakat daha da önemlisi, Afro-Avrasya kuşağının gelişmesindeki tarihi unsurları çoğaltıp çeşitlendirmesiydi. Bu bölgelerdeki çeşitliliğin Afro-Avrasya kuşağındaki gelişmeye katkıda bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Atlantik'ten Pasifik'e Afro-Avrasya deniz silsilesiyle gerçekleşen kesintisiz ticaret zincirinin tarihî önemi şehirleşme alanına göre farklı zamanlarda oldukça değişti. Deniz ticaret güzergâhlanna erişmek (sözgelimi, Malezya'nın sadece bir yol istasyonu değil etkin bir ticaret bölgesi olması örneğinde görüldüğü üzere) önemli bir değerdi. Orta Avrasya bozkının önemi de benzer şekilde değişti. Sadece yeni halkların dâhil olmasıyla değil, şehirleşmiş bölgenin yarım kürenin geri kalan kısmına göre oranının değişmesiyle de, Afro-Avrasya ticaret alanının genişlemesi medeniyetlerden uzak kalan halkların konumunu değiştirmişti. Bilhassa, yaşama alanları itibarıyla büyük ölçüde sınırlı (bu sınır, her ne kadar dalgalanıyor idiyse de) şehir tesirlerinden bağımsızlıklarıyla Orta Asya göçebelerinin ve diğer yerleşik olmayan halkların durumu buydu. Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* kitabında göçebe ve tarımsal evrimlerin birbirine ne denli paralel gelişmeler olduğunu ve zaman içerisinde tarımsal olanın göçebe olanı daha fazla etkilediğini göstermiştir. Dolayısıyla birçok durumda her bir dönemdeki

kültürel ve ekonomik imkânlar Afro-Avrasya medeniyet kuşağının bütün Doğu yarımküresindeki genişlemesine bağlıydı. Bu genişlemenin bütünü, parçalarının herhangi birinden daha büyük etkilere sahipti.

Afro-Avrasya Bölgesi Tarihinin Ana Hatları

Tarihsel ilişkilerde bölgelerarası yapıyı farklı şekillerde etkilemiş olan değişimler sadece büyük değillerdi; bunlar aynı zamanda iç içe geçmişlerdi (interlocked). Bu yapının unsurları karşılıklı olarak bir diğerine bağımlı olduğundan belli değişimler yeni değişimlere yol açmış olmalıdır ve bütün bu değişimlerin umumi yönü tek bir hikâyeyi oluşturur. Takip eden bölümde bölgelerarası ilişkilerin gelişmesinin ana hatlarından bazılarını ve en önemli dönüm noktalarını görebileceğiz. Bunlar bölgelerarası gelişmenin konulandır ve dolayısıyla insanlık tarihinin önde gelen hadiseleri değildir; ancak Afro-Avrasya'ya mahsus bölgelerarası yapının gelişmesi onun değişik bölgelerinin tarihinin en önemli yönlerinden bazılarıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bu taslak, kısa bir dünya tarihi görünümündedir. Her halükarda o, fikrî bakımdan mukayese edilebilecek gerçek bir dünya tarihine Batı'nın geleneksel tarih algısından daha yakındır.

Daha ilk dönemlerde medeniyet bölgesinin genişlemesi büyük bir önem kazandı. Birbirinden ayrı ve soyutlanmış durumda bulunan su boyu uygarlıkları (yani barbarlar denizi içindeki adacıklar), en iyi haliyle birbirleriyle uzun mesafeli ticaret vasıtasıyla temas halindeydiler. Ancak (şayet doğruysa) sahip oldukları ortak bir özellik, belli metalleri işleme yöntemleriydi; bunların tüccarları ve hükümdarları bu kıt metallerin araştırılmasıyla kendi nüfuz sahalanna medeniyet kalıplarının yayılmasını zorladıysalar, anlaşılan odur ki, onların hepsinin kaderini belirleyen yeni bir duruma yol açmış olan bu ortak ihtiyaçlardır. Çünkü zamanla bu durum, daha büyük medeniyet bölgelerinin kaderine bağımlı hale gelmiştir. Ancak bu

nevi bölgelerde Amarna çağının* kozmopolitliği, okur yazar ulusların kendilerini komşu olarak buldukları bir dönemde, en azından Orta Doğu'da baskın olduğu şekliyle, ilk kez mümkün olmuştur. Dolayısıyla büyük-ölçekli bir durum, yeni bir büyük-ölçekli durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Fakat Amarna çağının daha büyük bölgeleri bile hâlâ, şehir kültürünün neredeyse hiç etkilemediği daha da büyük bölgeler tarafından kuşatılmış durumdaydı. Medeniyetlerin karşısında ve onlara karşılık olarak gelişmiş süvari askerliğin vücuda getirdiği bu geniş bölgelerden, bilhassa MÖ ikinci bin yılın sonunda, çeşitli büyük istila dalgaları yayıldı. Başını büyük oranda Hint-Avrupalıların çektiği bu istilalar, Orta Doğu'yu, kuzey Hindistan'ı ve aynı zamanda muhtemelen kuzey Çin'in gelişmiş bölgelerini neredeyse yerle bir edebilir ve neticede bu bölgeleri dönüşüme uğratabilirdi. Böylelikle güç anlaşılır, esas itibarıyla resme dayalı yazılarıyla Bronz Çağı kültürlerinin dönemi -böyle bir yazının günümüze ulaşmasına Çin'in kendine özgü görece yalıtılmışlığı izin vermiş olabilirse de- sona ermiş oldu.

MÖ birinci bin yılda bu istilalardan bir Yunan, İbrani, Pers, Hint-Aryan ve Çou Çin'i dünyası ortaya çıktı. Bunlar arasında yeni bir tarihî iklim -*Demir Çağı*- hâkim oldu: Bu tarihsel dönem içerisinde medeniyet kuşağı yarım küre boyutlarına dek genişledi ve Afro-Avrasya medeniyet kuşağına özgü bölgelerarası yapının önde gelen daimi unsurlarının bazıları zaten kendisini hissettirmeye başlamıştı. Her ne kadar bu erken dönemde, birbirinden ayrı gelişmelerin paralelliği ile mi, yoksa daha çok bölgeler arasındaki etkin karşılıklı ilişkiyle mi olduğu her zaman açık olmasa da, uzaklıklara rağmen bir ölçüde bir kader birliğinin varlığı zaten su götürmez biçimde mevcuttu. Bölgelerarası ticaret, teferruat itibarıyla birbirinden bağımsız olsa da, neredeyse eş zamanlı olarak Avrupa ve Çin'de para kullanılmaya başlanmıştı ve Akdeniz'den Hindistan'a kadar,

* Amarna, Nil nehrinin doğu kıyısında, Yüksek Mısır'da bir harabedir -ç.n.

bölgelerarası hüviyetten yoksun eski nehir vadisi gelenekler ortadan kayboldukça tedricen baskın hale gelen yeni bir alfabetik -ve dolayısıyla görece erişilmesi kolay- yazım tarzı vardı.

Şimdi Afro-Avrasya'nın tarihsel şekillenişinde her yerde büyük, büyük olduğu kadar da önemli değişiklikler yapmış olan bir çağa geliyoruz. Her yerde seküler yayılma (görünürdeki büyük istilaların kesintilerine rağmen, belki daha hızlı bir şekilde) devam etmekteydi. Şehrin kontrolü Akdeniz'in batısına doğru, İran ve Orta Asya'da, Hindistan'ın güneyine doğru ve Çin'de yayılma eğilimi göstermekteydi. Pencap'da savaştan, Ganj'a yelken açmaya çalışan ve Afro-Avrasya kuşağını coğrafi bir bütün olarak kavramaya çalışan Makedonyalı İskender'in salt mekân vizyonu bin yıl önce imkânsız olan bir ufuk genişliğine tanıklık etmektedir. Takip eden döneme -yani Thales ve İşaya'dan Mencius'a felsefe alanındaki olağanüstü canlanmaya- damgasını vuran bir genişliktir bu. Zira sık sık işaret edilmiş olduğu üzere MÖ birinci bin yılın son yarısında, Afro-Avrasya medeniyet kuşağının dört ana bölgesinin hepsinde de emsali görülmemiş bir yaratıcı çiçeklenmeyle karşılaşılıyor.

Gerçekten de, ana alanlar bir ölçüde bu gelişmeler sayesinde oluşmuştur. Orta Doğu, hem Yunan geleneğini hem de bu dönemdeki şekliyle Sanskrit geleneğini esaslı bir biçimde kabul eden bölgeye karşı, birbirine tezat teşkil eden ideallere bağlı kalarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemin entelektüel hayatı Avrupa ve Çin için ebediyen klasik olarak kalmıştır. Hatta Hindistan için bile ilk bakışta gözüktüğünden daha önemliydi; zira bu Şankara Hindistan'ının ardındaki muhteşem felsefe çağıydı. Ortadoğu içinse bu çağ, çok daha kadim yazılı geleneklerle tenakuza düşen ve Ortadoğu'nun yeniden inşasında Hz. Muhammed ve takipçilerinin sonraki eserlerinde öngörülen normlara itibar kazandıran -hem İran hem de İbrahîmî kökenli- peygamberlerin çağı idi. Karl Jaspers haklı olarak bu dönemi "Mihver Çağ" şeklinde adlandırdı. Bu, kültürleri farklılaştırdığı kadar, bölgelerarası daha derin bir alış

verişe yol açmış olan bir çağdı. Bu eş zamanlı harikuladelikleri beslemede dönemin entelektüel atmosferindeki karşılıklı münasebetlerin harekete geçirici rolü ne olursa olsun, bu ilişkiler kültürlerarası tesirlerin soyut düşünce düzeyine -bilimin gelişmesinde her şeyden ziyade önemli olan bir olgu- ulaşmasını mümkün kılmış olan seçici entelektüel standartların her yerde ortaya çıkmasına yol açmışlardır.

Dünya, artık Uzak Doğu'daki beklenmedik etkilerinin yanı sıra çeşitli yönleri Atlantik'ten Gan'ja kadar uzanan Helenizm'in istilacı yayılmasına hazırdı. Daha sonra Helenizm'in kendisi -muhtemelen emperyal dürtünün kuzeybatıdan geldiği Hindistan'da bile- Akdeniz'de Roma, Hindistan'da Mauryalar ve takipçileri, Çin'de Han imparatorlukları gibi büyük bölgesel imparatorluklar çağına hazırlanmasına da katkıda bulunmuştur. Bu imparatorluklar -hatta, bunların en karanlığı olan Helenleşmiş Partlarınki bile- beşerî bütünleşme bakımından, Stoik veya Budist veyahut Konfüçyen, klasik bilgelerin eserlerine bir ölçüde yansımıştır. Bu imparatorlukların meydana getirdiği nispeten istikrarlı ve yaygın düzen, sonradan bölgelerarası ilişkileri de etkilemiştir. Romalılar altının Hindistan'a gitmesinden şikayet etmişlerdir. Bu hiç şüphesiz tür itibarıyla Helenizm'inkiyle aynı olan daha geniş bir akımın belirtisiydi. Helenizm'in gücü geriledikçe İndisizm (*Indicism*) şeklinde adlandırılabilir akım çeşitli biçimleriyle aynı oranda ve genişlikte yayıldı: Uzak Doğu, Orta Doğu (bilhassa İran ve Orta Avrasya) ve Çin'de. Hatta Avrupa'da bile etkisi beklenmedik ölçüde geniş oldu. İndisizm, İskender'inki gibi gösterişli fetihlere gereksinim duymadı; bununla beraber -muhtemeldir ki- tesirleri daha geniş ve derin oldu. Fakat söz konusu imparatorlukların en önemli rolü -Roma İmparatorluğu'nda ilk Hıristiyanların kendilerini gördükleri gibi- bir veya daha fazla fazla evrensel dinin yolunu açmış olmalıdır. Bundan sonraki dönemin bölgesel özellikleri gibi bölgelerarası yönleri hususunda da en fazla göze çarpan olgu, dinlerin yükselen konumlarıydı.

Bu arada, büyük bilgelerin yükseliş döneminin hemen ardından (önceki bölgesel uyanışlardan farklı olarak), kutsal metinleri, emsalsiz ahlak ve kozmoloji inançları, sıradan bireye yönelik ölüm ötesi umutları ve bireyin kişisel bağlılığına yönelik talepleriyle büyük evrensel dinler ortaya çıktı.

Şimdi bunlar ya başlangıçlarından itibaren bu biçimiyle ortaya çıkmış Hristiyanlık ve Mahayana Budizmi benzeri inançlar biçiminde ya da Rabbinik Yahudilik ve (görünüşte) Hindu Shaivism'i ve Vaishnavism'i gibi dönüştürülmüş eski inançlar biçiminde ortaya çıkmaktaydı. Merkezleri olan şehirlerden, bütün nüfusa hâkim olmak üzere her yere yayıldılar. MÖ ilk bin yılın başlarında Afro-Avrasya kuşağı boyunca bunların biri ya da diğeri siyasi gücü ele geçirdi ve kendisini yegâne din olarak kabul ettirmeye çabaladı. Her ne kadar hiçbirinin diğeri karşılığında rekabetinde tam olarak başarılı olamadığı kimi bölgeler olduysa da, fiilen hiçbir boşluk bırakmadılar. Eski putperestlikleri fiilen biçimlendirdiler veya onları bu yeni ruha boyun eğdirdiler. Dinlerin güce yönelik dürtüsüyle eş zamanlı olarak -neredeyse evrensel olarak kendini hissettiren Hint tesirlerinin ilhamıyla veya bundan bağımsız bir şekilde- bin yıldan fazla bir zaman Afro-Avrasya hayatının bir cephesine hâkim hale gelecek olan münzevî ve manastır hayatına özgü eğilimler ortaya çıkmıştır. Evrensel dinlerin gelişmesiyle birlikte bir bölge diğeri en uzak sınırların karşısındaki bir inanca inanarak din kardeşleri olarak kabul etti. Fakat aynı zamanda yeni ortodoksiler (bağnazlıklar) kendi dar çerçeveli tahammülsüzlüklerini geliştirdikçe ve bunlarla bir dinin veya diğeri hayatına hâkim olmaya çalıştıkça birçok din arasında engeller yükseldi.

Bütün bunlar olurken, kısmen imparatorlukların etkinliğinin de bir neticesi olarak medeniyet merkezlerinden uzak olan bütün eyaletler, sözcüleri Galya ve Szechuan, şehir hayatının en son biçimlerine açılıyorlardı; dolayısıyla Attila zamanına gelindiğinde, Avrasya'nın şehirleşmiş bölgeleri (Kuzeyde kalan bölgelere denk bir şekilde) yarım küre boyunca

güçlü bir bölgeler kuşağı oluşturmuş bulunuyordu. Yeni -göçebe yahut barbar- istilalan Batı Avrupa ya da Çin'in kuzeyi gibi uzaktaki alanlara boyun eğdirebilmekle birlikte artık bundan böyle süre giden kültürel ve ticari münasebetlerin bütününü etkilemedi. Modern zamanlara kadar, yazılı geleneklerde Bronz Çağı kültürlerinin rolünü bu denli keskin biçimde sıranılayan başka bir çatlak yoktu. Kuşkusuz bu, kısmen büyüklüğün bir neticesiydi; kısmense muhtelif bölgelerdeki daha yüksek kültürlerle daha yaygın bir iştirak meselesiydi: Hem ticaretin esasları, hem de dinlerin karakterinin katkıda bulunduğu bir netice. Gerçekten de, dinler -bilhassa Hristiyanlık, Yahudilik, Maniheizm, Budizm, aynı zamanda Hinduizm- kadim merkezlerin ötesine geçip, Kuzey Avrupa, Orta Avrasya, Uzak Güney Doğu yahut kuzeydoğu Afrika gibi sınır bölgelerine dek uzanmış olan misyonerlik faaliyetlerinde yeni bir kültürel saldırı türü geliştirdiler.

MÖ ilk bin yılın ortasında, Helenizm'in yayıldığı çağın ruhundan köklü ve esaslı bir biçimde farklı bir hava hâkimdi. Şimdi her yerde bir bölgede yaşayan insan topluluğunun beraberliğine hükmedici niteliğiyle evrensel bir din fikri doğru olarak kabul görüyordu. İslam, evrensel dinlerin sonuncusu olduğu iddiasıyla Akdeniz, Hint Okyanusu ve Çin'in nüfuz alanını sıranlandırdığı Avrasya bozkırlarındaki siyasi güç dengesini derhal değiştirerek, böyle bir kültürel ortamda adeta patladı. Yüzyıllara ihtiyaç duymaksızın neredeyse yarımkürenin dört bir tarafına nüfuz etmeye başlayan ve büyük medeniyetlerin her birine, gerçek anlamda özümseyip içselleştirmedikleri, az ya da çok kalıcı kültürel ve siyasi bir meydan okuma sunan güçlü bir sosyal ve manevî ülkü meydana getirdi. Asırlarca bölgenin muhayyilesine, gerek Hindistan'da gerekse Avrupa'da, İslam tehlikesi hâkim oldu ve onların birliğini bu korku sağladı. Orta Doğu'nun kendisinde İslam'ın birleştirici etkisi hayal edilemeyecek kadar geniş ve kapsayıcı tesirlerini çok çabuk gösterdi. İslam bilginleri Yunan, İran ve Hindistan'ın dağınık bilimsel geleneklerini topladılar ve bunları kullanarak, Çin'den Batı

Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyaya yaydılar. En kayda değeri kağıt olmak üzere, Müslüman tüccarlar Çin'in muhtelif teknolojik buluşlarının bazılarını taşıdılar. İslam'ın bu şekilde bölgelerarası şartları değişime uğratmasıyla eş zamanlı olarak, diğer Afro-Avrasya ölçeğindeki gelişmeler İslam'a yeni yönelişler kazandırdı. Uzak Doğu'nun güneyi gibi yeni bölgeler daha fazla gelişmişlerdi. İslam burada hızlı bir biçimde ilerledi, dolayısıyla diğer eski merkezleri beklenmedik bir biçimde gölgede bıraktı. İslam, sebepsiz yere değil, çok kısa bir zamanda bütün dünyayı kuşatacağını gösterdi.

İslam'ın bu ortaya çıkış ve daha sonraki yayılma yüzyılları boyunca tekniğe, bilhassa askeri ve hatta mali tekniklerde, en azından alışlagelmiş birikimsel gelişme meydana geliyordu. Sahra'da devenin kullanılmasıyla bu bölge (alt-Sahra) artık Afro-Avrasya medeniyet sahnesine etkin bir şekilde dâhil olmuştu; gerek alt-Sahra bölgesinde, gerekse uzak kuzey-batıda (Kuzey kutbu yakrından Kuzey Amerika'ya bağlanan hat devre dışı kalmıştı) ticaret sahası genişledi. Farklı öğrenim üslupları, dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ında sonunda Budizm'i felsefi bakımdan bertaraf eden Shankara'dan, XIII. yüzyılda Chu Hsi ve Aquinas'ya kadar, hâkim dinlerle kadim felsefi geleneklerin skolastik tipteki sentezleriyle bütünleştirildi. Neredeyse skolastiklik kadar yaygın olan sevgi mistisizmi belirgin bir şekilde kurumsal gelişme gösteriyordu. (Hindistan'da bhakti, İslam'da sufilik, Doğu ve Batı Hristiyanlığında mistik gelenekler biçiminde): Özellikle Mihver Çağından itibaren sıırlı sayıdaki klasik dillerin yanı sıra sayısız yerel dillerin oluşumuyla birlikte anılan bir mistisizm.

Burada yine, herhangi bir biçimde pek fazla fiili etkileşim olmaksızın müşterek bir tarihi problemler kümesinden kaynaklanan, tedrisat ve dinde birbirine denk gelişimlerin hangi ölçüde paralellikler teşkil ettiğini kestirmek güçtür. Kuşkusuz bir ölçüde olan, müşterek problemlerin birbiriyle çakışmaları, zaman zaman da farklı şekillerde cevaplandırılmalarından ibaretti. Dolayısıyla diğer bütün bölgelerden farklı olarak Çin'de

bu dönemde esas itibariyle Mihver Çağın bir felsefi sistemi olan Konfüçyanizm'in lehine evrensel dinlerin, Budizm'in ve Taoculuğun açık bir gerilemesi söz konusuydu. Bununla beraber bu dönem de bölgelerarasındaki karşılıklı etkileşimler -İslam veya Moğollar yahut bilimsel ya da sanatsal alış-verişler ve benzeri ilişkilerin bir neticesi olarak- o denli sık ve yalıtılmış Çin ve Batı Avrupa'yı bile o denli serbest bir şekilde kucaklamıştır ki bu gelişmeleri bir diğerinden tam olarak ayırt etmek mümkün değildir. İster geçmişin safi paralel gelişmeleri olsun, ister bir çağdaş ihtiyaçlar kuşağının neticesi olsun bunlar genellikle dini bir hüviyete bürünmüş olan bölgelerarası münasebetlerin birbirinden koparılmaz çerçevesini oluşturmuşlardır.

Bu dönemin ortalarında, Afro-Avrasya kuşağının bütün kültürlerinin müşterek bir seviyede bir araya getirilmesine umulmadık bir biçimde yardımcı olmuş olan bir gelişme meydana geldi. Şehirli kültür geleneklerinin zenginliği, bahis konusu geleneklerin Afro-Avrasya kara parçasının daha uzak ve ücra bölgelerini giderek artan ölçüde denetim altına alma eğilimleriyle karşılandı. Müslümanlar, Çinliler ve daha sonra Ruslar, Orta Avrasya'ya yayılmaları esnasında birbiriyle karşılaşmaya devam ettiler, öyle ki XIII. yüzyılda Moğolistan'daki bir kabile kendisini şehirli güçlerin cüretkar talepleriyle ve ezici prestijiyle bunalmış hissedebiliyordu. Bozkırın en ücra köşesinde genç Cengiz Han'ın emperyal ajanlarca kızdırıldığı söylenir. Nehir vadileri medeniyetleri ilk kuşatılan bölgeleriydi. Daha sonra Han-Roma dönemlerinde medeniyetler barbar bölgelerin saldırılarını zar zor karşılayabilecek duruma geldiler. Fakat şimdi kendilerini kuşatılmış hissetme sırası barbarların, göçebelerindi. Cengiz Han liderliğindeki son umutsuz öfkeleri belki de şehirlerin ilerlemesini yansıtır; bu aynı zamanda şehirlerin o zamana kadar görülmemiş becerilerinin bir göstergesiydi. Afro-Avrasya halklarının müşterek çabalarının bu beklenmedik neticesi Afro-Avrasya kuşağının daha büyük bölümünü perişan etti; kültürel ve siyasi tarihini sarstı.

Bölgelerarası şartlar altında Moğolların kızgın gücü, şehirli geleneğin Orta Avrasya'nın büyük bir kısmına nüfuz edeceği günü hızlandırdı sadece; göçebelerin bir kısmı Budizm'i, bir kısmı Müslümanlığı kabul ettiler ve giderek despot eğilimli hanlara çaresiz bir şekilde boyun eğdiler. XIV. yüzyılda, Yuan Hanedanı ve Delhi Sultanlığı döneminde Afro-Avrasya kuşağı boyunca şehirlerin gelişimi çöküntüye uğradı; Orta Doğu'da limanlar ve sulama kanalları tamir edilemedi; Batı Avrupa şehirlerinin gelişmesi yavaşladı, Kara Veba salgını bütün bölgeleri kasıp kavurdu (bu durum Kuzey Afrika gibi marjinal bölgelerde kültürün devamlılığını ve bölgelerarası güç dengelerini olumsuz etkiledi). Bütün bunlar olurken, ekonomi sahnesi "Doğunun zenginlikleri"nin Batılı türedilerce sömürülmesi için hazır hâle geldi. Ticari bakımdan gelişmiş bölgelerin alanı yarımkürenin daha büyük bir bölümünü kaplamaya başladı; lüksün her türlü, seyahat ve ticaret teknikleri sayılamayacak kadar arttı. Uzak Batı, Orta Doğuda cereyan eden din kökenli savaşlar tarafından uyarıldı, fakat Moğol akınlarının (Attila'nın zamanındakının tersine) çoğundan doğu Avrupa'daki yenice şehirleşmiş bölgeler tarafından korundu.

Görülüyor ki, Afro-Avrasya tarihsel kuşağı sadece müstakil medeniyetler arasındaki karşılıklı alışveriş ve etkileşim çerçevesindeki bir yapı (*framework*) değildi; bu, kendine özgü gelişimiyle olumlu bir unsur içeriyordu; buluşların yayılmasında bu durum görülebilir. Moğol fırtınasından sonra Çin buluşları daha önce görülmemiş bir biçimde hızlı bir yayılma imkânı buldu. Bunların tarihi neticeleri sadece yayılmaya indirgenebilir nitelikte olmayıp o dönemde bölgelerarası şekillenmenin eriştiği karmaşık yapıyı yansıtmaktaydı. Bunlar değişik alanlarda geliştikçe oldukça farklı neticeler doğurmuşlardır. Bunlar arasında bilhassa ateşli silahlar, pusula ve baskı teknikleri (en yakın tarihli olan hareketli baskı tekniği dâhil) kayda değerdir. Bunların bazıları, o dönemde nispeten doğrudan kurulan ilişkiler vasıtasıyla kazanılmış olan müşterek bir tarihsel zeminden esinlenerek Avrupa yahut başka bir yerde bağımsız

olarak bulunabilirdi. Bunların tamamı "Uyancı Yayılma" ile pekala Uzak Doğu'dan esinlenmiş olabilir (bir başka deyişle bunların mevcut oldukları yolundaki salt genel farkındalığın çağnışımıyla) ya da hatta doğrudan Uzak Doğu'dan aşırımlar, almalar mümkün olabilir. Her halükarda bunların hepsi, neredeyse belli başlı merkezlerde, aşağı yukarı aynı zamanda bilinmeye ve büyük bölümü bir ölçüde kullanılmaya başladı. (Çin'in kendisi hariç) barutun ortaya çıkışı her yerde küçük, yardımcı "ateşli" bir silah olarak ilk kullanımından daha etkin ve en son tayin edici kullanımlarına tedricen geçmiş görünmektedir. Fakat bu kullanımlar farklı bölgelerde bölgesel sosyal şartlara göre ve bölgenin daha geniş çerçeve içerisindeki konumuna göre farklılık göstermektedir ve dolayısıyla esaslı bir biçimde farklı neticeler ortaya çıkarmıştır. Bu buluşlar tarih sahnesine yeni çıkan Batı'nın okyanuslara, en önemlisi (bölgelerarası ticaretin yapısı dolayısıyla) ilk başta Hint Okyanusu'na açılmasına katkıda bulunmuştur. Ancak yine de benzer bir gelişme, büyük barut toplanının ortaya çıkışı aynı şekilde XVI. yüzyılın başlarında, üç büyük Müslüman kara imparatorluğunun (Osmanlı, Safevî ve Baburîler) kurulmasına yardım etmiş görünmektedir. Bunların her üçü de Batılıların saldırısı karşısında geri çekilmek zorunda kaldılar ve bundan sonra okyanustaki uzun mesafeli ticaretin kontrolü Müslümanların denetiminden çıktı.

Afro-Avrasya Sınırı Olarak Batı Avrupa

Söz konusu tarihsel bütün içinde, farkına varmış olacağımız üzere, Batı Avrupa merkezden oldukça uzak ve Orta Çağa dek pek kayda değer bir yönü olmayan, marjinal bir rol oynamıştır. Kartacalılar ve Etrüskler ilginç halklardı fakat kendilerine doğu Akdeniz'den intikal etmiş olan kültürel kalıplara ancak birkaç temel unsur ilave etmişlerdir. Aynı şey Romalılar için de doğrudur. Helenistik doğu Akdeniz üzerinde siyasi üstünlük kazanmış olmakla beraber, şehirlerinin bulunduğu kuzeybatı sınırında kültürel rehberlik yahut öncülük için

her zaman doğuyu gözlemişlerdir. En kıymetli eserleri olan Roma Hukuku bile (dili uzun bir süre Latince olmuş olsa da) İtalyan değil, bir Akdeniz ürünüdür. Batı Avrupalılar gerçek anlamda, ancak Yüksek Orta Çağda uygarlığın çekirdek alanlarının yaratıcı düzeyine yükselmeye başlamıştır. Haçlı Seferlerinin başlarında sözgelimi tıbbi ve kimyevi teknoloji alanında gerek Yunanlılar, gerekse Araplarla karşılaştındığında hâlâ kaba ve cahil idiler; Arapların "Yunan kıvılcımına" erişmemişlerdi. Haçlı Seferlerinin sonu itibariyle Latinler ilk kez onların az çok dengi haline geldiler.

Görüldüğü gibi, imparatorluğun Batı'ya doğru ilerleyişi medeniyetin genel yayılışını bütün yönlerle dağıttı. Batı Avrupa büyük ölçüde Sudan ya da Malezya anlamında -her ne kadar bu bölgelerin her ikisinden de daha erken şehirli, yazılı bir kültür geliştirmeye başladıysa da- daha çok bir sınır bölgesiydi. Onlarla, daha eski kültür merkezlerine bağımlı bir ilişki noktasında ortaklı. Bu bölgelerde olduğu gibi, kültürel öğrenmenin akımı tek taraflıydı (ters istikamette çok az bir geliş gidişle Çin, Hindistan ve Orta Doğu ve -hepsinden önemlisi- Doğu Akdeniz'den Batı'ya doğru). Uzun bir zaman bu bölgelerarası ticarete bile yansdı. Güney yahut doğudaki diğer sınır bölgeleri gibi Batı da ticaret emtiası olarak mamul mallardan ziyade, köleler dâhil öncelikle doğal kaynaklara sahipti. Dolayısıyla bölgesel nitelikteki Batılı gelişmeler -bölgesel şehirleşmenin ve bilimin iniş çıkışları (dünyanın bütünü göz önünde tutulduğunda) pek fazla bir önem taşımıyordu. Orta Çağ İslam yazarları Bizans, Hindistan ve Çin'in muhakkak farkındaydılar, fakat (doğrudan temas dönemleri ve mekânları hariç) Uzak Batı'ya Tibet ya da Doğu Afrika'dan daha az ilgi duymuşlardır. Afro-Avrasya tarih bütünü'nün, eğer varsa "ana akım"ın, temel özellikleri bu nevi uzak köşelerdeki gelişmelerden çok az etkilenmiştir.

Belki de Batı, sınır konumu itibariyle, bölgelerarası ilişkilerin belli başlı güzergahlarından ayrı ölçüde uzak olması sebebiyle kabaca aynı dönemde bir ölçüde Kore ve Japonya'nın

sahip olmuş görüldüğüne benzer nitelikte avantajlara sahipti. Deyim yerindeyse, Batılılar bakir toprakta, Ege'den Bengale kadar sık sık etkisini hissettirmiş olan kültürel ve askeri keşmekeşten pek rahatsız olmaksızın, eski temalar üzerine bağımsız kültürel çeşitlemeler geliştirebilmişlerdir. Üstelik, Orta Çağ'ın sonlarına kadar Batı Avrupalılar her zaman medeniyetin mevcut sınırlarının ötesinde, etkinlik alanlarını genişletecekleri (büyük ölçüde Japonların yoksun oldukları bir şey) çekici alana sahip olmuşlardır. Batı'nın karakterinin büyük bölümüne ipucu teşkil edebilecek şey, uzun bir süre bir sınır bölgesi olmasında bulunabilir. Her halükarda Batı ile diğer ilişkiler bakımından çekirdek kültür alanlarının yerini almış olan diğer çevre bölgeler arasındaki mukayeseler Batı ile bu merkezlerin kendileri arasındakinden daha faydalı olabilir (mesela, yerel yaratıcılık ve dışarıdan gelen tesirlere açıklık bakımından).

İnsanlık tarihine bir bütün olarak baktığımızda -gerek kendi menfaatleri, gerekse Avrupa'yı etkilemeleri yahut ona katkıda bulunmaları bakımından- yalnızca "Doğu" toplumlarına daha çok dikkat etmek kafi gelmeyecektir. Batı'yı, bir ölçüde herhangi belli bir toplumu aşan ya da ondan büsbütün bağımsız olan daha geniş tarihsel süreçlere muhtaç birçok toplumdan biri olarak tanımayı öğrenmeliyiz. Batı her ne kadar nispeten yalıtılmış olsa da, bu daha geniş süreçler vesilesiyle Batı'nın kendisi üzerinde oluşan etkiler onun şu veya bu toplumdan aldığı etkilerin toplamına indirgenebilir. Bu ise güney veya doğudaki komşularının güçlü varlığından kaynaklanan daha genel -olumlu veya olumsuz- etkilere bile indirgenemez. Bunlar vasıtasıyla bölgelerarası daha geniş yapı, herhangi belli bir zamanda Batı'ya ya da bu geniş yapı içindeki herhangi bir başka topluma açık olan alternatifleri esaslı bir biçimde sınırlandırır. Gelişmelerin çok daha hususi neticelerinin yanı sıra, medeniyet alanının genişlemesi, tekniğin birikimi, her yerde toplumsal güç seviyesindeki istikrarlı yükseliş bölgelerarası bir temelde almış oldukları biçimi aldılar.

Batı Avrupa'nın tekamülü, ilk ön koşullarının kimisi bakımından bir bütün olarak Afro-Avrasya tarihi hayatının gelişim istikametine bağlıydı.¹

- 1 Bu zamana kadar söylenmiş olanların Modernlik ile eski Batı kültürünün ilintisini görmemiz gereken biçime yönelik ciddi anlamları ve uzanımları vardır. Bu imaların bazılarını *Journal of the Central Institute of Islamic Research*'de (Karaçi) çıkmış olan bir makalede geliştirilmişti. Kısaca, dünya Modernleşmesine ilişkin en yaygın görüşler onu ya esas itibarıyla değişmeyen bir gelenekten Modern Batılı gelişme halkalarının tekrarına doğru bir kayma (krş. J. M. Romein, "The Common Human Pattern", *Cahiers d'histoire mondiale*, IV, 1958) ya da diğer toplumlar tarafından ya değişik derecelerde benimsenebilen ya da mukavemet edilebilen tarihi Batı toplumunun bir yayılması olarak görmekteydi. Her iki görüş de yetersizdir. Bunların Modernliği, bir bütün olarak modernlik öncesi Afro-Avrasya tarih düzeninin dayandığı müşterek tarihsel şartların bozulmasının bir neticesi olarak gören anlayışıyla desteklenmesi gerekir. Belli bir yenilik düzeyi Afro-Avrasya uygar toplumlarında kabile toplumlarına kıyasla her zaman olmuştur; zaman zaman tarihsel şekillenmesinde esaslı değişikliklere yol açmış olan klasik Yunan yahut klasik İslam'ınkiler gibi belli başlı gelişmeler bile onun sürekliliğiyle tutarlı olabilir. Rönesans ve okyanuslara erken dönem Batı yayılması aslında kendi başına, herhangi bir nirengi noktadan modernlik öncesi tarih kalıbının ön şartlarından kurtulmamıştır. XVI. yüzyılda çeşitli Afro-Avrasya medeniyetlerinin kültürel ve toplumsal güç seviyesi esas itibarıyla hâlâ müşterek bir düzeydeydi (her yerde binlerce yıl öncesindekinden daha yüksekti). 1600 ve 1800 arasında, Batı içerisindeki gelişmeler bu müşterek tarihi ön koşulları sonunda yok etti, fakat aynı anda Batı'nın kendisine ait olanlara (yani 1880 jenerasyonu itibarıyla) yönelik olarak bunlar yok edilmez, Afro-Avrasya tarihinin mevcut dayanışmasının bir neticesi olarak, aynı zamanda diğer bütün uygar toplumlar için de esaslı bir biçimde yok edildiler. 1800'den beri diğer pek çok toplumda bu gelişmenin sonuçları önemli bir anlamda aynı ölçüde modern olmakla birlikte Batı'dakinden oldukça farklıydı. Modernlik Helenizm'in yayılmasıyla mukayese edilemeyeceği gibi, Batı'nın iç tecrübesinin safhalarına da indirgenemez. Her ne kadar Batı'daki başlangıcı belli mühim neticelere sahip olsa da, Modernlik, ne kökeni bakımından, ne bir dünya hadisesi olarak tesiri bakımından ve hatta ne de bölgesel kültürel sürekliliğin bir dışavurumu olarak ve her şeyden önemlisi, hepimiz için teşkil ettiği kültürel problemlerin niteliği açısından, yalnızca "Batı"ya özgü bir olgudur.

2

Haritanın Merkezinde: Milletler Kendilerini Tarihin Ekseni Olarak Görürler

XVI. yüzyılda İtalyan misyoneri Matteo Ricci, Çin'e Amerika'daki keşifleri gösteren Avrupa yapımı bir dünya haritası götürmüştü. Çinliler Amerika hakkında bir şeyler öğrenmekten memnundu, fakat haritadaki bir nokta onları gücendirmişti. Harita Pasifik'i esas alarak dünya yüzeyini ikiye böldüğünden, Çin sağ yarımkürede gözükmüyordu oysa Çinliler kendilerini tamı tamına haritanın merkezinde olması gereken "Orta Krallık" gibi düşünüyorlardı. Ricci onları, bunun yerine Atlantik'i bölen, dolayısıyla Çin'in daha merkezi gözüdüğü bir başka harita çizerek yumuşatmıştı ve haritalar dünyanın bu bölgesinde hâlâ yaygın bir biçimde bu şekilde çizilmektedir.

Kuşkusuz Avrupalılar Avrupa'yı merkezde gösteren birinci türdeki haritaya bağlıydılar; buna mukabil Kuzey Amerika'daki en yaygın haritalar ABD'yi, bir kara parçasını ikiye bölmek pahasına olsa bile, yüksek bir konumda göstermektedir. Sadece bir kimsenin kendi ülkesini haritanın merkezine koymaya yönelik değil, fakat bir kimsenin kendi halkını tarihin merkezine yerleştirmeye yönelik dürtü de, öyle görünüyor ki evrenseldir.

Bu durumun en bilinen örneği gerçekten de "Orta Krallık"a ait olandır. Pek çok Çinli, Gök'ün Mabedi'nin yeryüzünün tam merkezini işaretleyen İmparator şehri Pekin'de

olduğunu varsayardı. Hiç kuşkusuz Orta Çağ'ın Çinli bilgileri de Çin'in matematiksel olarak merkezî konumunda olduğunun söylenemeyeceğinin farkındaydılar; Avrupa, Afrika ve Hint Okyanusu'nun genel konumunu biliyorlardı ve bir yazar yeryüzünün "merkez"inin ekvator boyunca uzandığına dikkat çekebilirdi. Bununla beraber, ciddi tarihçiler için bile insanlık tarihinin etrafında yer aldığı olgu, her tür göz kamaştırıcı uygarlığın ihtişamının yoğunlaştığı büyük Çin imparatorluğunun konumuydu.

O zamanlar bu imparatorluk güçlüydü. (Söylediklerine göre) o zamanlar İmparator başkentin etrafındaki toprak parçaları arasında barışı düzenlemeye muktedirdi. İmparatorluğun uçsuz bucaksız bereketli ovalarını zenginleştirmek üzere bir taraftan dağların en seçme mahsulleri, diğer taraftan deniz buralara akmaktaydı ve uzaklardaki daha az şanslı toprakların -çöller, dağlar ve uzak adalar- barbarları, İmparatorun kumazca politikalarıyla bölünüp zayıflatılarak haraca bağlanmış ve uygarlığın sanatlarından öğrenebileceklerini öğrenmeye başlamışlardı.

Koreliler, Japonlar, Tibetliler böyle gelmişlerdi. Çinlilerin lükslerinin peşine düşerek ve -afyon ve haşhaş gibi- karşılığında İmparatorun onaylayabileceğinin çok azını sunarak uzak adalarından İngilizler böyle gelmişlerdi. İngiliz sefirleri bile ihtişam içinde kabul edilmişti; fakat İmparatora saygı sunma istekleri tahkikle reddedilmişti.

Zaman değişti, imparatorluğun gücü zayıfladı, mahalli liderler iktidarı gasp edip halka zulüm ve eziyet ettiler; refah ve ihtişam söndü. İşte o zaman (söylediklerine göre), onurumuzu ayaklar altına alan fatihler kılığında barbarlar geldiler ve dünyada uygarlığın yıldızı söndü. Böylelikle Orta Asya Türkleri ortaya çıktı. Kubilay Han liderliğindeki Moğollar böylelikle geldi. Mançu hanedanlığı çökmeye yüz tuttuğunda -zenginliği barbar ulusun gözlerini kamaştıran- Orta Krallığı istila ederek ve halka kaba adetlerini zorla benimseten İngilizler de böyle geldiler.

Belli bir dönem için Çin'in dünyadaki en zengin ve en kalabalık, estetik bakımdan en olgun, hatta en güçlü devlet olduğu iddia edilebilirdi: fakat bu olgu Çinliler dünya resminin merkezine yerleştirildiğinde trajik bir yanlış hesap olarak karşımıza çıkar.

Orta Çağ Hindu'su dünyayı ruhların arındırılması için bir arena olarak tanımlardı. Krallar ve onların imparatorlukları gelip geçiciydiler. Tanrılar doğarlar ve sonra da kaybolurlardı: Her ruh için, defalarca karşılaşmak zorunda kaldığı doğum-ölüm çevrimi içinde olgunlaşmak bakımından, bünyesinde barındırdığı sınırsız fırsatla zaman da, mekân da sonsuzdu. Evrenin büyük bir bölümünde, gerçekten de ruhlar rahatsız edilmeksizin huzur içinde yaşıyorlardı. İnsanların burada sorumlu bir biçimde iyi, kötü ve neticeleri arasında seçim yapabilmeleri kendi emeğinin, dünyevi bölgelerin ayırt edici yönüydü. Burada hayat, her bir kast toplumdaki kendi işlevini sahlendiği nispette, erdemin tahakkukuna göre düzenlenmişti. Şayet bir insan bir rolü iyi bir biçimde yerine getirmişse bir başka hayatta daha yüksek bir role sahip olacak ve sonunda varoluşun geçici iniş çıkışlarının büsbütün ötesine yükselebilecekti.

Dolayısıyla önemli ve anlamlı olduğu sürece tarih, toplumun örgütlenmede erdeme hak ettiği yeri vermesine göre çağlar boyunca değişiklik arz ederdi. Belli bir kozmik çevrim yıpranıp eskimeye yüz tuttukça düzensizlik artmış ve adalet kaybolmuştur. Çağımız (onların izahınca) böyle bir çevrimin son kısmıdır; toplum ancak yeryüzünün merkezi bölgelerinde -yani Hindistan'da- hâlâ yeterince iyi düzenlenmiştir. Burada Brahmanlar hâlâ kurbanlar sunmakta ve diğer kastlar onların konumlarına göre yönetilmekte yahut hizmet etmektedirler.

Doğu'dan Batı'ya karanlık bölgeler çürüme ve bozulmayla iflah olmaz derecede öylesine lekelenmişlerdi ki, zahit ve sofı Brahmanlar buralara ayak basmaya cesaret

edememişlerdir. Ruhlar, barbar Mlekkalar gibi doğmaya mahkumdurlar. Hindistan'da doğma hakkını kazanıncaya değin orada günahkâr hayatlar yaşamışlardır. Yozlaşmış çağımız ilerledikçe, Hindistan'daki toplumsal düzen de bozulmuştur. Hükümdarlar en aşağı sınıflardan çıkmış ve sonunda Mlekkalar bile Hindistan'a fatih olarak girmişlerdir. Batı'dan Müslümanlar, hatta en uzaktan Avrupalılar bile. Bununla beraber, görünürdeki bütün bu aşağılanma ile Hindu, kutsal Ganj'in geçtiği merkezî bölgelerde -aşağı soydan insanlar için erişilmez olan- hakikatin ve kutsallığın atmosferini hâlâ teneffüs edebileceğini ve yeniden doğumun en yüksek seviyelerini arzulayabileceğini bilebiliyordu.

Orta Çağ Müslümanı için dünya, Çinli yahut Hintli çağdaşına görüldüğünden daha farklı görünüyordu. Tarih ne bir emperyal otorite ve medeniyet merkezinin değişen güç ve zayıflığına ilişkin bir mesele, ne de dünyaların birbirini sınırsız takibi içinde gelip geçici bir hadiseydi. Tersine; yaklaşık 5000 yıl kadar önce, Tanrı tarafından arzusunu ebediyen yerine getirmesi için yaratılmış tek ve biricik bir türün hikâyesiydi. Tanrı, Adem'den beri, çeşitli halklara, her birine şariatini ve bilimlerini getiren milyonlarca peygamber göndermişti. En sonunda, içinde daha önceki her tür hakikatin kemale erdiği ve daha önceki bütün şariatlerin yerini alarak tedricen bütün dünyaya hâkim olacak olan son şeriatı tebliğ eden İslam peygamberini göndermişti.

Pek çok Müslüman İslam peygamberinin doğum yeri olan Mekke'nin yeryüzünün merkezi olduğuna inanıyordu. İnsanlar dünyanın en uzak ve ücra köşelerinden her yıl hac için buraya geliyorlardı ve üzerindeki göklerde meleklerin de ibadet ettikleri düşünülüyordu; burada Allah'ın Arşı vardı. Orası yerin ve göğün birbirine en yakın olduğu yerd. Hiç kuşkusuz âlimler dünyanın bir küre olduğunu ve Allah'ın aynı ölçüde müminlerin kalplerinde, her yerde hâzır ve nâzır olduğunu biliyorlardı. Fakat daha ciddi dünya resimleri İslam'ın seçkinliğini desteklemek bakımından aynı ölçüde

etkindi. Yerkürenin meskun bölümünü, ekvator ve kuzey kutbu arasında, doğu ve batıya doğru okyanuslar arasında bulunan bir kara parçası -kabaca Avrasya ve kuzey Afrika- olarak düşünüyorlardı.

Bu [dünya] güneyden kuzeye, aşırı sıcaktan soğuğa yedi "iklim"e bölünmüştü. Suriye veya İran enlemindeki Müslüman yazını, sıcak güneydeki insanların gevşek ve tembel olduklarını ve dolayısıyla medeniyette geri kaldıklarını; benzer şekilde aşırı derecede soğuk olan uzak kuzeyde -sözelimi kuzey Avrupa'da- insanların derilerinin solgun ve zayıf, zihinlerinin uyuşuk ve tembel olduklarını açıklıyordu. Bu nedendir ki ancak Akdeniz havzası veya İran gibi merkezî, ılıman iklimlerde zihinler en etkin ve cevval, medeniyet en ileri düzeydeydi. Buradan İslam'ın lütuf ve nimetleri en uzak bölgelere, hatta sıcak güneydeki zencilere, soğuk kuzeydeki beyaz insanlara bile tedricen götürülmüştü.

Bu nedenle, Orta Çağ Müslümanları tarafından yazılan dünya tarihleri eski İranlılara, İbranilere ve Romalılara dair mukaddime kabilinden bir bahisle başlasa da, İslam peygamberinin zamanından itibaren tarihin modern kısmı münhasıran Müslüman halklarla ilgiliydi. Diğer halklar tuhaf âdetlerinden dolayı olağandışı veya ilginç olabilirdi. Çinliler küçük ve yararlı alet yapımında zeki, Yunanlılar felsefe ileri düzeyde olabilirdi. Fakat şimdi hikâyesi gerçek bir biçimde anlatılan yegane halk pek çok put yahut azizlerinin suretleriyle birlikte eski mahalli inançlarını terk eden ve yıldan yıla daha da ilerleyerek Cebelitank boğazından Malaka'ya kadar yayılmış olan uluslararası İslam kardeşliği içinde, her tür şekil ve suretten münezzeh tek bir ilaha ibadete katılan insanlardı.

Aynı çağın Batı Avrupalıları, Müslümanlarla ortak pek çok tarih ve coğrafya fikrine sahiptiler; onlar da bu fikirleri aynı Yunan ve İbrani kaynaklarından elde etmişlerdi, fakat yorumları oldukça farklıydı. Onlar için tarih, Tanrı'nın gözde

insanlarına durağan olmayan (kapsamı sürekli genişleyen) bağışlama hukukunun yahut inayetinin hikâyesiydi. Tanrı Adem'in zürriyetinden önce İbranileri seçmişti, fakat Mesih'in gelişiyle birlikte bu, O'nun inayetine, yardımına mazhar olmuş olan bir "yeni İsrail", yani Hıristiyanlardı.

Hıristiyanlar arasında bile Tanrı daha ileri düzeyde bir seçme yapmıştı: Roma'daki Papanın önderliğinde Batı Avrupalıları tutarak Levantenleri ve Yunanlıları sapkın ve tefrikacı olarak dışlamıştı. Her bir çağın seçilmiş insanları büyük monarşilerin idaresinde yaşamışlardı. Bu monarşileri sıralayacak olursak; erken dönemlerde İbranîleri mağlup etmiş olan Kaldeliler, Persler ve Yunanlılar; fakat en önemlisi, Mesih'in doğduğu yer olan ve Yargı Günü'ne kadar hüküm sürecek olan Batı'daki Roma İmparatorluğu.

Batı Avrupalılar dünya yüzeyinin merkezinin Kudüs olduğunu kabul ediyorlardı (Akdeniz'in hudutlarını abartarak haritaları, İspanya ve Çin'i ondan eşit uzaklıkta gösterebiliyordu); ancak tarihin başlangıcında nasıl ki Cennet güneşin doğduğu doğuda idiyse daha sonraki günlerde Tanrı'nın yeryüzündeki rahipliğinin merkezinin de güneşin battığı batıda olduğuna kendi kendilerini inandırmışlardı. Bundan böyle Roma dünyevi, uhrevi, ruhani her tür güç ve otoritenin merkeziydi.

Yakın zamanlarda bütün bu Orta Çağ dünya resimleri ortadan kayboldu yahut değiştirildi. Amerika'nın keşfi ve dünyanın çevresinin denizden dolaşılmasıyla, yeryüzünün uçsuz bucaksız uzayda küçük bir gezegen ve insanlığın, üzerinde yüz binlerce yıldır yaşasa da, gezegenin hâlâ yeni sakinleri olduklarının anlaşılmasıyla birlikte konumumuzu yeniden düşünmek zorundaydık. Büyük inanç ve kültür idealleri, evren haritasına yansıtıldığı şekliyle değil, manevi şartlar içerisinde anlaşılmalıydı.

Batı Avrupalılar yeni keşiflerle ilk yüz yüze gelenlerdi ve dolayısıyla yeni bir dünya resminin oluşturulması gereğiyle

karşılaştılar. Fakat, kendilerini coğrafya ve tarihin merkezi yapmanın etkileyici cazibesinden kurtulamadılar. Bunu anlamak için herhangi bir Batılı "dünya tarihi"nin içindeki ler tablosuna göz gezdirmek yeterlidir. Medeniyet Mezopotamya ve Mısır'da (belki bir kısım yerel değişikliklerle birlikte Hint ve Çin'de) başlamıştır; fakat tarih çok çabuk, neredeyse bütünüyle Yunanlıların tekeline geçmişti. Diğer halklar tuhaf görünen adetleriyle hâlâ ilginç olabilseler de, bundan sonra gördükleri tek gerçek, Avrupa'dan ibaretti ve Roma İmparatorluğu'nun yükselişinden itibaren yalnızca Batı Avrupa hakikatin ve özgürlüğün yurdu idi.

Yüzyıllar boyunca Batı Avrupa'da hakikat ve özgürlük olmadığı için bu dönem -üzüntüyle- insanlığın Karanlık Çağı olarak adlandırıldı. Modern zamanlarda dünyayı aydınlatmak (ve boyun eğdirmek) için Batı Avrupalılar tam zamanında ortaya çıkmışlardı -o kadar ki bundan böyle "Batılılaşmış" dünyanın tarihi artık neredeyse tamamen Batı'nın kendi tarihine indirgenebilirdi.

Dünya haritası da buna uygun bir biçimde inşa edilmişti. Batılılar beş yahut altı "kıtayı" ön plana çıkartırlar: Afrika, Asya, Kuzey ve Güney Amerika ve Avrupa. Zaman zaman Avrupa'nın "diğer kıtalardan" ne kadar küçük olduğuna safça işaret edilmektedir. Ancak yine de siyasi tartışmalarda, gruplama istatistiklerinde yahut tarihi mukayeselerde bu ayrımlar sanki tabiatı itibariyle sabitmiş gibi ortada dönüp dolmaktadır.

Avrupa yapımı "dünya atlasları"nda, her bir Avrupa devletinin son birkaç sayfa içinde dünyanın kalanıyla birlikte kendi haritası vardır. Bir bütün olarak dünyayı göstermek üzere seçilen harita, insanlığa bu bakış biçimini güçlendirmek için ideal olarak uygundur. Mercator dünya haritasında Avrupa sadece yukarı merkezde değildir. Aynı zamanda diğer büyük kültür alanlarından bir hayli büyüktür de. Bunların birçoğu kırkinci paralelin güneyinde yer alır. Buna mukabil

Avrupa bunun neredeyse bütünüyle kuzeyidir, Mercator projeksiyonu bu noktadan itibaren şeylerin büyüklüğünü korkunç derecede abartmaya başlar.

Dolayısıyla bir oran hissi vermesi gereken dünya haritasında bile, Avrupa'daki birçok yeri adlandıracak pek çok mekân vardır, buna mukabil çok daha küçük bir ölçekte gösterilen Hindistan veya Çin gibi diğer meşhur merkezlerde, ancak en fazla göze çarpan birkaç noktanın işaretlenmesi yeterlidir. Büyüklükler kadar biçimlerin de çok daha az tahrif edildiği dünyanın eşit alanlı projeksiyonları her ne kadar uzun zamandır mevcut ise de, Batılılar beklenebileceği üzere, kendilerini bu denli açık biçimde öven bir projeksiyona dört elle sarılmaktadırlar. Bu durumu, Mercator haritasındaki gerçek açıların denizciler için elverişli olduğu şeklinde açıklanmaktadırlar ve atlaslarda, duvar haritalarında, referans kitaplarında ve gazetelerde Batılılar başlarını çevirip bir bütün olarak dünyanın neye benzediğine baktıklarında algılanı güvenilir bir biçimde tatmin edilmektedir.

Hikâye çok kere "insanlık" sözcüğünün isim olarak biza-tihi kendisi için kullanıldığı küçük bir kabile hakkında anlatılır. Diğer kabileler dünya resimlerinde sadece tesadüfi, an-zî bir şeyden -hatta belki de tam olarak insanî bile değil- ibaret. Çinliler, Hindular, Müslümanlar ve Batılılar benzer şekilde, bu küçük kabilenin oldukça inanılmaz saflığına belki de çok çabuk tebessüm etmekteydiler.

3

Dünya Tarihi ve Bir Dünya Perspektifi

Aşağı yukarı hemen herkesin söyleyebileceği üzere Çin'de Avrupa anakarasındaki kadar insan vardır. Çin ile birlikte Japonya'nın nüfusu, Avrupa ile Büyük Britanya'nınkinden fazladır. Dahası, uzun bir zamandan beri Çin'in Avrupa'dan daha önce uygarlaşmış bir kara parçası olduğunu herkes kabul eder. O halde Çin'in geleceği genel olarak salt insan bakımından en az Avrupa'nunki kadar önemlidir.

Ancak sosyal bilimlerimizde ve bilhassa tarih yazımımızda zaman zaman dikkat çekilmiş olmakla beraber bildiğim kadarıyla değiştirmek yönünde hemen hemen hiçbir şey yapılmamış olan tutarsız ve çelişkili bir durum vardır. Yakın zamanların genel tarihleri Çin'e bir yahut iki bölüm ayırırken, zamanlarının kalanını Avrupa'ya hasretmektedirler. Acaba bu durum sadece Avrupa'nın değişmiş olduğundan, sadece Avrupa'nın hadiselerin gelişiminde itici güç olduğundan dolayı mıdır? Çin'in tarihini tetkik eden herhangi birisi size bunun doğru olmadığını söyleyecektir. Bu durum, insanlığın çoğunun şimdi bir Avrupa kültürü içinde yaşadığından ve Çinli kültür kalıplarının herhangi bir hükmünün kalmadığından dolayı mıdır?

Avrupa'nın dünyanın geniş alanlarını kolonileştirdiği doğrudur; fakat bu kolonileştirilen yerler içinde koloni nüfusunun yoğun olduğu tek yer Amerika Birleşik Devletleri olmuştur. Bütün kolonileriyle birlikte Avrupa hâlâ geçmiş

kültürleri kesinlikle sona ermemiş olan Çin ve Japonya'dan daha fazla bir nüfusa sahip değildir. Şu halde uluslararası bir bakış açısından, Çin kültürünün tarihi modern dünya insanlığı için Avrupa tarihi kadar önemlidir. Ancak yine de "dünya tarihini" okuduğumuzda öncelikli olarak Avrupa'yı okuruz.

Bu niye böyledir? Bana öyle görünüyor ki bunun belli başlı üç nedeni vardır. İlki "Orta Krallığın" tarihçilerinin Çin'i dünya tarihinde neredeyse yegane aktör olarak gördükleri hatırlandığında açıklığa kavuşacaktır. Gerek Çin, gerekse Avrupa "olağandışılığı" için sebep aynıdır: Ukalaca, züppece bir yanlış anlama.

İkinci neden birinciye nispetle daha savunulabilir bir özelliğe sahiptir. Avrupa, Sanayi Devrimi'nden bu yana, Çin'i, Çin'in Avrupa'yı etkilediğinden daha fazla etkilemiştir. Kabul! Fakat sadece egemen gücü göz önüne alarak, tahakküm altındakini göz ardı ederek doğru bir dünya resmine sahip olacak mıyız? Kaldı ki, çok yakın zamanlara kadar -medeniyet tarihi ilerlerken- diğer istikamette muhtemelen daha fazla etki söz konusuydu; bugün anlıyoruz ki aynı durum yeniden ortaya çıkabilir.

Üçüncü neden meselenin can damarına dokunmaktadır: Uygarlığımız Avrupalıdır ve bu nedenle, ancak bize bu yolu nasıl aldığımızı söyleyebilecek tarihle ilgilenmekteyiz. Bu durumda, yani gerçek anlamda Avrupa ülkelerinin ve onların sömürgelerinin (dünyanın geri kalanına atılan birkaç bakışla birlikte) tarihini kastettiğimizde onun hakkında dürüst olalım ve *dünya* tarihi ya da *genel* tarih hakkında konuşmayı bir tarafa bırakalım. Kimi modern tarihçiler gerçekten bunu yapmakta, fakat ortalama insan değil. Bununla beraber öyle sanıyorum ki, *dünya* tarihinin bizim için büyük bir önem taşımadığını söylemek hiçbir şekilde doğru değildir.

Tarihin hedefleri nelerdir? Pek çoktur. Şüphesiz genel tarihin, gerek bütün Avrupa'nın gerekse dünya medeniyetinin tarihinin başta gelen amacı günümüz medeniyetini

anlamakta ve onu tarih sahnesinin içine yerleştirmekte bize yardımcı olmaktadır -tıpkı bir davayı üstlendiğinde bir kamu görevlisinin kendisine rehberlik etmesi için her şeyden önce alabildiği kadar her şeyi kucaklayıcı bir olaylar tarihini yedeğine alması gibi.

Daha önce asla mümkün olmamışsa da, kesinlikle şimdi biz Avrupalılar dünyada yalnız olmadığımızın farkına varmalıyız: Çin, Japonya, Hindistan, Mısır, İran -bu bölgeler Avrupalıların ve şimdi Amerikalıların hayatında mühim yerler işgal etmektedirler ve çocuklarımızın hayatında daha da önemli bir yer işgal edebilirler. Şayet bir ülkenin hastalıklarını, kusurlarını değerlendireceksek bütün dünyayı göz önüne almamız gerektiğini artık biliyoruz. Bir bütün olarak bir dünya tarihinin bize herhangi bir faydasının olmadığını söylediğimizde yeterince aptalca davranmış olmuyor muyuz?

Avrupa imparatorluklarındaki kriz şimdi dünya tarihine olan ihtiyacı daha baskın bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir popüler yazar Avrupa emperyalizminin sebeplerini münhasıran Avrupa içerisindeki etkenler açısından tahlil etmektedir. Fakat Avrupa'nın nasıl olup da yönettiğini, dünyanın geri kalanının niçin yönetildiğinin sebeplerini ortaya çıkartmaksızın anlayabilir miyiz? Analizi için sadece bir Avrupa arka planına sahipse şayet, yönetilen topraklardaki genel fakat değişen canlanışları anlamak bakımından söz konusu yazar şimdi nasıl başarılı olacaktır?

Dahası, bizim kendi Avrupa'mızın ve Avrupalıların tarihini bile bir bütün olarak dünyada işgal ettiği yeri anlamaksızın anlayabileceğimiz doğru mudur? Çinlilerin, Çin tarihini ne kadar tetkik ederlerse etsinler, Çin'in yeryüzünün merkezî noktası olmadığını kavramazdan önce onu gerçekten anlamaları mümkün müdür? Aynı şey bizim için de söylenemez mi?

Uzunca bir zamandan beri, "Haçlı Seferleri"nin bizimkinden "daha ileri düzeydeki bir kültürün bilgisini Avrupa'ya

getirdiğini" bilmekteyiz. Avrupa ve Yakın Doğu kültürlerini sadece Avrupa'nın ne gibi teferruatlar edindiğini öğrenmekle kalmayıp, aynı zamanda neleri kabul edip benimsemede başarılı olamadığını ve daha da önemlisi her ikisinin de hangi bakımlardan müşterek bir gelişme gösterdiğini görüp anlayabileceğimiz tek bir tarihsel bütün içine nesnel bir biçimde yan yana yerleştirmeye çabalamaksızın, Avrupa'nın öğrendiği spesifik konu başlıklarına işaret etmek yeterli midir? Bir ülke incelenirken, bu ülkedeki bütün gelişmeleri sadece bu ülkenin şartları açısından analiz edilmesi tehlikesi vardır. Halbuki söz konusu araştırmacı etrafına baksa her yerde açık bir biçimde birbiriyle bağlantılı hadiseleri görecektir. Bu durum, amaç ve gelişmelerin sadece ulusal değil, uluslararası olması gerektiğini gösterir. Benzer şekilde Avrupa incelenirken, Avrupa'ya özgü gelişmelerin nedenlerini yalnız Avrupa içinde görmemizin güvenli olduğunu varsayacak mıyız?

İncelermiş gibi çarpık ve dengesiz bir biçimde değil, bir bütün olarak dünya tarihini incelemeye başlasaydık, Avrupa tarihinin sosyal, dinî, ekonomik ve sanatsal bütün safahatı bakımından hiç değilse yakın zamanlara kadar ana eksenleriyle genel medeniyet gelişmesinin *bağımlı* bir parçası olduğunu fark edecektik. Dünya tarihini bu şekilde incelemek suretiyle hem Avrupa hem de insan ırkına dair yeni bir anlayışa kavuşacağız. Bu kanaati kategorik olarak reddetmek kafi gelmeyecektir; bunun yanlışlığını göstermenin yegane yolu dünya tarihini bu açıdan incelemek ve bu perspektiften görmektir.

Dünya tarihini (tarih olarak değerini takdir etmek bir yana) bu niteliğiyle incelemek için bir başka sebep daha vardır. Bunun anlamı, ırk-merkezciliğimizin direncini kırmasında yatar. Burada söylemem gerekenler sosyal bilimlerin çoğu için de söylenebilir, fakat bir dünya tarihi, problemi aşmanın en uygun yoludur. Biz Amerikalılar şu günlerde neredeyse başka herhangi bir şey kadar modern dünya içinde işgal ettiğimiz

konuma dair sağlıklı bir kavrayışa ihtiyaç duymaktayız. Hiç kuşkusuz bu güçlü olmakla birlikte tehlikeli bir istektir. Dünya nüfusunun ancak yüzde altısına sahibiz. Bu zamana kadar dünyanın geri kalanının çoğundan daha fazla sanayileşmiş durumdayız. Hindistan ve Çin sanayileşmekte ve üzüntüyle gözlemliyoruz ki Japonya zaten sanayileşmiş durumda.

Dünya nüfusunun kabaca dört eşit parçaya bölünebileceğini göz önünde bulundurun: Çin ve Japonya'da 554.000.000; Yukarı ve Aşağı Hindistan'da 526.000.000; Avrupa ve Britanya'da 534.000.000 ve dünyanın tüm geri kalanında 556.000.000.¹ Avrupalılar ve deniz aşırı akrabalarının tamamı dünya nüfusunun ancak yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır. Biz Avrupalılar yeryüzünün geri kalanının efendiliğini yapmaktayız. Bu duruma diğer uluslar epeydir itiraz ediyorlar ve itirazları muhtemelen artacaktır. Artık dünyadaki yegane halk olmadığımız gerçeğine uyanmanın zamanı değil mi?

Sosyal bilimci hocalar ve yazarlar, özellikle de tarihçiler bizi dünya perspektifine ulaştırmak için çok şey yapabilirler. Şimdi her çabayı bu hedefe doğru yönlendirmenin tam zamanıdır. Sanıyorum *New Yorker* dergisi tarafından yayınlanan Amerika Birleşik Devletleri'ni New York şehrinde görüldüğü şekliyle gösteren bir harita vardır. Bu haritada Manhattan, Illinois'den daha büyük görünmektedir. Chicagolular buna gülmektedirler; fakat 1944'te Çin Halk Cumhuriyeti'nin başkanı Çan Kay Şek biz Amerikalıların tam da bu türden bir dünya algısına sahip olduğumuzu görünce gülmüyordu: Amerika ve Avrupa çok büyük, geri kalanı önemsiz. Bu haritayı değiştirmeliyiz!

Okullarınızda ve kütüphanelerimizde Amerika ve Avrupa'ya Çin ve Hindistan'dan daha az ilgi ve alaka gösterilsin

1 1941 Cemiyet-i Akvam istatistikleri [bu ve bir önceki paragrafta verilen rakamsal değerler, makalenin yayınlandığı tarih olan 1944 için geçerlidir -Edmund Burke, III].

demiyorum elbette. Bilhassa okuyucu için özel dönemler tarihi oldukça önemlidir. Nasıl ki modern Batı'nın ABD ile ilgili olan tarihinin dörtte üçünü yazmıyor, Amerikan tarihi için kendi ihtiyacımıza göre yazılmış kitaplara lüzum duyuyorsak, Batı tarihine olan özel ihtiyacımızın dünya tarihini öğrenme şansımızı yok etmesine izin vermemeliyiz. Aynı zamanda belli bir tarihin, genel tarihin şu ya da bu parçasının ayrıntısı olarak yerleştirilebileceği çarpıtılmamış bir çerçeve ihtiyacını karşılaması için, genel bir tarihe de ihtiyaç duyulmaktadır (herkes için veya öğrencilerin çeyrek ya da bir ya-nırlı için küçük bir cilt kadar da olsa.)

Tarihçilerimiz ve sosyal bilimcilerimizin genel olarak "küresel" bir dünya perspektifi inşa etmeleri hayati öneme sahip bir mesele ise, bu durumda bunun hakkında yapabileceğimiz pek çok şey vardır. Bilhassa, yapmamız gereken iki tür şey söz konusudur: Öncelikle *dünya tarihi* yazımını teşvik etmek. Şunu söylerken haklı olduğumu sanıyorum: Tek bir tarih kitabı yoktur ki, Avrupa'ya gösterilen yersiz sayılmayacak önemle birlikte, Eski Dünyanın bütünü üzerindeki uygarlığın gelişimini *tek* bir resim olarak sunmaya kalkışmasın.² İkinci olarak (bu şimdi yapılamayacak olsa bile) insanların "küresel" bir dünya bağlamında düşünmesi ihtimalini sıradan insanın zihnini çarpıtılmış bir dünya resmiyle dolduran ve böylelikle sahip olduğumuz zaten feci derecede yıkıcı bölgesel, yöresel fikirlerin sürdürülmesine katkıda bulunan terimlerle konuşmayı sürdürerek sabote etmemeliyiz.

Bu münasebetle söyleyeceğim şeyler önemsiz gibi görünebilir; şayet bunların pekiştirdiği önyargıları taşımasaydık mühim olmazdı da. Fakat yazık ki bunlar zihnimiz üzerindeki hükümranlığını korumaktalar ve bunlara müsamaha göstermek ve görmezden gelmek (önemsiz şeylerde bile olsa) kesinlikle akıllıca olmayacaktır.

2 Belki de Nehru'nun resmi olmayan mektupları düzenli bir tarih olarak düşünülmelidir ve bu nedenledir ki yetersiz bir istisnadır. Toynbee'nin çalışması ise hiç şüphesiz bir tetkiktir, hikâyeci bir tarih değildir.

Sözgelimi, Mercator projeksiyonuna dayalı dünya haritası, *New Yorker* haritası *New Yorker* okurları için ne ise, bizim için de çarpıtılmış dünya algımız aşağı yukarı odur. Gerçekte Hindistan'ın Haydarabat eyaletinden daha küçük olan İngiltere, Mercator projeksiyonunda, bu bölgenin büyüklüğünden neredeyse üç kat daha büyük görünür. Bu, Mercator'un kuzeyi (Kuzey Amerika, Avrupa, Rusya) Hindistan yahut Yakın Doğu gibi bölgelerin aleyhine, gerçekte olduğundan daha büyük göstermesi nedeniyle böyledir. Kuzeye yerleştirilmeleri söz konusu olan bölgeler ise zaten bizim abartılmış ülkelerimizdir. Daha iyi çizim ve ölçeklere dayalı ve Mercator'un ifa edebileceği her amaca hizmet edebilecek başka dünya haritaları mevcut olmasına karşın bu denli tahrif edilmiş bir haritayı sınıflarda ve her yerde kullanmaya devam etmek ciddi bir ihmâl ve kayıtsızlık gibi görünmektedir.

Şu halde ısrarla uzak durulmasını istediğim üç genel ifade tipi vardır. Öncelikle Avrupa'nın coğrafi yapısına dair olanları gelmektedir ki; bunlar, daha önce dile getirildiği üzere, bu yarımadayı bir kıta mesabesine yükseltmektedirler. Jeolojik olarak ifade etmek gerekirse, Avrasya'yı Urallarda ikiye bölmek budalaca bir iştir. Hindistan yarımadası Avrupa'dan çok az küçüktür. Avrupa ve Avrasya'nın geri kalanı arasında şayet herhangi bir tarihi ayırım var ise bu Greklerin kullandığı hattır, yani yarımadanın yarımada kimliğinin kaybolmaya yüz tuttuğu "Avrupa Rusyası"nın aşağı yukarı ortasından geçen hat. Çünkü Slavlar ve "Orta Asya" arasındaki ayırım hattı, eğer varsa, burada bulunmuştur. Fakat bu kıtasal bir ayırım değildir.

Avrupa'nın bu kıta statüsüne yükseltilmesinden vazgeçilmesi yönündeki ısrarın nederi açık olsa gerektir. Bunun zeki bir yazarı nasıl yanlış yöne sevk ettiği misali bunu açığa kavuşturacaktır. *Van Loon* (Avrupa'nın bir kıta olarak nitelendirilmesinin saçmalığına işaret etmekle beraber, bu statüyü yok sayarak yeni bir kanışıklığa sebep olmak istemez ve) Asya ve Avrupa'nın tarihsel konumlarını mukayese

etmeye girişir.³ Asya'nın nehirleri "eski yönleri boyunca" akarken Avrupa nehirlerinin tamamının dosdoğru denize aktığını belirtir. Dolayısıyla bundan Avrupa'nın genişlediği fakat Asya'nın olduğu yerde durduğu sonucunu çıkarır. Şayet karşılaştırılabilir alan ve nüfusları mukayese etmiş olsaydı -sözelimi Avrupa ile Hindistan yahut Çin nüfusunu- bu örnek anlamlı olabilirdi; fakat bu durumda nehirlerle ilişkin yargı anlamını kaybedecekti. Mevcut karmaşa zaten hiçbir şey ilave edilemeyecek kadar büyük olmamış olsaydı, Van Loon'un buna yeni bir şey ilave etmek istememesi övgüye değer bulunabilirdi.

Bu itibarla Avrupa'nın, Avrasya'nın geri kalanıyla aynı statüde bir kıta olduğu fikrini teşvik etmekten uzak durmak için yapmamız gerekenler şunlardır: (1) "Bütün Avrupa kıtası" olarak değil, bunun yerine Avrupa "anakarası" yahut "Avrupa yarımadası" şeklinde atıfta bulunmak; (2) Rusya'nın ortasından lüzumsuz bir hatla kıtayı ikiye bölen haritaların kullanımından kaçınmak; (3) "Avrupalı" yahut "Amerikalı" nitelermeleri gibi herhangi -özellikle de somut- bir şeyi tanımlarcasına, "Asyalı" nitelermesini kullanmamak; (4) Avrupa yahut onun alt bölümleriyle mukayeseler yapmadığımızdan emin olmak için, Asya yahut onun alt bölümlerine dair söylediğimiz her şeyi sıkı bir biçimde gözden geçirmek.

Kaçınılması gereken ikinci ifade tipi, "Doğu" ve "Batı"dan dünya uygarlığının tamamlayıcı yarımları olarak bahseden yargılardır. Bizim "Doğulu" yahut "Şark'a Özgü" sözcüklerini kullanımımızdan daha saçma bir şey var mıdır? Cezayir ve Rusya'dan Cava ve Japonya'ya kadar her şeyi -bir başka deyişle, neredeyse Avrupa'ya özgü olmayan her şeyi- bu sözcüklerle vasıflandırıyoruz. Bununla beraber, burada tek bir "Batılı" medeniyet gibi, tek bir medeniyetle ilgilenmediğimiz açıktır.

3 Hendrik W. Van Loon, *Geography*, s. 78.

Kısa bir gözlem "Doğu"da her biri bir diğerinden, Avrupa'dan farklı olduğu kadar farklı olan en azından üç büyük medeniyetin bulunduğunu gösterecektir. Sözelimi Avrupa Yunan (ve Latin) alfabesini kullanırken, Orta Doğu Arap yazısını, Hindistanlılar Hindu harflerini ve Uzak Doğu Çin karakterlerini kullanmaktadır. Avrupa Hristiyan, Yakın Doğu Müslümandır, Hintliler Hinduizm ve Hinayana Budizm'ine, Uzak Doğu Mahayana Budizm'ine mensupturlar. Diğer meselelerde esas teşkil eden kültür aynı ölçüde birbirinden farklıdır. "Doğu" ve "Batı"nın eşitlenmesi sadece *bizim* kültürümüzün diğerlerinin toplamına eşit olduğunu ima etmekle kalmayacak, Avrupalı olmayanların tamamının hiçbir surette birbirine benzemediği gerçeğini göz ardı edecektir. Belki de Çinlilerin yaptığı gibi dünyayı Göksel ve Barbar medeniyetlere bölmek daha makul olabilir; zira Çin kültürü diğerlerinden en belirgin bir biçimde farklı olan kültürdür.

Elbette Avrupa hakkında, diğer kara parçaları hakkında ifade edilemeyecek belli şeyler dile getirilebilir. Fakat tıpkı başka herhangi bir yer hakkında mümkün olmayacak belli şeylerin İzlanda hakkında ifade edilebilmesi gibi. Bu, dünya kültürünü İzlanda ve İzlanda'ya özgü olmayan şeklinde iki kümeye ayırmayı makul ve mazur göstermez; sözelimi Norveç kültürü İzlanda'nunkine Brezilya'nunkinden çok daha yakındır. Benzer şekilde Batılı ve Batılı olmayan arasında bir ikilem oluşturmak makul değildir; sözelimi Mısır kültürü Polonya'nunkine Japon kültürüyle olduğundan daha fazla benzerdir. Böyle bir ikilem birkaç amaç bakımından faydalı olabilir; fakat meselenin aşın basitleştirilmesi şayet bir dünya perspektifi oluşturulmaya çalışılıyorsa, son derecede tehlikelidir.

İster strateji üzerine yakın tarihli popüler bir kitapta Japonya'nın göz ardı edilmesine yönelik bir argümandaki gibi olsun, isterse "kadınların Şark'a özgü soyutlanması" hâli (acaba bu Çin hakkında Avrupa için kullanılabildiğinden daha fazla kullanılabilir mi?), "Şark tembelliği" (acaba hiç bu

zamana kadar İslam peygamberinden işitilmiş midir?) gibi önyargılardaki haliyle olsun, yahut diğer herhangi "Şark'a özgü" özellikler olsun, "Doğulu" ve "Şark'a özgü" sözcüklerinin kullanımına ilişkin neredeyse herhangi bir misal, söz konusu tehlikeyi kesin bir şekilde açıklayacaktır. "Doğu Doğudur, Batı da Batı" ve bu ikisi hiç bir zaman buluşmayacaktır genellemesine ne kadar insanın gerçekten inandığını belirtmek şaşırtıcı olacaktır. General Gordon ve C. F. Andrews kendilerini Çin yahut Hindistan'a kabul ettirdiklerinde olağanüstü insanlar değillerdi, sadece bir Amerikan sanatçısının "Paris'ten daha Parisli" olabileceği süreci bir adım daha ileri götürmüşlerdi. Bir Amerikalı yahut Fransız'ın Hindistan'ı anlamasının güçlüğü, bir Amerikalının Fransız'ı anlama güçlüğünden ancak derece bakımından daha büyüktür.

Bu itibarla, ihtiyaç duyulan şey, "Doğu da bizim kadar iyidir" türünde bir yargıda bulunmak değil, "Doğu"nun Avrupa kültürünü tamamlayıcı bir kültürel varlık olduğu fikrinden kurtulmaktır. O nedenle diğer şeylerle birlikte yapmamız gerekenler şunlardır: (1) Batı'nın bütün "Doğu"nun toplamıyla önem, mevkii veya seviye bakımından eşdeğer olduğu fikrini desteklemesi tehlikesi nedeniyle şu ya da bu genellemelere "Şark'a özgü" şeklinde atıfta bulunmayı reddetmek -hatta dikkatli ve titiz bir çalışma bunun bütün "Doğu" karaları doğru ve hiçbir "Batı" kararı için doğru olmadığını göstermiş olsa bile (ki seyrek ve nadir bir durumdur)-; (2) müphem ve muğlak olmaları nedeniyle "Eastern" ve "Orient" tabirlerinin kullanımından kaçınmak ve bunların yerine Far Eastern, Indian, Near Eastern, African, Chinese vs. tabirlerini kullanmak; (3) "Western", "Occidental" gibi terimlerin kullanımında aşırı derece dikkatli olmak; (4) "Doğu'nun anlaşılmazlığı, kavranılamazlığı" hakkında konuşmalara son vermek ve eğer zorunluysa bunun yerine "kendi kültürünün dışındaki kültürlerin anlaşılmazlığından" bahsetmek.

Uzak duracağınızı umduğum üçüncü ifade tipi, Avrupa'dan -yahut Avrupa kültürünün en doğrudan öncülerinden- her

zaman "dünya tarih sahnesinin tam merkezinde" yer aldığı şeklinde bahseden yargılardır. Nitekim, üst kısımda tarihleri, alt kısımdaki boşlukta "tarihte bir halkın önemli olduğu zamanın uzunluğunu" göstermek için tasarlanmış tarih şeritleri ve bu şeritleri önceleyen ve takip eden, "bu toprakların buralar sahnenin merkezi olmazdan önce de sonra da hâlâ meskun olduklarını" bize hatırlatan noktalarıyla bir tarih tablosu görmüştüm. Mısır ve Babil, MÖ 500'den sonra içinde bulunduğumuz zamana dek uzanan nokta kümesiyle, üst sol köşeden başlamaktadır. Daha aşağıda ve sağa doğru İbraniler ve Yunanlılar, daha sonra Roma ve daha da aşağıda Müslüman ve Ortaçağ Avrupa kültürlerinin çifte çubuğu ve aşağıda sağ köşede modern Batı gelmektedir. İndus'un doğusundaki topraklar Eski Dünyanın nüfusunun yansından fazlasını teşkil ettiğinden, şayet sahnenin merkezine herhangi tek bir grup yerleştirilecekse bu İndus'un batısı nasıl olabilir? Hindistan'dan ziyade Avrupa'nın "tarihin ana akımından tecrit edildiğini" söylemek daha makul değil midir?

Gerçekte tablo yazanın uygarlığın "yavaş yavaş batıya doğru ilerlediği" hususunda düşündüklerini göstermek üzere bilinçli bir şekilde tasarlanmış -kimi Amerikan milliyetçilerine kullanışlı olduğunu göstermiş olan bir kurgu. Uyandırdığı izlenimin güvenilmezliği, Orta Çağ Avrupa uygarlığıyla zarif bir biçimde eşdeğer gördüğü İslam medeniyetinin gerçekten Babil ve eski Mısır medeniyetleriyle aynı topraklarda bulunduğu ve bu nedenle tablonun ima etmeye çalıştığı gibi "batıya doğru ilerlemeyi" sürdürmediğine işaret etmek suretiyle gösterilebilir.

Böyle bir tablonun düşüncesizliği şaşırtıcıdır. Haritada, Avrupalı olmaktan ziyade Yakın Doğulu görünen ve kökleri son yüzyıla kadar Batılı olmaktan çok Doğulu olan Grekler hariç, Avrupa'nın Orta Çağın sonlarından önce dünya çapında önem ifade edebilecek herhangi bir şey husule getirmediği söylenemez. Bu zamana dek uygarlığın batıya doğru hareket ettiğini gösteren en küçük bir ize rastlamak mümkün

değildir. Hatta göklere çıkartılan Roma bile, sadece buğday yönünden değil, hocaları ve modelleri yönünden de Mısır ve doğu Akdeniz'e bağlıydı. İmparatorluğun büyük ve görkemli şehirleri uygarlığın her zaman mevcut olageldiği Doğu'daydı ve bilim ve kültürün önemli bölümü buralarda üretilmeye devam etti.

Bununla beraber, söz konusu tablonun sebebini anlamak, onun düşüncesizliğini anlamaktan daha kolaydır. Tarihi incelediğimiz zaman, daima hangi kültürün Uzak Batı'ya ait olduğunu araştırdık. Nitekim Yunan ortaya çıkarıldığında bütün dikkatimizi Yunanlılara hasrettik -sonra Helenizm döneminde Yunan uygarlığına büyük ölçüde katkıda bulunanın Yunanistan'ın dışındaki topraklar olduğu ortaya çıkınca da şaşırdık. Bu arada İtalya uygarlaşmaya başladığında, gözlerimizi yine Adriyatik'in doğusuna asla çevirmeksizin, bunun yerine olabildiğince hızlı bir şekilde Galya, Almanya ve Britanya'nın ormanlarına dikerek dikkatimizi buraya odakladık (ve yine Haçlı Seferleri zamanında Doğu'nun kendilerinden daha ileri ve gelişmiş olduğuyla karşılaşınca hayrete düşülür).

Adriyatik'in batısındaki Hristiyan kültürü, başlangıçtaki bir parça parlaklığına karşın hareketlenmede yavaşlık gösterdiğinde, dünyanın her tarafında karanlık bir dönemin çöktüğüne hükmettik! Hatta Bağdat'taki el-Cabir ve Çin'deki T'ang hanedanı döneminde mahalli güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışan bir başkanın dünyadaki baş karakter olduğunu ileri sürecek kadar muvazenemizi kaybettik! Şarلمان'ın (Charlemagne) kendisi bunu daha iyi biliyordu.

"Babil, sonra Yunan, daha sonra Roma, sonunda kuzey-batı Avrupa'nın tarih sahnesinin merkezini işgal ettiği" fikrini teşvik etmekten kaçınmak için tarihçiler diğer şeylerle birlikte şunları yapmalıdırlar: (1) "Bilinen dünya" hakkında konuşmaya son vermek; (2) Roma hakkında, "uygar dünyanın efendisi" veya "onun dünyası" şeklinde konuşmaktan

vazgeçmek (zira, sıradan bir insan bu iki tabirin altında yatan derin farkı anlamayacaktır); (3) Batı'daki üç dört eyaleti kaybetti diye Bizans İmparatorluğu'nun çöküşünden bahsetmeyi bırakmak gerekir. Unutmamak gerekir ki, meşhur 476 tarihinden yüzyıllar sonra, batı Akdeniz sahillerinin Müslümanlarca alındığı zamanlarda bile Roma İmparatorluğu elindeydi. (4) Tarihsel bir dönemmiş gibi Karanlık Çağdan bahsetmeye son vermek.

Daha birçok nokta varsa da, dar görüşlülüğümüzü sergilememek için burada sıralamayacağız; fakat bunlara hiç değilse yazarken yahut ders verirken dikkat çekeceğimizi umuyorum. Bir kimsenin çıkıp, bize gerçek bir dünya tarihi, kendimiz hakkında bir perspektif, medeniyetimizi ve zamanımızı içine yerleştireceğimiz çarpıtılmamış bir çerçeve sağlayacak bir dünya tarihi yazmayı üstlenmesi yönündeki esas umudum bakidir.

Batı'nın Büyük Dönüşümü

Bir Dünya Hadisesi Olarak Batı'nın Dönüşümü

1600 civarı ile 1800 civarı arasında Batı Avrupa'da genel bir kültürel dönüşüm yaşandı. Bu dönüşüm birbiriyle az çok eş zamanlı olan iki hadiseyle zirveye ulaştı: Uzmanlaşmış teknik gelişme, belirleyici bir şekilde insan üretiminin önkoşullarını dönüştürdüğünde Sanayi Devrimi; nazik bir ruhun insanın sosyal ilişkilerinde benzer şekilde öncesi olmayan normları tesis ettiğinde Fransız Devrimi. Bu gelişmeler bahsettiğim dönüşümü inşa etmemiştir. Bunlar onun en belirgin erken neticeleriydi. Fakat söz konusu dönüşüm sadece Avrupalılar arasında değil, aynı zamanda dünya çapında derin ve kapsamlı tesirlere sahipti. Onun hepimiz için uzun vadeli öngörülemeyen tesirleri henüz bütünüyle açığa çıkmamıştı. Bunlardan bazılarını daha sonra ele alacağız. Bununla beraber tüm dünya nazarından ve özellikle Müslüman halklar açısından, bizi burada ilgilendirecek daha doğrudan neticeler vardı. Bu da aşağı yukarı 1800'ler itibarıyla (Ruslarla birlikte) Batılı halkların kendilerini dünyanın kalanına -ve bilhassa İslam dünyasına- ezici bir biçimde tahakküm edecek konumda bulmalarındı. Sanayi Devrimi'ni ve Fransız İhtilali'ni görmüş olan aynı nesil bir üçüncü ve hemen hemen aynı ölçüde görülmedik bir hadiseye şahit oldu: Avrupa'nın dünya üzerindeki hegemonyasının tesisi.

Bu sadece veya öncelikli olarak, Avrupalıların ve onların deniz aşırı yerleşimcilerinin karşılaştıkları herhangi bir gücü askerî bakımdan mağlup edecek bir konumda

bulmaları değildi. Avrupa tacirleri herkesten daha çok üretebiliyor, seyahat edebiliyor ve satabiliyordu. Doktorları başkalarından daha iyi iyileştirebiliyor, bilim adamları herkesi mahcup edebiliyordu. En azından başlangıçta, dünya yüzeyinin ancak sınırlı bir bölümü Avrupa orduları tarafından fiilen işgal edildi. Avrupa hegemonyası doğrudan doğruya Avrupa dünya yönetimi demek değildi. Önemli olan gerek işgal edilmiş ("sömürge" yahut "yerleşime açılmış") alanların, gerekse işgal edilmemiş ("bağımsız") alanların kuralları, Avrupalıların çıkarttığı Avrupalılar ve onların deniz aşırı yerleşimcileri tarafından kurulmuş olan dünya çapındaki siyasi ve ticari sistemin ağına hızlı bir biçimde yakalanmış olmalarıydı. Hatta "bağımsız" alanlar bile neticede yerel özerkliklerini ancak Avrupalı tacirlere, Avrupalı misyonerlere, hatta Avrupalı turistlere Avrupa'da alışkın oldukları uluslararası "hukuk ve düzen" tipini belli ölçüde sağladıkları kadıyla muhafaza edebiliyorlardı. Böylelikle Avrupalılar imtiyazlı bir konum sayesinde böbürlenmekte ve Avrupa'nın emsalsiz yeni fiziki ve entelektüel lükslerini sergilemekte serbest kalmışlardı. (Aksi halde, Avrupalı güçler müdahaleye zorlandıklarını hissedeceklerdi ve bunlardan biri gücünü her nereye yoğunlaştırdıysa neredeyse şaşmaz derecede muvaffak olmuştu.) Dolayısıyla bütün halklar yönetimlerini modern Avrupaî uluslararası bir siyasi düzene, fakat aynı zamanda ekonomilerini teknik olarak sanayileşmiş Avrupa'nın rekabetine (ki zor bir işti) ve son olarak zihni ve fikri perspektiflerini Avrupa'da öğretildiği şekliyle modern bilimin meydan okumasına göre ayarlamak zorundaydı. Yeni güçlerinin algılanması için tek başına Avrupalıların varlığı yeterliydi.

Bunu, Avrupalılar (ve elbette onların denizaşırı yerleşimcileri de dâhil olmak üzere) 1800'ler itibarıyla her yerde bulunandan tayin edici ölçüde yüksek düzeyde bir toplumsal güce ulaşmışlardı demek suretiyle özetleyebiliriz. (Avrupalıların, kurumsallaşmış sermaye birikimiyle birlikte XVIII. yüzyıldaki istisnai konumları, bu sürecin ileri bir aşamasını

zaten o dönemde yansıtmaktaydı.) Fert olarak Avrupalılar başka yerlerdeki bireylerden daha az zeki, daha az cesur, daha az sadık olabilirlerdi; fakat toplum halinde eğitilmiş ve örgütlü Avrupalılar bir grubun üyeleri olarak başka herhangi bir toplumun üyelerinden daha etkin bir biçimde düşünebilir ve hareket edebilirlerdi. Şirketler, kiliseler ve elbette hükümetler gibi Avrupa girişimleri dünyanın geri kalan kısmındaki en zengin, en güçlü halkları arasında oluşturulabilecek olandan bile farklı bir düzene sahip olan entelektüel, ekonomik ve toplumsal bir güç düzeyi oluşturabiliyorlardı. Belki de "ilerleme" başlığı altında Avrupa'da kabaca ne olduğuna değinmek için vakit erken olabilir. Bu sözcük, ahlaki bir değer yargısını ima etmektedir. Gerileme yahut sapmaya karşılık olarak "ilerleme" bir hedefe doğru yahut en azından iyi bir istikamette hareketi akla getirmektedir. Modern hayatımızın hangi yönlerinin daha iyiye doğru bir değişim anlamına geldiği ve neyin daha kötüye doğru bir değişimi ifade ettiği tartışılabilir. Bizi burada ilgilendiren şey, vuku bulmuş olabilecek herhangi bir genel "ilerleme" değil; ister daha iyiye, isterse daha kötüye olsun ani bir biçimde toplumsal güç seviyesindeki tayin edici yükseliştir. Batı'da gerçekleşmiş olanlara Müslüman halkların verdiği karşılıkları anlamaya çalıştığımızda bu hususun önemini kavrayacağız.¹

En azından yakın zamanlara kadar Avrupalılar arasında (elbette buna Amerikalılar da dâhildir) bu kayda değer olguyu sorgusuz sualsiz doğru kabul etme yönünde bir eğilim vardı. (Ayrı şekilde pek çok Müslüman, Batı'nın dönüşümü kesintiye uğratmadan önce, İslamlaşmış kurumlarda tabii bir üstünlüğe sahip olduklarını varsayıyordu ki bu onları bütün kâfirlere er ya da geç hâkim kılacaktı.) Bu Avrupalılar, son yıllarda muhtelif "geri kalmış" halkların asırlarca süren sükunet ve durgunluktan sonra (böyle düşünüyorlardı) şimdi nasıl olup da hareketlendiklerine hayret ediyorlardı. Bunlar

1 Benim "West", "Occident" ve "Avrupa" sözcüklerini kullanım biçimim hakkında bkz.: 5. Kısım, "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem."

Avrupalıların nasıl olup da dünyada, bir yüzyıldan biraz daha uzun, aslında oldukça kısa sayılabilecek bir zamanda böyle-sine emsalsiz bir konuma sahip olabildikleri noktasında oluşan şaşkınlık ve merakı küçümsüyorlardı.²

1600-1800 arasında Avrupa'da toplumsal güç bakımından bu artışa yol açmış olan kültürel değişimleri bir "dönüşüm" olarak adlandırdım. Bununla hiçbir yakın biyolojik benzerliği kastetmiyorum. Ancak yine de toplumsal güç bakımından bu yükselişe yol açtıkları kadıyla söz konusu değişimler, devasa ve karmaşık bir nitelik gösteriyor olsalar da, gerekli ihtiyatı elden bırakmamak kaydıyla yekpare bir hadise olarak ele alınabilecek belirgin bir biçimde birbiriyle bağlantılı bir birliği oluşturmuştur. Bu gelişme, insanlık tarihinin akışıyla mukayese edildiğinde nispeten ani olmuştur. Ayrıca, aslı değişimler kurucu ve inşa edici nitelikteydi. Bunlar sadece belirli sosyo-kültürel özellikleri değiştirmekle kalmadılar; bundan sonraki her tür insanî, sosyal ve kültürel gelişmenin en temel önkoşullarından bazılarını da değiştirdiler. Bundan böyle tarihsel gelişmeler aslında belli bakımlardan esaslı biçimde yeni bir tarzda meydana gelmiştir.

Olanlar "medeniyet" şeklinde nitelendirdiğimiz, belli toplumların baskın unsurları arasında yer alan şehir hayatı, okuryazarlık ve genel olarak karmaşık toplumsal ve kültürel örgütlenme bileşiminin MÖ ilk birkaç bin yıllık gelişmesiyle mukayese edilebilir. "Medeni" yani -muhtemelen Sümer'le başlayan- şehirli, tarımcı topluluklar kendilerini (yiyecek toplayan kabileler bir yana) diğer tanıma dayalı kümelenmelerden çok daha yüksek bir toplumsal güç seviyesinde

2 Doğu'nun "bin yıllık uyuşukluğu" nosyonunun bu denli yaygın olmasının sebebi kısmen turistik mahiyetteki yanlış izlenimlerden, kısmen de iki tür akademisyenin yaklaşımında aynı sınıfa dâhil edilmesinden kaynaklanır. Bunlar diğer bütün yabancı toplumları aşağılayan Batıcılar ve Modern öncesi herkesin geleneğin ezici tahakkümü altında bulunduğunu sanan alan araştırmacılarıdır. Krş. "Medeniyet İncelemelerinde Tarihî Yöntem" başlıklı 5. Kısım'da "Geleneklerde Belirlenme Üzerine" alt başlıklı kısım.

buldular. Gerek siyasi gerekse kültürel bakımdan şehirli bir hayat tarzının çok daha geniş çevrelerde tayin edici bir role sahip olmaya başlamasının tarihi çok eski değildi. Sümer'de meydana gelen [gelişme] (kadim zamanların aralıklarıyla mukayese edildiğinde) çok geçmeden Doğu yarım küresinin kaderini belirledi. Tanımcı toplum aşamasına gelmiş bu toplumlar arasında, tarihsel değişimin karakteri, daha önce olanları zaman zaman "tarih-öncesi" şeklinde adlandırma-mıza imkân tanıyacak kadar değişime uğramıştır. Sözelimi tarihin adımları öylesine hızlanmıştır ki, daha önce binlerce yıla yayılan bir değişim düzeyi şimdi ancak yüzyıl alıyordu. Benzer şekilde daha önce tanımcı toplum zamanlarında yüzyıl alan değişim türleri, Batı'nın Dönüşümünden sonra en fazla on yıllara sığıyordu.

Dahası, nasıl zirai aşamadaki medeniyet bir veya en fazla birkaç noktada ortaya çıkmış ve buradan yerkürenin daha büyük bölümüne yayılmışsa, yeni modern hayat tarzı da aynı anda bütün şehirleşmiş halklar arasında, her yerde değil fakat ilk kez tek bir sınırlı bölgede, Batı Avrupa'da ortaya çıkmış ve buradan her yere yayılmıştır. Bu, bütünüyle Batı ile sınırlı olan şartlardan kaynaklanan yeni şekiller yahut tarzlar değildi. Nasıl ki ilk şehirli, okur yazar hayat, büyük küçük, sayısız toplumsal alışkanlık ve buluşlara sahip pek çok halk arasındaki birikim olmaksızın imkânsız olacak idiyse, büyük modern kültürel dönüşüm de bütün doğu yarım küresinin muhtelif şehirli halklarının katkılarını gerekli kılmıştır. Sadece birçok halkın keşifleri değil (çünkü ilk temel buluşların çoğu Avrupa'da yapılmamıştı), aynı zamanda, tedricen doğu yarım küresinde meydana gelmiş olan ve örgüsü içerisinde Avrupalıların servet yapıp, hayallerini gerçekleştirebildikleri muazzam dünya pazarını oluşturmak üzere birbirleriyle büyük bir bölgelerarası ticari şebeke ile bağlanmış, nispeten yoğun, şehirli nüfusun baskın olduğu geniş alanların mevcudiyeti de zorunluydu.

Teknikçilik ve Toplum: Dönüşümün Belirleyici Kurumsal Özellikleri

Bu noktada Batı'nın kendi içinde tam olarak ne olduğunu düşünmeliyiz. Her ne kadar bu hadiseler müteaddit defalar analiz edilmişse de, söz konusu incelemeler dünya tarihi bakış açısından değil, her zaman bölgesel Batılı geçmişin durduğu noktadan hareketle yapılmıştır. Batı'nın Dönüşümü bizim şimdiki dünya tarihi amaçlarımız açısından, esasen kültürün üç temel alandaki dönüşümünden ibaret olarak tanımlanabilir: Ekonomik, entelektüel ve toplumsal. Ekonomik hayatta, bir dizi yeni tekniğe bağlı olarak, sermaye birikimine ve kitle pazarlarına dayalı yoğunlaştırılmış bir üretim kontrolü sayesinde "Sanayi Devrimi"; beraberinde ise "Tarım Devrimi" ile doruk noktasına ulaşmış olan büyük verimlilik artışı meydana geldi. Entelektüel hayatta Kepler ve Galileo ile başlayan yeni deneysel bilim ve daha genel olarak da Aydınlanma ile geniş ölçüde popüler hale gelen felsefi keşif bağımsızlığı ortaya çıktı. Toplumsal hayatta ise eski toprak sahibi kesimin imtiyaz ve üstünlüklerinin çöküşüne, yerine bütün Avrupa'daki yankılarıyla Amerikan ve Fransız devrimlerine öncülük etmiş olan burjuvazinin bürokratik yahut ticari gücünün yükselişine tanık olundu.

Geriye dönüp bakıldığında, bir bütün olarak Batı'nın toplumsal gücünün dünyadaki seviyesi bakış açısından kesin gibi görülebilecek bütün bu sahalardaki değişimler, iki yüzyıldan fazla olmayan bir dönemin içine sığdırılabilir. Gördüğümüz üzere genel olarak XVI. yüzyılda, Ökümen'deki şehirli toplumların eşitliği hâlâ devam ediyordu: Rönesans ile gelen Batı'nın genel gelişmesine rağmen, siyasi olarak Batı Avrupalılar Osmanlı İmparatorluğu önünde geri çekiliyorlardı. Ticari bakımdan ise Müslümanlar hâlâ Ökümen'in pek çok bölümünde onların dengiydi. Kültürel bakımdan Müslümanlar en parlak dönemlerinden birini yaşıyorlardı. Dünya tarihinin bu gerçeği, Avrupa tarihine ilişkin olarak,

Rönesans gelişmesinin tek başına tanıma dayalı toplumun sınırlarını henüz aşamamış olduğunu yansıtmaktadır. Fakat hayati öneme sahip değişimler XVI. yüzyılın sonu itibarıyla açık bir şekilde görülmeye başlandı. XVIII. yüzyılın sonuna gelindiğinde bunların tamamı, hiç değilse belli bazı yerlerde kimi belli alanlar itibarıyla -mesela, astronomi fiziğinin tüm Batı dünyasında ya da pamuklu dokuma üretimini İngiltere'deki durumunda olduğu gibi- tamamlanmıştı. Buna karşın İslamileşmiş toplum Bangladeş gibi bir toprak parçasında bozguna uğramıştı.

Rönesans'ı, Modernliğe öncülük eden koşullardan biri olarak görmek yerine, Modernliğe geçiş sürecine dâhil etmenin dünya tarihi bakış açısından resmi bozmak oluşu gibi; kritik dönemi XVIII. yüzyılın ötesine yaygınlaştırmak da, aynı şekilde, tayin edici hadisenin açığa çıkan sonuçlarının bir ya da daha fazla aşamasını, dünya tarihi olayının kendisiyle keyfi bir biçimde kanıtlamak olacaktır. Sonraki değişimler muazzam derecede önemliydi: Sözelimi daha sonra temel bir endüstriyel enerji biçimi olarak elektrikliğin bulunuşu yahut fizikteki izafiyet teorisi gibi. Fakat söz konusu tarihsel değişimin doğası ile mukayese edildiğinde bunlar, sadece 1800 yılı civarlarında *çekirdek olarak* zaten tesis edilmiş olan Modern gelişme kalıbını daha ileriye götürmüşlerdir. Her halükarda bunlar, Batılıları dünyanın geri kalanından kesin olarak ayırmaya hizmet etmiş olan XVII. ve XVIII. yüzyılların dönüşümleriydi.

Hepsi de aynı anda gerçekleşmiş olan bütün bu değişimler arasındaki bağlantı neydi? Bu denli geniş ve kapsamlı tesirleriyle, toplumun böylesi nispeten ani ve kuşatıcı dönüşümünü hazırlamış olan neydi? Söz konusu değişimlerin birbirleriyle irtibatlı ve gerçekte birbirlerine bağlı oldukları açıktır. Bu, bir sahadaki belli değişimlerin, devamlı olarak, bir başka sahadaki belli değişimlere bağlı olduğu (dolayısıyla bilimsel ve endüstriyel gelişmelerin sadece yüzey-sel temaslarla uzun süre birbirine paralel gittiği) anlamında

değil, daha ziyade bütün değişimlerin müşterek sosyal kaynakları hatta müşterek psikolojik beklenti kalıplarını bir ön şart olarak görmesi anlamında doğrudur.³

Tarihsel amaçlar bakımından, Büyük Dönüşüm sadece insan kültürünün yeni bir *durumunun* yahut çağının ortaya çıkışı şeklinde değil, tarihsel bir *hadise* yahut süreç olarak analiz edilmelidir. Fakat bu tür girişimlere rastlamak son derece az bulunur bir durumdur. Bununla beraber, Schumpeter (Marksistler için bile toplumun görece durağan kapitalist aşaması anlamına gelen bir evreyi) karmaşık, gerçek bir dengeye ve öngörülebilir bir sona dönüştürür. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist pazanın sanki zorunlu olarak ortalama bir dengeye dayalı bir durummuş gibi geleneksel burjuva ekonomistleri tarafından yapılan analizleri gerçekdışı bir havaya bürünür: Onlar, olsa olsa, pazanı oluşturan ve değiştiren bir süreç içerisindeki kısa dönem dengelerini analiz etmektedirler.

Bu açıdan bakıldığında benim çalışmam iki kat eksiktir. Ben Dönüşümü, öncelikle, 1789 nesliyle birlikte *çekirdek* olarak belli bölgelerde ve belli sahalarda gerçekleştirildiğinde sona ermiş bir durumdan diğerine esaslı bir geçiş şeklinde ele aldım. Uzun vadede belki bu, ancak toplumsal hayatın önemli alanlarının tümünün ve dünyanın bütün bölgelerinin teknikleştirileceği günün perspektifinden -şayet öyle bir gün gelecekse- tamamlanmış bir süreç olarak ele alınabilir.

3 Burckhardt'ın döneminden beri "modern insan"ın yani "Teknik Çağın Bir Avrupalısı"nın gerçekte tam olarak "ne" olduğunu tahlil etmeye yönelik pek çok kavrama girişiminde bulunduk. Fakat "Şarklı" diye nitelendirilenlere dair bir kısım çarpıtılmış bilgi hariç, bu girişimler genellikle, sadece Batı Avrupa ve Antik Yunan tarihinden alınma verileri kullanmışlardır. O nedenle bunlar, Batı'nın evrimi içindeki bölgesel aşamalar ile daha evrensel ölçekte pratik önemi olan değişimler arasındaki farkı bulanıklaştırmışlardır. Diğer taraftan alan araştırmacıların XIX. yüzyıl öncesi dünyanın herhangi bir parçası hakkında nadiren bir şeyler biliyorlardı. O nedenle kendi analizimi geliştirmek zorunda kaldım.

Böyle bir bakış açısından XVII. ve XVIII. yüzyıl, her ne kadar hâlâ kendilerine özgü konumlarını koruyacaklarsa da, sadece hazırlayıcı bir aşama olarak görünecektir. Fakat yine de şu anda böyle bir bakış açısını benimsemeyi göze alamam.

Bu itibarla birçok kimse Dönüşümü kuşatıcı olan tek bir temel değişimin pek çok sahadaki dışavurumu olarak görmekteydi: "Geleneksel" olarak adlandırıldan ve "rasyonel" olarak nitelendirilen topluma doğru bir değişim. "Rasyonel" bir toplumda tercihler, atalardan miras kalan örf ve adetlerden ziyade o anki pratik çıkara ilişkin hesaplamalarla belirlenebilir. Öyleyse şahıslara statüler ve yetkiler, doğum ve aile bağı esaslanndan ziyade bireyler olarak sergiledikleri yeteneklerine bağlı olarak verilecektir. Verimli ve öngörülebilir örgütlenme, ailevi ve ataerkil düzenlemelere üstünlük sağlayacak, toplumsal ilişkiler özel kişisel bağlılıklardan ziyade şahsi olmayan yasal statülerle belirlenecektir. O andaki uygulamalar, geçmişe bağlılıktan daha çok rağbet görecek; insanlar değişim hakkında (yozlaşmaya yol açsa bile) daha az mütereddit olacaklar ve dahası, sürekli pratik gelişme (geçmişte değer verilmiş herhangi bir şeyin aleyhine olsa bile) sadece "ilerleme" olarak baş tacı edilmeyecek, aynı zamanda doğal bir toplumsal durum olarak düşünülecektir. "Rasyonalite" bir kere tesis edildiğinde ve yenilik bir kez normal kabul edildiğinde, doğal olarak, ekonomik, sosyal ve entelektüel bütün gelişmeler bunları takip etmiştir.

Bu tür gelişmeler Dönüşümde de vuku buldu. Fakat bu değişim hiç bir şekilde, sıkça söylenildiği gibi keskin bir değişim değildi. Zira standart bir "geleneksel" toplum resmi, çoğu zaman bir kurgudan ibarettir. Kültürel bir geleneğin doğasını tartışırken gördüğümüz üzere, oldukça "ilkel" bir toplumda bile kültürel gelenekler canlı ve diri kalabilmek için sürekli gelişme içinde olmak zorundadır. Çünkü bazı ihtiyaçları, her zaman etkin bir biçimde karşılamak durumundadır; aksi halde atalara özgü hiçbir ayrıcalık onları koruyamayacaktır. Ayrıca rasyonalite, yani endüstride "rasyonelleşme" şeklinde

adlandırılan kişiler-üstü ve yaratıcı kişisel öngörü (innovative private calculation) görece bir kavramdır. Tanımcılık seviyesindeki pek çok toplumun, birçok yazı öncesi toplumun görelî "gelenekselliğine" kıyasla görece "rasyonel" oldukları bile söylenebilir. Yalnızca "rasyonelleşme" açısından Dönüşümde ortaya çıkan değişme türü, şu ya da bu seviyede tarihte defalarca yinelenmiş bir değişimdi: Sadece şehirlerin gelişimiyle değil, her büyük kültürel gelişmede, hatta daha küçük çapta yeni bir dinî yahut siyasî gelenek ortaya çıktığında bile durum böyledir. Bu türden tüm dönemlerde bağımsız, yenilikçi hesaplama, geleneksel örf ve âdete oranla daha fazla vurgulanmıştır. Dahası, bu çeşit tavırların bazı kalıntıları sonraki sosyal hayatta, özellikle de daha kozmopolit olan toplumlarda, çok kere kurumsallaştırılmıştır.

Dolayısıyla İslam dünyası orta dönemleri itibariyle Batı'dan daha kozmopolit bir yapıya sahip olması nedeniyle, kurumlarındaki rasyonel hesaplama ve kişisel inisiyatif için daha fazla imkân sunuyordu. Gerçekten de, Avrupa'da Dönüşümün "modernleşmenin" bir parçası olan "geleneksel"den "rasyonel"e doğru değişimin çoğu Batı'yı, İslamileşmiş gelenekte zaten oldukça kurumlaşmış bir şeye yakınlaştırmamanın havasını taşıyordu. (Bu, daha Rönesans zamanında başlayan "Modernite"nin o dönemlerde başladığını göstermek üzere çokça zikredilen "Modern" gelişmeler için doğrudur.) Daha büyük bir toplumsal hareketlilik lehine soylu sınıf içine doğmuş olmanın küçümsenmesi Batı'da İslam dünyasındaki kadar ilerlememiştir. Loncaların ve malikânelerin otoritesine karşı serbestçe yapılmış bireysel sözleşmelere asli ve öncelikli bir yer verme eğilimi, şariat hukukunun ilkeleleriyle uyum içerisindeydi.

Örf ve âdete bel bağlamaktan akla ve yeniliğe duyulan güvene geçiş, her ne kadar sınırlı bir ölçüde gerçekleşmişse de, kendi başına Modern Batı'nın Dönüşümüne özgü olan bir şey değildi. Batılıları hem atalarından, hem de dünyanın geri kalan kısmından ayıran bu değildi. Bu ancak zaman ve

para yatırım kalıplarındaki bir değişimi kolaylaştırmış ve ona eşlik etmiştir. Bu durum, görüleceği üzere, *teknikselleşme* şeklinde adlandırdığım, *uzmanlaşmış teknik düşüncelerin* bütün diğer şeyler üzerinde *öncelik* ve *üstünlük sağlama-sına* imkân tanıyacak özel bir biçimde gerçekleşmiştir. Gerçekten de söz konusu değişme -başka biçimlerde değil de- bu özel biçimde görülmedik genişlikteki bir alana yayıldı. Böylelikle sonuçları, yeni şartları bütün tarihsel hayata ege-men kıldı. Bu durum, aslında insan zihninin sanki ani bir dönüşümle birdenbire zincirlerinden boşalması ve dolayısıyla daha önce, yeni yolların ancak tesadüfen ve geleneklere dayalı önyargının ağırlığına rağmen açılabilirdiği noktada hesaplanabilir tüm ihtimalleri özgür bir biçimde araştırmaya başlayabilmesi demek değildi. Daha ziyade söz konusu durum; entelektüel alışkanlıktan herhangi bir sapmaya karşı büyük oranda hâlâ mukavemet etmekte olan zihinleri bile coşturarak, toplumsal yatırımın bu zamana kadar en özgür insanlar için bile kullanılamaz durumdaki yeni somut fırsat türlerinin kullanılabilir hale gelmesiydi. Daha sonraları bu mukavemet giderek kırıldı.

Öncelikle bu yeni yatırım biçimlerinde ayıncı özelliğın ne olduğunu tespit etmeliyiz. Rönesans'taki hesaplayıcı yenilik hâlâ Tanım Çağındaki büyük gelişmeler için "normal" görölen bir girişim ve yaratıcılık seviyesi gösteriyordu. Fakat zamanla böyle bir gelişme normal olarak zayıflayacaktır. Genellikle bu tür etkinlikler er ya da geç, ileri düzeydeki kültürel bütünlüğün tarihsel kazaların sebebiyet verdiği ara ve kesintilere yol açtığı riskleri karşılayamayacak derecede maruz kaldığı bir noktaya ulaşmışlardır.

Farkı oluşturan şey -gelenegın doğasında her zaman var olan- rasyonel yeniliğe yönelik eğilimin -belirli biçimleri itibariyle (ve yalnızca bu biçimler içinde)- görülmedik mesafelere taşınmasına ve bütün tarihsel hayata şartlarını hâkim kılmasına izin verilmesiydi. Özetle, kritik bir toplumsal gelişme noktasına, yani daha önce düzensiz ve istikrarsız olan

yatırım tiplerinin -maddi ve zihni- kurumlaşmaya ve daha ileri inşalara izin verecek -ve sonunda toplumsal olarak geri döndürülmesine- imkân tanımayacak derecede geniş bir alanda gerçekleştiği noktaya vardı. Bu yeni durum insan girişimine yeni fırsatlar, pek çok türden kültürel yaratıcılık için yeni imkânlar sundu. Yeni fırsatlar süratle benimsenerek uygulandı. Yeni yaratıcılığın temeli üzerinde yeni ve süratli bir biçimde gelişen alışkanlıklar boy attı; kültürel geleneklerdeki gelişim sürecinin bunları taşıyabileceği kadar hızlı bir biçimde yeni kalıplar tesis edildi. (Bir gelenek içindeki iç diyalog engellenmediği ve aksiyon sahası kötüye kullanılmadığı zaman bu çok hızlı bir şekilde ortaya çıkabilir. Buna izin veren tarihi şartlar bunun aynı anda pek çok uğraş ve girişim alanında da gerçekleşmesine imkân tanıdı. Şehirli-kırsal ortak yaşamın ziraileşmiş temel seviyesinin ötesindeki kültürel terkinin (complexity) istikrarsızlığının üstesinden gelindi; yeni ve daha yüksek bir temel seviye tesis edildi.)

Rönesans'taki rasyonel yenilik hâlâ Tanım Çağındaki büyük gelişmeler için "normal" sayılan bir girişim ve yaratıcılık seviyesini gösteriyordu. Genellikle bu çeşit etkinlikler er ya da geç ileri düzeydeki kültürel bütünlüğün tarihsel kazaların sebebiyet verdiği fasıla ve kesintilere yol açtığı riskleri karşılayamayacak derecede maruz kaldığı bir noktaya ulaşmışlardır. Bu özellikle zaman veya paranın büyük ölçekli toplumsal yatırımını dolayısıyla böyle bir yatırımın gerekli kıldığı barış ve toplumsal istikrarı bozacak başıbozukluk ve keyfi müdahaleden azade olmayı gerekli kılan her alan için doğrudur. Bu durum, insanların fikirlerini kısır bir döngü içine hapsedebilecek devasa bir iç dengenin baskıcılığından daha fazla kendisini hissettiren bir tehlikeydi. XVI. yüzyılın sonu itibarıyla işte bu toplumsal düzensizliklerden azade en bağımlı hesaplayıcı, yenilikçi yatırım türleri daha önce nadiren erişilmiş seviyelere ulaştı: Yani, somut, maddi amaçları çok çeşitli, birbirine karşılıklı bağımlı uzmanlaşma vasıtasıyla gerçekleştirmenin teknik usullerindeki gelişmeler

ortaya çıktı. Otuz Yıl Savaşları ve İngiliz İç Savaşı gibi felaketlere rağmen, özellikle kuzeybatı Avrupa'da bir bütün olarak süreci durduracak hiçbir şey olmadı. Oldukça benzer bir süreç göçebe hanedanlar yönetiminde geç dönem Sung Çin'inde durdurulmuştu.

Batı'taki gelişme azalmadı. Tersine, toplumsal gelişmenin 1600'ler civarında eriştiği kritik noktaya kadar yaratıcı yatırım devam etti. Bu dönemde, bütün Tarım Çağı boyunca, hatta floresans (ve Rönesans) döneminde, düzensiz ve istikrarsız olan belli (maddi ve zihni) yatırım tipleri artık kurumsallaşmaya, daha ileri inşalara kapı aralayacak ve toplumsal olarak geri döndürülemez derecede geniş bir alanda gerçekleşti.

Bu yeni dürtüler eski kurumlar dâhil her şeyi beraberlerinde götürdüler. Mevcut kurumlar böyle bir ilerlemeyi mümkün kılacak derecede açık olduklarını gösterdiler. (Herhangi bir oturmuş kurumlar kümesinin, başlangıçta sergilediğinden çok daha büyük bir esneklik gösterebilmesi muhtemeldir.) Fakat bu çeşit kurumlar ilerlemeye neredeyse hiçbir zaman, sözgelimi İslamlaşmış kurumlardan daha fazla uyarlanamamıştır. Bununla beraber yeni imkânlarla hizmet etmeye zorlandılar. Bunu gerçekleştiremediklerinde ise yerlerini yeni kurumlara bıraktılar. Önemli ölçüde kurumsal bir katılık, bu yeni dürtülere bir engel oluşturuyordu. (Örneğin düşünen sıradan herhangi bir insan için kilise engizisyonu, İslam dünyasında bulunan herhangi bir şeyden daha fazla bunaltıcıydı.) Yine de bu kolektif yapı -şartlar olgunlaştığında- kişisel yeniliği korumak bakımından en azından İslam toplumunun toplumsal hareketliliği ve şer'i özerkliği kadar etkin bir şekilde hizmet etmiştir.

Bu yeni yaratıcılığın çekirdeğinde çok yönlü bir teknik uzmanlaşma kalıbı vardı. Bu tür teknik uzmanlaşma büsbütün yeni bir şey de değildi: Ateşli silahların tarih sahnesine çıkmasından beri askeri faaliyetin bu cephesi, Dönüşümün

ayırıcı özelliği olacak yenilikçi teknik uzmanlaşmanın küçük bir modelini temsil etmişti. Fakat bu durum, artık böyle bir yeniliğin daha öncekinden çok daha yaygın bir şekilde, bütün toplumun her çeşit anahtar niteliğindeki kesimlerini kucaklamış ve sonunda bunlara hâkim olacak derecede kurumsallaşmasına imkân tanımış olan geniş bir ölçeğe, "kritik bir büyüklüğe" ulaşmıştı. Ekonomik açıdan bu, XVII. yüzyıl boyunca kuzey Avrupa'da sınai ve ticari yatırım tarzları şeklinde ortaya çıktı: Sermaye sistematik bir biçimde yenisinden yatırıma yönlendirildi; sürekli teknik yenilenme ve pazar kalıplarında öngörülen genişleme temelinde çoğaltıldı. Entelektüel bakımdan da kendisini Kraliyet Akademisi gibi kurumların çalışmasında gösterdi: Pek çok kültürde mevcut akademik eğitim ve öğrenimi geliştirmek üzere ara sıra ortaya çıkan yeni bilgi kırıntılarını hoş karşılayabilecek kurumlar oluşturuldu. XVII. yüzyılda Kraliyet Akademisi açık bir biçimde eski bilginin yerini alacak yeni bilgiyi toplayıp yayımlamayı üstlendi ve bunu büyük ölçüde o dönemdeki profesyonel alet yapıcılarının sürekli yeni buluşlarının ve bunları mümkün hale getirecek yeni gözlemlerin beklentisiyle yaptı.

Hareketin entelektüel yarınının ekonomik yönüne bağlı olduğu var sayılmalıdır; fakat bu, tabii bilimlerin sanayinin icat yeteneğinden doğrudan doğruya faydalandığı anlamında değildir. Aksine sanayi yatırımının genişlemesi ekonomiye daha fazla kaynak sağlamıştır. Bunlar bilim adamları arasında, o dönemde yeni ticari ve sınai serüvenlerle birlikte zikredilen coşku ve heyecanın sebebiyet verdiği hızın yayılmacı ruhuyla uyumlu bir biçimde kullanıldı. Entelektüel gelişme görünüşte oldukça özerkti. Tabii bilimlerin gelişiminde belli bir noktaya ulaşıldıktan sonra, her halükarda bütün cephelerde aynı anda orantısız bir beşeri yatırım sağlanmadan, sözgelimi pek çok farklı alanda artan uzmanlaşma olmadan daha ileri gitmesi imkânsızdır. Batı'da 1300'lü yıllardan sonra bilimsel çalışmalardaki duraklamanın o dönemin beşeri kaynaklarının mevcut seviyesi ile

ilerlemenin güçlüğünden kaynaklanmış olabileceğini kabul etsek de etmesek de, bilimsel kaynakların birdenbire artışının büyük özgürleştirici etkilere ve sonuçlara sahip olabileceği bir noktaya ulaşmış olduğu görülmektedir. Bu durum, özellikle de bilginin çok çeşitli uzmanlaşmaya en fazla bağımlı olduğu kısımlarında böyledir. Endüstriyel tecrübenin bilimsel fayda lehine kullanılması ölçüsünde bu, uzmanlaşmış yenilikleri, bilimdeki teknikselleşme eğilimini kesinlikle pekiştirmiş olan araç-yapımcılarının büyük oranda artan becerileri ve teknik kaynakları vasıtasıyla olmuştur.

Artan teknik uzmanlaşmanın boyut ve ölçeği gerek bilimsel, gerekse ekonomik hayatta niteliksel değişimleri de beraberinde getirdi. Teknik uzmanlaşmayı şekillendirmiş ve daha da pekiştirmiş olan kurumlara gerekli zaman ve fonları yatırmanın, gerekli ilgiyi göstermenin karşılığını aldığı bir seviyeye ulaştı. Bu, bizzat söz konusu kurumların sürecin hızlanmasına katkıda bulunduğu anlamına gelmektedir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bu süreç Batı toplumunda tedrici olarak öylesine kökleşmiş ve dal budak salmıştır ki, bu oluşum dışında meydana gelen hiçbir toplumsal süreç yahut tarihi hadise onu geri çeviremeyeceği gibi ciddi bir biçimde yavaşlatamazdı da.

Bu kurumlaşma ve uzmanlaşmalar, daha ileri ve daha yakın bir karşılıklı ilişkiyi gerekli kılıyordu. Bu, sadece bireysel teknik ilerlemeler toplamından ibaret değildi. Sözelimi yalıtılmış teknik uzmanlaşma niteliği sayesinde makineleşen pamuk eğirme teknikleri Mısır'daki Kıpti arazi denetçilerinin yüksek düzeyde uzmanlaşmış ve nispeten etkin eski teknikleriyle aynı düzeyde kabul edilebilir. Bilhassa sürecin gerçekleştiği alanlarda her şey teknik uzmanlaşmanın giderek artan bir biçimde kuşatıcı ve birbirine bağımlı ilişkiler ağının gelişmesine bağlıydı. Belli bir etkinliğin teknik verimliliği, diğer uzmanlıkların sonuçlarının kullanımıyla artmaktaydı ve bu da sırası geldiğinde onların verimliliklerinin arttırılmasına hizmet ediyordu. Böyle bir sürecin

mesafe alabilmesi için, bir toplumun bütün faaliyetlerinin büyük bir bölümünün seferber edilmesi gereklidir. Bu süreç bir kere iyi bir şekilde kurumlaştığında yeni keşifler ve buluşlar, bunları gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan insani ve mali yatırımla birlikte, geometrik olarak artış gösterdi. Her bir yeni buluş yumağı bir kere kullanılmakla bir başkasının yolunu açmış oldu.

Böyle bir teknikselleşme sürecinin her türden tarımcı aşamadaki toplumun en temel gereklerini arkasında bıraktığı kolayca anlaşılabacaktır. Hatta kendileri doğrudan doğruya tarımsal olmayan ziraileşme düzeyindeki (sözgelimi kırsal yahut ticari) toplumlar bile varlıklarını sürdürebilmek için tarım bölgelerine hâkim olan toplumsal ilişkilere bağımlıydılar. Söz konusu nüfuz alanlarındaki tarımsal fazla, yüksek kültürün taşıyıcılarının, ticari şehirlerin önde gelen pazarlarının muhtaç olduğu belli başlı gelir kalemlerini oluştuyordu. Birbiriyle bağımlı teknik uzmanlaşmaların gelişmesi, geniş alanlardaki imtiyazlı sınıfların gelir yapısını, çiftçilerin tarımsal olarak sömürülmesine bağımlılıktan kurtardı.

Elbette bu [bağımsızlaşma], yiyecek gibi ortak hayatın ihtiyaçlarını sağlamada endüstriyel üretimin tarımsal üretimin yerini alması nedeniyle değil; aksine, ekonominin tarım-dışı sektörlerinin yüksek kültür taşıyıcısı imtiyazlılara sağladığı özel gelir [sayesinde meydana gelmiş] ve bu durum, geçmişte olduğu gibi sadece civardaki birkaç şehir örneğinde olmakla sınırlı kalmamış, bütün ekonomik ilişkiler ağında da gerçekleşmişti. Hatta tarım ürünü fazlasında (yani beslenebilecek tarım dışı işçilerin sayısında) hiçbir artış olmasa bile teknik uzmanlaşma verimliliği, dolayısıyla da, tarımsal ilişkilerle karşılanamayacak kadar büyük bir kısmı tarım dışı olan toplam üretimi ve geliri artırmaktaydı. Şayet teknikselleşme süreci daha ilerilere götürülecekse (ve sonuçta toplumdaki imtiyazlıların oranı artınlacaksa) doğal olarak sadece işçi başına verimliliğin daha büyük olmasına değil, aynı zamanda, daha fazla işçiye (ve daha fazla tarımsal

ham maddeye) de ihtiyaç duyulacaktı. Dolayısıyla yeni toplumsal sürecin tanımı da kapsar hale getirilmesi nedeniyle, zirai üretime yerel kol gücü ve diğer tarımsal yöntemlerin koyduğu sınırlamalardan da kurtulmak gerekiyordu (kısmi olmakla birlikte bir başka alternatif; buralara imalatçıların ihracı, mahalli zanaatkârların yerlerinden edilmesi ve bu toprakların geçmişten daha sağlam bir biçimde tarıma döndürülmesi anlamına gelebilecek henüz yeni teknikleşme sürecinden geçmemiş olan uzak topraklardan tarım ürünlerinin ithal edilmesiydi). Bütün bu tarım ve tarımsal ilişkilerin yeni rollerinin safhaları İslam toplumunun geleceğinde önemli olacaktı.

Muhtelif uzmanlıkların bir toplumun önemli sektörlerindeki beklenti kalıplarını tayin edecek kadar geniş bir ölçekte birbirine karşılıklı bağımlı olduğu, rasyonel bir biçimde hesaplayıcı (ve dolayısıyla yenilikçi) teknik uzmanlaşma durumu şeklinde tanımlayacağım bu kapsamlı, her şeyi kuşatıcı süreci ve içinde meydana geldiği toplumsal durumu *teknikleşme* diye adlandırıyorum. Teknikleşme sözcüğünü, bütün sürecin ancak tek bir yönünden ibaret olan sanayileşme sözcüğünün karşıtı olarak seçtim. XVIII. yüzyılın sonundaki Sanayi Devrimi belirli işlere özgü makinelerin, genişleyen bir emtia pazarına uyarlanarak, sınırsızca genişleyebilen buhar gücü kaynaklarına eklenmesiyle ortaya çıkmıştır. "Sanayileşme" bir ülke ekonomisindeki gücün makineleşmesine dayalı endüstrinin hâkimiyetini ifade ediyordu. (Buhar gücünün yerini elektrik yahut atom gücü aldığı anda veya da herhangi bir güç kaynağının etkinliği montaj hatlarının veya otomasyonun kullanımıyla artırıldığı anda beşeri neticeler önemli olabilirse de, XVIII. yüzyılın sonunda oluşan temel eşitlik, zirailleşmiş toplumdaki sanayinin yerine karşılıklı oluşturarak esas itibarıyla değişmeksizin kalacaktır.) Bu hiç şüphesiz XVII. ve XVIII. yüzyılın ekonomik dönüşümlerinin zirvesiydi ve yakın zamanlarda bir ülke ekonomisindeki gücün makineleştirildiği sanayinin yaygınlığı, Modernliğin asli

belirtisi ve işareti olarak görülmektedir. Bir ülke için Modern olmak, sanayileşmek anlamına gelmektedir. Fakat bu, şimdilik sadece bir göstergeden ibarettir.

Amaçlarımız açısından çok daha kuşatıcı bir kavrayışa ihtiyaç duymaktayız. "Sanayileşme", Danimarka gibi yüksek düzeyde teknik uzmanlaşmaya erişmiş modern bir ülkeyi dışlamayabilir; zira zirai hüviyeti ağır bassa da, bizzat tarımda, özellikle tarıma dayalı işlemede gücün makineleşmesinin yaygınlığı nedeniyle Danimarka "sanayileşme" kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Fakat teknikleşme süreci, çok daha kuşatıcı ve kapsayıcıdır. Hatta gerçek anlamda ekonomide bile gücün makineleşmesi olmaksızın -gücün makineleşmesi yenilikçi teknikleşmeye katılan herhangi bir kimse üzerinde kendisini hissettirmezden önceki bir zamanda- yüksek seviyede bir teknikleşme mümkündü. Nitekim XVIII. yüzyılda Fransa'nın gücü makineleştirmeden önceki sanayisi, iç evrimleri ve dünya ticaretindeki neticeleri bakımından, teknikleşmenin birçok özelliğini sergilemekteydi. Bilimdeki, toplumsal örgütlenmedeki ve hatta toplumun diğer cephelerindeki teknikleşmecî uzmanlaşma süreci ekonomik üretimle aynı derecede önemliydi. "Teknikleşme" gibi bir terim, herhangi bir cepheye üstünlük atfetmeksizin sürecin bütün yönlerini tarafsız bir biçimde kapsayacaktır.

Teknikselleşmenin Ahlaki Boyutları

Şimdi bu tür yatırım kalıplarının vazgeçilmez nitelikteki psikolojik tarafına bir göz atmalıyız. Çok yönlü ve çok çeşitli teknik uzmanlaşmaya duyulan güven teknikselleşme beklentileri şeklinde nitelendirilebilecek şeyin kalıbıyla bağlantılıydı. Nüfusun belli kesimindeki bu tür beklentiler teknikselleşmeyi başlatmak için zaruriydi, fakat daha sonra sürecin kendisi bu beklentileri başka kesimlerde de uyandırdı ve güçlendirdi.

Teknikçileşmeci ruhun özü, teknik kesinlik aracılığıyla objektif etkinlik oluşturma beklentisiydi. Bütün zamanlarda etkinliğe, özellikle de askerî etkinliğe karşı sınırlı şekillerde bir ilgi hep var olmuştur. Aynı şekilde -el sanatlarındaki gibi- belli oranda bir teknik uzmanlaşma ve teknik kesinlik de var olmuştur. Hatta teknik yenilik ve icat kabiliyeti, daha genel bir ekonomik kalıp içinde, saygın bir yer işgal ediyordu. Fakat artık Batı Avrupa'da teknik etkinliğe giderek daha basat bir yer verilmekteydi; öyle ki diğer bütün daha az evrensel ve açıkça daha az nesnel -estetik, geleneksel, kişiler arası- anlayışlar buna gittikçe daha fazla boyun eğiyordu; kurucu etkinliklerde ileri ve üstün olmanın en önemli temeli olarak kabul görüyordu. Bu psikolojik seviyede toplumsal örgütlenmenin bütün cephelerinin teknikleşmiş olması demek, bunların öncelikle sınırlı hedeflere yönelik maksimum etkinliği elde etmek üzere doğrudan doğruya nesnel görüş açısından hesaplanmış uzmanlaşmış süreçler açısından örgütlenmesi anlamına gelir. Teknikleşmenin buyurgan örf ve âdetten bağımsız, hesapçılığa doğru bir büyük değişimin kurumsallaşmasını ifade etmesi işte bu şekilde gerçekleşti.

O halde, "geleneksel-rasyonel" sözcükleriyle ifade edilen karşıtlığa psikolojik seviyede ulaşmaktayız. Modern hayattaki pek çok şeyin insanî rasyonellikten daha az bir şeyi ifade ettiğinin genellikle farkında olmamıza karşın, mevcut ekonomik ve toplumsal gelişme literatürü teknikşileşmeci ruhun insanî rasyonalite ile özdeşleştirilmemesi hususunda okuyucuyu ikaz etmenin gerekliliğine ilişkin ipuçları sunmaktadır. İnsan aklının kullanılması, sadece belli türden hedeflere ilişkin hesapçı amaçla özdeşleştirilemez. Bazen ne kadar zekice ve isabetli olursa olsun, oldukça dar ve sınırlı bir pratik yenilik bile fiilen akıldışı olacak kadar (unutulmuş tecrübeyi göz ardı etmesi bakımından) riskli olabilir. Fakat ne kadar başarılı olursa olsun, teknik etkinliği en yüksek dereceye çıkarmak uğruna bütün ahlaki değerlere, güzellik yahut

insanî fedakarlık mülahazalarına boyun eğdirmenin akıldışı bir kabusla dönüşmesi kuvvetle muhtemeldir.

Modern olanı, Modern öncesinden ayıran hususiyetler olarak "rasyonel" ve "geleneksel" terimlerinin teknik anlamlar taşıdığı söylenebilir: "Rasyonel", "uzmanlaşmış teknik hedeflerle ilgili olarak hesapçı"; "geleneksel" ise "örf ve adet aracılığıyla emredici" anlamına gelmektedir. Lakin bu tabirler gerek okurlar, gerekse yazarların kendileri tarafından fiilen daha genel bir manada anlaşılmıştır. Modern bir Batılının kendi teknikselleşme yöntemlerini rasyonel olarak görmesi ve tanımsal toplumların tarz ve yöntemlerini rasyonelliğin karşısına yerleştirilmiş kör geleneğin tesirleri olarak mahkum etmesi bir parça küstahça da olsa, tamamen doğaldır. Ne kadar iyi niyetli olursa olsun, söz konusu tabirlerin akademik kullanımı bu önyargıyı güçlendirmekten başka bir işe yaramaz. Çoğu kez neyin açık olması gerektiğini göstermek icap eder. Bir ekonominin "Modern" sektörünün, teknik mülahazalar haricindeki şeyler göz ardı edildiğinde, çoğu zaman sıradan beşeri anlamında öyle pek de rasyonel değilmiş gibi görüldüğü ya da geleneksel kurumların sıradan beşeri anlamda inkâr edilemez derecede rasyonel hatta teknikselleşmeci gelişmeye katkıda bulunduğu görülebilir. *Rasyonel* ve *geleneksel* tabirlerini bunların daha bildik kullanımlarına saklamak akıllıca olacaktır. Bu kullanıma göre, her toplum kültürel gelenekleri bağlamında etkinlikte bulunması bakımından gelenekseldir; ama bu gelenekler bazı durumlarda, bilhassa teknikselliğin tesiriyle süratle gelişebilirler. Toplum kurumlarının hepsi, ancak uygulamada bir işlev gördükleri sürece ayakta kalacağı anlamında rasyoneldir. Çünkü ciddi alternatifler öngörülebilir ve fiilen gerçekleştirilebilir. Gerçekleştirilebilir alternatiflerin alanı bazı durumlarda ne kadar sınırlı olsa da, oldukları sürece daha zeki üyelerinin şahsî kararları rasyonel hesaplamaları yansıtırlar. Gerçekten yüksek teknik düzeyine ulaşmış ülkelerin en büyük üstünlüğünün, bireysel rasyonelliğin yönlendirilmesine hizmet eden

*geleneklerinin sürekliliği ve etkinliği olduğu; buna karşılık daha az teknikleşmiş ülkelerin en büyük probleminin, ıstı-
rabını çektikleri yüksek kültür geleneğindeki derin çatlak-
ların başıboş bıraktığı dizginlenemez fırsatçı rasyonellik ol-
duğu ileri sürülebilir.*

Ekonomik üretimde teknikselleşmeci ruh, daha da zeki buluşlar olarak, bu çeşit şeylere, istatistiksel piyasa ve çıktı analizlerine giderek daha fazla bağımlı hale gelme sürecinde ortaya çıktı. Teknik etkinliğe yönelik bir talebin bu ve diğer dışavurumları -herhangi bir ekonomik etkinlik için yeni ön-koşullar ortaya çıkana değin- iki yüzyıl boyunca artış gös-terdi. Ağırlık, el sanatlarının babadan oğula geçerek sürdürülmesi, kişisel statü ve ticari dayanışma gibi düşüncelerden; sermayeyi verimli bir biçimde yeniden yatırım dönüştürmeye, dışandaki ekonomilere ve tekniği ileri düzeyde tutma düşüncelerine kaydı. Aile ticaretinin sırm, yerini kamusal pa-tent bürosuna bıraktı.

Bilimsel çalışmada da benzeri bir ruh ortaya çıktı. Yeni ruhun, astronomide bile (askeri faaliyetler gibi bir teknikleşme unsurunun zaten egemen olduğu bir sahada) kayda değer bir etkisi oldu. -Kopernik'e karşıt olarak- Brahe ve Kepler ile başlayan ileri düzeyde uzmanlaşmış teknik aygıtların yardımıyla ölçmenin kesinliği, yeni araştırma tarzının temel özelliği idi. Eğer Kepler farkında olmaksızın teknik kesinlik ve manipülasyona felsefi inceliğe kıyasla öncelik atfetmemiş olsaydı, metafizik doğrulamalarına karşın geometrik bakımdan "daha saf" daireye karşı elipse öncelik tanıyıp tanımayacağı konusu şüphelidir. Neticede kozmik bütünlük düşüncüyü nazik bir konuma getirmişti. Doğal bilim gelenekleri, hayat yönelimli kuşatıcı alışkanlıkların entelektüel eğilimlerine bağlılık dolayısıyla erken dönemde kazandıkları entelektüel özerklik seviyesini Batı'da da muhafaza etmişlerdi. Bu özerklik, varlıkların teleolojik ve hiyerarşik doğasına ilişkin felsefi nosyonlara bağlı, ancak bunların tahakkümü altında da kalmamış olan görece bir deneycilik içerisinde

gerek Müslümanlar, gerekse Hristiyanlar arasında zaman zaman kendini göstermişti. Şimdi ise yoğun bir uzmanlaşmayla birlikte doğal bilim geleneklerinin özerkliği çok daha ileriye götürüldü ve buna eşlik eden deneycilik neredeyse rutin bir hale geldi. Her büyük bilim adamı kendi kozmik bütünlük fikrini bulup geliştirmeye kendisini mecbur hissetti ve ihtiyatlı sıradan insanlara ise "yitirilen bütünlük" fikri kaldı. 1800'lere gelindiğinde teknikselleşmeci ruh astronomi ve fizikten kimya, jeoloji ve biyolojiye kadar bütün disiplinlere yayıldı. Descartes'tan başlayıp Kant'ta zirve noktasına ulaşınca kadar, yeni epistemolojik felsefe, yeni teknikselleşmeci bilimden ve onun temel problem alanlarından bağlarını koparmasından esinlendi.

Son olarak, toplumsal hayatta yönetim aygıtı da, başlangıçta bir dünya görüşü açısından pek o kadar çarpıcı özelliklerle olmasa da, benzeri bir teknikselleşmeci eğilimi yansıtmaya başladı. Yeni mutlak ve "aydınlanmış" monarşiler, (daha eski Çinli seleflerinden kısmen esinlenerek) Batı idare tarzını, daha önce bazı yerlerde, sözgelimi Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleştirilmiş etkinlik düzeyine yükseltmeye çalışıyorlardı. Fakat Fransız Devrimi döneminde yasal olarak icra edilen toplumsal kontrolün etkinliğindeki artış, dosyalarındaki, raporlarındaki teknik kesinlik ve (daha da önemlisi) faydalı ve kullanışlı oluşuna göre değerlendirilmesi gereken bir kamu hizmeti olarak bütün yönetim fikrinin yeşermesi Sung Çin'inin bile ötesine geçti ve Avrupa'da daha önce var olan her tür yönetim geleneğini geçersiz kıldı. Sonraki on yıllarda bunların hepsi, yeni bir temel üstüne yeniden yapılanmak ya da yapılandırılmak zorunda kaldılar.

Birbirine bağımlı teknik uzmanlık alanları genişledikçe yeni etkinlik standartları kaçınılmaz olarak, sadece küçük bir okumuşlar yahut uzmanlar grubu için değil, Batı Avrupa nüfusunun geniş bir kesimi için de geçerli hale geldi. İngiliz bürokratları ve fabrika işçileri bu yeni temel üzere çalışmaya giderek alışmış hale geldiklerinden dolayı, XVIII. yüzyılın

sonunda enerji makinelerini uygulamaya sokmuş olanlar için emekçileri ve ince bir şekilde ayarlanmış makineleri bir felakete yol açmadan kullanacak işçileri bulmak mümkün oldu. (Ancak daha sonra, enerji makinelerinin iyice yerleşmesiyle birlikte çok sayıda görece yetişmemiş işçilerin eğitimi mümkün olabildi.) Protestan ve Katolik şehirliler arasında matbu kitapların kullanımı yaygınlaştıkça, nüfusun giderek büyük bir bölümü entelektüel yeniliklerle ilgilenmeye başladı. Neredeyse her büyük girişim, her biri için yeterli eğitim almamış bir yabancı için nüfuz etmenin son derece zorlaştığı bir uzmanlaşmalar çeşitliliğinin dolaysız katkılarına bağlı hale geldi. Bir dereceye kadar fiilen nüfusun tamamı ve elbette bu nüfus içerisindeki daha ihtiraslı unsurlar, kendilerini teknikselleşmeci bir bakış açısı ve teknikselleşmeci beklentilerin geliştirilmesi yönünde baskı altında hissettiler.

Gerçekten de söz konusu ahlaki nitelikler açısından, teknik uzmanlaşmanın yeterince çeşitli ve karmaşık olduğu noktada genel olarak teknikleşmenin toplumsal örgütlenmeyi tanımlayacak kadar ilerlemiş olduğu söylenilebilir; öyle ki teknikleşme artık belli bir işçi yahut bir bilim adamının kendi işinin bir parçasını teşkil ettiği bütün süreci ayrıntılarıyla takip edemediği toplumsal bakımdan tayin edici bir hale gelmiştir. Dönüşümün zirveye ulaştığı kuşağın en büyük yazarı Goethe, uygun bir tanımlamayla, "evrensel insanların sonuncusu" olarak adlandırılmıştı. Ancak o bile kendi abartılı (theatrical) yeniliklerine hizmet eden makinelerin yaptığı araçların dökümlerine ilişkin teknik süreçlerin tümünü bütün ayrıntılarıyla takip edemezdi. Gerek İbn Haldun, gerekse Leonardo kendi dönemlerinde buna benzer şeyler yapabilirlerdi.

Dolayısıyla tekniksellik kavramının içerim ve uzanım-
ları arasında gayri insanileştirici bir şey vardı. Aynı zamanda Dönüşüm, insan türünün önemli ahlaki değişimler yaşamasına da tanık oldu. Dünyanın geri kalanı kadar Batı için de yeni olan farklı, belirgin bir ideal insan algısı (yahut bu çeşit

insan algılarının bir sentezi) geniş çevrelerde giderek artan ölçüde kabul görmeye başladı. Artık sadece tek başına bir maceraperest ruhla değil, daha geniş bir topluluk içinde hayatın yeni görünüşlerine yönelik umutların temsilcisi olarak, yeni ve yaratıcı çabaları beceriyle ve kendini adayarak üstlenecek insan anlayışının yaygınlaşması tekniksellüğün gelişmesiyle yakından alakalıydı. Ben Johnson'un zamanından beri hicvedilen ve Swift'in *Gulliver'in Seyahatleri* isimli kitabında ölümsüzleştirilen (Kipling'in *If* inde daha sağduyulu tavsiyelerde bulunan) bu "tasarımcı" yatırımlar arttıkça gelişen iş kesimi arasında belirgin bir biçimde -sadece iş ilişkilerinde değil; bilim, yönetim, hatta dinde etkin bir tip haline geldi.

"Tasarımcı" imgesine görünüşte zıt fakat onunla büsbütün bağlantısız da olmayan diğer bir algı da hümanist "medeniyet" insanı imajıydı. Gerçekten de Dönüşüm dönemi, teknikselleşmecî ruhla doğrudan ilintili olmayan, açıkça hümanist eğilimli yeni ahlaki standartlara tanık oldu. Her zaman bir ideal olarak görülenin büyük bir bölümünün pratikte gerçekleştirilebileceğine ilişkin aktif beklentiye dayalı "davranışların nazikleşmesi" şeklinde adlandırılabilir. Hali vakti yerinde olan sınıfların davranışları yumuşuyor ve "medenileşiyordu." Yeni, daha zarif ve nazik zevklerle uyum içinde aykırı kimseler kendi haline bırakılıyor; hem ceza, hem de cebren bilgi elde etme aracı olarak işkenceden vazgeçiliyordu. Daha "felsefi" yahut daha "doğal" bir eğitimle ve daha serbest yasalarla insan aklının ve insan ruhunun aydınlatılabileceği ve "mükemmelleştirilebileceği" yönünde bir anlayış şekilleniyordu.

Yeni insan algılarındaki pek çok şey daha önceki benzer algıları çağrıştırmaktadır. Mesela bireysel çabanın yüceltilmesi, farklı biçimlerde Firdevsî'nin veya Rûmî'nin İran destan geleneğinde ya da daha da farklı şekillerde Cervantes'in alaya aldığı Batı'nın şövalyelik geleneğinde bulunmaktaydı. Fakat şimdiki renk ve ton aristokratik olanın tersiydi. Gerçekten de, kimi özellikleri muhafazakârlar, rahatsız edici ölçüde

kaba ve bayağı bulmuşlardır. Tamamıyla dünyevi ve pragmatik bir düzeyde hudutsuz ve sınırsız bireysel inisiyatif tanınan bir insan imajını yüceltmek, hiç şüphesiz -başka bir gelişmeden hemen hemen hazır bir şekilde gelebilecekse de- Rönesans'ın katkılarından biriydi. Böyle bir imaj, bir topluma açık olanakları tanımlaması ve böylece onları açık bulundurması bakımından hayati önemdedir.

Böyle bir idealizmin birdenbire gerçekleştirilebilir olduğunu gösteren, teknikleşmenin -kendine özgü alanlarda ilerleyişiyle meydana gelen ekonomik yayılmacılığın yanı sıra iyimser bir ruh haliydi. Ancak söz konusu idealizmin, bilhassa 1648'den sonra hedefleri bakımından gittikçe sınırlanmış ve idaresi kontrol altına alınmış savaş halinin yıkıcılığının etkisizleştirilmesine ve devlet görevlilerinin keyfiliğinin azaltılmasına katkısı olmuş görünmektedir. Söz konusu azaltıcı ve yumuşatıcı tesir olmasaydı, yönetimlerin altın yumurtlayan tavuğu -geçmişte olduğu üzere- kesmeleri hiç de uzak bir ihtimal değildi. Bilim adamları ve araştırmacıların çalışmalarının yanda kesilmesine göz yumup, böylelikle daha ileri teknik uzmanlaşmanın yararsız olacağını gösterebilirlerdi.⁴ 1789 kuşağıyla birlikte, yeni ahlaki bakış açısı çok değişik doğrultularda hissedilir hale geldi ve Batı ile diğer toplumlar arasındaki psikolojik uçuruma önemli ölçüde katkıda bulundu. Göstereceğimiz üzere, o dönemde söz konusu bakış açısı, açıkça teknikselleşmecî ruhun göz ardı edilemeyecek bir unsurunu taşıyordu.

"Davranışların nazikleşmesi", hiçbir surette bilimsel ve ekonomik gelişmeler ölçüsünde çığır açıcı olmasa da, (bilhassa ziraileşmiş dönemde diğer bazı çiçeklenmelerdekilerle karşılaştırıldığında) yine de, başlangıçta küçümsenemeyecek bir dinî ve estetik gelişme biçimini kazandı. Kısmen yeni

4 İngiltere'deki "erken Sanayi devrimi"ne dikkatimizi çeken John U. Neff, çeşitli çalışmalarında, özellikle de, *Cultural Foundations of Industrial Civilization*'da (Cambridge: Cambridge University Press, 1958) bu hususa işaret etmiştir.

felsefenin tesiriyle, özellikle dinde Pascal'dan Schleiermacher'e pek çok şahsın etkisi altında gerçekleşen evrim, doğrudan ruhî tecrübeye dayanan ve onu herkesçe paylaşılan dogmalardan kurtarmak için seçkin bir mistizismi gerekli kılmayan dinî bir şuurun temelini oluşturuyordu. Böylelikle sonunda, dogmanın kendisinin daha evrensel bir temel üzerinde yeniden düşünülmesi gerekti. (Protestanlığın ortaya çıkışı, her ne kadar sonraki dönemde dinî gelişmeyi kolaylaştırmış olabilirse de, aslında ziraileşmiş dönemde -mesela önemli özelliklerinden bazıları aynı ölçüde ziraileşmiş İslam'da bulunabilir- yaygın olan dinî nitelikteki önkoşulların dışına taşmamıştır.)

Bununla beraber Batıların keşif için büyük yatırımlar yapmaya hazırlandıkları alanda bir ölçüde daralma olduğu görülmektedir. Birbirine bağımlı teknik uzmanlaşmalardaki bir yatırımın katkıda bulunabileceği teknik hedeflerin dışındaki hedefler bile en azından dönemin şartları çerçevesinde ele alınmadı yahut pek fazla işlenmedi (en keskin zekalar, açılmış olan yeni uzmanlaşma alanlarıyla çok fazla meşgul gibiydiler sanki); özellikle de bir birey olarak anlamlı olan sahalarda. Sağlık alanında insanın kişisel yönetimi, hekimlerin bin yıldır gösterdikleri ihtimamdan daha az -belki bazen çok daha az- ilgi ve alaka görür hale geldi; buna mukabil hastalıkların tedavisinde teknik araçların kullanılması (bir kere kullanılmasına izin verildiğinde) çok çabuk yaygınlaştı. Çeşitli yüksek kültür geleneklerinde (bazen oldukça geç dönemlerde) gelişmiş olan dans yahut kavga amaçlı yoğun kas geliştirme eğitimleri gerçek anlamda Batılı karşılıklarını bulamadı.

Belki de en dikkate değer olanı, somut maddi terimlerle ifade edilemeyen kimi alanlarda Batıların gelişme gösterememeleriydi. Mesela Yoga ve sufiliğin belli biçimlerinde temsil edilmiş olan yüksek düzeydeki mistik teknikler (erken dönemlerde Hristiyan Avrupa'da bile ümit verici başlangıçlar olmasına rağmen) neredeyse bütünüyle göz ardı edildi.

Başka alanlarda pragmatik rasyonel hesapçılığı ve şahsi teşebbüsü aşırıya sardırmalarına ve sürekli yeni teknikler bu-
 larak ileri gitmeye çalışmalarına rağmen, cemaat odaklı dinî inanışlar içinde sıkı bir şekilde haps olundular.

O halde, teknikleşme sürecine eşlik eden beklenti ka-
 lıplarındaki belli başlı değişiklikler sadece genel bir rasyonel
 iyimserlik ruhunu değil, önemli ölçüde, gerek Batılıların, ge-
 rekse Müslümanların "maddeci" olarak niteledikleri seçici ve
 belirgin bir teknikselleşmecî ruhunu da yansıtmaktaydılar.

Teknikçiliğin Beraberindekiler

Teknik etkinliğin üstünlüğü teknikselleşmecî ruh içe-
 risine dâhil edilebilecek birbiriyle bağlantılı çeşitli eğilimleri
 ima etmektedir. Tıpkı rasyonelleşmiş tekniğe yönelik vurgu
 gibi, bunlar da emredici örf ve âdetten bağımsız hesapçı-
 lığa doğru bir kayma, esaslı bir değişim içinde değeri-
 endirilebilir. Bununla beraber bunlar mümkün her tür rasyo-
 nelliğe değil, çok çeşitli teknik uzmanlaşmanın gereklerine
 odaklanmışlardı ve sadece söz konusu değişimin anzî dışa-
 vurumlarını değil, doğrudan doğruya en temel özelliklerini
 kurumsallaştıracak ölçüde işlenmişlerdi. Teknik uzmanlaş-
 manın nîrengi noktası niteliğindeki rasyonelleştirici bir he-
 saplayıcılık; bilhassa başlangıçta, *sürekli bir yenilik beklenti-*
sine, o ana kadar düşünülmemiş ve yapılmış şeyleri sorgusuz
 sualsiz kabul etmekten olabildiğince kaçınan, her türlü yer-
 leşik otoriteyi reddeden, bu türden bir reddetmenin kaçınıl-
 maz kıldığı yanılma risklerinden çekinmeyen deney yapma
 arzusuna bağımlıydı. Muhafazakâr ruhun kontrol edici gücü
 ve tesiri, dönemin başlangıcında bir derece azalmasına kar-
 şın; başka yerlerde olduğu gibi Batı'da da, Rönesans boyunca
 hâkim kurumlar gibi tanımsal muhafazakârlığı temsil edi-
 yordu: Hayatın istikrarsızlığının tabii akışının zorunlu ola-
 rak meylettği kaosa karşı düzeni savunan yerleşik kalıpla-
 rın en yüksek seviyede muhafazası. (Gerçekten de, kültürün

gerçek tanımlama yapma tarzlarının her bir bireyin baştan başlamasına lüzum kalmayacak şekilde bir nesilden diğerine geçmesidir.) Bununla beraber XVIII. yüzyılın sonu itibariyle Batı'daki en önemli kurumların birkaçı gerçek manada değişimin ve yeniliğin ilkesini içten ve ateşli bir biçimde ortaya çıkarmaya başladı. Bilim dernekleri gibi bilim dergileri de, öncelikle eski bilgiyi muhafaza etmek için değil, yeni bilgiyi araştırmak üzere oluşmuşlardı. Patent ile icat haklarına tanınan yasal koruma, sanayide yaygın bir şey haline gelmiş durumun göstergesiydi: Başarı en etkin ve en süratli şekilde yenilik yapana gidiyordu. Yeni toplumsal örgütlenmede yenilik kurumsallaştırıldı.

Nihayet yönetimin kendisi de bu ilkeyi şekillendirdi. Yasama kurumunun bizzat kendisi -belirgin vazifesi sadece vergi koymak, yöneticileri atamak, savaş ve kriz dönemlerinde takip edilecek siyaseti belirlemekte olmayıp, *yasaları değiştirmek üzere* düzenli olarak toplanma görevi de bulunan bir meclis- yeni toplumsal düzenin merkezinde yer alan bilinçli yeniliğin düzeyini yansıtıyordu. Mihver Çağdan bu yana -hangi medeniyetten olursa olsun- düşünürler, yöneticilerin ve mevcut politikaların değişen şartlarla birlikte değişmesi gerektiğini kabul etmekteydiler. Fakat yasaların mümkün olduğunca uzun süreli olmaları gerekirdi. Gerçekte yasalar gerektiğinde bütün toplumlarda her zaman değiştirildiler. Bununla ilgili olarak, genellikle Osmanlılar örneğinde olduğu gibi, *kanunların* düzenlenmesinde bir hazırlık dönemi olurdu. Toplumsal kurumların bütün hedefi böyle bir değişimi ön görerek bertaraf etmek veya en azından bu tür değişimleri asgari seviyeye indirmekti. Ancak bizzat "yasama meclisi" isminin kendisi bile bir karşıtlığı çağrıştırmaktaydı.

Böyle bir atmosferde ilk kez, "ilerleme" düşüncesinin tarihsel değişime ilişkin ciddi tefekkürün hâkim teması haline gelmesi kaçınılmazdı. Sadece bütün türlerin sürekli çeşitlenmesi değil, daimî olarak olgunlaşması ve yetkinleşmesi olağan bir beklenti haline geldi. Ortalama "yaşlı insanların"

genç nesillerin yozlaşacaklarına olan inancı her yeni neslin daha büyüğünü ve daha iyisini inşa edebileceği yolundaki gençlik umuduyla hiç değilse dengelenmiş oldu.

Sonuçta teknikselliğin, görünüşte daha yavaş ortaya çıkmakla birlikte, belki daha temel bir doğal sonucu *katılımcı kitle toplumu* idi: Mümkün olduğunca çok kişinin, her yönüyle çok çeşitli teknik uzmanlaşmanın ağına dâhil olduğu bir toplumdur bu. Yeni ekonomik düzen, nitelikli iş gücünün geniş ve hareketli bir emek arzına ve özellikle de seri üretim haline gelmiş ve istikrarlı bir şekilde artan üretimi yutacak asgari yaşam düzeyinin üzerindeki kişilerin oluşturduğu pazara bağımlıydı. Seri üretim ve kitlesel tüketim ile birlikte aşağı sınıflar, hatta köylüler bile geçmişte seçkin sınıflara özgü görülen düzeydeki şehir hayatının ince zevklerini paylaşmalıydılar: Sonuçta, teknikleşmiş bir toplum, eğer mükemmel bir biçimde işleyecekse kitlesel eğitimin bir zorunluluk olduğu açıktı. Bu kitlelerin siyasi bir güç haline gelmesi kaçınılmazdı. (Sonunda, iktidarın gerçekte oldukça sistematik bir biçimde birkaç kişi tarafından elde tutulduğu bu teknikleşmiş toplumların bile, sadece kitlelerin siyasi bir rolü olmalarını hoş görmekle yetinmeyecekleri ve [ek olarak] "totaliter" siyasi bir süreç içerisinde kitlelerin etkili katılımına ve sadakatlerine de ihtiyaç duydukları, böylelikle her tarafa dal budak salmış devlet aygıtının daha düzgün bir biçimde işleyebileceği ortaya çıktı.)

Devletin, emsalsiz ayrıntılar ve kaçınılmaz etkinlikler vasıtasıyla, her eve giren ve muazzam genişleyen rolü ilerleme düşüncesinin olduğu kadar, teknikleşmiş toplumun da karakteristiği idi. Ziraileşme düzeyindeki pek çok toplumda, birey ile devlet arasında yer alanlara benzer, kişisel münasebetlere dayalı ara gruplar nispeten etkisiz bir duruma getirildi ya da yerlerini yeni tekniksellikteki uzmanlaşmış rollere dayalı işlevsel gruplara bıraktılar. Devlet bireyle, geniş topraklara sahip toplumlardakiyle kıyaslanamayacak düzeyde doğrudan ilgilendi. Devletin -herkesin eşit oranda boyun

eğmeye zorlandığı- kişisellikten uzak olan gücü kitle toplumunda ortaya çıkmış böylesine geniş teknik uzmanlıklar ağını denetlemek için yeterli göründü.

Son olarak teknikleşme, işaret ettiğimiz tavır ve davranışların nazikleştirilmesiyle birleşmiş ve onu güçlendirmiş olan, kendine özgü önemli bir ahlaki disiplini de beraberinde getirdi. Bu [ahlaki disiplin], sadece bir kitle toplumunu değil, onun tamamlayıcısı olarak özel olarak tecrit edilmiş ancak aynı zamanda yüksek düzeyde eğitim almış ve işbirliğine yatkın bir bireyi gerekli görüyordu. Ancak lonca kurallarına veya herhangi bir kabilevi bağlara ya da cemaatsel dini geleneklere bağlılığı olmayan bağımsız, kendine güvenen birey gerekli özgürlük sayesinde yaratıcı olabilecek, hatta teknik verimlilik için gerekli yepyeni uzmanlaşmaları dolaylı olarak geliştirebilecekti. Bu, diğer bireylerin kontrollerinden bağımsız, gittikçe artan bir bireysel özgürlük anlayışını hazırladı. Aynı zamanda esaslı bir biçimde, birey ve kitle arasındaki bütün aracılıklar (bireysellik bir dosyalama numarasına indirgenmiş görününceye dek) zayıfladıkça, anonimliğe doğru bir eğilimi ortaya koydu. Ancak bağımsızlık ve tecrit edilmişlik kadar önemli bir başka şey de, takım çalışması ruhu ve işbirliği arzusu ile bir arada gelişecek kişisel dürüstlük, kişisel gelişme ve eğitimdi. O nedenle tekniksellik, aynı zamanda, yüksek şahsi, ahlaki standartlara ilişkin bir beklenti ve bireylerin özel yeteneklerine saygı anlamına geliyordu.

Gerçekte İngiliz Sanayi Devrimi'ne eşlik eden "burjuva ahlakı"na özgü ilkelerin üstünlüğü iddiasındaki özel bir ahlaki devrimdi. Bir sonraki nesille birlikte bu, sadece özel hayattaki sefahat ve gösterişin kaba biçimlerini değil, siyasetteki rüşvet ve iltiması da ortadan kaldıracak kadar ileri gitti. Her zamankinden, hatta İslam dünyasındakinden bile daha fazla hakların eşitliğine gereksinim duyulmaktaydı.

Tekniksellik standartlarına göre uzman, soy veya başka bağlantılarla sahip olabileceği herhangi keyfi bir statü nedeniyle

değil, ortak gelişme ve ilerlemeye katkıda bulunmasıyla ölçülen bireysel başansı nedeniyle saygı görüyordu. Hâlâ tartışmasız kabul gören tek tanımlayıcı statü, insana ait olandı. O zamana kadar, güçleri veya kutsallıkları nedeniyle korunmuş, grup içinde çeşitli kişilerin birbirine bağımlı oluşları aracılığıyla sürdürülmüş kişisel dokunulmazlık bu insanî statülere devredildi. Bu olgu, kamu alanındaki haksızlık ve zulümlerin azaltılması anlamında, XVIII. yüzyıl Aydınlanmasının büyük başansına katkıda bulundu. Yeniliğe ve teknik etkinliğe duyulan saygıyla, sıradan insanın yeteneklerine uygun bir meslek edinme ve bazen de olağanüstü olan kişilerin kendi emsalsiz görüşlerini açıklama fırsatı bulmaları at başı gitmekteydi.

Bütün bu değişimler; özellikle toplumsal kontrol merkezine ulaşanlar için, elde edilebilir fiziki güçte ve dolayısıyla da maddi zenginlikte muazzam bir artışı, pozitif bilgide, yaratıcı imkânlarda büyük bir artışı, başan için gerekli fırsat kanallarının ve dolayısıyla da kurucu nitelikteki kişisel özgürlük temelinin büyük oranda çeşitlenmesini sağladı. Servet, bilgi ve özgürlük; toplumsal gücün, yani sonuçları ne şekilde tecelli ederse etsin malları üretme, gerçekleri ortaya çıkarma, insan hayatını örgütlenme gücünün yüksek ve sürekli artan bir seviyesinin oluşumu bakımından teknikleşmiş örgütlenmenin doğrudan neticelerini pekiştirdi.

Müslümanlar için bütün bunlar özel bir ahlaki anlam ve öneme sahipti. Uygarlığın başlangıcından beri şehirli toplumun insan bilinciyle karşı karşıya bulunan ve bilhassa, Batılıların da paylaştıkları, İran-Sami manevi (spritual) geleneğinde var olduğu bilinen ahlaki çıkmazları Batılılar bir ölçüde çözmeyi başardılar. En azından yasalar düzeyinde kişi güvenliğini ve -en kısıtlı imkânları olanın bile artan ölçüde paylaşmaya başladığı- yüksek seviyeli bir toplumsal düzen ve refahı temin eder görünen kurumlar geliştirmişlerdi. Dahası, kişisel anıma düzeyinde bile bireysel dürüstlük, çalışkanlık, bağlılık, alçak gönüllülük ve Avrupa'daki ahlaki

yetkinliği temin etmekten uzak olmakla beraber, daha sorumlu sınıflarda artan ölçüde gözlemlenebilen kişisel rekabetçilik temelinde yükselebilecek bir kapasite tesis etmişlerdi.

Tarafsız bir şeriat bağıslı için hayran olunacak çok şey vardı. Çekirdeğini Peygamberin oluşturduğu şeriat, eşitlikçi adaleti koymuş, bireysel sorumluluğu ve çekirdek aileyi vurgulayarak bir toplumsal hareketlilik düzeyini öngörmüştü. Diğer büyük dinî geleneklerden daha fazla burjuva ve ticari değerleri üstlenmişti. Evrensel hukuk ve insan onuru adına salt örfi otorite ve alışkanlıklara karşı sürekli olarak mücadele etmiş ve kimi zaman açıktan açığa, kimi zaman sessizce insan refahındaki kişisel ahlak ile iyi yönetimin hayati konumuna dikkat çekmiş ve bu hususu, gözetilmesi insanî bir sorumluluk olan ilahi bir nimet olarak kabul etmişti. Bütün bu konularda Hristiyan Avrupa halkları Büyük Dönüşüm sonrasında ideali gerçekleştirecek kadar ileri gittiler. XIX. yüzyılın başlarından itibaren, Avrupalıların Müslüman toplumlara kıyasla İslami ölçütlere daha uygun bir hayatı benimsediklerini söyleyen dikkatli ve saygıdeğer Müslümanlar vardı.

Aslında toplumun temel nitelikteki ahlaki problemleri, hiç kuşkusuz henüz tam olarak çözülmemişti. Böylesi bir ilerleme, Sümer'den bu yana ortaya çıkmış problemlerin esas öğelerini değiştirmek suretiyle gerçekleştirilmişti ve [bu değişim] henüz kimsenin değerlendirmeyi göz almayacağı bir bedele mal olmuştu. Bazı Müslümanlar başlangıçtan beri yeni Batı'nın güç ve refahının değerine şüpheyle yaklaşıyorlardı; neticede pek çok kimse, söz konusu çözümlerin mükemmel olmadığı anlaşıldığında hayal kırıklığına uğrayacaktı.

Niçin Sadece Batı?

Bir toplumun ve başarılarının belli bir dönemdeki üstünlüğünü değerlendirecek mutlak bir standart bulabileceğimiz herhalde beklenmemelidir. Refah ve gerilemeyi bile,

sadece bir toplumun belli bir dönemde kullanabileceği güç, seferber edebileceği kaynaklarla değerlendirmek hususunda temkinli olmayı öğrendik. İç çürümenin işaretlerini aramakta aceleciyiz; kimi akademisyenlerin sonraki dönemlerde İslam dünyasının inkâr edilemez ihtişamını küçümsemek için hareket noktası olarak bulduklarını sandıkları şey tam da budur. Bir toplumun ilerlemesini onun aynı zamanda hem rasyonelliğinin, hem de içsel özgürlüğünün göstergesi olarak kabul edilen teknolojideki ve özellikle doğal bilimlerdeki gelişmesiyle değerlendirmek daha güvenliymiş gibi görünmektedir. Fakat hakikat ve özgürlüğün olası göstergeleri bilim ve teknolojiden ibaret değildir. Bunlar, daha ziyade, Modern Batı'nın üstünlüğünü doğrulamak için iyi seçilmiş, neredeyse açıkça tekniksel bir kriter sunarlar. Günümüzde doğa bilimlerimizin -ileri sürüldüğü gibi- *faydalı ve kullanışlı* olduğu iddia edilebilirse de, *iyi* olduğu hayli su götürür bir durumda olduğu ve kelimenin tam anlamıyla *geçerli* ve doğru kabul edilemeyeceği gittikçe daha çok fark edilmektedir. Gerçekten de, genellikle bizi Modern Batı'nın başarılarıyla gururlandıran kriterlerin büyük bölümünden şüphe etmek için haklı sebeplerimiz vardır.

Batı'nın son üç yüzyıldır temsil ettiği türden "ilerleme"ye bundan böyle mutlak yahut ayrıcalıklı bir değer atfetmemiz mümkün değilse de, teknikleşme ve onunla at başı giden her şeyin, kendi gelişimi bakımından büyük ve görkemli birer insani başarı olduğu göz ardı edilemez bir gerçek olarak orta yerdedir. (Sonucu ne olursa olsun) bu, Batılı halkların, yerel kurumlarının gücü, entelektüel ve manevi hayatlarının dinçliği, nüfuslarının büyük bir bölümünün refahı açısından muazzam bir zaferdi. Dönüşüm, büyük oranda Batı'yı daha önceden bazı bakımlardan kendisi ile İslam dünyasının Yüksek Orta Çağ döneminde ulaşmış olduğu kültürel eşitliğin de ötesine taşımış olan Batı Rönesans'ının kayda değer kültürel gelişmelerinden doğdu. Aslında Dönüşüm Rönesans'ın yenilikçi enerjisinin belli yönlerini kalıcı kılmayı başarmış

şevk ve gayretin neticesiydi. O halde, ortaya şöyle bir soru çıkmakta: Batı'ya bu denli özgü olan şey neydi ki, bunu diğer toplumlar değil de Batı başardı?

Öncelikle unutmamamız gereken bir husus var. Her halükarda böyle bir şey olacaksa, bu diğer yerlerden ziyade belli bir yerde olmalıydı. Nasıl ki, tanım aşamasındaki medeniyet bir veya en fazla birkaç bölgede ortaya çıkmış ve yerkürenin geri kalan geniş bölümüne buradan yayılmışsa, yeni tekniksel hayat tarzı da, tüm şehirli halkların arasında her yerde birden ortaya çıkamazdı. O da ilk önce oradan her yere yayılacağı tek bir sınırlı alanda, Batı Avrupa'da ortaya çıktı.

Bu, yeni tarz ve yöntemlerin, bütünüyle tek bir alanla sınırlı şartlardan kaynaklandığı anlamına gelmez. Nasıl ki, ilk şehirli, okur-yazar hayat küçüklü büyüklü sayısız toplumsal alışkanlık ve buluşla pek çok halkın arasındaki birikim olmadan imkânsız idiyse, büyük modern kültürel Dönüşüm de, Doğu yarım küresinin birkaç şehirli halkının tamamında meydana gelen birçok buluş ve keşifleri (ilk döneme ait temel nitelikli olanların çoğu Avrupa'da yapılmamıştı) bir ön-koşul olarak gerekli kılıyordu. Özellikle, gerek maddi ve gerekse de ahlaki Dönüşüme yol açmış, daha dolaysız nitelikteki biçimlendirici unsurların büyük bir bölümü Batı'ya diğer bölgelerden gelmişti. Batı'nın daha sonraki gelişmesinin yolunu hazırlamış olan hayati nitelikteki buluşlardan bir kısmı (bilhassa, meşhur ilk büyük üçleme: barut, pusula ve matbaa), XVIII. yüzyılda uygulamaya konmuş olan kamu hizmeti imtihan sistemi fikri gibi kesinlikle Çin'den gelmişti. Bu bakımdan Batı'nın, Sung Çin'inin başarısız sanayi devriminin bilinçsiz bir mirasçısı olduğu görülmektedir. Yüksek Orta Çağ gibi erken bir dönemde Batı'da bilim ve felsefeye sayısız teşvik edici dürtüyle diğer Akdeniz -bilhassa İslam- toplumlarından gelen unsurlar, spesifik olarak daha az görkemli olsalar bile, aslında çok daha kapsamlıydı.

İkinci bin yılın ortası itibariyle büyük oranda Müslüman himayesinde birikerek ortaya çıkan Afro-Avrasya ticaret ağının oluşturduğu devasa dünya pazarı da en az bu kadar önemliydi. Batı'nın enerjik dâhili gelişimi, bütün zengin çeşitliliğiyle dünya pazarını oluşturmuş olan nispeten yoğun ve ağırlıklı olarak şehirli nüfusa sahip geniş bölgelere ulaşmasıyla tamamlanmıştır. Buralarda Avrupalı servetlerin oluşumu ve Avrupalı muhayyilenin kendisini gerçekleştirmesi mümkün oldu. Bilhassa büyük sermaye birikiminin ilk döneminin doğrudan doğruya nedeni durumundaki malî gelişmeyi başlatan, XV ve XVI. yüzyılların İspanyol ve Portekiz okyanus maceralarını takip eden ticari yayılmaydı. Batı'nın tamamlayıcı parçasını oluşturduğu bütün Afro-Avrasya Ökümen'inin birikimsel tarihi olmaksızın, Batı'nın Dönüşümü neredeyse düşünülemez bir nitelik arz eder.

Yine de bütün bunlar, Ökümen'de aynı anda olamazdı. Ökümen'in herhangi bir bölgesindeki tüm kültürel gelişmeler, yerel bir kültürel muhtevanın şartları bağlamında başlamış ve başka yerlere ancak yavaş yavaş yayılmıştı. Aynı şey Büyük Dönüşüm'ü hazırlamış olan değişimler için de doğrudu. Zaman olgunlaştığında, aktüel kültürel dönüşümler belli bir kültür içinde ve bu kültürün gerisindeki şartlar açısından -Batı'da gerçekleştiği üzere- meydana gelebilirdi.

Dönüşümün tam da orada ve o dönemde olması gerektiğini belirleyen şeyin ne olduğu henüz tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Genel olarak ifade etmek gerekirse, bunun ikinci bin yıldan önce olması hemen hemen imkânsızdı. Tahminen, yarım küre üzerindeki ticaret ağının genişleyip yoğunlaşması ve özellikle icatların birikimi, Dönüşümün başlayacağı uygun seviyeye ancak birinci bin yıldan sonra ulaşmıştır. İlk kez hangi bölgenin yeterli miktarda elverişli yerel şartları bir araya getireceğine [sıra] bundan sonra gelecektir. Muhtemelen bunun gibi bir Dönüşümün hazırlanmasında, birbirinden farklı çeşitli terkipler etkili olmuştur. Her nasılsa, sadece Batı Avrupa'da gerçekleşmiş bu terkihi hesaba

katarak, ancak bunun gerçekleşmiş olan türden büyük bir verimlilik ve yenilik ivmesine yol açabileceği ileri sürülemez.

Bununla beraber, özellikle sınai yatırımı teşvik eden toplumsal bir geleneğin ve ekonomik kaynakların gerekli olacağını düşünebiliriz: Bu tür bir yatırımın rolünün hem Çinliler, hem de Batılılar arasında arttığını ve anlaşıldığı kadarıyla, İslam dünyasının orta dönemlerinde onlara gittikçe artan bir bölgelerarası etkinlik kazandırma konusunda katkısının olduğunu görmüştük. Fakat böyle bir yatırma doğru kaymanın tesirlerini pekiştirmek ve durdurulmasına mani olmak için bile, kesinlikle diğer şartlara ihtiyaç duyulacaktı. Batı'da bunlardan hangilerinin etkin olduğunu tahmin edebiliriz.

Çünkü Batılılar özel avantajlara sahipti. Öncelikle görece bakir ve geniş bir toprağa maliktiler: Kuzey soğuğu nedeniyle daha önceki dönemlerin kötü kullanım biçimlerine maruz kalmamıştı ve aynı zamanda eski şehirleşmiş bölgelere komşu, sürekli sulanan en geniş bölge idi. Bu toprağı ekip biçmesini iyice öğrendiklerinde, genişleme ve dolayısıyla genişleyen ekonominin kalıpları için pek çok alan açılmış oldu. Bütün bunlar, dünya tarihinin bir kavşak noktasında, önceki dönemler için kesinlikle imkânsız olacak şeylerin çoğunun artık mümkün olduğu (Kuzey Avrupa ormanlarının açılmış olduğu) bir dönemde oldu. (Sung Çin'inin ekonomisini güçlendiren Güney Çin'deki yeni ziraî yöntemlerin sağladığı motivasyon geniş kuzey Avrupa ovasına kıyasla çok daha küçük bir alanı etkilemişti ve yerel engellerden çok daha fazla etkilenebilir bir nitelik taşıyordu.) Hiç şüphesiz, gerek diğer şehirleşmiş toplumlara doğrudan dâhil olmanın (Avrupa'yı çevreleyen Himalayalar gibi bir sıra dağ grubu yoktu), gerekse Atlantik'in aşılmasının getirmiş olduğu ufuk açıcı dürtüler gibi girift ve karmaşık şeyler de aynı ölçüde önemliydi (bu husus, Kolomb bilinen deniz aşırı maceralara atılmamış olsaydı bile, kuzey adaları yahut Brezilya yoluyla vuku bulmuş olacaktı; oysa, Pasifik'teki hiçbir Çin macerasının böyle bir başarı şansı yoktu). Belki de buna (pek açık

olmasa da) nispeten uzun bir süre, dünyayı alt üst eden muazzam tahribat ve bilhassa yabancı istilalardan (özellikle Moğollarınkinden) nispeten uzak olmaları da ilave edilmelidir.

Belki de, zaman müsait olsaydı (yani Batı ilerlemesine bir ara verilseydi) diğer tanrı toplumlarında er ya da geç, her biri kendi arka planının belirlediği koşullar bağlamında, kendine özgü şekilleriyle bağımsız bir biçimde meydana gelmiş benzer dönüşümler olabilirdi. Çinlilerin, birdenbire ve muazzam bir biçimde büyüme gösteren demir çelik üretimleriyle, yeni teknik ilerlemelerinin yayılması ve kültürel yükselişi ile Sung döneminin kazanımlarını sonraları daha başarılı bir şekilde tekrarlayabileceklerini hesaba katmamak mümkün değildir. Her ne kadar bu başarıların önü kesilmiş ve Çin, Moğol fetihleri döneminde yeniden ziraileştirilmişse de, kültürel kalıplar, canlı varlıklarda görüleceği üzere, bu tür gelişmelerle sonsuza kadar durağan kalamazdı. Aynı şekilde Müslüman Hindistan'ına neticede büyük uyarıcı dürtüleri sağlamış olan şartlar üzerinde de düşünülebilir. Fakat böyle bir dönüşüm bir yerde tamamlanmaya görsün, benzerinin başka yerde olmasını bekleyecek zaman yoktu. Böyle bir kültürel değişim, doğası gereği, tamamlanır tamamlanmaz bütün yerküreyi çok çabuk kuşatmış ve onun belli bir yerde vuku bulmuş olması başka herhangi bir yerde olma olasılığını ortadan kaldırmıştır.

Fakat ortaya çıkan bu durumu anlamak için, tanrı toplumları arasında korunmuş olan dengeye geri dönmemiz gerekir. Afro-Avrasya tarih bütünü içinde, her yerde meydana gelen toplumsal güç düzeyindeki kuşatıcı yükseliş birikimsel olarak oldukça belirgindi. XVI. yüzyılda İspanyol, Osmanlı, Hint ve Çin imparatorluklarının herhangi biri, Sümerleri en güçlü halleriyle bile (bunlardan birinin hemen hemen aynı seviyede bulunan Aztekleri kolayca yerle bir ettiği gibi) kolayca alt edebilirdi. Fakat yükselme oldukça tedrici bir seyir izledi. Belli bir bölgede Ökumen'deki her bir toplum başka toplumları, ele geçirdikleri güç düzeyi ne olursa olsun, esas

itibariyle dengi olarak görmek zorundaydı. Sözgelimi, gerek VIII. ve IX. asırlarda Arapların Portekizliler karşısında ele geçirdiği üstünlük, gerekse Portekizlilerin XVI. yüzyılda Araplar karşısındaki daha kısa süreli üstünlüğü nispeten yüzeysel nitelikteki yerel avantajlara dayanmaktaydı. Bir başka deyişle, her iki halk da, tarımcı toplumun bünyesinde mündemiç olan sınırlamaların ötesine geçmemiştir. Her bir durumda üstünlük, mağlup edilmesi güç halkın radikal bir dönüşümüyle değil, şartlardaki genel bir kaymayla süratle tersine döndü. Çeşitli dönemlerde Greklerin, Hintlilerin ve Müslümanların her biri kendi çağlarının göz kamaştırıcı güçleriydi, fakat uzun vadede hepsi de aşağı yukarı birbirine denk durumda kalmışlardır. Bunun nedeni, bin yıl boyunca gerçek anlamda temel nitelikteki yeni gelişmelerin, tedricen dört veya beş yüzyıllık zaman zarfında (ateşli silahlar örneğinde olduğu gibi daha da süratli bir şekilde) benimsenmesiydi.

Fakat bu türden tedricî yayılmanın Afro-Avrasya'nın şehirli toplumları arasındaki denkliliği muhafaza etmesi bakımından tarihî önkoşulları yerle bir etmesi yeni transformasyonun dönüştürücü (transmutational) karakterinin parçasıydı. Daha önce yüzyılların ortaya çıkardığı şey için on yılların yeterli olduğu bir zamanda tarihsel değişimin yeni adımlarıyla, dört ya da beş yüzyıllık bir uyuklama dönemi artık güvenli değildi. Eski tedricî yayılma ve tedricen uyarlama bundan böyle mümkün değildi. Çok kısa bir süre sonra, -XVII. yüzyılın sonuna gelindiğinde- Batılı olmayan bütün halklar, Batı'da ortaya çıktığı şekliyle uygar hayatın yeni düzeniyle yabancılar olarak baş etme sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Garip bir şans eseri, kendilerine özgü benzer bir dönüşümü Batı'yla hemen aynı dönemde başlatmış olmadıkları sürece, ne kadar ümit vaat edici olursa olsun, kendi bağımsız gelişmelerini takip etmeye zamanları yoktu. Kültürel bakımdan hâlâ tarımsal dönemin hızıyla hareket ettiklerinden, yıllar ilerledikçe Batı'daki gelişmelere ayak uyduramadılar (etkin olmak için ise, böylesi bir uyumluluk gerekliydi).

Batı'nın kültürel önkoşullarını paylaşmamış olan tanrımcı toplum düzeyindeki dönüşmemiş toplumlar ister istemez kendilerine özgü adımlarla kendi gelenekleri içinde yabancı geleneklerden ancak hazmedebilecekleri şeyleri benimseyerek gelişmelerini sürdürdüler. O nedenle Batı'nın Büyük Dönüşümü, yeterince hızlandıktan sonra, ne bağımsız bir şekilde boy ölçüşülebilir, ne de toptan ödünç alınabilir bir nitelik kazandı. Ancak, pek çok durumda uzak durmak da mümkün değildi. Bin yıllık toplumsal güç dengesi, neredeyse her yerde felaket ve yıkımlara yol açan sonuçlarıyla yerle bir oldu.

Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem

Tarihsel Hümanizm

Mevcut yaklaşımları olduğu gibi kabul etmekte sakınca görmeyen bir akademisyen, inceleyeceği konuların seçimini haklı göstermekten ve dolayısıyla kendi görüş açısının doğruluğunu ispatlama çabasından yakasını kurtaramaz. Böyle bir çaba, bilim adamı kimliğiyle onun tutumunu ortaya koyar. Şayet bu meselelerde bir fikir birliği olmuş olsaydı, bu akademisyenler sessiz kalabilirdi -hiç değilse bu akademisyen diğerleriyle hemfikir olurdu. Neyse ki, günümüzde tarih tetkiklerine ve İslam araştırmalarına birbirinden bütünüyle farklı bakış açılan rehberlik etmektedir.

Tarih incelemeleri, zaman sınırlı olmayan yasalar koydukları düşünülen fizik ve kimya gibi *nomotetik* bilimlere karşıt olarak, jeoloji veya astronominin birçok evresine benzer şekilde, zaman ve mekânı bağımlı tasvir edici hüviyetiyle *idiografik* olarak nitelendirilmiştir. Bu ayırım, zaman zaman unutulmuş kimi değerlendirmeler akıldan tutulduğu sürece faydalıdır. Öncelikle soruların karşılık geldiği meseleler, -tarihsel ya da tarihsiz- sorunların insanlar için belli bir zamanla sınırlı olmayan bir anlam ve önem ifade etmesi gerekir: Kimi zaman yönlendirici güce öncülük etmesine karşın, genellikle, bir insan olarak bizi ilgilendiren şeylerin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına hizmet eder.¹ Dahası, bir

1 Tarihten çıkarılan "dersler" sayesinde artan öngörülebilirlik ve dolayısıyla artan yönlendirme gücü, zaman zaman, tarih incelemeleriyle

disiplin incelediği nesnelerin kategorisiyle veya kullandığı yöntemler ve ulaştığı sonuçların biçimiyle gerçek anlamda tanımlanamaz: Özellikle de büyük oranda tarihsel rastlantı sonucu gelişmiş ve akademik olarak tanınmış çeşitli araştırma sahalarını yorumlarken tecrübe yönünden faydalı indeksler olabilmelerine rağmen bu böyledir. İdealde, bir bilim dalı, -en azından belli bir açıdan bakıldığında- diğer problem alanlarından görece bir özerklik içerisinde ele alabileceği bir bağımsız meseleler bütününe ihtiyaç duyar. Bu şekilde yola çıkan bir disiplin içinde, hangi türden soru biçimlerinin gerekli ya da hangi tür yöntemlerin bu soruların tatmin edici cevaplarını vermek için zorunlu olduğuna peşinen karar vermek gerekmez. Bu açıdan bakıldığında, şayet sadece birkaç alanın oluşturduğu grup değil de, -benim de inandığım gibi- bir tarih incelemeleri alanı varsa; bu alan, zamandaki sürekliliği içinde insan kültürü ve beşerî kültürel gelişme hakkındaki soruların bütününden daha az olmaz ve burada; örneğin, kültür değişimi bakımından neyin mümkün olabileceği gibi nispeten belli bir zaman sınırı taşımayan genelleme geliştirme ihtiyacını göz ardı edemeyiz. Bu çeşit genellemeler, basitçe, başka bir disiplinden çıkarılamazsa da, insan kültürünün mekân ve zamandaki gelişmeleri hakkında zamandan bağımsız olarak neyin önemli olduğunu incelemek için gereklidir.

Bu değerlendirmeler anlaşılmışsa; doğa araştırmalarının belli türlerine karşıt ve belki de belli bir zamanda belli bir toplumun saf bir analizi için tasarlanmış insan kültürü hakkındaki sosyal incelemelerin belli türlerinden de farklı olarak, daha kapsamlı genellemelerin bile zamandan bağımsız

aniden ortaya çıkabilir. Fakat tarihin asıl amacı, kesinlikle bu değildir. Öte yandan, bir *doğrulama aracı* olarak geleceği tahmin etme, tarih incelemelerinde esaslı bir rol oynar. Elbette bu, "geleceğin" öngörüsü değildir -bu, herhangi bir akademik yahut bilimsel disiplinin asıl amacı değildir- fakat gelecekte ortaya çıkacak duruma ilişkin bir tahmindir. Bu, laboratuvar deneyleri, alan çalışmaları ya da (tarih örneğinde olduğu üzere) yeni bulunmuş belgeler aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

olmaması anlamında insan kültürüne ilişkin tarihsel incelemelerin baskın biçimde "idiografik" oldukları söylenebilir. Ayrıca, tarihçilerin soruları da, zaten, nihai noktada, belli bir zaman ve mekânda olmuş olaylarla ilgilidir ve -buna mecbur oldukları için- tarihsel bağlamına yerleştirilemeyen sorular sorduklarında; bu, aksi bir nedenle değil, alan itibarıyla geniş olmakla birlikte belli bir zaman ve mekânda *olmuş* ayrıntıları açıklığa kavuşturmak içindir. Zamanı ve mekânı belli hadiseler, zamandan bağımsız genellemeler için sadece misallerden ve ham malzemelerden ibaret değildirler.

Fakat ben burada daha ileri düzeydeki bir ayrımı ele almak niyetindeyim. Zaman içindeki sürekliliği itibarıyla kültür hakkındaki sorular kümesi içinde, ilginin bu türden yeri ve zamanı belli olaylar üzerinde odaklaştığında bile, tarihle alakalı soruların hangi türünün temel, yani araştırmanın hedefi olan cevap ve hangi tür soruların asıl niteliğindeki soruları cevaplamada yardımcı olacak ikincil ve destekleyici bilgi olarak kabul edildiği bakımından tarihsel bakış açıları bir başka açıdan ayrımına tabi tutulabilir. Bu esasa dayalı olarak, "özgünleştiriciler" (typicalizers) ve "istisnaileştiriciler" (exceptionalizer) olmak üzere iki tür tarihçiye birbirinden ayırt edebiliriz. Ayrım, pratikte önemlidir. "istisnaileştiriciler", "özgünleştiriciler"i ilgilendiren veya ilgilendirmesi gerektiği düşünülen her konu ile ilgilenirler; "özgünleştiriciler" ise, ilkelerine rağmen, genellikle, kendilerini "istisnaileştiriciler"i ilgilendirmesi gerektiğini düşündüğü konularla kuşatılmış bulur. Bununla beraber, iki bakış açısı araştırma alanının tanımlanması bakımından ayrıncı konu ve kategorilerin kullanımında problem oluşturur. Modern öncesi medeniyet incelemelerindeki, "istisnaileştiriciler" olarak tanımladığım daha kuşatıcı ve kapsayıcı görüşün, insanî bakımdan çok önemli sorunlarının halledilmesi gerekiyorsa da hiçbir şekilde göz ardı edilemeyeceği kanaatindeyim.

Görüşlerinde nispeten "özgünleştirici" olan kimi tarihçiler, öncelikle, günümüz araştırmacıları üzerinde -birbirleriyle

etkileşim içerisindeki olaylar vasıtasıyla- etkili olan bütünlüklü kültürel çevreden seçtikleri parçaları anlaşılabilir bir biçimde açıklamayı tasarlamaktadırlar. Bunlar, bir astronomun güneş sisteminin zaman ve mekân içindeki tükel yapısını araştırması gibi, zaman ve mekânda yapılandığı şekliyle bu çevreyi (aslında, "şeyler şimdi oldukları şekilde ortaya nasıl çıkmıştır" sorusunu sorarak) tanıtmak niyetindedirler. Bu tarihçilerin çalışmalarının, sonuçta, öncelikle kültür değişiminin herhangi bir zaman veya mekânla tespit edilmemiş (en azından, bir bütün olarak insan kültürünün ön şart olarak gördüğü belli bir mekân ve zaman aralığı içinde) düzenliliklerini gün ışığına çıkartmaya hizmet edeceğini umanlar bile olabilir. Bu çeşit tarihçiler, şayet, tamamıyla tutarlı iseler, önce özgün olanla arından olup bitmiş veya olmakta olanı açığa kavuşturmaya hizmet ettiği ölçüde istisnai olanla ilgilenmelidirler. Bir devleti, bir romanı ya da bir mezhebi araştırdıklarında, onu öncelikle siyasi veya estetik ya da dinî kalıpların -en azından dönemin kalıplarının, belki de tercihen gelmiş geçmiş tüm zamanın kalıplarının- cisimleştiği veya en azından bunların sebep oldukları bir ürün olarak inceleyeceklerdir.

Öte yandan, daha hümanist bir bakış açısı olarak değerlendirilebilecek bir açıdan bakıldığında, özgün olanı araştırma nedeni şöyle açıklanabilir: Özgün olanın incelenmesi ile, müstesna olanın nasıl istisnai olduğunu daha bütünlüklü bir şekilde görüp onu daha iyi değerlendirebilme imkânına sahip olabiliriz. Olağanüstü ve sıra dışı olanı yerli yerine koyabilmek için belli bir dönemin tüm özelliklerini bünyesinde taşıyan sanatçıların eserlerini veya devlet adamlarının davranışlarını bilmek zorundayız.² İslam toplumunu; kendisini

2 Şüphesiz bu, doğrudan ahlaki değerlendirme bir yana, estetik eleştiriye dahi indirgenemez. Sanat tarihçisi ile sanat eleştirmeni arasındaki fark -tarih haricindeki alanlara karşılık gelen bir farklılık- tarihçilerin zaman içerisinde süreklilik boyutu itibarıyla kültüre olan alakalarıyla ilgili bir meseledir. Fakat böyle bir ilgi büyüklük hissini ortadan kaldırmaz, olsa olsa onu belli bir perspektif içine yerleştirir.

oluşturan daha az kapsayıcı çeşitli hadiselerle ilaveten, bir bütün olarak, büyük karmaşık bir tarihî hadise olarak, öncelikle daha genel bir şeyin örnekleri olarak değil de, tekrar olma-yan ve tekrar edilemeyen bir şey olarak (ve tam da bundan dolayı) önemli oluşu nedeniyle inceleriz. Özetle, büyük başarılar kadar büyük başarısızlıklarla da ilgilenebilir ve bir hareketin doğrudan sonuçlarının yanı sıra potansiyel ahlaki içeriği üzerinde de durabiliriz.

Sadece özel şahıslar ya da gruplar [bağlamında] değil, insanlık bağlamında şu ya da bu anlamda öne çıkmış istisnai olayların araştırılması, geçmiş eserlere yönelik kişisel bir heves olmanın ötesinde kamusal bir araştırma olarak kalır. Olaylar; insan hayatının hiçbir bölgesi veya dönemi (bizim dışımızda kalanlar üzerinde tesirlerini göstermeyecek kadar yalıtılmış olmadığı sürece) uzun vadede, kendi zamanları içerisinde bildik hayatın bağlamını değiştirdiklerinde bu sınama [ihtiyacı] açık bir biçimde karşılar. Bu aşamada, "istisnaileştirici" ve "özgünleştirici" aynı saftadır. Fakat istisnaileştirici daha ileri bir boyut eklemeyi ister.

Olaylar sadece doğal veya sosyo-kültürel içeriği değiştirmiş oldukları için ayrıcalıklı bir önemi sahip değildirler. Herhangi bir zamandaki fiziksel karşılaşmalardan ayrı olarak, insanlık arasında ahlaki yahut manevi dayanışma olduğu müddetçe her bir halkın geleceği, başka türlü kalıcı harici neticelere sahip olsun olmasın, bütün insanlık ile irtibatlıdır. Aynı zamanda ve belki de her şeyden önce, olaylar ve hareketler beşeri hayatın ahlaki içeriğini değiştirdikleri için evrensel öneme sahiptirler. Çünkü bunlar yeri doldurulamaz standartlar ve normlar ortaya koymuşlardır ve insanlık olarak, göz ardı edemeyeceğimiz ahlaki taleplerde bulunmuşlar ve özgün meydan okumalar geliştirmişlerdir. Herodot, tarihini Yunanlıların ve İranlıların gerçekleştirdikleri büyük işler -sonsuz kadar saygımızı hak eden tekrar mümkün olmayan başarılar- hatırasını muhafaza etmek için yazdığını söylüyordu. Bu başarılar, örnek oluşturabilir ve bir anlamda

belki aşılabılır ise de, taklit edilemezler. Hatta şimdi bile, yaptığı işler bir ölçüde onlarınkiyle kıyas edilemeyen hiçbir insanı büyük olarak adlandıramıyoruz. Bu hadiseler bir kere bilindiğinde dünya bizim için hiçbir zaman bir daha tam olarak aynı olamaz: ne olduğumuz hususunda, türümüzün sahip olduğu potansiyeller hakkında, istatistiksel olarak bize söyleyebilecekleri şey nedeniyle değil, *kim* olduğumuza, insanlık olarak yazgılı olduğumuz şeye ilişkin anlayışımıza, şaşkınlık duygumuza ve göz yaşlanımıza layık şeyler ilave etmesi nedeniyle.

Burada kamusal eylem düzeyinde beşeri kültür kurumlarını oluşturmaları nedeniyle bu tür hadiselerden ve davranışlardan bahsediyoruz. Halklarla ilgileniyoruz -yahut daha kesin olarak kültür içerisinde nispeten özerk olan erkek ve kadın gruplarıyla ilgileniyoruz. Yalnızca kişisel gelişimler aynı niteliğe sahip olabilirler, fakat bunlar farklı bir seviyede anlamlıdır ve bunları inceleyecek olan tarihçi değil biyografi yazandır. Ancak yine de kişilerin ideal normları ve beklentilerinin, hatta bireylerin özel vizyonlarının hayati olabilmesi işte bu özelliğiyle "istisnaileştirici" perspektif içindedir. Çünkü bunlar, istisnaileştirici şartlar oluştuğunda ve yapılacak yeni bir şeyler bulunması gerektiğinde, alışılmış kalıpların çatlaklarındaki yaratıcılığın ana kaynakları olduklarını göstermektedirler. Bu, aslında, muhtemel "özgünleştirici"nin kendisini "istisnaileştirici" için daha uygun olan meselelere nasıl sürüklenmiş bulduğunu izah eder.

Kuşkusuz, ciddi bir "istisnaileştirici", -bazı akademik hikâye anlatıcılarının şüpheli durumuna rağmen- zorunlu olarak "özgünleştiriciler"i "sosyal-bilimsel niteliğe en fazla sahip olanının" incelemeyi isteyeceği her şeyi anlama ihtiyacı duyar. Elbette her zaman öngörüler ve idealler, ancak fikirlerle daha az ilintili (maddi ya da hayali) insanî çıkarların izin verdiği sınırlar içinde oyuna dâhil olabilir. Bütün tarihî nitelikteki -"çok kere nasıl olabildi de bu etkin hâle geldi?" biçiminde sorulan- "niçin" sorularını, eninde sonunda, beşeri,

doğal ve kültürel çevrenin şartlarına geri çekmek gerekir. [O çevre şartları] tarihi şekillendirmiş olan rastgele gerçekleşen bireysel "tesadüfler" başka türlü olsaydı, sadece birbirlerini feshetmekle kalmayacak, birbirini destekleyip ortak bir şekilde, tek bir istikamette yol alacaktır.³ İnsanlık akıldışı eğilimler sergileyebilirse de, uzun vadede bunlar büyük ölçüde tesadüfidir. İnsan gruplarının sürdürülmesinde takviye edilebilir, kalıcı ve geliştirilebilir olan, onların rasyonel tasarımlarıdır. Hatta bu [tasarımlar], yanlış anlaşılmış ön koşullara dayalı tasarımlar olsa bile bu böyledir.⁴ Bu nedenle, grup çıkarları kendilerini hissettirmenin bir yolunu bulurlar. Grup çıkarları, çevresel şartlara; özelde kültürel geleneklerin temel iç istikrarsızlığını sağlayan kültürel kaynakların artan gelişiminin uzun vadede daha ayrıntılı şekilde işlenmesine ve böylelikle daima yeni uyarlamalara ihtiyaç duymasına bağlı görünmektedir.

Fakat bu tür çevre şartları, ancak, mümkün olanın sınırlarını koyar. Kişisel vizyon, bu sınırlar içinde var olma şansı bulur. Zira alışılmış ve bildik düşünce artık iş görmez olacaktır. Yeni alternatifleri üretecek olanlar hayal gücüne sahip erkek ve kadınlardır. Bu noktada söz konusu vicdan sahneye çıkabilir. Meydan okumak için yeterli olur veya olmaz, fakat her iki halde de, insanlık tarihinin en büyük beşeri parçası bu çeşit kişisel vizyonlardır.

Bundan dolayı hümanist tarihçi, insanlığın meydana getirdiği ve içerisinde her türden norm ve idealin açıklanmış olduğu büyük sadakat ve vefa ile, bu bağlılıkların dışa vurulduğu karşılıklı etkileşimler ve diyaloglarla ilgilenmek

3 Bu nedenle, her "niçin bu?" sorusu en azından ön koşul olarak bir "niçin o değil?" sorusunu gerektirir. "Olabilirlerdi" (Might-have-beens), bir tarihçinin incelemesi için, açık ya da kapalı, bir başka akademisyen veya bilim adamının araştırması için ne kadar temel olma özelliği taşıyorsa o kadar temeldir.

4 Her yeni neslin kendi geleceğini -"kör geleneğe" karşıt olarak- tayin hakkına dair; aşağıda, geleneklerdeki belirleyicilik üzerine olan kısım ile karşılaştırırız.

zorundadır. O nedenle, bu niyetlere sahip "istisnaileştirici" bir tarihçinin tuvalini oluşturabilecek şey, biricik ve tersine çevrilemez ahlaki ve insani geleneklerin bileşimi olarak İslam toplumdur. Modern zamanlarda açık olan herhangi bir şeye "yol açmış olup olmaması" hayati bir insani karşılık ve emsalsiz bir insani çaba olarak üstünlüğünün niteliğinden daha az önemli olsa gerektir. Bu kapasitesiyle, gerçekte zaman ve mekândaki beşeri kültür ağını ifade etmede ve bulduğumuz haliyle dünyayı oluşturmada oynadığı rolden çok daha az bir rol oynamış olsaydı bile, insani saygı ve takdiri-mize meydan okuyacaktı.

Akademik Temayüllere Dair

İnsani sadakat ve vefarın tarih incelemelerindeki merkezi rolü nedeniyle, akademisyenlerin şahsi bağlılıkları tarih tetkiklerinde diğer sahalardakinden daha da büyük bir rol -İslam incelemelerinde dikkati çeken bir rol- oynar.

Tarih akademisyenliğinin en ciddi seviyesinde -din, sanat, hukuk yahut yönetimle ilgili geleneklerin, hatta bütün medeniyetlerinki gibi büyük kültürel geleneklerin beşeri bağıntısının bahis konusu olduğu- tarihsel değerlendirme, araştırmacıların temel nitelikteki eğilimlerinden bütünüyle koparılamaz. Gerçekte olması gerektiği zorunlu olarak istenir bir şey de değildir. Esas sorun, ancak insani olarak derinlere indiğimizde ortaya çıkabilir. Büyük meselelerle insanca ilgilenmiş ve ele almış olan bazı büyük akademisyenlerin bahsettikleri şu ya da bu ayrıntıyı yalnızca düzeltmeye çalışan uzmanlara ait araştırmaların bazı faydalı izahlar getirmeleri muhtemeldir de, çoğunlukla temel noktaları gözden kaçırırlar. Önceden teslim olmak, dikkatsizlik ve dolayısıyla yanılmaya -hatta çoğu zaman en ihtiyatlı akademisyeni bile- önyargılı karara götürebilir. Önyargılar, özellikle [akademisyenin] -kullanılan ve tarafsız gibi görünen terimlerden şüphe etmenin neredeyse imkânsız olması nedeniyle peşine düşmenin son

derece güç olduğu noktada- tespit ettiği sorular ve kullandığı kategori tipinde ortaya çıkar. Buna rağmen teslimiyetin getirdiği önyargıya önlem alınabilir. Kendimizi bütün bağılıklardan arındırmak değil, önyargıların tuzaklarından kaçınmayı ve izin verdikleri ilgi ve kavrayıştan yararlanmayı öğrenmek bu problemin çözümü olabilir.

Bu çeşit temel nitelikteki önyargılar, gerçekten ciddi akademisyenlerde bir dereceye kadar mizaçla ilgili bir meseledir. Bununla beraber, ne kadar derin iseler, esaslı ve kapsamlı bağılılığın mevcut olduğu büyük kültürel geleneklerin birinde o denli tam olarak kökleşmiş olmalıdırlar. Bu geleneklerden bazıları, İslam araştırmaları uzmanlarının bakış açılarını belirlemede, olduklarından daha büyük ve kaygılandırıcı görünüyordular. Başka İslam uzmanlarının çalıştığı çerçeve ve problemleri tayin ve tespitinde pek çok şeyi gerçekleştirmiş olanlar da bu araştırmacılarıdır. Burada, üçü eski, ikisi yeni olmak üzere beş tanesinden bahsedeceğim. -Katolik ve Protestan biçimiyle- Hristiyan gelenek pek çok Batılı akademisyen için, başka bir kesim için de Yahudilik, derin bir biçimde belirleyici olmuşlardır. Daha yakın zamanlarda, -Şeriat veya Tasavvuf eksenli- İslam geleneğine bağlı, gittikçe artan sayıdaki uzman bu sahada akademisyenliğe katkılarda bulunmaktadır. Bu geleneklerden herhangi birine bağlı akademisyenleri bekleyen tuzaklar, onların çalışmalarında, en azından rakip bir gelenekten bir akademisyene yeterince açık görünebilir. Bir Müslüman olarak dengeli görüşün, bir gayri Müslim olarak tarafsızlığın hiç bir garantisi yoktur. Bu kadim geleneklerin ve Hristiyanlık veya İslam'a bağılılıkta gizliden gizliye varlığını sürdüren ile aynı türden tuzaklara yönlendiren önyargıların yanı sıra bir taraftan Marksistler, diğer taraftan sadık Batıcılarla karşılaşırız. En içten sadakat [duygularını], özgürlük ve hakikatin aşkın ideallerinin müstesna veya en eksiksiz oluşumu ve somutlaşması olarak gördükleri Batı kültürü için besleyen kimseleri "Batıcılar" şeklinde adlandırıyorum. Bunlar, Hristiyanlığın kendisi için

istediği sadakat taleplerini, kişisel olarak reddedebilir iseler de, Hristiyan geleneği Batı kültüründe merkezî bir yer tuttuğu ölçüde, genellikle İslam hakkında Hristiyan bir bakış açısını bir ölçüde paylaşırlar. Bu, İslam uzmanlarının hepsinin bilinçli olarak bu büyük bağlılıklardan birine sadık oldukları anlamına gelmez; fakat bu durumda olmayan çoğu uzman, hakiki bağımsızlık ve nesnellik seçeneği içinde de değildirler. Yaygın olan durum, çoğunlukla, daha dar ufuklar ve daha sığ bir farkında oluşturmaktır. Yaygın olarak karşılaştığımız durum, dar kavrayışlar ve pek derine inmeyen farkındalıklardır. Ayrıca, farkında olmadan, yani sorgulayıcı yöntemler kullanılmadığı için yanlı bakış açılarına teslim olma hâlidir. Araştırmacının bunların bilincinde olması ve daima sorgulayıcı bir yaklaşım içinde bulunması gerekir.

O halde bir başka büyük geleneğe bağlı olan birisinin İslam'ı nasıl makul ve meşru bir şekilde araştırmaya başlayabileceği -ve özellikle, kendisini Hristiyanlığa adanmış bir kişinin nasıl araştırmaya gireceği- meselesi, ancak nadiren dinî eğilimli birkaç akademisyene ilginç gelebilecek bir mesele değildir. Bu husus bütün akademik meselelerde merkezî bir yer tutmaktadır. Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident: comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion* (The Hague: Brill, 1963) isimli çalışmasında disiplinin temellerini atan İslam uzmanlarından Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje, Carl Becker, Duncan MacDonald ve Louis Massignon'un çalışmalarının her durumda gizliden gizliye ve yaygın şekilde, bu araştırmacıların temel eğilimleriyle (her ne kadar "Batıcı" tabirini kullanmıyorsa da) belirlenmiş olduğunu göstermişti. Ciddi akademisyenin kültürel bağlılığı çalışmada hayati belirleyiciliğe sahiptir. Bu, zaman zaman ileri sürüldüğü gibi bir dinî geleneğin bir başka gelenekten gelen birisi tarafından tarafsız ve adil bir şekilde araştırılmasının imkânsız olduğu anlamına gelmez. Nihayetinde bütün inançlar özeldir ve

aynı kültü takip edip aynı inancı anlattıkları durumda bile zıt mizaçlar için birbirinin inancını anlama durumuyla karşılaşındığında, dinî veya kültürel gelenek hatlarının karşısından birbirini anlayabilen uygun mizaçlar için bu, çoğunlukla daha kolaydır. Biz öncelikle insanız, ancak ikinci olarak da, şu ya da bu geleneğin mensuplarıyız. Bununla beraber, söz konusu akademisyenlerin -araştırmalarını yürütürken kullandıkları- kategorileri, yalnızca mensup oldukları kültürel çevre değil, bundan çok daha büyük oranda, kendilerini bu araştırmaları yapmaya yönelmiş olan belli eğilimleri belirlemiştir. Ancak bu eğilimlerin ve bunların içinde ve ötesinde mümkün olanın sınırlarına ilişkin bilinçli ve iyi bir şekilde gözden geçirilmiş kavrayış vasıtasıyla, paylaşmadığımız -ve hatta, belki de paylaştığımız- belli başlı büyük geleneklere dair herhangi bir doğrudan değerlendirmeye ulaşmada doğrudan doğruya insanlığımızdan faydalanabileceğimizi ümit edebiliriz.

Genelde Batı ve İslam dünyasını, özelde Hristiyanlık ve İslam'ı mukayese ettiğimizde böyle bir bilinçlilik özellikle gereklidir. İslam'ın itibarını teslim etmeyi arzu eden Hristiyanlar arasında İslam'ı şu ya da bu şekilde Hristiyan hakikatinin budanmış bir versiyonu olarak görme eğilimi vardı: İslam'da bulunabilecek hemen hemen tüm hakikat Hristiyanlık'ta da bulunmaktadır, fakat Hristiyanlık bu hakikatin ötesine geçip Müslümanların anlaması imkânsız olan başat nitelikteki temel bir hakikate ulaşır. Buna karşılık Müslümanlar da, tarihsel olarak Hristiyanlığı budanmış yahut saptırılmış İslam olarak görmüşlerdir. Fakat böyle bir karşılaştırma, onun karşısında hiç değilse tarihî amaçlar bakımından sağlıksızdır. Her ikisinin de cazibesine maruz kaldıklarında, aklı başında, hassas ve dürüst kimselerin nasıl olup da İslam'ı Hristiyanlığa -ya da Hristiyanlığı İslam'a- tercih edebildikleri böyle görüşlere sahip Hristiyan ve Müslümanlara anlaşılmaz gelir.

Haddizatında hassas ve duyarlı ellerde böyle bazı yaklaşımlar oldukça anlamlı sonuçlara ulaşabilir. Hristiyan

tarafından bu çeşit en cazibeli İslam yorumu, hiç kuşkusuz, "Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien" [*Sociétés des Etudes Iraniennes*, VII (1934)] gibi bir dizi çalışmasında ve Yedi Uyurlar [Ashab-ı Kehf] üzerine çeşitli makalelerinde imalı ve kinayeli bir şekilde Louis Massignon tarafından sunulmuş yorumdur. Massignon İslam'ı ilahi huzurdan uzaklaştırılmış, manevi sürgünde olan fakat bu sürgün hayatı boyunca özel bir işareti de üzerinde taşıyan bir topluluk olarak değerlendiriyordu. Giulio Basetti-Sani, pek akademik olmayan *Mohammed et Saint François* (Ottawa, 1959) adındaki modern mitolojiye anlamlı bir katkı niteliği taşıyan güzel ve bilgilendirici kitabında, Massignon'un fikirlerinin bir bölümünü daha da geliştirmişti. İslam'a Hristiyanlığın ifadeleriyle, duyarlı olmakla beraber daha az şiirsel nitelikteki bir yaklaşım Eric Bethmann'ın *Bridge to Islam* (Nashville, Tenn., 1950) isimli çalışması ve Kenneth Cragg'ın çalışmalarıyla sunulmuştur. Yine de bu nevi yaklaşımların ön koşul olarak gerekli gördüğü nihai yargıların güvenilirliği inkâr edilemez bir gerçektir. Muhtelif boyutları bakımından herhangi bir dinî geleneğin ciddi bir tetkiki bir ömürden fazlasına ihtiyaç duyabilecektir ve birçok kimse'nin hakiki manada ikisini birden tetkik edebilmesi beklenmemelidir. Şayet bu gerçek, hakikati savunmacıların (apologists) gördüğü gibi görmeyen pek çok zeki kimseyi izaha katkıda bulunuyorsa, aynı zamanda bunun, savunmacının da kendini rakip geleneği değerlendirmeye ehil olduğunu sanması halinde kendisini aldattığı yönünde uzantıları da olacaktır. Kusurlu, başarısız bir Hristiyanlık şeklindeki bir İslam anlayışı, ya da Hristiyanlığın kusurlu bir İslam olduğu şeklindeki anlayış, ne kadar zarif ifade edilmiş olursa olsun, büyük bir şüphecilikle karşılanmalıdır.

Karşı taraftaki bir geleneğe bir kısım hakikati teslim etme arzusu içinde olanlar arasında ilk akla gelen seçeneklerin, bir mukayese yapmak bakımından diğerlerinden farklı bir tarafı yoktur. Sanki iki gelenekte yüzeysel olarak birbirine

benzeyen unsurlar tespit edilebilirmiş gibi, son çare olarak [iki geleneği birbiriyle bağdaştırmak anlamında] sentezci asimilasyona sığınılabilir. Fakat bunun sadece olağanüstü tarihsel bağlılığa yönelik talebin gerçekliğini tanımamak suretiyle olsa bile bir geleneği veya ikisini birden tahrif etmesi kaçınılmazdır. Sözelimi her iki gelenekte de, keyfi nitelikteki beşeri örf ve âdete değil, vahye dayanan ahlaki davranışa yönelik bir talep vardır ve hiç değilse ana hatları bakımından, iki vahiyde de üstü kapalı ima edilen ahlaki düsturlar birbirine çok benzer niteliktedir. Yine de Hristiyan için vahye dayanmak, tanrısal nitelikteki insani bir hayatın varlığı ve onun kaynağı olan kutsal dostlukla karşılandığı gibi kurtancı sevgiye karşılık vermek demektir. Müslümanlar için vahye dayanmak, sadık bir insan topluluğu tarafından elden ele ulaştırılan apaçık bir tanrısal mesajda karşılandığı gibi eksiksiz bir ahlaki meydan okumaya karşılık vermek demektir. Bu iki vahiy anlayışı sadece birbirinin zıttı değildir. Bunlar, aynı zamanda, bir diğerini kategorik olarak dışlar. Onları şu veya bu şekilde soyutlayarak özetlemek, şurasından burasından kırpma demek beşeri örf ve âdete karşı gerek Hristiyanlığın gerekse de İslam'ın vahye dayalı bir ahlakilik talebinin içini boşaltmak demektir.

Sentezciliğin apaçık özdeşleştirmelerinden sakınmak için dürüstçe her iki geleneği de en temel ortak paydaya, yani biçimsiz bir mistisizm yahut insanlığın müşterek iyiliğine olan belirsiz bir bağlılığa indirgeme yoluna da gidilebilir. Fakat pratikte bu, bir kimsenin kendi şahsi görüşü olması noktasında değersiz klişelerin biraz üzerine çıkar ve büyük geleneklerin taşıdığı itibarın gölgesine sığınmak anlamına gelir.

Esasen bu iki gelenek, galiba bizim için henüz ulaşılabilir olmayan gerçek anlamda daha yüksek bir sentez dışında talepleri bakımından birbiriyle bağdaşmaz kabul edilmelidir. Bunlar arasındaki bu gerilim duygusunu, birini diğerinin kıstaslarıyla yorumlamaya kalkışmaksızın muhafaza

etmemiz gerekmektedir. Bu, bir ölçüde iki yapının, hangi türden unsurlarının ikinci plana atılabileceğine ve hangilerinin vurgulanabileceğine ilişkin bir mukayese ile başanabilir. Böyle bir kavrayışla, her biri her noktada insani bakımdan tehlikede olabilecek şeye ilişkin duyarlı bir insani bilinci muhafaza etmesi şartıyla, bağlı olanlar ve herhangi bir bağlılığı bulunmayanlar bir noktada buluşabilirler. Fakat bu, seçilmiş unsurların belli bir bağımsızlıkla değerlendirildiği sürece mümkündür ve ancak her şeyin yolunda gitmesi halinde yaklaşılabilecek bir idealdir. O nedenledir ki, en iyi mukayese bile gelenekler arasında nihai değerlendirme için nesnel bir temel olarak kabul edilemez. Yine de bu İslam'ın belli tarihi şartlar itibarıyla kendine has güçlerini -ve zayıflığını- daha anlaşılabilir hale getirebilir.

Herhangi iki inanç geleneğinin mukayese edilemezliği hususundaki bu meseleyi "Dini Hayat Sistemleri Olarak İslam ile Hıristiyanlığın Karşılaştırılması" başlıklı çalışmamda, biraz daha ayrıntılı bir şekilde işlemiştim. Fakat burada dinî gelenekler arasında karşılıklı kavrayışa temel olarak gerekli olduğunu düşündüğüm "gerilim içinde ve ısrarlı diyalog aracılığıyla gelişme" anlayışını gerektiği gibi geliştiremedim.

Medeniyetlerin Tanımlanması Üzerine

Medeniyet incelemelerinde, yani büyük kültürel miras olarak (özellikle Modern-öncesi şehirleşmiş dönemlerde-kilerin) tetkik edilmesinde, "medeniyet" olarak adlandırılan şey temel referans birimini oluşturur. Ancak bu gibi birimlerin kesin biçimde tanımlanması; kısmi verinin bizzat kendi içinde saklıdır. Geri kalan kısmını tespit etmek ise araştırmacıların hedefleri arasında yer alır.

Toplum oldukça karmaşık hâle geldiğinde, her halk (hatta bir halk olarak adlandırılacak bütünün içindeki nüfusun her bir kesimi) kültürel bakımdan bir ölçüde kendi kendine yeterliliğe sahip olma durumuna gelmiştir. Ama aynı

zamanda halkların teşhis edilebilir en büyük grubu bile hiçbir zaman bütünüyle kendi kendine yeterli olmamıştır. Bir grubun müştereken sahip olduğu ölçüde geniş kültürel kalıplar bile daha uzak halklarınkiyle karşılıklı ilişkiler sergileyebilir. Toplumsal kümelenmeler; bütün Doğu Yarımküresi boyunca İslam'dan çok daha uzun bir süre öncesinden bu yana, neredeyse belirsiz bir biçimde yavaş yavaş birbirine karışmış yahut üst üste binmiş vaziyettedir. Şayet toplumları sadece kültürel norm, kurum ve teknikler yığınınına göre sınıflandıırırsak o zaman Modern-öncesi uygar toplumlar arasındaki pek çok ayıncı çizginin bir anlamı olacak, fakat Doğu Yarımküresini ayıran hiçbir hattın nihai anlamı olmayacaktır. En azından kadim, klasik zamanlardan bu yana, Galya'dan İran'a kadar bütün kara parçalarının ancak tek bir kültürel dünyayı oluşturduğu, bu bölgelerde bulunan kültürel teknikler ve kaynaklardan hareketle uzun zamandır pratik olarak tartışılan bir durumdur. Fakat aynı türden tartışmalar bizi daha da büyük bir bütünü, Hint-Akdeniz, hatta (daha az ölçüde) bütün şehirleşmiş Afro-Avrasya kuşağının birliğini kavramaya götürecektir. Bu şartlar dâhilinde, daha az kapsamlı bir "medeniyet" kavramını tanımlama teşebbüsü bir halklar kümesini, bir medeniyet olarak, bir başkasından ayıracak apaçık bir temel benimsemeyi gerekli kılmaktadır; fakat çoğu kez bu çeşit kümelenmeler harici sebeplere dayalı olarak, araştırılıp soruşturulmaksızın kabul edilmekte ve kümelenmenin olduğu temel dikkate alınmaksızın tanımlamalara girilmektedir.

Dolayısıyla şimdi Modern-öncesi şehirleşmiş toplumları incelemek için kültürel şekillerin tam ve eksiksiz bir tahliline girişmeliyiz. Antropologlar şehirleşmemiş toplumları incelerken bir ölçüde yetkinliğe erişmişlerdi ve bu antropologların bazıları, yöntemlerini şehirleşmiş toplamlara da tatbik ediyordu. Sosyologlar Modern Teknikçi toplumu ve onun ışığında genel olarak Teknik Çağın toplumlarını incelemeyi öğrendiler. Fakat Max Weber'den bu yana çok az sosyolog, aradaki -yani

Sümer'den Fransız İhtilali'ne kadar olan- dönem ve bölgeleri sistematik bir şekilde araştırmıştır. Bu, kısmen alanlar arasındaki ilişkilere ilişkin temel nitelikteki bir anlayışı destekleyecek savunulabilir bir dünya tarihi tasarımıdan yoksunluk nedeniyledir ve bu durum, bu sahadaki mukayeseli araştırmalara ket vurmuştur. Bir şey, herhangi bir başka şeyle mukayese edilebilir; fakat verimli mukayeseler, ancak sağlam bir kapsamlı muhteva anlayışı vasıtasıyla temin edilebilecek, birbiriyle yakından ilintili karşılaştırılabilir nitelikteki mukayese birimlerini gerektirir. Netice itibarıyla, Modern öncesi medeniyetlere ve özelde İslam uygarlığına dair ortaya atılan sorular, çoğu kez anlamsız veya yanlış yöne sevk edici olmuştur ve bu soruların getirdiği cevaplar da, doğal olarak, konu ile hiç ilgisi olmayan yalan yanlış cevaplar olmuştur.

Bu noktada, gerçek anlamda özgün bir dünya tarihi tasarımıdan yoksun oluşun, olası bir akademik işbirliği için uygun ve elverişli bir çalışma taslağına duyulan ihtiyacı -en azından kısmen- doğurduğuna işaret edilebilir. Yaygın şekilde "Şarkiyat incelemeleri" olarak adlandırılan disiplinin, önemli bir bölümü, bütün durumlarda temelde aynı yöntemler kullanıldığından ve tarihe ait problemlerin birbirleriyle bağlantılı hale geldiğinden ötürü, diğerleriyle birlikte Avrupa geleneğini de içerecek şekilde "medeniyet incelemeleri" olarak adlandırılması daha yerinde ve uygun olacaktır. İslam araştırmaları uzmanları için, Çin araştırmaları alanındakiyle konferansları paylaşmak Orta Çağ Avrupası incelemeleri uzmanlarıyla paylaşmaktan daha tuhaftır.

"Medeniyetler" kategorimizi -hatalı bir şekilde- belirlemiş olanlar büyük ölçüde filologlar olmuştur. Bir medeniyet, tek bir dilin yahut kültürel bakımdan birbiriyle yakından ilintili tek bir dil kümesinin yazılı geleneğiyle taşınan şeydir. Bu anlayış sözgelimi Carl Becker, Gustave von Grunbaum ve Jörg Kramer tarafından doğru olarak kabul edilmiştir. Gerçekte bu, hatalı bir düşünce değildir ve bir yere kadar benim yazılı gelenekler açısından yaptığım "medeniyet" tanımına

da uygundur. Fakat benim ileri sürdüğüm şeyle aynı olmayıp açıklanmaya muhtaçtır. Kabaca bu düşünce, örneğin (aşağıda vurgulayacağımız gibi), Arapça ile taşınan İslam öncesi putperest Bedevi geleneklerini de içeren, her şeyi doğal ve daha sonra kendisini Arapça ile ifade eden uygarlığın atalarına ait olarak değerlendiren bir yaklaşıma yol açar. Buna mukabil [aynı düşünce]; örneğin, ilk dönem Müslüman idarecilerinin yönetiminde hâkim kültürel gelişme anlayışı çerçevesinde üretilmiş ve uygarlığa ilişkin olarak şehir hayatının merkezî özelliklerine doğrudan doğruya yol açmış olan Suriye'deki maddi eserleri, [İslam uygarlığına] "yabancı" ve taraftarlarının Arapça'yı kullanmaya başladıklarında "ödünç aldıkları" fikirlerini "etkileyen [unsur]" olarak dikkate alan bir yaklaşıma yol açar. Sonuç olarak, kültürel gelişmeye ilişkin ortaya çıkan resim kanaatimce yanlıştır. İlkesel olarak, "ne türden olursa olsun Arapça belgelerle doğrulanan her tür kültür" şeklinde ifade edilebilecek bir araştırma alanı geçerli ve makul olabilir, fakat bunun sınırlı bir önemi vardır. Sözgelimi, hareket noktası olarak İslam'ı değil de Arapça'yı alır ve dolayısıyla da, İranlıları yabancılar olarak kabul edersek, Bedevi anlayışlarını "kalıntı", buna mukabil İranlı olanları bu kültürü dışardan "etkileyen" unsurlar olarak düşünmek zorunda kalınız. Şu halde Yüksek Halifelik dönemi Arap kültürü belli başlı iki vasfa sahiptir: (a) aniden ortaya çıkma; (b) türedi bir nitelik, büyük ölçüde "ödünç alınmış". İran ve Süryani "kalıntıları" üzerine bir Arap "ödünç alımı" örtüsünün serilmesinin ortaya çıkardığı problemleri düşünecek olursak, renk ve ton itibarıyla ne kadar büyük farklılık vardır! Dolayısıyla, medeniyetleri içsel kültürel gelişme kistasına göre tanımlayan Toynbee gibi düşünürlerin meydan okumasını göz önünde bulundurmalıyız. Onun İslam medeniyeti olarak adlandırılan terkihi üç farklı uygarlığa ayırması kanaatimce yanlıştır; fakat eğer İslam medeniyetini tek ve yekpare bir medeniyet olarak tanımlayacaksak, Toynbee

bu tanımlamamızın sebeplerini göstermek zorunda olduğumuz konusunda bizi uyarmaktadır.

Bir "medeniyeti" belirgin kılmanın evrensel tek bir sebebi olamaz; bununla beraber, her bir durum için neredeyse özel olmak zorundadır. Zira büyük ölçekli bir kültür olarak araştırmaya geçecek bir kümelenmeyi zorunlu olarak belirleyen "dil" dışında tek bir kıstas yoktur. Hatta, en azından şehirli ve tahsilli yaşam seviyesindeki mahalli bir kültür bile, ne sadece onu teşkil eden özellikler, ne de katılımcı ailelerden hareketle tanımlanabilir. Bir kültür, karşılıklı olarak tanınmış aile grupları arasında kabul edilen hayat tarzlarının bir kalıbı olarak ortaya çıkar. Zamanla, tahmin edilemeyecek derecede geniş aile kümelerinin dâhil olabileceği nispeten özerk, aynı zamanda birbirine bağımlı ve bir birikim sonucu oluşan geleneklerin karışımı şeklinde tanımlamak daha uygundur. İçinde her bir özel geleneğin gelişeceği kapsayıcı ve kuşatıcı bir çevre oluşturur. Fakat nispeten mahalli nitelikteki bir gelenek içinde bile bazı geleneklerin (mesela belli bir resim ekolu veya belli bir kült) sonu gelebilir ve yenileri bunların yerini alabilir. Bir kültürdeki otantik yahut varlığını sürdürebilir özellikleri, otantik olmayan yahut varlığını sürdürebilme imkânından yoksun olanlardan ayırmak mutlak anlamda mümkün değildir. Yine de bir kültür belli bir bütünlüğe sahiptir. İrsi veya henüz tanışılmı ş herhangi bir ayırt edici özelliğ in sonuçları ve anlamı, belli bir verili zamanda devam eden etkileşime yönelik sahip olduğu içkin anlamlara, uyuştuğ u (veya karşı geldiğ i) diyalog yahut diyaloglara bağımlı olacaktır. Herhangi bir verili geleneğ in sonuçları ve nihai anlamı, yeri geldiğ inde bir bütün olarak kültürel çevreye yönelik içkin anlamlara bağılı olacaktır. Bu içkin anlamlar, kültürün en kalıcı ve geniş ölçüde dal budak salmış özelliklerine ne kadar temas ediyorsa, o derece tayin edici olacaklardır. Öyleyse, bir dereceye kadar parçalardan oluşan bir birlik olarak kültürü farklı kılan şey, kültürel sürekliliğ i gerçekleştiren şeydir.

"Uygarlık" olarak adlandırılabilir şeyin daha geniş ve daha az yoğun bir düzeyinde kültürel kimlik daha da problematiktir ve kültürel sürekliliği oluşturacak şey daha da az öngörülebilir şekilde formüle edilebilir. Aslında olası durumları, meseleyi berraklaştırıyor gözükken genel terimlerle tanımlayabiliriz. Birbirine bağımlı birikimsel gelenekleri bilinçli olarak paylaştıkları ölçüde kültürlerin daha geniş bir kümelenmesini "medeniyet" olarak nitelendirebileceksek (şüphesiz "yüksek kültür" - karmaşık ve girift şehirleşmiş ve yazılı hayata geçmiş, nispeten geniş şekilde paylaşılan kültürel şekiller- seviyesinde), o zaman, paylaşılan gelenekler kültürlerin müştereken bağlı oldukları bir "yüksek" kültürel deneyim alanının muhtemel merkezi olacaktır. Bu, belli bir dinî topluluğa açık bir sadakatle birlikte veya onsuz, yazılı gelenekte taşınan siyasî ve hukukî değerlerin yanı sıra edebî ve felsefî değerlerin de konusu olabilir. (Genellikle yazılı gelenek, yazı dilinin sürekliliğinden koparılamaz; fakat yine de farklı dönemlerde, aynı dili kullanan marjinal olarak iki grup arasındaki durum bir tarafa bırakılırsa, kültürel kimliğe gereksinim duyulmaz. Pek çok kimse, her ikisinin de aynı dili -Grekçe'yi- kullanmaları ve hatta Homeros'u okumaları nedeniyle antik Atina ve Hristiyan Bizans'ı aynı medeniyet içine yerleştirme teklifini reddedecektir. Önemli olan, hangi dilde olursa olsun, beraberlerindeki bağlılıklarla birlikte, baskın yazılı geleneklerdir.) Şu halde bu çeşit büyük yazılı gelenekler müştereken taşındığında, çoğu zaman genel olarak toplumsal ve ekonomik kurumlarda benzer süreklilik teşekkül edecektir. Bütün kültürel gelenekler birbirine yakından bağımlı olmaya eğilimlidir. Çok kere bir bölgedeki bütünlük o kadar belirgin ve bu bölge ile diğerleri arasındaki karşıtlıklar o kadar güçlüdür ki, herhangi bir verili zamanda aynı hattı tamamen açık ve belirgindir ve bu hattın kendini devam ettirme temayülü vardır. Dolayısıyla özellikle yatay düzlemde, kendi aralarında Doğu Yanımküresini ayıran açık bir şekilde belirlenmiş medeniyetler izlenimine ulaşırız.

Fakat görünürdeki bu netlik, tarihçiyi kendi kategorilerine aşın güven duymaya sevk etmemelidir. Her zaman, büyük kümelenmelerin yanı sıra bütünüyle normal olan "sınır" ve "kural dışı" durumlar olacaktır. Gürcüler ve Ermeniler gibi halkları açık bir biçimde herhangi bir büyük "medeniyet" içine yerleştirmek güç olacaktır. En azından, "medeniyet" olarak adlandırılabilen bütünü oluşturan halklar arasında hangi tür hayat kalıplarının paylaşılmış olduğuyla karşılaşılacağı başlangıçta açık olmayabilir. Her medeniyet, her dinin yaptığı gibi, kendi alanını tayin ve tarif eder. Hatta alan olarak, birbiriyle üst üste binecek çeşitli temel süreklilik tipleri bile olabilir. Dolayısıyla bir görüş açısına göre Bizans kültürü antik Helen geleneğinin devamı veya zaman bakımından daha kısa, alan itibarıyla daha geniş bir Hristiyanlığın parçası olarak değerlendirilebilir. Her bir durumda "yüksek kültür" ve bağları düzeyinde özgün ve etkin bir süreklilik vardır. Dolayısıyla belli bir zaman zarfında bu, olası çeşitli sınırlamalar dâhilinde en uygun olarak ortaya çıkan bir tercih meselesi (bir kimsenin özellikle araştırmayı arzula-dığı yazılı gelenekler türüne bağlı) haline gelir. O halde "medeniyet" hakkındaki akademik mütalaa onu seçip ayırmada etkili olan gerekçelere göre farklılık göstermelidir.

Geleneklerdeki Belirleyicilik Üzerine

Bir medeniyet tanımlanmış olsa da ona, beşeri taşıyıcılarından bağımsız bir hayata sahipmişçesine gerçek bir varlık atfedilmemelidir. Belli bir zamanda önceki nesillerden miras kalan kültürel beklentiler belli bir toplumun üyelerinin güvenmek zorunda olduğu gerçekliklerin parçasını oluşturur. Bunlar, bu üyelerin en zeki olanlarının dahi çevrelerinde görebilecekleri şeyler üzerine sınırlamalar koyarlar. Bununla beraber bunların -fiili çevre ve ilgili olan herkesin doğrudan çıkarları ile etkileştiği durumlar hariç- hiçbir tesiri yoktur. Geleneğin belirleyiciliği uzun vadede, onun

hiçbir durumda mevcut şartlardan uzak düşmeme, bunların gerisinde kalmama gereğiyle sınırlıdır.

Sürekli ilgi, bilhassa yatay kültürel mukayeseler yapılması durumunda mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Sözgelimi, teknikleşmiş toplumun neden Batı'da ortaya çıktığını anlamaya çalıştıklarında, akademisyenler dönüşümlerin gerçekleştiği yüzyılların öncesi dönemlerde Batı'nın durumuna bakmaktaydılar. Bu, iki hat boyunca yapılabilir: Dönüşümlerin başladığı ve özel fırsatların Batı'ya kapılarını açtığı dönemin özel şartlarını araştırmak suretiyle veya Batı kültürüyle diğer kültürler arasındaki her birinin kendi doğalarına özgü farklılıkları inceleyerek. Bu sonuncu durumda Yüksek Orta Çağ Batı'sı ile çağdaşlarına dair mukayeseli bir inceleme gerekir.

Geçmişte daha kolay gibi görünen bu son durumdur. Bütün dünya tarihine ilişkin yeterli bir çerçeve, dönüşümün kendi dönemine has özelliklerinin temel bir incelemesine gereksinim duyuyordu. Buna mukabil önde gelen diğer toplumlar, -Batı'nın daha derinlemesine anlaşılması için mukayese imkânı sunan- ilk elde farkına varlamayan kültürel özellikleri hakkında yanıltıcı küresel genellemelere izin verecek tecrit edilmiş varlıklar olarak yeterince bilinmekteydi. Ayrıca, Batı'nın bünyesinde barındırdığı özellikleri incelemek, çoğu zaman Moderniteyi başlatanın neden Batı olduğu sualiyle karıştırılan bir soruyla bağlantılıdır. Modern teknikleşmenin aldığı kendine özgü şekil, Batı'nın kendi içinden çıktığı hususi şartlara borçludur. Gerekli niteliklere sahip dünya tarihi araştırmaları olmaksızın teknik Modernitede asli ve anızı olanı bulup çıkarmak güçtür; Batı kültürüne özgü olan şeyin mahiyetine ilişkin incelemelerin, Modernitenin nerede ve ne zaman doğduğunu açıklamada başarılı olduğu kanaati bir yanılsamadır. Dolayısıyla akademisyenler Modernitenin ortaya çıkışını açıklama girişiminde, Modern-öncesi Batı'daki şansı yaver giden bir geleneksel tavrın veya tavırlar bileşiminin belirleyici etkisine yönelmişlerdir. Buna ilave

olarak, modern öncesi Batı'yla mukayese ettikleri toplumların (İslamileşmiş toplum gibi) "başansızlığı"nı izah etmek için "geleneğin donmuş yapısına" dikkat çekmişler, Modernitenin ortaya çıktığı dönemin şartlarını ise (büyük ölçüde) ihmal etmişlerdir.

Batı'da Modern-öncesi dönemin özelliklerine ilişkin tüm açıklama girişimlerinin (diğer toplumların da Batı kadar iyi bilinir hale gelmelerinden sonra) derinlikli tarihsel analizlerin ışığında geçersiz olduğu gösterilebilir. Bu, aynı zamanda, Batı'nın kendisine özgü bir rasyonalite ve eylemcilik terribini tevarüs ettiğini göstermeye çalışan büyük usta Max Weber için de geçerlidir. Bu çalışmanın şurasında burasında görülebileceği üzere, [Weber'in] kendileri aracılığıyla Batı'nın farklılığını vurgulamaya çalıştığı rasyonel ve eylemcilik özelliklerin çoğu ya aynı sağlamlıkta başka yerlerde de vardır ya da onlar biricik "rasyonel" olmanın ağırlığını taşıyamayacak derecede "biricik"tirler (aynca, bütün kültürel özellikler bir dereceye kadar "biricik"tirler). Bu, sözgelimi, -rasyonaliteye dönük belli formalizm biçimlerini kısmen yanlış anladığı, kısmen de Müslümanlar arasında, mesela araştırmacı bir rasyonel dürtünün boyutlarını, tek kelimeyle, bilmediği noktada- hem Batı hukuku, hem de Batı teolojisi için geçerlidir. Fakat çeşitli özelliklerin bu denli olağanüstü bir hüviyete sahip olmadığı ortaya çıktığında, onun belirleyici olarak başvurduğu özelliklerin özel birleşimi ikna gücünü kaybeder.

Aynı şekilde, bu yönüyle [Weber'in] yönteminin bazen yeterince işlemediği de belirtilmelidir. Bazı durumlarda karşılaştığı tavırları, hiçbir zaman aynı kalmayan, düzenli bir şekilde yenilenmesi gereken süreçlerden ziyade sanki otomatik sonuçlara bağlı daimi olgularmış gibi açıklamıştır. Dolayısıyla, bir kere ortaya çıktığında tavrın varlığını sürekli kılan şeyin ne olduğuna ilişkin soruyu göz ardı eder ve böylelikle kendi sonuçları da dâhil olmak üzere bunun başka şeylerle etkileşiminin derecesini göremez.

Modern-öncesi Batı kültürünün Modernite ile ilişkisi meselesi çok daha geniş bir problemin ilginç ve karmaşık bir durumudur. Bu problem, geleneksel kültürün ve çıkarların mevcut hareketliliğinin tarihsel gelişim içindeki görece rolüyle ilgilidir. Uzun vâdeli tarihsel değişimin büyük insanların girişimi ile veya coğrafi ya da ırki amillerle yeterince açıklanamayacağı ortaya çıktığına göre; ve dahi öncü sınıfların belirgin ahlak düzeyi veya acil ekonomik çıkarlar doğrultusunda yapılan yorumun ahlak düzeyinin ya da ekonomik çıkarların neden öyle olduklarını açıklama gerektirdiği kanıtlandığına göre; o halde bunun açıklaması, açıkça görünmeyen (unevident) fakat yaratıcı olan kültürel özelliklerde aranmalıdır. Çekirdek halindeki bu özelliklerin, -toplumun belirli bir gelişme istikametine sahip olduğu farz edilebilirse- toplumun erken aşamasında görülebilir olmayan, fakat daha sonraki gelişiminde ortaya çıkan neticelere, öngörülemeyen içkin anlamlara sahip olduğu düşünülür. Başvurulan oluşum halindeki özelliklerin muhtelif türleri arasında en yaygın şekilde müracaat edileni, irsî zihinsel tavırlar, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair değerlendirmelerdir. Dolayısıyla Batı'ya özgü rasyonelleşmeye ve kârın yeniden yatırıma dönüştürülmesine yönelik eğilime karşılık olarak, Çinlilerin bilinen "Taocu" ve yüksek sınıfa mensup olma eğilimi konur. Bunun sonucu olarak da Çin'in bir sanayi devrimini gerçekleştirmeye konusundaki başarısızlığı, başarılı ailelerinin endüstride kalıcı olmamalarına, fakat daha şerefli ve itibarlı [olarak değerlendirilen] mesleklere dönmesine atfedilir. (Eğer Çinliler tam olarak sanayileşen ilk ulus olmuş olsalardı, [söz konusu akademisyenler] bu durumu, zengin ailelerin kibar sınıf olma -ve dolayısıyla sanayilerini, daima, yenilik yapma isteğindeki yeni soylara satma- eğilimiyle açıklayabilirlerdi.)

Her ne kadar tespiti güç ise de, bahis konusu bu nüve halindeki özelliklerin mevcut olabileceğine eminim. Fakat bunların tarihî etkilerine dair herhangi bir değerlendirme belli bir neslin ekolojik çevresinin tamamını göz önünde

bulundurulmalıdır. Yani, imkân dâhilindeki çeşitli etkinlik güzergâhlarının ve dolayısıyla benimsenebilecek tavırların pratik faydasını belirleyecek (diğer gruplarla mevcut ilişkilerin yanı sıra coğrafi ve toplumsal bakımdan belli kaynaklar dâhil) bütün şartlar. Koşulların mükemmel olması durumunda, ilave para, zaman, entelektüel çaba vs. yatırımının belli şartlar altında, azalan karşılıklara kapı aralayabileceği noktalar belirlenmelidir. Bu çeşit hesaplamalar; doğal, insan yapısı ve nüfus kaynaklarını, mevcut teknik ve bilimsel seçenekleri ve bu nesle verili olduğu şekliyle -beklenti kalıpları dâhil- toplumsal kurumları, bu beklentilere o dönemde bağlı olan şeyi (yani bunları bu dönemde değiştirebilecek şeyin ne olduğunu) dikkate almak zorunda olacaktır. Böyle bir sıralamanın, önceki nesillerin tavırlarının sonuçlarını içermesi gerekirdi; fakat herhangi bir neslin karşı karşıya bulunduğu şartlarda, bu tavırların sonuçlarının tavırların kendileri ile aynı anlama gelmesi gerekmez. Hatta belli bir çevrede çocuk yetiştirme tekniklerinin neticesi -bilinçsiz bir geçmişin muhtemelen en büyük ağırlığa sahip görüldüğü alan- önemli değişiklikler gösterebilir.

"Bireycilik", "kişisel meslek duygusu" veya "dünyayı yadı-sıma" gibi tavırların bu çeşit amaçlar bakımından yeterince titizlikle tanımlanması güçtür. Bu çeşit tavırların belli işaretlerini izlemek daha kolaydır ve bunlar yeni bir çevrede tam karşıt anlamlara sahip olabilir. Dolayısıyla ABD'nde bireysel bağımsızlığın belli yönlerinin sağlam bir dayanağı üzerinde oluşan her çekirdek ailenin kendine ait çitlerle çevrili, çimlerle kaplı [bahçeli] bir eve sahip olacağı şeklinde beklenti, "örgüt-insan"nın banliyölerinin belli türlerinde, toplumsal katılımı teşvik etmeye ve sağlamlaştırmaya yol açabilir. Veya Kur'an'ın inhisarcılığı (exclusiveness), Yahudi ve Hristiyanlığın dinî tanıklığını reddetmesiyle -sufiliğin kimi tonlarında olduğu üzere- farklı geleneklere (sadece Ehli Kitabınkilere değil) hoşgörüyü ve kendine özgü evrenselliğe (Kuran tefsirlerinin kendine yeterliliğiyle) katkıda bulunabilir. Gerçekten

de, yazılı geleneğe sahip olmayan toplumlarda durum ne olursa olsun, her bir karmaşık (kompleks) toplumda en uygun tavırlar, ya değişik ve pratik geleneklerde, ya da en üst itibara sahip yazılı (uygar) gelenekler içinde bulunur. Toplumda pratik bir değeri veya önemi olan tavırlar ya değişken ve pratik geleneklerin çeşitliliği içinde, ya da en üst seviyede geçerli olan bu yazılı geleneğin içinde bulunmalıdır. Herhangi büyük bir gelenekte bulunan en tecrübeli mizaçlar ve en muhtemel tecrübe cihazları, başka yerlerdeki geleneklerde görülebilir.

Dolayısıyla gelenek, neredeyse her şeyi izah edebilir. Nitekim bir zamanlar yukarıda anılan temel aile özellikleri, Çin'in Komünist olmasını engelleyeceği yönündeki bir iddia için delil olarak sunuluyordu. Şimdilerde ise Çin'in bürokratik geleneğinin, Çin'i Komünizm karşısında özellikle şüpheli bir konuma getirdiğinin kanıtlanması için kullanılmaktadır.

Dolayısıyla, *her neslin kendi kararlarını verdiği*'ni temel bir ilke olarak ileri sürmek akıllıca bir şeydir ve bundan doğabilecek herhangi bir sapma ispat yükünü taşınmalıdır. (Bu belki de Ranke'nin "bütün nesiller ahlaki bakımdan Tanrı'dan eşit uzaklıktadır" ilkesinin kısmi bir tatbikidir.) Bir nesil, -her ne kadar onların neticelerine saygı göstermekle yükümlü olsalar ve gerçekte karar verebilecekleri seçeneklerin menzili içinde meydana gelen bu neticeler tarafından kendisini katı bir biçimde sınırlanmış bulabilirse de- esasen önceki nesillerin tavırlarıyla bağlı değildir.

Büyük gelenekler arasındaki farklılık, ihtiva ettikleri belli unsurlardan ziyade, bu unsurlar hakkındaki görelî değerlendirme ve toplam muhteva içindeki etkileşimlerinin yapılmasında yatar. Şayet bu yapılanma belli oranda devam ederse (geleneğin bizzatı yapı gereği bu durum kesinlikle böyle kalmaz); bu, elverişli şartların nispeten devam etmesi ve onlara uygun gelen kurumsallaştırma tavrını daha da güçlendirmeleri sebebiyle olacaktır. Böyle bir kurumlaşma

elverişli şartları tam olarak etkin hale getirmek için gerçekten hayati bir öneme sahip olabilir: Mesela, tek tanrıcılığın gelişmesinde oldukça belirgin olan İran-Sami kültürel geleniğinin ticari eğilimi, tam olarak ancak İslam'ın himayesinde kendini serbestçe gerçekleştirme imkânı bulabildi. İslam'ın zaferi, bu eğilime kendine özgü uyumuyla mümkün oldu; fakat onun zaferi, bazen de bu eğilimin İran-Sami tarihinin sonraki gelişimini belirlemesine izin verdi. Bununla beraber böyle bir kurumlaşmanın neticeleri, hazırlayıcı şartların bağımsızlığına erişmekten çok da uzak olamaz. Söz konusu şartlar, zaten bu alanda en kuvvetli eğilimin tam olarak etkin hale gelmesine izin verebilir ve böylelikle temelde yatan şartlardaki değişikliklerden kaynaklanabilecek dalgalanmaları azaltabilirler. Böylece, genel normdan geçici yahut sınırlı bir sapma, topyekun bir kültürel aksama üretmeyecektir. Fakat değişen şartlar uzun süreli ve kalıcı olurlarsa karşılık gelen tavırlar ve bunların kurumsallaşması derhal değişecektir.

Tarihsel değişim sürekli ve daima istikrarsızlığını muhafaza etmeleri nedeniyle bütün gelenekler açık ve hareket halindedir. Zihin her zaman halihazırda mümkün olanın sınırlarını yoklar. Fakat bu bir tarafa, gerçekleştirmeye çalıştığımız kişisel ilgilerimizle; öncelikle insanız ve ancak bundan sonra, şu ya da bu geleniğin mensuplarıyız. Herhangi bir gelenek mevcut şartlarla düzenli olarak takviye edilmelidir. [Bir gelenek] mevcut ilgilere ya cevap verecek ya da kuruyup gidecek veya pratik değeri olan bir şeye dönüştürülecektir. Yönelimlerin hâkimiyeti veya organizasyon normlarının geçerliliği ile ilgili keşfedeceğimiz kalıplaşma birimi ne olursa olsun -yani kültürde bulacağımız müşterek tarz hissi ne türden olursa olsun- esas itibariyle kınlgan olsa bile, oldukça kapsayıcı ve kalıcı olabilir. Yeni müspet olanaklar açılır açılmaz kalıplaşma birimi çok çabuk zayıf ve kınlgan hale gelir. Mütecanis ve zorlayıcı bir tarza ulaşıldığı ölçüde, gerçekte bu nazik bir çiçek olarak göz önüne alınmalıdır, ana kök olarak değil. [Kalıplaşma birimi] kültürel bir zorunluluk

olarak empoze edilen bir şey değil, -mevcut imkânların düzeyi böyle olabilirse de- yaratıcı çaba tarafından gerçekleştirilen bir şeydir.

Bir kültür geleneğinin varlığını kabul etmenin en basit fakat en yaygın şekillerinden biri -veya bu durumda bunların tümü- hakkında birkaç söz söylemek gerekir. "Doğu"nın "bin yıllık uykudan" çok geç uyandığı yolundaki yanlış kanaatin hâlâ yaygın olması şaşırtıcıdır. Hiç şüphesiz bu ("Doğu" [East] sözcüğünün kendisi dâhil) dünya tarihi hakkındaki, sadece modern Batılılarda değil, (gerçek amacının ne olduğunu düşünmeksizin kurumlarının eskiliğinin Batılılarca sürekli övülmesinden hoşlanan) ötekilerde de yaygın olan, ciddi ve esaslı bir bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.

Söz konusu yanlış kanaati güçlendiren iki akademisyen tipini seçip ayırabiliriz. Akademi dünyasında önemli bir rol oynamış olan Batılı seyyahlar, çok eski zamanlara ait egzotik şeyleri kolaylıkla yanlış yorumladılar ve daha karmaşık kurumsal değişimlere duyarsız kalmaktan kurtulamadılar. Bu Batılı seyyahların izlenimleri, kendi ilerlemelerinin büyüklüğü karşısında şaşkın ve öteki toplumları işe yaramaz olarak değerlendirip dünya tarihinde yer vermek istemeyen akademisyenler tarafından -kimi zaman ırkçı bir tonla- parlatılmış tezlere dönüştürülerek itibar kazandırılmaktaydı. Batılı akademisyenler, geriye dönük bir okuma ile Batı'nın yakın geçmişteki etkinlik hızını erken Batı geçmişine doğru yaygınlaştırarak, süreçteki zaman aralıklarını gerçekte olduğundan daha kısa göstermek suretiyle ve dünyanın başka bölgelerinde karşılaştırılabilecek etkin bir geçmişin var olduğunun farkında olmaksızın, dış dünyada XIX. yüzyılda kavrayabilecekleri teknik ve entelektüel gelişmenin görece yavaş adımlarının hiç bir gelişmeye yol açmadığını varsayıyorlar ve çağ farkından ziyade yer ve ırk farklılıklarına işaret ediyorlardı.

Fakat diğer Batılı akademisyenler tam tersi bir hata ile yanlış izlenimi doğruladılar. Modern-öncesi Batı ile Batılı

olmayan toplumların kültürel etkinlik bakımından bir dereceye kadar karşılaştınlabilir oluşunu az çok kabul ederek, sanki -belli yadsınması imkânsız çiçeklenme (florescence) dönemleri hariç- hepsi birlikte uyanmaktan ziyade uyku-daymışlar gibi, bütün Modern öncesi bölgeleri -daha önce görmüş olduğumuz yanıltıcı eğilimin etkisi altında- aynı "geleneksel" kavramıyla yaftalamaktaydılar. İşaret ettiğimiz gibi, teknikleşme hatta yazı öncesi halkların "gelenegın donmuş kalıbıyla" bir arada tutulma keyfiyeti abartılmıştır. Müslümanlar arasında, her bir çağın büyük kurumlarının kendi dönemlerinde işlevsel bir meşruiyete sahip oldukları her halükarda gösterilebilir. Müslümanların toplumsal kararları, muhafazakâr bir ruhun tesiri altında bile, öncelikle geçmişin hürmetine değil, hâkim sosyal grupların somut pratik ihtiyaçlarını karşılaması hasebiyle alınıyordu. Temel değişmezlik tezi; yanlış kavranan "Doğu" olsun, "Modern-öncesi" dönem olsun, çeşitli halkların kendilerini her nasılsa Dönüşüm anında içinde buldukları belli bir duruşun kaderlerini nasıl etki altına aldığı şeklindeki önemli soruyu hasıraltı etmektedir. "Reform" çabalarının neden bu denli sık başarısız olduğu sorusuna ziyadesiyle hazır bir cevap vardır. "Gelenekle kuşatılmış" bölgelerin kör muhafazakârlar tarafından yönetilmekte oluşu. Bazıları, keyfi bir şekilde iyi taklitçiler olarak damgalanan Japonların durumu hariç, nasıl olup da "gelenegın elini kolunu bağladığı" insanların, çok kere hayli pratik ve uyanık devlet adamları olduğunu araştırmanın güçlüğünden dolayı uzak durmaktadırlar.

Dünya Tarihinin İnşası Üzerine*

Dünya tarihiyle ilgilenmem birkaç sebeptedir. Belki dünya tarihi içinde önemli kimi noktaları ana hatlarıyla gösterebilirim ve bu uğraşım başka çalışmalarımın daha faydalı olur. Zira bu çalışmam, yeni ufuklara kapı aralayabilecektir. Öncelikle, her çeşit tarihsel inceleme; insanların tarihi daha açık ve düzgün hale getirilmesi arzusuna dair bir his yahut algı sahibi olduğu olgusundan kaynaklanır. Bu gerçek, özellikle dünya tarihi örneğinde çok daha geçerlidir. Bir bütün olarak beşeri dünyanın fiziksel ve zamansal biçimi, kim olduğumuz hakkındaki duyguya temel teşkil eder. Herkes, ham da olsa, bu tür bir algıya az çok sahiptir. Dünya tarihini sunacak kimsenin problemi; okuyucuları -algıları ne olursa olsun- daha tatmin edici bir algıya doğru harekete geçirmektir. Elbette bu, öncelikle sunucunun mevcut algılara dair genel bir gözlem yaptıktan sonra bu algıların her birini düzeltmeye çalışması anlamına gelmiyor. Pedagojik bakımdan bu, ziyadesiyle aksak ve kullanışsız bir yöntem olacaktır. Yine de onun en önemli işlevlerinden biri netice itibarıyla buna benzer bir hareketi oluşturmaktadır.

Bilhassa Amerikan kamuoyunda yaygın olanlara benzer muhtelif dünya algıları vardır. Bunlardan biri, Hristiyan yahut "Yahudi-Hristiyan" algısıdır. Bu, neredeyse her zaman kolej talebelerinde "Pazar-okulu" seviyesinden daha rafinedir; fakat dünya tarihi algısı üzerinde, yalnızca MÖ ve

* Marshall G. Hodgson'ın John Voll'a 19 Aralık 1966 tarihinde yazdığı bir mektuptan alınmış ve izin alınarak kullanılmıştır.

MS arasındaki ayırımı çizgisinin yerleştirilmesinden daha esaslı ve temelli tesirlere sahiptir. Ara sıra görünebilecek ve genellikle açık tezahürlerinden beklenebileceğinden daha önemli olan ikinci bir algı, Marksist dünya tarihi algısıdır. Bu da birbirinden farklı muhtelif şekillerde ortaya çıkar. Örneğin, "Asya Tipi Üretim Tarzı"ndan anlaşılan şekliyle. Biz Batılıların dünyasında geçerli bir dünya tarihi algısı için en önemli temel Batıcı (Westernist) algıdır. Bu, ziyadesiyle karmaşık ve oldukça ikna edicidir. Kökleri, en azından Hegel'e kadar uzanır. Bu algı dünya tarihini üç kategoriye ayırır: İlkel, Doğu (Oriental) ve Batı (Western) dönemi. İlkel dönem, gerçekte hiçbir şekilde tarihî değildir, ancak merak uyandıran ve muğlak bir tarzda insanidir. Doğu dönemi, Hegel için olduğu gibi bir hazırlık aşamasıdır ya da belli tarzlarda Batı için bir tamamlayıcıdır. Rasyonalite, özgürlük ve ilerleme her halükarda Batı'ya has özelliklerdir. Kimi zaman Doğu "tek taraflı" bir biçimde manevidir, kimi zaman çok daha takdir edilir; fakat doğu düzeni, daima, esas itibarıyla bir tür antikite içinde şekillenmiştir ve o zamandan beri de yozlaşmaktadır.

Batı ülkelerini diğerlerinden çok daha büyük bir ölçekte resmeden bildik dünya haritalarımızca pekiştirilen malum Batıcı dünya tarihi algısı, bilerek ya da bilmeyerek, tarih biliminin bin türlü karmaşık aracıyla güçlendirilmektedir. Eğer okunan bir "teknoloji tarihi" ise, bu bir "Batı teknolojisi tarihi"dir. Batı'daki buluşlar ve Batı dışındaki dünyadan aktarımlar herhangi bir ayırımı gözetilmeksizin tam olarak aynı tür "ilerleme" içinde değerlendirilir ve sınırlı Batı bölgesinin dışındaki zaman veya mekânı ayırt etmek için çok az bir çaba harcanır. İnsanlığın mahiyetine ilişkin anlayışımızda sonuç gayet açıktır. Yakın zamanlarda Eski Yunan dinine, özellikle Orfizme (Orphism) dair bazı metinleri okuma fırsatını buldum. Sürekli karşımıza çıkan ve şaşırtıcı olan şey, İlkel, Şark ve Batı arasındaki üçlemedir. Bu durumda "İlkel" veya "Şark" olmayan yalnızca Grek dünyasıdır. Grek, saydam ve berrak bir biçimde rasyonel olan her şeydir. Grek

olmayan ise, düşünülemez her şeydir. Tarih, tuhaf bir biçimde, bu sınıflamayı yerleştirecek şekilde tasarlanır. Orfik malzeme herhangi bir çağın Mazdek geleneğiyle karşılaştırılır ve zaman kavramına yüksek bir yerin verilmesinin Mazdekçi gelenekte ortaya çıkması, felsefi bir kavram olarak değil fakat "Şark'a ait" bir mefhum olduğunun işareti olarak kullanılır. Zikredilen Mazdekçi kavramların belli bir zamanda ve muhtemelen Grek'te devam edene benzer bir süreçte ortaya çıkmış olabileceği ihtimali, hiçbir biçimde göz önünde bulundurulmaz. Gerçekten de, Pers'e ait olan herhangi bir şeyin sırf bu sebepten ötürü durağan veya Grek-öncesi ve hatta Orfizim-öncesine ait bir şey olması gerektiği sorgusuz sualsiz doğru olarak kabul edilir. Bu yaklaşım tarzının bazı yönlerinin kimi durumlarda üstesinden gelinse de, yaklaşımın kendisi aşırı derecede yaygındır ve İslam araştırmaları alanında yapılan tetkiklerin çoğunun esasını teşkil eder. Kurumsal özgürlük ve yasallık, aklılık ve saf ahlakilik, edebi ve sanatsal biçimlerin hepsi Batı olarak adlandırılan şeyin belli parçaları ve şubeleriyle özdeşleştirilir ve diğer deneyimler, elde edilen normlar ışığında değerlendirilir. Dahası, tarihsel önem Batı Avrupa üzerine yaptığı etki açısından değerlendirilir ve İslam toplumunun anlamı Akdeniz dünyasından uzaklaştığı ölçüde azalır.

Şimdilerde, çok gecikmiş olarak, dünya tarihine yönelik, "dört bölge kalıbı" şeklinde adlandırılacak yeni bir teşebbüsle karşılaşmaktayız. Bu, ilk kez (bu zamana dek yazılmış ilk gerçek dünya tarihi olan) Bill McNeill'in *Rise of the West* isimli eserinde tatbik edildi. Bu yönelim, esas olarak antropologlar, daha doğrusu, prehistoryacılar arasında gelişmişti ve Batıcı yaklaşımları bazı açılardan ciddi sayılabilecek şekilde, özellikle Toynbee'nin sunduğu biçimiyle, sarsmaya başlamıştı. (Bu münasebetle belirtelim: Toynbee, hâlâ Hegel'ci çerçevede çalışan Spengler'den oldukça farklı bir dünya tarihi algısını temsil eder.) Bununla beraber dört bölge kalıbının henüz tam olarak geliştirilmiş olduğu söylenemez. Söz

konusu yaklaşım antropolojik geçmişinden yayılcılığa dair kuvvetli vurguları devralmıştır. Bundan başka, gerek Hıristiyan, gerekse Marksist ve Batıcı algıların bünyesinde barındırdığı aynı temel felsefi dayanağa sahip değildir. Sadece deneysel gözleme dayanmaktadır ve henüz, tarihsel olarak gerçekleşen şey hakkındaki temel fikrin yol göstericiliğine sahip değildir. Dolayısıyla, aslen Batıcı bir yaklaşım tarafından devralınmaktan muaf değildir. McNeill'in kitabında hem yayılcılık, hem de Batıcılık büyük oranda kendini hissettirir.

Bu kitabı iki sebepten ötürü itici buluyorum: Her şeyden önce, Yunan ve İslam medeniyeti gibi belli medeniyetleri sunarken getirdiği yaklaşımlara katılmıyorum. Ama bundan da öte, kitabın felsefeden uzak yapısını tatsız buluyorum. Kültür özelliklerinin ürettiği yayılma istidadı, bünyesinde meydana gelen herhangi bir yayılmanın doğasını belirleyen toplam muhteva ya da çerçeveye ciddi bir vurgu yapılmaksızın doğru bir şekilde anlaşılamaz. McNeill münferit hadiseler için çerçeve olarak kuşatıcı bir dünya tarihi şekillenmesinin gelişmesini izlemede kesinlikle yeterli değildir. Şu halde McNeill, aşmaya yönelik ciddi ve samimi çabaları olsa da, kendisini bunlardan kurtarmak için yeteri kadar analize tabi tutmadığı Batıcı ideolojiden ve onun felsefi önyargılarından kaynaklanan Batılı önyargıyı sürdürmekten kurtulamamaktadır. Bu eksiklik, yalnızca tuhaf ve kabul edilmez nitelikteki Grek bilimi, sonsuz ve sınırsız Avrupa kavgacılığı vb. gibi nosyonlarda değil, fakat daha da önemli bir biçimde, modern modern-öncesinden ayıran zaman çizgisinde de kendisini göstermektedir. Burada, 1600 yerine 1500'ün tercih edilmesi feci sonuçlar doğurur. Sözgelimi bu seçim onu, Portekiz deniz seferlerini, XVI. yüzyıl boyunca Hint Okyanusu'ndaki diğer halklar tarafından oldukça kolay bir şekilde denetim altında tutulmuş olan, tarımsal düzeydeki tarih bütünü içindeki bir macera yerine, modern teknikçi ilerlemenin bir parçası olarak ele almaya yönlendirir. Böylelikle, basitçe Rönesans'ın bir devamı şeklinde takdim

edilmek ve hem Batı'yla, hem de Batı'nın bir parçası olduğu şehirli tarihsel bütünün kalanıyla olan yenileyici bağlantısını gizlemek suretiyle, kaçınılmaz olarak modern ilerlemenin doğasını anlamayı güçleştirmektedir. Neticede, belli ideolojik bağılıklar zeminindeki eski temellerin ötesinde, dünya tarihi tetkikleri için son derece uygun bir temel henüz geliştirilmemiştir.

Dünya tarihini incelememin en önemli sebeplerinden biri, Yahudi-Hristiyan ve Batıcı bağılıklar gibi çeşitli yaygın bağılıkları disipline etmektir. Bu bağılıkların ortadan kalkması bir yana, azalacağını göreceğimi dahi ummuyorum. Fakat bunlar arasında diyalog için bir temelin oluştuğunu görmekten memnun ve hoşnut olurum. Daha yeterli bir perspektifle disipline edilmediği takdirde, Batıcı dünya tarihi algısı sayısız zararlara yol açabilir; aslında şu anda yaptığı da bundan aşağı değildir ya! Gerçek anlamda ve ikna edici bir delil bulunmadıkça XVIII. yüzyıldan önce İslam toplumunda "yozlaşma ve çöküş"ün gündeme getirilmemesi gerektiği hususunda o nedenle bu kadar çok duruyorum. Latinler Arapça'dan tercüme yapmaktan vazgeçtikten sonraki dönemde İslam toplumunda üretilen doğa bilimleri tetkik edilmedikçe, yüzeysel bir bakışla; [İslam biliminin] durakladığı ve çökmeye yüz tuttuğu şeklindeki bir iddiayı ileri sürmeye hakkımız yoktur. Sözde çöküşün başladığı farz edilen dönem, her on yılla birlikte, modern zamanlara doğru daha da yaklaşmaktadır. Bilim adamları esas itibarıyla eski malzemeyle çalıştıklarından -gerçekte de böyle yapmak zorundadırlar- yeni çalışmaları dikkate almamaları şaşırtıcı değildir; fakat bulacakları şeyi doğru kabul edemeyiz. Bununla beraber, doğa bilimleri bir medeniyetin rasyonalitesini değerlendirmek için bile uygun ve elverişli bir kriter değildir. XVI. ve XVII. yüzyıllardaki felsefi şahsiyetlerin büyük önemine dikkatimizi çeken Henry Corbin gibi bilim adamlarının çalışmaları o nedenle bu denli önemlidir. Daha sonraki felsefi geleneğe, özellikle de, İslam toplumunun merkezi

bölgelerindeki geleneğe (yani, hiçbir zaman çok fazla önemi olmayan Mısır'dan ziyade yakın dönemlere kadar büyük ölçüde Şii olan Irak ve İran'a) dair bir inceleme olmaksızın, İslam toplumundaki modernliğin XIX. yüzyıldaki gelişiminin çoğunun anlaşılabilir olacağının gittikçe daha çok farkına varıyorum. Sözgelimi, Cemaleddin Afgani'nin Necef'te eğitim görmüş olmasının ve en önemli karşılığı (belki Mısır'dakinden çok daha büyük) İran'da bulmasının tespit edilmesini önemli sayıyorum. Keza, aynı sebepten ötürü, düşünce kalıplarımız içerisinde İslam dünyasının, İkinci Dünya Savaşındaki İngiliz Orta Doğu komuta sınırlarına indirgenmesini, bilhassa Horasan'ı ikiye ayırarak İran'ın ortasına kadar uzanan İngiliz sınırlarının ebedileştirilmesini, insanı dehşete düşürecek kadar korkunç buluyorum. Tarihe ait malzemeye ilişkin tartışmamızda mevcut siyasi sınırları kullanmak, çoğu zaman, Batıcı önyargıları güçlendirmenin bir başka aracı olup çıkıyor. Gördüğüm kadarıyla dünya tarihinin en önemli vazifelerinden biri, insanlara çok çeşitli Batıcı önyargılardan uzak, zamansal dönemler ve coğrafi bölgeler kalıbı hakkında bir anlayış vermektir.

II

Küresel Bağlamda İslam

Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü

İslam diniyle özdeşleşen İslam toplumu, XVII. yüzyıla kadar, diğer toplumlar üzerinde en fazla etkiye ve Afro-Av-rasya yarımküresindeki en yaygın alana sahip olan bir toplumdu. Bunun bir sebebi İslam toplumunun merkezi konumuydu. Ama bu, aynı zamanda, bu toplumun daha eski ve daha merkezi olan topraklarında gelişen -kozmpolit, eşitlikçi (ve gelenek karşıtı)- belli kültürel tesirlerin etkin bir şekilde kendini ortaya koymasından kaynaklanıyordu. İslam kültürü, birçok topluma yarımküreye ait ticari bağ ile bütünleştikleri oranda evrensel bir incelik normu sağlıyordu. Ayrıca bu kültür, gittikçe artan sayıdaki medenileşmiş topraklara da esnek bir siyasi saha temin ediyordu. Böyle bir dünya rolünde İslam toplumu ve kültürü -bazı dönemler diğer dönemlerden daha yaratıcı olmak üzere, modern döneme kadar uzanan- devamlı bir yaratıcılık ve gelişme gösterdi. Sonra, bu gelişme bir iç çöküş sonucu değil, o zamana kadar hiç görülmemiş olan dış gelişmeler neticesinde içten kesintiye uğradı. Bütün bu söylediklerim, genel bir İslam tarihi yazarken bende oluşan kanaatlerdir. Bu kanaatler muhtelif sahalarda birbirini takip eden çalışmalardan doğan ve bizzat bana ait özet nitelikteki yaklaşımımın kaynaklanan ortak sonuçlardır. Burada, bunlar tam anlamıyla ortaya konulmasa ve bunların kesin sınırları çizilmese bile, yine de burada söylenenlerin tarihçiler için (hatta İslam araştırmalarıyla alakası olmayan kimseler için) bilinmesi gereken şeyler olduğuna inanıyorum.

Eğer XVI. yüzyılda Mars'tan bir ziyaretçi gelmiş olsaydı, bütün dünyanın Müslüman olmanın eşiğinde olduğuna hükmedecekti. Böyle bir kanaate varmasının sebebini ise, kısmen Müslümanların stratejik ve siyasî avantajlarına ve aynı zamanda onların genel kültürünün canlılığına dayandıracaktı. Sosyal ve siyasî üstünlük hemen göze çarpmaktaydı. İnsanlığın onda dokuzunun yaşadığı doğu yarımküresinde İslam'a bağlanış, diğer bağlanışların her birinden daha fazla yaygındı.

Müslümanlar, Fas'tan Sumatra'ya kadar uzanan topraklarda, doğu Afrika'nın Swahili sahilindeki liman şehirlerinde, Moskova yakınında, yani Volga nehri üzerinde Kazan civarındaki ziraî düzlüklerde yaşayan halkın çoğunluğunu teşkil ediyorlardı. Bu saydığımız bölgeler arasında kalan sahalarda, çoğunluk teşkil etmedikleri yerlerde bile, sosyal ve siyasî bakımlardan hâkim durumdaydılar. Doğulu Hristiyan, Hindu ve güney Budist toprakları, Müslümanlar tarafından doğrudan idare edilmedikleri durumlarda bile (mesela, Hindistan'ın büyük bir kısmı ve güneydoğu Avrupa) çevrelerindeki Müslüman devletlerin kültürel ve hatta siyasî tesirleri altındaydılar. Birçok durumda, Müslüman tacirler ve Müslümanların idaresindeki diğer tacirler dış dünya ile en aktif ve daimi bağlantıyı oluşturuyorlardı. Özellikle, Atina'dan Benares'e kadar uzanan şehir kültürünün kilit tarihi mevkilerinin çoğu Müslümanların idaresi altındaydı. Afro-Avrasya'da ve onlara bağlı adalarda, sadece iki kültür bloğu potansiyel Müslüman hâkimiyetine ciddi bir direniş gösterdiler. Bunlar Uzakdoğu'daki Çinliler ve Japonlar ile kuzeybatıdaki Hristiyanlardı.

Bir kısım Batılı araştırmacı, Müslümanların 732'de, yani küçük bir akıncı grubun Kuzey Gaul'de Franklar tarafından geri dönmek zorunda bırakıldığı bir zamanda, güçlerinin zirvesine eriştikleri kanaatindedir. Bu görüş, tek taraflı bir yaklaşımı ifade etmektedir. Dünya genelinde değerlendirildiğinde, Müslümanlar siyasî güçlerinin zirvesine XVI. yüzyılda eriştiler. Bu dönemde Müslüman dünyanın büyük bir

kısmı üç büyük imparatorluk tarafından idare edilmekte ve mükemmel teşkilat ve maddi zenginlikleri Batılılarda hayranlık uyandırmaktaydı. Anadolu ve Balkanlarda odaklanan Osmanlılar; Bereketli Hilal ve İran dağlığında Safeviler; Hindistan'ın kuzeyinde Baburîler hüküm sürmekteydi. Batılılar bu üç imparatorluk içinde kendilerine en yakın imparatorluk olan Osmanlılar üzerinde yoğunlaştılar. Osmanlılar bu üç imparatorluk içinde en güçlüsü idiye de, coğrafi olarak İslam dünyasının merkezinde değildi; kültürel açıdan bakıldığında ise Safeviler, hatta Hint İmparatorluğu kadar bile önemli değildi. Her üç imparatorluk da, diplomatik bakımdan bir diğerine eşitler olarak muamele etmekteydi. Bunlardan biri (Osmanlı İmparatorluğu) tek başına Hristiyan Avrupa'nın müttefik güçlerini yenebildi ve XVI. yüzyılda durmadan kuzeybatıya doğru ilerledi.

Müslümanların gücü bu üç imparatorlukla sınırlı değildi. Hint Okyanusu'nda XVI. yüzyılın başında birçok küçük Müslüman devlet, ciddi bir güç teşkil ediyordu. Hepimiz Portekiz'in yükselişini biliriz. Portekizliler Ümit Burnu'nu döndüklerinde Doğu Afrika'da sıra dışı bir Müslüman denizciye rastladılar. Bu rehber Hint Okyanusu'nda denizciliğin ticarî sırlarını Müslümanlar arasında yaymaya uğraşıyordu ve bu konuda bir kitap dahi yazmıştı. Kendi prensiplerine sadık kalmak şartıyla; bu rehber, yeni gelen Hristiyanlara Hindistan'a giden yolu gösterdi. Bu rehberin, kapıları karşılıklı açmak şeklindeki prensibi karşılık görmedi. Daha dalgacı olan Atlantik'teki denizciliğe alışık olan Portekizliler, Müslümanlar üzerinde belli bir dereceye kadar teknik üstünlük elde ettiler. Sadece Pasifik'teki Çin donanması daha büyük ve güçlüydü. Ayrıca Portekizliler Batı Afrika'da, Müslümanlara açık olmayan üslere sahiptiler ve bu üsler onlara siyasi üstünlük sağlıyordu. Portekizliler, Hint Okyanusu'nun batı kesimindeki baharat ticaretinin belli bir kısmını tekellerine almaya çalıştılar (bu ticaretin özellikle Kızıldeniz ve İran Körfezi vasıtasıyla Akdeniz'e ulaşan kollarını -ki Avrupalı rakipleri

Venedikliler için ikmal kaynağı vazifesini görüyordu- kesmek suretiyle).

Portekizlilerin Avrupa hâkimiyetinin başlangıç noktasını oluşturmaktan ne kadar uzak oldukları daha yeni yeni anlaşılmaya başlanmıştı. Başlangıçta Portekizliler, Müslüman güçler arasındaki rekabetten faydalanarak bazı başarılar elde etmişlerdi. Güney denizlerinden yüz çevirmiş olan Osmanlılar da, Hindistan'daki Baburler de Portekizlileri durduramadılar; gerçi Osmanlılar Sumatra'ya kadar uzanan bir sefer yapmış ve Kızıldeniz ile Akdeniz arasında bir kanal açmayı planlamışlardı. Fakat yüzyılın sonlarında Hint Okyanusu'ndaki Müslümanlar Portekiz'in teknik üstünlüklerini yakaladılar ve onları güney sularındaki çok milletli dünya ticaretindeki unsurlardan biri olma durumuna indirgediler. Müslümanların siyasî gücü Malay Adaları'nda yayılmaya devam etti ve Kızıldeniz ve İran Körfezi'nden yapılan baharat ticareti daha önceki seviyesine ulaştı.¹

Müslümanlar, kuzeyde de Hristiyan Avrupalıların tehdidiyle karşı karşıya idiler. Bir önceki yüzyılda Müslümanlardan bağımsızlıklarını kazanmış olan Moskovalılar, geniş ve güçlü bir hâkimiyet tesis edip XVI. yüzyılın ortalarında Volga'daki Müslüman güçleri ortadan kaldırmayı başardılar. Osmanlılar Don ve Volga nehirleri arasında bir kanal açarak Karadeniz ve Hazar Denizi arasındaki iletişimi emniyet altına almak suretiyle bu akışı tersine döndürmeye çalıştılar (bu iş ancak Sovyetler Birliği zamanında gerçekleştirilebildi). Kuzeydeki diğer Müslüman güçler arasındaki rekabet sebebiyle, Osmanlılar bu teşebbüslerini gerçekleştiremediler. Bununla

1 XVI. yüzyılda Hind Okyanusu hakkındaki eski fikirleri yeniden değerlendiren kişi Jacob C. van Leur'dur ve bu konuda bir de eser vermiştir. *Indonesian Trade and Society* (The Hague: van Hoeve, 1955). Daha sonra, onun tezini yeniden ele alan M. A. P. Meilink-Roelofs'un *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (The Hague: Nijhoff, 1962) adlı eseri, Leur'un ulaştığı sonuçları değiştirememiştir.

beraber, kuzeydeki bu güçler belli bir zaman için Rusların ilerlemesini durdurdular. Buhara'nın Özbekleri, İrtiş bölgesinin kuzeyine (yani asıl "Sibirya"ya) köylü göçmenler göndererek, oradaki dağınık nüfusa dayanan Müslüman hanlarını, Rus nüfus akınına karşı kuvvetlendirmeye çalıştılar.²

Rönesans Avrupası, henüz büyük çaptaki Müslüman gücünü geri püskürtmekten uzaktı ve Hristiyan Avrupalılar, Türklerin kendilerinin hepsini yenip bitireceği korkusuyla yaşamaktaydılar. Fransızlar Osmanlılara Fransa'nın güney sahilinde geçici bir deniz üssü verdiklerinde Avrupa'nın ortak menfaatlerine ihanet etmekle suçlandılar. Bütün bunlara rağmen, yüzyılın sonunda Mars'tan gelen ve gözleri keskin olan bir kimse bir şeylerin değiştiğini de görecekti. Daha XVI. yüzyılın sonunda, Batı'nın iktisadi ve ilmi hayatında temel bir dönüşüm başlıyordu. Bu dönüşüm, iki asır içinde Batı'nın tüm dünya üzerindeki tartışılmaz hâkimiyetini tesis edecekti. Bilhassa Batı'daki değişmelerin bir neticesi olarak, bu iki asır süresince Müslüman halkların iktisadi ve kültürel hayatı aslı özelliğini kaybederek zaafa uğradı.

Ancak bu arada, XVI. yüzyılda Müslümanlar hem siyasi güç, hem de kültürel yaratıcılık bakımından en üst noktaya erişmişlerdi. Bu durum özellikle Müslüman kültürünün merkezinde bulunan Bereketli Hilal ve İran için söz konusuydu. Bunun yanında Hindistan Müslümanları, bir dereceye kadar da Osmanlılar bu yükselişten paylarını aldılar. Bunu takip eden çöküş dönemi, zirve döneminin büyüklüğüne gölge düşürdü. Ama yine de Mars'tan gelen biri Müslümanların siyasi gücünü ve kültürel ihtişamını görerek İslam'ın bütün insanlığa hâkim olacağı inancına sahip olacaktı. Bu ihtişamın bazı eserleri sıradan bir Batılıya bile malûmdur.

2 XVI. yüzyılda Osmanlı ve diğer Müslüman siyasi ve iktisadi hareketleri konusunda son zamanlarda yayınlanan en aydınlatıcı çalışma W. E. D. Allen'in *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century* (Londra: Central Asian Research Centre, 1963) adlı eseridir.

XIV. asırda, görsel sanatlarda, bizim daha çok "İran Minyatürleri" diye bildiğimiz, yeni bir resmetme geleneği başladı. Bu sanat XV. asırda Behzad ile zirveye ulaştı, XVI. asırda ise -sadece geleneksel resmetme değil, mürekkepli kalem kullanarak yapılan manzara tarzı ve portre yapma sanatı da dâhil olmak üzere- birkaç kola ayrılarak gelişimini sürdürdü. Aynı zamanda, bir mimari geleneği de geliştirmekteydi. Bunun en güzel örneği, 1653'te tamamlanan Hindistan'daki Tac Mahal'dir. Edebiyat sahasındaki en büyük Müslüman dilleri Farsça, Arapça ve Türkçe idi ve bu dönemde birçok küçük dil de gelişme göstermekteydi. Şiir, en çok tanınan ifade tarzı olarak kendini gösterdi: XVI. yüzyıl, "Hint tarzı"nın çağıydı. Gerçi bu tarz daha sonraları, XVIII. yüzyılın şiir bakımından zayıf dönemlerinde İranlı tenkitçilerce çok fazla yapmacık olmakla suçlandı. Fakat "Hint tarzı" beş asırdan beri süregelen zengin İran şiir geleneğinin ortaya koyduğu birikim dâhilindeki derinliği ve yaratıcılığı ile son zamanlarda yeniden kendini kabul ettirdi. Türkçe ve Farsça nesir şeklinde eskiden beri gelen tarih, coğrafya ve biyografiye ait eserlere devrin tasvirini ve özel hayatını ortaya koyan otobiyografiler de eklendi: Bunların en tanınmış Kuzey Hindistan'ın fatihi Babür'ün Türkçe olarak kaleme aldığı hatıralandır.³

Doğa bilimleri alanında neler yapıldığı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Semerkant'taki rasathane zamanında, yani XV. yüzyılda, Müslüman astronomi âlimlerinin dönemin gelişmelerini en ileri seviyede takip ettikleri kesindir. Hatta, muhtemelen Çin'dekilerin ve Batı'dakilerin ilerisindeydiler. Zaten Çin'deki ve Avrupa'daki ilmi çalışmalar, XIII. yüzyılda Müslümanların etkisi altında zirveye ulaşmış, XIV. asırda ise

3 İran edebiyatı hakkında en muazzam çalışma Alessandro Bausani'ye aittir. A. Pagliaro ve A. Bausani, *Storia della letteratura persiana* (Milan: Nuova Academia Editrice, 1960). Bu eser, XVI. yüzyıl şiirine daha yeni bir anlayış getirmiştir. Princeton Üniversitesi'nden Martin Dicson'u da buna ilave etmek lazımdır. Dicson pek fazla yayın yapmadı ise de kendisini tanıyanlara bu dönemin kültürel canlılığını ve çeşitliliğini izah etme konusunda yardımcı olmuştur.

biraz gerilemiştir. Maalesef, çok değişik sahalarda yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş olan çok sayıdaki Farsça ve Arapça ilmi eserler kataloglanmamış, XVIII. yüzyıl sonundan beri gittikçe daha az okunur hale gelmiştir.⁴ Bununla beraber, felsefe sahasında XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın başlarında, oldukça gayretli bir atılım görülmektedir. Bu atılımın en tanınmış şahsiyeti Molla Sadra'ya ait özün değişebilir olmasına ilişkin doktrin geniş bir felsefi hareketler dizisini ortaya çıkarmış olup XX. yüzyıl Müslümanları arasında hâlâ etkisini sürdürmektedir.⁵

Abbassilerin yıkılışından sonra veya XIII. yüzyıldaki Moğol istilasından itibaren İslam kültüründe bir çöküş ve gerileme olduğunu kabul etmek, günümüz âlimleri için bir âdet halini almıştır. Bu sebeple, daha sonraki dönemlerde ve özellikle de XVI. asırda ortaya çıkan canlılık ve ihtişam, sanki İslam kültürünün bir parçası değilmiş ve birbiriyle bağlantısız hadiselermiş gibi ele alınmaktadır. Bana göre bu, İslam kültürünün bütününü görememekten kaynaklanan hatalı bir görüştür. Ayrıca, böyle bir gerilemenin olup olmaması bir yana, gerilemeyi daha erken bir tarihte başlatma yanlışını üreten çeşitli araştırmalar ve önyargılı yaklaşımlar iyi bir tenkit süzgecinden geçirilmediği sürece, Müslümanların gerilediği fikri ileri sürülemez. Burada bunlardan birkaç tanesini sıralamakla yetinmek zorundayım. Batı tarihinin kendisi hakkında yerleşmiş bazı yanlışları ele alan ayrıntılı bir değerlendirme yapılmalıdır. Bu değerlendirme ayrı

4 C. A. Storey, *Persian Literature: a Bio-bibliographical Survey* (Londra: Luzac, 1927-1984). Bu eserin ciltleri çıkmaya devam etmektedir. Bunun fen bilimleriyle ilgili kısımları araştırmayı bekleyen zenginliktedir.

5 XVI. ve XVII. asırlardaki İslam felsefesinin önemini ortaya çıkaran en tanınmış âlim Henry Corbin'dir. Molla Sadra hakkındaki aydınlatıcı çalışması *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964) adlı eserinin birinci cildinde yer almaktadır. Muhammed İkbal ise *The Development of Metaphysics in Persia* (Londra: Luzac, 1908) adlı eserinin son sayfalarında Molla Sadra'nın önemini anlatmıştır.

zamanda tarihsel karşılaştırmalarda genel kabul görmüş belli problemlerin İslam araştırmaları ile ilgisini incelemelidir. Ayrıca, İslam tarihi araştırmaları konusundaki belli yaklaşımlar gözden geçirilmelidir.

Talihsiz ve alışılmış eğilimlerden biri, İslam hakkındaki kavramlarımızın -Batı'ya en yakın yer olması sebebiyle- Akdeniz'deki Müslüman toprakları üzerinde yoğunlaşmış olmasıdır. Bir zamanlar bu, Osmanlılar üzerinde yoğunlaşmak manasına geliyordu. Çünkü Avrupa'nın diplomatik tarihine en çok onlar girmişlerdi. Yakın zamanlarda bu ilgi Arapça konuşan halklar üzerine kaydı. Bu da bir parça bu dile olan filolojik alakadan ve ondaki klasik "kökenler"den kaynaklanmaktaydı. Müslüman kimliğinin Araplarla özdeşleştirilmesi, bir dizi yanlış anlamaların yaygınlaşmasını getirdi. Ama aslında, İslam dünyasının en yaratıcı merkezleri, çoğu zaman Akdeniz'in doğusunda, Suriye'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklarda, yani çoğunlukla Arap olmayan yerlerde bulunuyordu. Bütün İslam dünyasına tesir eden insanların çoğu, bu bölgelerde doğmuşlardı. Buna karşılık, mesela oldukça az sayıdaki tanınmış insan, Mısır'da doğmuştur. Temel müesseselerden birçoğu Akdeniz'in çok daha doğusunda, Horasan'da ortaya çıkmıştır. *Medreseler*, *sufi teşkilatı*, *kelam* konusunun İslam'la bütünleşmesi hep bu bölgelerde gelişmiştir. Yanlış anlamalardan bir diğeri ise, Müslümanlara ait bir eğilimdir. Bu da bazı Müslümanların XIX. yüzyıldan bu yana geçmişlerini başansızlık diye niteleyip reddetmeleri ve modern Batı saldırısına karşı alternatifler geliştirmek için kendi geçmişlerinde belli "klasik" temeller aramalarıdır. Bu, Batılıların kendi açılarından çoğu kez teşvik ettikleri bir eğilimdir. Böylelikle Batılı araştırmacılar, Müslümanlar arasındaki kültürel çöküşten bahsederek, sanatta, dinde, felsefede, ilimde çöküşün ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığına işaret etmekte ama bu işi, böyle bir çöküş gerçekten oldu mu diye tartışmadan ve çöküşü başlattıkları dönemden sonra ortaya çıkan eserler konusunda hiçbir izah getirmeksizin

yapmaktadırlar. Böylesi üstünkörü değerlendirmelerin ölçüsü oldukça yanlı bir şekilde yapılmaktadır.⁶ Şimdiye kadar kabul gören estetik ve felsefi ölçüler, son zamanlarda ortaya çıkan Batılı zevk değişikliğinin ışığında ciddi bir sarıntı geçirmektedirler.

İslam iktisadî ve doğa bilimleri sahasında enine boyuna yapılmış araştırmalar beklemekteyiz. VII. ve IX. asırlar arasında, merkezî Müslüman topraklarının çoğunun ekonomisinde bir daralma mevcut olduğu açıkça görülmektedir. Böyle olmakla birlikte, genel manzaranın ne olduğu konusunda kesin bir bilgimiz yoktur. Biliyoruz ki bu daralma en azından kısmen o zamanlardaki insan gücünün üstünde birtakım şartlar yüzünden ortaya çıkmıştı. Mesela, Irak'ın bazı kesimlerinde muazzam bir inşaa faaliyeti mevcuttu ama kısmen coğrafi değişikliklerin bir sonucu olarak sulama sistemindeki bozulmanın önüne geçmek mümkün olmuyordu.⁷ Buradaki çöküş; basit bir yaklaşımla kesinlikle kültürel canlılığın gerilemesine dayandırılmaz. O halde, iktisadî çözümlenin gözlemlendiği bölgelerde bile çözümlenmeyle orantılı kültürel çöküşün olduğu durum ile bu çözümlenmeden çok sonra, eskisine göre geri de olsa istikrarlı bir iktisadî yapının hüküm sürdüğü durum arasında bir ayırım pek yapılmamıştır. Aynı şekilde, iktisadî yönden gelir getirmeyen kültürel faaliyetler için ayrılan fonların -bu çöküşün neticesi olarak- sınırlandırılması ile bu iktisat sahasında kullanılan teknikler ve bunların kalitesindeki azalma (XVIII. yüzyıldan önce bunun derecesini belirlemek çok zordur) arasındaki farklılık da dikkatlerden kaçmaktadır. Sözün özü, ekonomik bir bozulmadan bahsettiğimiz zaman bile, buna paralel olarak ortaya çıkan kültürel çöküşü belirlemekten uzağız.

6 R. Brunschvig ve G. F. von Grunebaum, *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris: G. P. Maisonneuve, 1957).

7 Robert McAdams, *Land Behind Baghdad* (Chicago: University of Chicago Press, 1965) adlı eserinde en azından küçük bir bölgede neler olduğunu göstermiştir.

Doğa bilimlerinin durumu da Batılı araştırmacılarca tartışılmıştır. Onların iddialarına göre, doğal bilimler sahasında Müslümanların ortaya koydukları eserlerin en iyileri, XV. ve XVI. asırlarda aşılmamış olmasına rağmen, 1300'lerden sonra büyük çaptaki eserlerin sayısında, 1500'lerde ise el kitabı mahiyetindeki eserlerin seviyelerinde düşüş olmuştur. Bu iddianın doğruluğunu araştırdığımızda, bu verilerin merkezi İslam topraklarından ziyade Akdeniz bölgesi için -dolayısıyla marjinal topraklar için- söz konusu olduğunu görüyoruz. Bahsettiğimiz iddiadan yola çıkacak olursak, Müslümanlar için 1300 ile 1450 yılları arasının nispeten daha az yaratıcı bir dönem olması gerekir (dünyanın diğer kısımlarında, mesela bu dönemde Batı Avrupa'da olduğu gibi). Oysa İslam geleneğindeki genel durgunluk, ancak 1650 veya 1700 senelerinden sonra ortaya çıkmıştır ve bu da dönüşüm geçiren Batı ile rekabet edememenin bir neticesiydi. Bu durumda tabii olarak 1700'lerden hemen önce İslam dünyasında ortaya çıkan büyük şahsiyetlerin takdir görmeyecekleri açıktır. Modern ilmi araştırmalar başladığından beri, insanlara son dönemde yazılan eserleri tavsiye etmek, asıl kitabı değil onun şerhini tavsiye etmek gibi bir şey olacaktır. Bu kitaplara yönelen bir kimse önceki meşhur âlimlerin yeterliliğinden şüphe etmemesine rağmen yeni ortaya çıkan kimşelerden hangisinin ehil olduğu konusunda şaşırıp kalacaktır. Bu durum özellikle İslam dünyasının merkezinden uzak bölgeler için söz konusudur. Bu da bizim bu konudaki varsayımımızı doğruluyor. Doğa bilimleri konusunda gerçek bir çöküş olup olmadığı hakkında karar vermek için bu konuda daha fazla araştırmanın yapılmasını beklemekteyiz.

İslam alemindeki çöküşün çok öncelerde ortaya çıktığını iddia eden görüş, tabiatıyla bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Batılı araştırmacılar çoğu kez şu soruyu soruyorlar: Bir zamanlar çok güçlü olan İslam dünyası nasıl oldu da XVII. ve XVIII. asırlarda Batı'daki gelişmelerin gerisinde kaldı. Bu sorunun cevabının, öncelikle İslam dünyasındaki

bir iç bozuklukta yatmadığına eminim. Ayrıca, kesinlikle İslam'ın gelişmeye engel olması filan da söz konusu değildir. Tam aksine, XVIII. yüzyılda ne oldu sorusunu sormadan evvel İslam dünyasının bin sene boyunca böyle muazzam bir başanyı nasıl gerçekleştirdiği meselesini iyice anlamak gerekir. Bu, bizim İslamiyet'in başlangıcına ve tarihine gitmemizi, onu da anlamak için daha gerilere, yani miras aldığı İran-Sami kültür geleneklerine kadar uzanmamızı gerektirecektir. Ancak ondan sonra XVI. yüzyıla doğru yol alabiliriz.

Hicaz'daki İslam'ın temelleri, Filistin'deki Hıristiyanlığın temelleri gibi önemlidir; fakat her iki durumda da dinin asıl şekillenmesi, daha geniş bir çerçevede ortaya çıkmıştır ve bu geniş çerçeve en azından kurucusunun kendi mahalli şartları kadar önemlidir. İslam, Nil ve Amuderya nehirleri arasındaki Sami-İran bölgesindeki geniş toplumun bir parçası içinde ortaya çıkmakla birlikte, çoğu kez Arabistan yanmadığı çerçevesinde ele alınmış, Arabistan dışından olduğu görülen unsurlar ise dışardan alınma olarak nitelenmiştir. Ancak daha başlangıcından itibaren İslam'ın gelişmesi, bu geniş çevrenin kültürel kaynaklarının varlığını gerektirmiş ve onlar üzerine bina edilmiştir.

Mekke, hayatını idame ettirebilmek için Bereketli Hilal ile olan ticarî bağlantısına bağımlı olduğunu biliyordu ve bu sebeple bölgedeki siyasi güç değişiklikleri konusunda son derece duyarlıydı. Hz. Muhammed'in takip ettiği siyaset git-tikçe bölgedeki güç dengelerini hesaba katar hale geliyordu.⁸ Mahallî nüfusun çoğu putperest olmakla birlikte, birkaç Arap grubu Museviliğe ve Hıristiyanlığa bağlanmıştı. Hz. Muhammed'in tebliği, tek tanrılı gelenekten haberdar olmayı varsayıyordu ve zaten kendisi de tek tanrılı bir gele-neği yeniden ikame etme ve düzeltme görevi ile sorumlu

8 Hz. Muhammed'in Suriye'ye doğru seferlerinin esası -o zamanın Bizans-Sasani rivayetlerinin ve Mekke tarihinin ışığında- henüz tamamen araştırılmamıştır. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina* (Oxford: Clarendon Press, 1956) kitabında ilginç malzemeler sunmaktadır.

olduğunu bildirmekteydi. Museviler özellikle Medine'de (yani Hz. Muhammed'in düşündüklerini uygulamaya geçirecek bağımsız bir topluluğu idare etmek üzere 622'de gittiği yerde) güçlüydüler. Museviler ve Hristiyanlar arasında ortaya çıkan tartışmaların çoğu Mekke ve Medine'de yankısını bulmuştu. Kur'an'ın çoğunu, Musevi ve Hristiyanlar arasındaki bu tartışmaların ötesine giderek, Yahudilerden ve Hristiyanlardan önce yaşamış olan İbrahim'in inancına, yani ortak temel prensiplere çağırma olarak yorumlamak mümkündür. İslam Peygamberinin 632'deki vefatından neredeyse hemen sonra, Müslümanlar Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan toprakların efendisi olmuşlardı. Bunu yapmakla, yabancı bir toprağa girmiş olmuyorlardı. İslamiyet bu yerlerde tebliğ olunduğunda, bu yeni inanç orada yaşayanlara yabancı gelmiyordu. Giderek artan sayıda insan, bunu kendi dinî arayışlarında gayet mantıklı bir ileri adım olarak görmüştü.

Fethedilen toprakların insanlarının eski dinlerine olan bağlılıklarını sürdürmeleri, daha önceki minval üzere gitmeleri umulur, fakat şehirlerde yaşayan nüfusun çoğunun İslam'ı kabul etmesi için birkaç nesil geçmesi bile gerekmedi. İslam'ı kabul etmeyenler bile Arapça'yı ortak bir kültür dili aracı olarak kullanmaya başladılar. Müslüman imparatorluğu pastoralist (kır-yaşamsal) bir askeri güce dayanıyordu. Bu güç ise fethedilen topraklardaki ticarî unsurlarla uyumlu şehirli tacirler tarafından yönetiliyordu. Diğer pastoralist imparatorluklardan farklı olarak, Arap imparatorluğu bölünmedi ve uzun müddet devam etti. Ayrı şekilde, Araplar, yerli halklar arasında asimile olmalarına rağmen, yerli halkların dilini ve dinini kabul etmek şöyle dursun, fethettikleri ülkelerin halklarına kendi dil ve dinlerini kabul ettirdiler.

Aradan yüzyıl geçtikten sonra, imparatorluk artık tam manasıyla bir Arap devleti olmaktan çıktı. Ortak kültür dili Arapça olmakla birlikte, İslamiyet'in milletler-üstü özelliği sebebiyle, fethedilen ülkelerin halkları devlete hâkim olmaya başladı. Başlangıçta idareci sınıfların kuralları şeklinde

kendini gösteren, güçlü fakat belirsiz manevi bir güç olmak-tan ileri gitmeyen din ise Nil'den Amuderya'ya kadar uza-nan muhtelif halkların katkıları ile derinleşti ve genişledi. Bu katkılara İslamiyet'in kalbi olarak da kabul edilen şer'i huku-kun uyarlamaları (ki Şafii [öl. 820] gibi bir dâhi tarafından Kur'an'la irtibatlandırılmıştır) da dâhildir.⁹ İdareci Arapların dinin etrafında tesis etmeye başladıkları müesseseler, daha önceki İran-Sami kültür geleneklerini yeni ve daha kaynaş-muş temeller üzerine oturttu. Böylece, sanatıyla, edebiyatıyla, ilim ve gelenekleriyle, görgü kurallarıyla "İslam kültürü" di-yebileceğimiz uluslararası bir Fars-Arap medeniyeti gelişti. Bu medeniyet, sonraları asıl merkezleri olan Nil-Amuderya arası bölgenin dışına yayıldı ve Yunan ile Sanskrit kültürleri-nin bağrında, fevkalade büyük bir kabul gördü. O zamandan beri İslam, modern Hristiyan misyonerliğinin yayılmasına benzer bir şekilde Müslüman tacir ve misyonerlerin saye-sinde, bütün dünyaya yayılmasını sürdürmektedir.

İslam'ın İran-Sami mirasına -bu mirası bu kadar güçlü kılan- katkısı ne idi? Bunun cevabı kısmen dinin kendisinde yatmaktadır. İslam'da insan ile ilahi olan arasındaki ilişki çok iyi düzenlenmiştir. Buna bağlı olarak, İslam'da olağanüstü esnek bir sosyal düzen mevcuttu. Bu düzen, Müslüman olan herkese kendi kabiliyetini geliştirebilmesi için gerekli ortamı sağlıyordu. Modern-öncesi ölçülerle karşılaştırıldığında, bu gelişmişlikte bir düzen ilk defa görülüyordu. Kanaatimce, bu sosyal düzen, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgenin kendine has coğrafi ve kültürel şartlarından ve ayrıca daha

9 Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Ox-ford: Oxford University Press, 1950) adlı eseri Şafii'nin olağanüstü ro-lünü ortaya koymaktadır. Ancak biz burada Şeriat'ı şekillendiren din hakkındaki temel beklentilerin Yahudilerin *Halaka's*ını şekillendiren şeylere ne kadar yakın olduklarına işaret etmek zorundayız. Şeriat ve *Halaka'yı* karşılaştıran çalışmalar bu meseleye çok az temas etmek-tedirler. Aradaki paralellikler basit bir şekilde İslam'ın ilk prensiplerin-den alınmış olamaz çünkü bunlardan oldukça çeşitli neticeler çıkarı-labilir ve çıkarılmıştır da.

önce bahsettiğim gibi İslamiyet'in dinî cazibesinden kaynaklanıyordu; burada daha ziyade İslam'ın gücünün sosyal yönünü ele almak istiyorum. İslam'ın dinî cazibesini başka yerlerde inceledim.¹⁰

Bunun için, özellikle ticari unsurların önemini vurgulamak durumundayım; Ama bunu söylerken de İslam'ın özü itibariyle tüccarların dini olduğunu söylediğim sanılmasın. Diğer sınıfların da eşit seviyede oluşturuca (formative) rolleri olmuştur. Ticari çıkarla alakalı kurumların gücü bile (doğrudan veya dolaylı olarak) göçebe çoban (pastoralist) grupların rolüyle mümkün olmuştur. Fakat ben inanıyorum ki, tüccar sınıfın stratejik konumu, hatta bu sınıf mensuplarının faaliyetleri, İslamlığa güç veren müessese modelini izah edebilir. Sufi mistisizmi ve onunla müttefik hale gelen "kardeşlik teşkilatı" gibi merkezi hadiseler, herhangi bir başka sınıftan ziyade daha çok zanaatkârlarla özdeşleşmiş olmalıdır. Yine de onların farklı şekilleri birçok sınıf seviyesinde görülmüştür. Yalnız şurasını ilave etmeliyim ki, farklı devirlerdeki ve yerlerdeki fiili sosyal yapılar hakkında sosyal baskının belli yönlerini göstermenin ötesinde pek az şey biliyoruz.

Karl Jaspers bize M.Ö. 800'lerden 200'lere kadar olan olağanüstü dönem için bir ad vermiştir. Bu çağ eski yarımkürenin bütün merkezi kültür bölgelerine hâkim olan belli başlı modern-öncesi yazılı geleneklerinin en büyük motiflerinin (yani doğuda Çin geleneği, Himalayalar'ın güneyinde Hint geleneği, Anadolu, Grek ve İtalyan yarımadalarındaki Grek veya Avrupalı gelenek ve Nil'den Amuderya'ya, Suriye'den Horasan'a kadar uzanan İran-Sami geleneği) formüle edildiği bir zamandır. Jaspers bu çağa "Mihver Çağ" demektedir. Yani

10 Özellikle, "A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life", *Diogenes* (1960), s. 49-74 (bu makale yayımlanması esnasında fena bir şekilde tahrif edilmiştir); ayrıca "Islam and Image", *History of Religions*, III, s. 220-260 adlı makaleme bakılsın. Bu makalede, burada sunduğum fikirlerden bazıları hakkında daha teferruatlı bilgi verdim.

Konfüçyüs'ün, Buda'nın, Sokrat'ın, Zerdüşt'ün ve İsaiah'ın çağı. Bu, ahlakçı (moralist) tek tanrıcılığın yenilikçi geleneğinin -ki sonraları İslamiyet bunu en yüksek noktaya ulaştırmıştır- ortaya çıktığı çağdır.

O zamandan başlayıp endüstrileşme modernliğinin gelişmesine kadar, doğu yarım küresinin şehirleşmiş kesimi bu dört gelişmiş geleneğin merkezi bölgeleri etrafında ifadesini bulmaya devam etti.¹¹ Ancak bu dört gelenek arasındaki ilişkiler önemli oranda değişmiştir. Belli bir süre, çivi yazısı sonrası İran-Sami geleneğinin diğer üç geleneğe kıyasla zayıf olduğu ve neredeyse Grek, hatta Hint geleneğinin tesiri altında kaldığı görülüyor. Bu olay, bölge üzerinde yabancı bir dayatma olarak değil, İran-Sami topraklarının kendi içinde cereyan eden dönüşümün bir cephesi olarak görülmelidir. Tarihin Mihver Çağı'nın başlangıcında, çivi yazısı yerini yavaş yavaş Nil-Maveraünnehir arasındaki geleneğe bırakırken, yazılı kültürün birçok cephesi daha yeni olan İran ve Sami dillerine değil, Yunanca'ya geçti. (O zaman Yunanca, çivi yazısının geçerliliğinden en az etkilenen ve yerli, Yunan-dışı kültürden gelen birçok kimse tarafından kozmopolit amaçlarla kullanılan bir dildi.) Değişim özellikle doğa bilimleri geleneğinde (doğa bilimleri tarihin Mihver Çağı'nda çivi yazısı geleneğinin kendi içinde önemli gelişmeler göstermekteydi) gözlemlendi. İran sarayında bile Yunanca, bir kültür dili olma konumunu devam ettirdi. Sonraları, Hint geleneği yarım kürede geniş bir etki alanı yaratınca, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgenin büyük bir kısmında Sanskrit kültürü Yunan kültürüne rakip olarak kendini gösterdi.

Yunan hâkimiyeti altında bile İran-Sami geleneği tarihin Mihver Çağı'nın tek tanrılı peygamberlerinin eserine dayalı olarak dikkate değer bir gelişme gösterdi. Yunan geleneği

11 "The Interrelations of Societies in History," (*Comparative Studies in Society and History*, V [1963], s. 227-250) adlı makalede dünya tarihi fenomenini oluşturan bu kültürlü gelenekler arasındaki münasebetleri belirlemeye çalıştım.

Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgenin kültürünün birçok cephesinde bir ifade vasıtası oldu ise de, İran Sami kökenli yeni gelenekleri peygamberlerin mirasını değişik biçimlerde geliştirerek, şehirli kültürün standartlarını belirledi. Bu gelenekler, özellikle Hristiyanlık şeklinde, Avrupa'nın büyük bir kesiminde dinî hayatın şekillenmesini sağlayacak kadar güçlü olduklarını ortaya koydular. Merkezî İran ve Sami topraklarında ise tek tanrılı dinler özellikle oluşturucu bir sosyal rol oynadılar. Giderek bölgenin kültürel hayatı, nispeten birbirinden ayrı devletler halinde, özerk dinî cemaatler dizisi şeklinde belirginleşti. Bunlardan birçoğu (mesela daha yaygın olan Hristiyan mezhepleri) herhangi bir tarım aristokrasisinin aksine sıradan şehirli halk ile özdeşleştiler. İleride göreceğimiz gibi, İslamiyet bu parçalanmışlığın üstesinden gelirken bu toplumsal yapılaşmayı muhafaza etti.

Söz konusu toplumsal yapılaşma bölgenin bütün aydın geleneğini etkiledi. Anadolu'dan İtalya'ya kadar olan bölgede Yunan dili tartışılmaz bir yere sahipti. Latince ise buralarda yüzyıllarca ikinci dereceden ve taklitçi bir rol oynadı. Sanskritçe, Kuzey Hindistan düzlüklerinde tartışılmaz bir hâkimiyete sahipti ve rakiplerinden sadece -bazı Budistlerce kullanılmakta olan- Pali dili sınırlı bir bağımsız hayata sahip olmak başansını gösterebildi. Çince, Han İmparatorluğunda rakipsizdi. Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgede ise hiçbir dil -Yunanca bile- diğerlerine açık bir üstünlük gösteremedi. Bereketli Hilal'in Sami dili olan Aramice, Yakubî ve Nesturî Hristiyanlarının ve Yahudilerin farklı edebî dillerini teşkil ediyordu. Partlılar ve Farslar orta Farsçanın değişik şekillerini kullanıyorlardı. Gitgide, çağımızın ilk yüzyıllarında, bölge kültürünün bütün cepheleri -sadece dinî farklılıkta değil, kültürel yönelişte de bir diğerinden ayrılan- bu birkaç edebî dilde toplandı. Nitekim, Aramice'nin Nesturi şekli, felsefi ve astronomik geleneğin bir dalını taşıırken, Aramice'nin Yakubi şekli bu geleneğin diğer dalını taşıyordu. Orta Farsçada, resmi Zerdüştilik ile ilgili olarak, farklı bir felsefi

senteze teşebbüs edilmişti.¹² Bütün bu gelenekler kültürel kökleri bakımından çoğunlukla aynı değerleri paylaşıyorlardı ama "aynı dili konuşmuyorlardı". Onları kendi içinde bir kültürel kaynaşmaya sevk eden tek tanrılı dinî inanç, aynı siyasî çatı altında olsalar bile onları kesin çizgilerle bir diğerinden ayırıyordu. Aynı şekilde tek tanrılı bir din geleneğini, Hristiyanlığı benimsemiş olmalarına rağmen, Yunan ve Latin yarımadalarnın halkları arasında bu türden bir ayrışma gözlemlenmemişti.

Aynı zamanda, çağımızın ilk yüzyıllarında yarımküre-deki İranlı ve Sami halkların ticarî ve siyasî rolleri giderek daha fazla önem kazanıyordu. Yunanca, Nil ve Amuderya arasındaki topraklarda (bilim dili olarak da) yerini yerli dillere bırakıyordu. Hindistan ve Akdeniz havzasının birleştiği çok geniş bir ticaret ağında Yunanca ticarî konumunu kaybediyor, bunun yerine İranlı ve özellikle de Sami gruplar öne çıkıyordu. Yine aynı dönemde Yunanca Hindistan'ın batısında kullanımdan kalkıyordu. Hindistan'ın güneybatı sahillerinde, Yahudi ve Hristiyan kolonileri, daha sonra ise Müslüman kolonileri oluşmaya başladı. Bunun ters istikametinde ise, Yunanca Akdeniz havzasındaki ana yurdundan çıkarılmadı ise de, Batı Akdeniz topraklarındaki tacirler "Suriyeli-ler" ve Yahudiler olarak görülmeye başlandılar. Aynı şekilde, Merkezî Avrasya'da Aramî gruplar Hint tesirlerine rakip çıktı. Doğu Afrika ticareti ise, Suriye ile bağlantılı Samiler tarafından ele geçirildi. Görüldüğü gibi, İran-Sami kültürünün yayılması İslam Peygamberinden bir süre önce başlamıştı.

İran-Sami geleneklerinin müşterek bağlarının varlığı ve bu iki geleneğin Hint-Akdeniz bölgelerine eş zamanlı

12 R. Walzer, bu farklı kolların Arapça'da bir araya nasıl geldiğini "Islamic Philosophy" adlı makalesinde özetlemiştir. Sarvepalli Radhakrishnan (ed.), *History of Philosophy East and West*, II, s. 120-148. Bu makale daha sonra kendisine ait *Greek into Arabic: Essays in Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962) adlı eserde yeniden yayınlanmıştır.

olarak yayılmaları, kanaatimce, Nil ve Amuderya nehirleri arasındaki bölgenin iki özelliği ile -kısmen- izah edilebilir. Bu özellikler İslam döneminde de kendini göstermiştir. Akdeniz yarımadaı ve Kuzey Hindistan düzlükleri ile karşılaştırıldığında, bu bölgenin oldukça kurak olması, her dönemde ve her türlü ziraî aristokrasiye güvensizlik duyulması için yeterli bir sebepti. Marjinal topraklar kolayca tarıma dâhil olabilir veya tarım dışı kalabilirdi. Çaresiz köylüler ise daha iyi şartlar arayıp durmak zorundaydılar. Her halükarda, Avrupa'da ve Hindistan'da olduğu gibi, Nil ile Amuderya arası topraklarda köylüyü toprağa bağlamak hiçbir zaman kolay olmamıştır. Bu sebeple, İran-Sami (daha sonra İslam) toplumları toprak aristokrasilerine veya kastlara değil, daha çok serbest köylülere dayanmıştır. (Bölgenin siyasete dair kitapları köylülere eziyet edilmemesi gerektiği, eziyet gördüklerinde topraklarını bırakıp gidecekleri yolundaki ikazlarla doludur.) Bunun karşılığında, tarım aristokrasisinin durumu zorunlu olarak daha tartışmalı bir hal alıyordu. Birinci bin yılın sonrasındaki yıllarda, serbest ziraat yapma imkânları geliştikçe, önce kuzeydeki atlı göçebelerde, daha sonra güneydeki develi göçebelerde bu durum giderek daha fazla söz konusu oldu. Tarım topraklarının hayvancılık amacıyla kullanılması, ziraî amaçla kullanılmasına devamlı bir alternatif teşkil etmiştir. Zaten köylülerin belli bir kesimini de, göçebelikle bağlarını koruyan ve gerektiğinde tekrar göçebeliliğe dönebilen yerleşik çiftçiler oluşturuyordu. Sonunda yerleşik çiftçi sınıfına karşılık tarım yapma imtiyazına sahip göçebe bir sınıf ortaya çıktı.

Tarım aristokrasisinin imtiyazı diğer bölgelere nispetle genelde daha az emniyetliydi. Buna karşılık, yine genel olarak söyleyecek olursak, tüccar sınıflar kendi güç kaynaklarına sahip olduklarından iktisadi bakımdan daha güvenli bir konuma sahiptiler. Başka hiçbir bölgede, doğu-batı-kuzey-güney istikametlerinde bu kadar değişik ve bu denli uzun mesafeli bir ticaret söz konusu değildi. Hint bölgesinden

gelen, Hayber geçidinden giden, batıda Akdeniz'e, kuzeyde Volga ve İrtiş düzlüklerine, doğuda Çin'e kadar uzanan hemen hemen bütün kara ticaret yolları, Horasan'daki Nişabur ve Belh gibi şehirlerden geçiyordu. Dünyanın en çok kullanılan kara yolları, yani Çin'den Akdeniz'e uzanan yollar bunlar arasındaydı. Aynı şekilde, Batı İran'ın merkezî şehirleri bir taraftan Akdeniz'den Hindistan'a veya Çin'e giden kara ticaretini taşıyor; öbür taraftan güney suları ile Hazar'dan kuzeye İrtiş bölgelerine kadar olan kara ve su yollarını yükleniyordu. Bölge olarak, Sami-İran toprakları bir diğeriyle doğrudan irtibatı olan büyük kültür sahalarından biriydi. Aynı zamanda, Avrasya'nın su boyu ovaları, Sudan toprakları ve Uzak Güney-Doğu gibi büyük sınır bölgeleri ile doğrudan temas halindeydi.

Uzun mesafeli ticaret hiçbir zaman şehir gelirinin ana kaynağı olmamıştır. Ancak, yüzyılların birikimi sonucu bu ticaret, bölgedeki başlıca şehirlerdeki önde gelen tüccar sınıfları beslemiştir. Buralarda güçlü bir kozmopolit yönelişe, bazen de görece istikrarlılıkta bir zenginlik kaynağına ve belli zamanlardaki mahallî ziraî şartlardan nispeten bağımsız bir zenginlik kaynağına imkân tanımıştır. Aynı zamanda, bu ticarî sınıflar siyasî bakımdan bağımsız değillerdi. Bütün modern-öncesi tarıma dayalı toplumlarda olduğu gibi, toprağı kontrol eden sınıflar topluma da hâkim durumdaydılar. Ancak, şurada veya burada, Akdeniz veya Hint Okyanusu kıyılarında görüldüğü gibi, ticaret şehirleri kendi kendilerini idare etmekteydiler. Birçok şehrin etrafını saran tarım alanı yüzünden büyük çaptaki askerî seferlere maruz kalması, bağımsız şehir devletlerinin oluşmasına engel teşkil etmiş ve her bir şehir etrafını saran daha geniş muntıka ile yakın bir birliğe gitmek zorunda kalmıştır.

Ticari sınıflarda sınırlı bağımsızlığa doğru giden bu eğilim, ziraat işlerindeki güvensizlikte olduğu gibi, zamanla artmıştır. Hem nispeten doğrudan temasların genişliği, hem de bu ticaretin çeşitliliği ve potansiyel önemi bakımından

Afro-Avrasya'nın şehir bölgelerindeki ticaret ağı, söz konusu bin yıl içinde istikrarlı denebilecek bir şekilde arttı. Babil zamanında, Bereketli Hilal boyunca gerçekleşen uzak mesafeli ticareti, Irak ve Suriye arasındaki ticaretten ayırmak güçtür. Bu sebeple, daha geniş bir ticaret ağı kurulduktan sonra bile, bu ağ gelişmesini sürdürdü. Mesela, Malezya adaları, içinde yaşadığımız yüzyılın başlarında güney doğu deniz yollarının açılmasıyla, yol istasyonluğundan yavaş yavaş muhtelif mahsullerin önemli kaynağı olma noktasına eriştiler. Daha sonra ise, burada şehir hayatının gelişmesiyle çok çeşitli pazarlar olarak gelişmelerini sürdürdüler. Zamanla, uzun mesafeler arasında gerçekleştirilen ticarî malların çeşidi arttı. Buna karşılık, herhangi bir bölgedeki veya ticaret yolundaki uzun mesafeli ticaret ağına bağlılık azaldı.

Elbette bu bahsettiğimiz hususlar meselenin daha kenarda kalan bir cephesidir. Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölge, diğer bölgeler gibi, öncelikle tanrıma dayalı toplumdur -buna bağlı tarihî gelişmelerin getirdiği sınırlamalar olmakla birlikte- desteklemeye devam etti. Bununla beraber, tanrının zararına olarak toplumda ticaretin konumunu yükseltme eğiliminde olan sınırlamalar etkisini göstermiştir. Bunun bir sebebi, yarımküredeki şehir kültür bölgesi genişledikçe, artan ticarî eğilimle orantılı olarak seküler (lâik) yönelişin artmasıydı. Bu ise Hint-Akdeniz bölgelerinde Akdeniz'in ticaret dili olan Yunancanın yerini daha merkezî bölgelerde yaşayan halkların dillerine bırakmasına yol açmıştır.

Ticari eğilimin daha ilginç bir göstergesi ise İran-Sami tek tanrıcılığının tarihinde gözlemlenebilir. Zaman geçtikçe, bölgede eşitlikçi ve kozmopolit eğilimler daha çok öne çıkmaya başladı: Hiyerarşik ve aristokratik bağlar reddedildi, asalete ilişkin sembolizmlerin değeri azaldı, dinin ahlaki normlarından çok estetik veya sezgiye ait kısımlarına önem verilmeye başlandı; inananların kurtarıcı topluluğu diğer sosyal yapılaşma türlerinin üzerine çıkarıldı.

Bu gelişmenin en hassas göstergesi ise çoğu kez olduğu gibi sanatta yatmaktadır. Burada ikon karşıtlığının (iconophobia) yükselişi şeklinde bir eğilim kendini gösterir. Bahsettiğimiz gelişmenin sadece Yahudiler ve Hristiyanlar -özellikle de Monofizitler- arasında olmasına işaret etmek istemiyorum. Mazdekiler arasında da ateş gibi mücerret sembollerin kullanılması ve bunların aristokrat çevre ile sınırlanması söz konusuydu. Öyle ki, Saray'ın yıkılışıyla Zerdüştlük'te bu gibi unsurlardan pek azı devam etmiştir. İleride göreceğimiz gibi, kült sembollerinin bazen aristokratik lüksle ilgili, bazen de bir tek Tanrının dışındaki tabiat tanrılarına tapınmayla ilgili olduğu görülmektedir; fakat her halükârda, bunlar muhtelif dinî topluluklar tarafından -hatta Mazdekilik ile ilgili olanlarca- giderek reddedilmeye başlandı. Daha mücerret sembolere önem verilmesinin yanında, insanın toplumsal ve kültürel çabalarının tek uygun yolu olarak söz konusu dinî topluluğun her şeye yeterliliği vurgulandı. Bu ise bütün kültürel hayatın bu topluluklara ve yukanda sözünü ettiğimiz toplulukların dillerine yönelmeye yol açtı.

O halde, birinci bin yılın ortasında, Nil'den Amuderya'ya kadar olan topraklarda İran-Sami halkları Afro-Avrasya'nın genişleyen ve yaygınlaşan şehirler ağının ticaret hayatında öne çıkmışlardır. Bütün merkezî bölgelerde görülen dinî yönelişin bir türü olarak onların kültürü de içten içe gelişmekteydi. Gitgide eşitçiliğe ve kozmopolitliğe yönelen bir eğilim söz konusuydu. Bu eğilim nispeten köksüz olan tüccar sınıfına uygun düşüyordu. Onlar arasında asalete ve onun tanrılarına olan bağlılık çok azdı. Onlar aristokrat mükemmeliyetine ve inceliklerine güvensizlikle bakıyor, asıl sınıftan bağımsız bir sosyal yapılanmayı tercih ediyorlar ve güçlü bir eşitlikçi pazar ahlakına ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim, bölgedeki en büyük imparatorluk olan -Bereketli Hilal'in Suriye ucu hariç bütün İran-Sami bölgesine hükmeden- Sasaniler tek tanrılı geleneklerin aristokrat ve ziraî şekli üzerine kurulmuştu. Zerdüştî din adamlığı yüksek aristokrasiyi

oluşturuyordu. Yıkılıştan önceki son yüzyılında söz konusu imparatorluk, üzerinde kurulu olduğu ziraat aristokrasisinin durumunu altüst eden dinî ve siyasî kanışıklıklar geçirdi.¹³

İslam işte bu noktada ortaya çıktı ve sadece yeni, yaygın bir dinî inanç değil, aynı zamanda Sasanilerin bulunduğu zeminde yeni bir siyaset tesis etti. Bu yeni dinin, yeni cemiyeti ve fetihleri büyük oranda kozmopolit dünya görüşüne sahip olan tüccar sınıfının eseri idi. Bağımsız ticarî bir şehirde "uzun mesafeli ticaretle uğraşan bir tüccar" tarafından tebliğ edilen İslamiyet, girift (complex) bir siyasî hareketin başlama noktası oldu. Bu hareketin bir özelliği, Suriye ve Yemen arasındaki yolu kontrol etmek için kurdukları siyasî ve iktisadî bir sistemin yaygınlık kazanmasıydı.¹⁴ Mekke'nin gelişmesi, Hz. Muhammed zamanında Roma'nın etki sahası içine giren Suriye yolundaki kabilelerin yardımı ile mümkün olmuştur. Ancak Bedevi Arabistan'ı kuşatan üç zirai güç merkezi (Irak, Suriye, Yemen) arasında Mekke tarafsızlığını korumak için olağanüstü bir çaba göstermişti. Hz. Muhammed Mekke'nin kabilevi anlaşma sistemini devraldığında, Romalılara askeri ikmal hattı da teşkil etmiş olan Batı Arabistan ticaret yolunun Suriye hududundaki kabileleri de buna dâhil etmeye çalışmıştır. Peygamberden sonra gelenler o kabileleri kendi taraflarına kazandıklarında ise; bütün Suriye boyunca eymiş, o tarihten itibaren sadakatle iş birliğine girmiştir ki, bu hadise de diğer fetihleri mümkün kılmıştır. Netice

13 Bu olayları dünya tarihi perspektifinden değerlendiren en iddialı araştırma Franz Altheim'in *Utopie und Wirtschaft* (Frankfurt am Main: Klosterman, 1957) adlı eseridir. Fakat bu eserde şematik zorlamalar mevcuttur ve yer yer bazı konular rastgele yorumlanmıştır. Mesela, Hz. Muhammed'i değerlendirmesi acayip bir şekilde anakronisttir. Yine de eserde ilgi çekici yaklaşımlar mevcuttur.

14 H. Lammens'in kitaplarından birkaçı, özellikle Mekke sisteminin geniş boyutlarını gösteren *La Mecque a la veille de l'hégire* (Beyrut: Imprimerie catholique, 1924) adlı eseri çok cesur yorumları içermektedir ve haklı olarak tenkide uğramıştır; ancak bu eserlerdeki ana sonuçlar hâlâ sağlam durmaktadır ve bunu takip eden bu yoldaki birkaç eser ise onları aşmamıştır.

şudur. İlk İslam imparatorluğu, Suriye'den, Mekke'nin önde gelen bir tüccar ailesi (Emeviler) tarafından -özellikle Suriye ticaretiyle uğraşan bir aile tarafından- idare edilmiştir.

Bu hususları burada özellikle zikretmemin sebebi, İslam'ın başlangıcını, kara gözlü cariyeler için canını feda etmeye hazırlanan göçebe halk dalgalarına indirgeyen -hem ekolojik, hem de psikolojik yönden izahı çok zor olan- yaklaşımı eleştirmek içindir. Bu iddianın aksine, İslam imparatorluğunun ilk yüzyılının tarihi, Sasanî İmparatorluğu'nda olduğu gibi İran-Sami tanrı imparatorluğunun yeniden tesisinin tarihidir. Ancak İslam'ın gelişi birkaç hususta farklılık gösterir. İslam fetihlerinin kendine has şartları sebebiyle bu gibi durumlarda her zaman olduğundan daha fazla bir sosyal hareketlilik ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda, daha önceki Sasanî imparatorluk yapısının sahasını genişletmiştir. Biraz bu sebeple, biraz da diğer sosyal unsurların baskısı sebebiyle eski Sasanî aristokrat sınıfı -İslam'ı kabul etmiş olmasına rağmen- üstünlüğünü kaybetmiştir. Etkili bir ziraî bürokratik düzeni koruma çabası başarısız kalmıştır. Çünkü Arap fetihlerinin getirdiği ileri derecedeki sosyal hareketlilik kozmopolit ticarî unsurları yönetim dışı bırakmanın imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. Uzun vadede bu, İran-Sami imparatorluk geleneğinin çöküşü (945 senesi civarında) anlamına geliyordu.

Ama şurasını da belirtmek gerekir ki İslam'ın siyasî esnekliği dinî bir inanç olarak olumlu etkileri vasıtasıyla takviye edilmeseydi muhtemelen böyle bir şey ortaya çıkmayacaktı. İslamiyet, İran-Sami tektarıncılığında gelişen ahlaki, eşitlikçi ve paylaşımcı yönelişlere muazzam bir şekilde cevap veriyordu. Aslında tek tanrılı gelenekler için bir misyon sahası olan Bedevi Arabistan, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgede yaşayan yazılı geleneğe sahip toplulukların çeşitlilik arz eden toplum yapısı ile açık bir tezat oluşturuyordu. Duyarlı bir gözlemci çeşitli yenilikçi geleneklerin nasıl bir diğeriyle çatıştığını fark edecektir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an'ı, her türlü toplumsal geleneği reddeden,

sadece Allah'a -yani bu toplulukların hepsinden önce gelen ve doğru inanan İbrahim'in Tanrısına- kulak vermeyi öğütleyen bir kitap olarak değerlendirmek mümkündür. İslam'ın kendisine has güçlü bir toplumculuğu (communalism) vardır. Daha Hz. Muhammed zamanında başlayarak, İslam, başka benzeri olmayan bir şekilde, dine ait ahlaki normlara adanmış, tam eşitlikçi bir toplum idealini ortaya koyuyordu.

Fetihlerin kendine has şartları altında İslam dünyası tamamen bağımsız bir toplum şeklinde gelişmesini sürdürdü. İslam'ı sosyal idealler manzumesi şeklinde geliştirenler, çok geçmeden karşılarında Hz. Muhammed'in siyasi çizgisini geliştirenleri -özellikle de İslam toplumunu ziraî mutlak bir imparatorluk şeklinde düzenleme eğiliminde olanları- buldular. Başarılı bir ihtilale rağmen (749-750), İslam idealizminin temsilcileri İslam gücünün temsilcilerini kendi yollarına yöneltemeyeceklerini anladıklarında, hiç değilse onları zararsız hale getirmeye çalıştılar. Şeriat hukuku daha çok fertlerin mesuliyetinin bir ifadesiydi. Bu sadece fertlerin kişisel hayatının değil bütün toplumun düzenlenmesinin sorumluluğuydu; her şey toplumun -ve dolayısıyla toplumu meydana getiren fertlerin- sorumluluğundaydı. Halifenin fonksiyonu olsa da bu fonksiyon ilke olarak en az derecedeydi. Yeterli sayıda Müslümanın bulunduğu her yerde, şer'i hukuk onların kendi meşrû sosyal yapılarını oluşturmalarına izin veriyordu. Şer'i hukukun otoritesinin (onun yanında diğer birtakım kanunlar mevcut olsa da) alternatifi yoktu ve bu sebeple başarılı bir şekilde uygulanmış ve uzun zaman devam etmişti.

Şer'i hukuk özel kişilerin özel inisiyatifıyla (icthadıyla) oluşturulup muhafaza edildiğinden, tek tiplilik ve öngörülebilirlik sağlamak için özel hüküm gerekliydi. Bir hâkimin belli bir mezhebin takipçisi olması beklenirdi. Eğer kendi mezhebinin çoğunluğu, geçmişte belli bir hususta anlaşmaya varmışsa, hâkim de çoğunluğu takip etmek zorundaydı. Bu gibi icaplar, kesinlikle uyulması gereken hususlar

olarak kabul edilirdi. Ama eğer basit metinlere değil de otorite olarak kabul edilen şer'i karar mecmualarına bakıldığında, her bir mezhebin değişen şartlara (modern-öncesi ihtiyaçlara) uyum sağlayacak şekilde bir yol bulduğu görülür.

Şer'i hukukun bu bağımsızlığı ve seçkinciliğinin bir neticesi, ziraî mutlak otoritenin -Halifelik de dâhil- zayıflaması şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak diğer bir netice, yani dinî bir topluluğa çok önemli siyasî rol vermesi- bunu telafi etmiştir. Bu ise İran-Sami halklarına kendi gelenekleri için ortak bir vasıta temin etmiştir. Herhangi bir ziraî hükümete karşı şehirli halkın fikirlerini temsil etmek. İran-Sami mirasının temel unsurlarından çoğu İslam sahasına ve Arap diline geçmiştir. Tek tanrılı dinin unsurları eski geleneksel hikâyeler, elit kesime ait hikmetlerin çoğu, İslam kisvesine bürünerek kendilerini devam ettirmişlerdir. Ayrıca edebiyat, tarih, ilmî konular ve felsefe de aktarılmıştır. Müslümanlığı kabul etmemiş olmalarına rağmen Nasturiler ve Monofizitler tip konusundaki eserlerini yazmak için Arapça öğrenmişlerdir. Sonunda, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölge, diğer bölgelerde olduğu gibi, kendi ortak edebî diline sahip olmuştur. Bu dil yenilikçi bir miras üzerine kurulmuştur ve onun yaygınlaşması, daha önce parça parça olan bölgeyi bütünleştirmiştir.

Müslümanların şer'i hukuku eski eğilimlerin en radikalini temsil eder. Son derece eşitlikçidir ve dolayısıyla sözleşmeciler olarak kabul edilebilir. Çok geniş bir ilişkiler yelpazesi teoride siyaset alanı da dâhil, sorumlu şahıslar arasındaki sözleşmelere bırakılmıştı. Prensipten ziyade, Müslüman topluluğunun temsilcileri tarafından kabul edilmeksizin hiç kimsenin yönetici olması mümkün değildi; ve o zaman bile -yine prensipte- kamu görevleri dediğimiz şeyler potansiyel olarak her bir Müslümanın sorumluluğundaydı. Toplumun idari daireleri belli bir ailece doldurulduğu zaman bile, irsiyete dayalı değil, tayinle ve/veya meşveretle dolduruluyordu. Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan Avrupa ve Hindistan

gibi iki muazzam "putperest" bölgede çok büyük önem taşıyan soya dayalı statüye, şer'i hukukta çok az yer bırakılmıştı.

Soya dayalı statünün nispeten önemli rol oynadığı evlilik hukukunda bile bu eşitlikçi sözleşmecilik görülüyordu. Bu, evliliğin önemli bir hadise olmayıp basit bir sözleşme olduğu anlamına gelmiyor. İslam hukuku ile Batı hukuku ortak bir normun olduğu noktadan ters istikametlere doğru ayrılmışlardır. Modern-öncesi toplumlarında zengin erkekler çoğu zaman birkaç kadını tasarruflarında bulundurmışlar, bunlardan biri baş kadın olarak özel bir statüye sahip olmuş, diğerleri ikinci dereceden hanımlar olmuşlardır. Batı'da ikinci derecedeki kadınların (ki "metres" olarak tutulurlardı) durumunun fahişeden farkı yoktu. -Uygulamada böyle olmasa da- teoride bu kadınların da, onlardan olma çocukların da hiçbir hakkı yoktu. Bütün haklar boşanması mümkün olmayan baş kadına ve onun oğullarına -özellikle en büyük oğluna- hasredilmişti. Müslümanlarda ise, baş kadın için bu şekilde bir özel statü söz konusu değildi. Prensipten, hanımlardan hiçbirisi aşağı statüde değildi: Bunların hepsi, çocukları da dâhil olmak üzere, eşit statüdeydi. Sadece eğer evlilik akdinde özel bir şart mevcutsa, o zaman farklı bir muamele söz konusu olabilirdi.

Bu şekildeki eşitlikçi eğilim toprak aristokrasinin irsî üstünlüğüne (hereditary dignity) pek yer bırakmamıştır. Bunun bir sonucu, -tabii, genel olarak konuşuyoruz- hükümet görevlerinin askerlerin eline, tek bir kumandanın idaresine geçmesi olmuştur. Müslümanlar arasında "askerler toprağı elinde tutar" şeklinde bir söz vardır. (Dikkat edilsin, "toprak sahipleri asker sınıfını oluşturur" denilmiyor.) Askerlerin ictidanı ellerinde bulundurmalarına rağmen muazzam bir esneklik de mevcuttu. Bu da, Müslüman halkın yararına, özellikle tüccar sınıfının faydasına işleyen bir mekanizmaydı. İslam'ın ilk asırlarında şer'i hukuku düzenleyenler öncelikle büyük ölçüde tacirlerdi. Fıkıh âlimleri; çoğu zaman tüccar ailelerinden gelirlerdi, hatta bizzat kendileri de tüccar idiler.

Genellikle, tüccar sınıfları hukukun en sadık destekçileriydiler. (Aslında, tüccar sınıfı öncelikle ve -başka hukuklarla birlikte değil- yalnızca şer'i hukukla idare edilen tek sınıftı.) Uzun bir müddet Müslüman ülkelerde devam eden meşrûiyet kaynağının tek olması durumu, tacirlerin bir başansıydı, Ziraî Çağ'da ise -birkaç şehir devletini saymazsak- toprağı kim elinde tutuyorsa güç onun elindeydi. Fakat bunlar da şer'i hukuku tek geçerli norm olarak -kendi birkaç askerî kanunlarını ikinci dereceye almaya- zorlandılar. Çoğu bölgede tüccar sınıflar mahallî bağımsızlık kazanamamasalar da toplumda belli bir veto hakkına sahip oldular.

Sonuç olarak, İslamî dönemin önemli bir kısmı boyunca İran-Sami toplumu bütün siyasî sınır çizgilerini geçen organik bir birliği muhafaza etti. XVI. yüzyıla gelindiğinde, yani Müslüman toplumu orijinal İran-Sami hudutlarının ötesine uzandığı dönemde, yeni türde müesseseler ortaya çıkıyordu. Fakat en azından o zamana kadar Hindistan'daki kastlar gibi hiçbir yerel statü biriminin daimî statü kazanması mümkün olmadı ve Batı'daki *estateler* ve *municipalityler* gibi esnaf birlikleri bile nispeten zayıftı. Aynı şekilde, Bizans veya Çin'de olduğu gibi bir bürokratik devlet idaresi söz konusu değildi. Nerede olurlarsa olsunlar bütün Müslüman tebaayı bağlayan ortak bir hukukla yönetilmek suretiyle, ferdî birtakım sözleşmeler ve hâmilik yolu ile, şehir toplumu kendi işini kendisi görmüş, nihai gücün dayandığı, ama ana görevi şehirlerdeki rakip gruplar arasında kan dökülmesini engellemek olan garnizonlara pek az dayanmıştır.¹⁵ Şer'i hukukun zahiri bağlayıcılığına ilave olarak insanların iç hayatlarını düzenleyen bir de sufilik bağı mevcuttu.

15 Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967) adlı eserinde Memlûk Suriye'sinde garnizonların nasıl şehrin sözleşme ve hamilik yapısı içine çekildiklerini incelemiştir. Garnizonların sivil hayattan ayrılışının köklü bir analizini ise H. A. R. Gibb yapmıştır. (Gibb ayrı zamanda tüccar ve ulema ailelerinin kesiştiklerini göstermiştir.)

Tasavvuf taraftarları Müslümanlar tarafından saygı gösterilen ilkelerin yanında sözleşmeciliğe muazzam bir cevap temin eden -tarikatlar gibi- birtakım müessese modelleri de oluşturdular. Belli bir kilise veya sıkı bir şekilde teşkilatlanmış manastır-benzeri bir düzen oluşturmaksızın, sufi tarikatları sıradan bir Müslümana manevî bir heyecan duygusu verebiliyordu.

Müslüman toplumu, tanıma dayalı bütün toplumlarda olduğu gibi tabakalaşmıştı. Ancak, özellikle XVI. yüzyıldan önce büyük ölçüde bir sosyal ve coğrafi hareketlilik mevcuttu. İslam tarihindeki hemen her tanınmış şahıs geniş ölçüde seyahat yapmıştır. Askerî kumandanlar bile, bir yerde yenilgiye uğrayınca askerlerini daha uzak bir yere çekip garnizonunu oraya yerleştirebiliyordu. Aynı şekilde, Müslümanlar belirli bir yerde yerleştikten sonra, kısa zamanda -kısmen yeni göçmenlerin gelmesiyle, kısmen de yerli halkın İslam'a girmesi vasıtasıyla- İslam toplumunun bütün teşkilatı ve kültürü tesis ediliyordu. Müslüman olmayan topraklarda bu gibi teşkilatlar kurulduğunda, buralar şer'i hukukla idare edilir, tasavvuf vasıtasıyla iç bütünlük sağlanırdı. Müslüman dayanışmasının siyasî bir güç olarak kendini hissettirmesi için müsait bir ortamın ortaya çıkması gerekir. Müslümanlar belli bir yerde hâkim zümre oldukları zaman, bunu maceracı ve heveslilerin İslam'a döndürme faaliyetleri takip eder. İslamî kaidelere aykırı olarak, zorla İslam'a döndürme hadiseleri de olmuştur ama bu durum İslam'ın yayılmasında çok az yer tutar; zaten zorlamaya ihtiyaç olmamıştır.

Şimdi, Afro-Avrasya tarihî bütünlüğünde İslam'ın oynadığı rolü değerlendirebiliriz. İslam'dan önce buralarda İran-Sami halklar da kendilerini hissettirmişlerdi. İslam, dinî idealleri ve sosyal modellerinin tesiriyle, eşitlikçi sözleşmecilik ve sosyal hareketliliği teşvik eden İran-Sami geleneğinin özelliklerini güçlendirmiştir. Müslümanlar, herhangi bir siyasî müesseseden bağımsız olarak, mahallî ve milletlerarası dayanışmasını koruyabiliyor, Nil'den Amuderya'ya kadar

olan topraklardan gelen muhacirlerin beceri ve alışkanlıklarını, aynı zamanda her bir yerdeki yerli mühtedîlerin becerilerini derhal kendilerine mal edebiliyorlardı. Böylelikle Müslümanlar, X. asırda, başlangıçtaki teşekküllerin yeni sosyal modellerle yıkıldığı ve ilk dönem halifeliğinin çöktüğü bir zamanda, büyük bir yayılmayı başlatmaya hazırды. Kısa zamanda bu yayılma, yarımkürenin hemen her kısmına ulaştı ve halifeliğin ilk sınırlarının çok ötesine giderek İslamlığın topraklarını üç misline çıkardı.

Bu sosyal esneklik, incelmış ve kozmopolit üst kültür ile takviye edildi. Bu kültür, Arapçaya (daha sonra Farsçaya) geçmesi sırasında yaratıcı bir yolla yeniden şekil almış ve İran-Sami yüksek kültür geleneği zengin bir ilimler ve sanatlar mecmuasının gelişmesine imkân tanımıştır. Söz konusu kültür sadece İran-Sami mirasına -bu miras Yunan unsurunu da ihtiva eder- değil, Hint ve hatta Çin gelenekleri üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla, belli bir zaman için, Müslüman astronomlar, sadece kendi Babil ve Yunan mirasına değil, Sanskrit gelişmelerine de dayandıkları için, Latin Batı'dan Çin'e kadar uzanan her yerin astronomlarının öğretmenleridirler. Müslüman sufiler (veya mistikler), evrendeki insan bilincinin yerini araştıranlar arasında belki en incelmış olanları, kesinlikle en çok evrensel-zihniyetli olanlardı. Fars şiirinin ve soyut sanatının zengin geleneği evrensel bir cazibeye sahip olduğunu ispatlamıştır.

Bunlardan hiçbiri din adamları zümresiyle veya diğer özel statü gruplarıyla ilişkili değildi. Bir kilise veya kast tarafından kontrol edilmemiş olması sebebiyle, bu mirasın taşıyıcıları kendilerini o şekilde disipline etmişlerdi ki kendilerinin her kesime hitap etmeleri entelektüel bir anarşiye sebebiyet vermemiştir. Şer'i hukukun koruyucuları, şeriatla birlikte belli bir aile zemini olmadan ilim tahsiline girişen sıradan kimselerin yönettiği resmî, umumiyetle kabul görmüş entelektüel modeller sundular. Bu bilgiler, olgulara dayalı, hatta ilginç olmaktan uzak şeylerdi. Karmaşık veya

çelişik görünen bilgiler ilgililerine mahsus kalmış ve halka yayılması uygun görülmemiştir. Hangi toplumsal kökenden gelmiş olursa olsun, bir üstat tarafından yeterli görülen herkes ilim tahsil edebilirdi. Elbette, bu ayırt edici nitelik söz konusu kültürün günümüzde yeniden keşfedilmesi konusuna ışık tutmamaktadır.

İslam'ın ve onunla ilgili olan sosyal ve kültürel modellerin Sami ve İran halkları içindeki dinamik eğilimleri güçlendirmekle kalmayıp, başka yerlerdeki kültür tarzlarına doğrudan veya dolaylı olarak etki ettiği konusunda bazı deliller mevcuttur. Budizm'in önceleri Hint geleneği içinde halkçı, eşitlikçi ve belki ticarî cazibesinin İran-Sami geleneklerindeki daha az aristokratik olan tek tanrıcılığın cazibesine benzediği görülmektedir. Sind'de, Bengal'de ve Amuderya'dan Java'ya kadar olan diğer bazı yerlerde İslam, halktaki Budist unsurlardan çoğunu devralmıştır. İslam, muhtemelen halkın ruhî ve sosyal ihtiyaçlarına Budizm'den daha iyi bir şekilde cevap vermiş, buna rağmen kendisini daha aristokratik Sanskrit tabiat-tanrılarına ve sosyal formlara bağlamıştır.

Bundan sonra İslam'ın yayılması üç tür bölgede mümkün olmuştur. Söz konusu yayılma uzun mesafeli ana ticaret yollarının -özellikle Hint Okyanusu havzası, Orta Avrasya ve Sahra yollarının- çoğunu takip etmiştir. Bu yollar boyunca iş yapan tacirler, kültürel olarak özel bir öneme sahiptiler ve Müslüman olma eğilimindeydiler. Böyle bir bölgede sadece Batı Avrupalılar ve Çinliler, onlar da sadece belli bölgelerde, Müslümanlara rakip olmuşlardır. İslam, aynı zamanda şehir hayatına yeni açılan sınır bölgelerinde kabul gördü. Buralarda daha önce sadece belli bir bölgeye ait, kabilevi kültürler hâkimdi ve bu da daha geniş ufuklara açılan bir dinî inancın gerekliliğini akla getirmektedir. (Çoğu zaman bu gibi bölgeler, ticaret yollarının iç bölgelerindeydiler): Söz konusu yerler Alt-Sahra Afrika'sı, Volga ve İrtiş nehri havzaları, Malezya adaları, Bengal ve Çin'in Yunnan bölgesi gibi marjinal bölgelerdi. Sonuç olarak, İslam siyasî ve sosyal olarak eski

medeniyetlerin çoğunun topraklarına (Hindistan'da eski Sanskrit, Anadolu ve Balkanlarda eski Yunan kültürünün merkezinde) hâkim oldu: Buralar önce fethedilmiş, Müslüman sosyal müesseseleri ancak ondan sonra gelip bunu pekiştirmişlerdir. XVI. yüzyılda Doğu Hristiyan'ı, Hindu, Theravada Budist halkların çoğu kendilerini İslam dünyası ile kuşatılmış buldular. İslam'ın kendine özgü standartları Hindu Vijayanagar veya Norman Sicilyası gibi bağımsız krallıklarda bile etkisini hissettirdi.

Çok genel konuşacak ve sadece belli dinamik noktalara işaret edecek olursak, İslam'ın Afro-Avrasya tarihindeki rolünün İran-Sami kültüründeki eşitlikçi ve kozmopolit eğilimleri müesseseleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, ticarî önemle ilişkili kentsel ve toplumsal beklentilere çok önemli rol vermek (ama asıl rolü değil) suretiyle gerçekleştirmiştir. Bu ise (ortak bir dinî bağlılık yoluyla ortaya çıkan tek bir nizamın himayesi altında) İran-Sami geleneklerinin yanmkürenin bir ucundan diğerine yayılmasını mümkün kıldı. Bu sosyal düzen, yanmkürenin diğer toplumlarını etkileyen daha geniş bir dünya çerçevesinin ana parçasını oluşturdu.

Hal böyle olunca, İslam tarihinin Orta Çağına -945'lerden (Abbasi Devleti'nin çöküşü) 1500'lere (büyük bürokratik imparatorlukların ortaya çıkışına)- kadar olan zaman dilimi merkeziyetsizlik ve askerleşmenin varlığına rağmen, hiç de öyle çöküş dönemi diye anılmaya layık değildir. Bu asırlarda İslam toplumu muazzam bir yayılma gücü gösteriyordu. Siyasî olarak parçalanmış olma durumunda bile, olağanüstü bir başarı söz konusuydu. Çünkü İslam toplumu gittikçe kozmopolitleşen dünyanın ihtiyaçlarına cevap vermekteydi. İslam'ın kendisini ve halifeliğini bu kültürel eğilimlerin etkili bir şekilde gelişmesi ortaya çıkarmıştır. Nil-Amuderya arasındaki İslam-öncesi toplumsal gelişmeler göz önüne alınırsa, Abbasi dönemi Sasani ziraî monarşisinden daha adem-i merkeziyetçi (decentralized) bir sosyal düzene geçiş olarak değerlendirilebilir.

Aynı şekilde, İslam sanatını veya edebiyatını, dinî tahayyül ve uygulamanın daha sonraki durumunu yazarken dikkatli olmak lazımdır; sadece bugün takdir ettiğimiz ve alıştığımız ihtiyaçlara hitap etmiyor diye onları bir kalemde "geri" diye silip atmayalım. Önceki dönemdekine kıyasla daha az yaratıcı olsa bile, sonraki dönemlerdeki İslam kültürü daha zengin, olgun ve belki de daha değerli idi.

Kendinden sonra, iki asrın düşüncesinin çoğunun başlama noktasını teşkil eden İbn Arabî'nin (öl.1240) düşüncelerinin şimdiye kadar zannedildiği gibi pasif bir monizm olmadığını artık anlıyoruz. Aksine onun düşüncelerinin, insanlığın her bir hareket sahasında sahip olduğu geniş potansiyelde zihni açan güçlü sentezler olduğu ortaya çıkmıştır. İbn Arabî'nin Raymond Lull'da görülen hoşgörücü ve iyimser tavra, dolaylı olarak Lull hayranı olan Giordano Bruno, Bacon ve Batılı modernlerin hoşgörücülüğüne katkıda bulunduğu söylenebilir. Onun düşüncelerinin XIV. yüzyılın sonunda ve XV. yüzyılda Müslümanlar arasındaki reform ve değişime önemli bir katkıda bulunduğu kesindir. Bu yüzyılda şehirli aristokrat unsurlar Timur'un şahsında kendi acımasız kahramanlarını bulmuşlardı. Onun sanatkâr kabiliyetli çocukları *kiliast* ve *antinomian* idealistlerin cesur başkaldırıları sonrasında birbirleriyle mücadeleye girişmişlerdir.¹⁶ XV. yüzyılın sonundaki Fars kültürünün muazzamlığı -bugünkü Afganistan'ın Herat şehrindeki meşhur saray bunun en güzel örneğidir (tıpkı aynı sırada İtalyan Rönesans'ının Floransa'sı gibi)- birçok yönden canlı bir kültürün ifadesiydi ve bu kültür XVI. yüzyılda en üst noktaya erişmiştir.

16 Jean Aubin'in "Comment Tamerlan prenait les villes," *Studia Islamica*, cilt. 19 (1963), s. 83-122 adlı makalesi Timur'un dayandığı siyasi ittifakları ortaya koymaktadır. İslamiyetin merkezî bölgelerinde örgütlü *sufizmin* tedrici ilerlemesinin örneklerinden biri J. Mole'nin şu makalesinde incelenmiştir: "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitieme et neuvieme siecles de l'hegire," *Revue des Etudes Islamiques* (1961), s. 61-142.

Halifeliğin ortaya çıkardığı Müslüman sosyal düzeni şaşılacak bir şekilde ticari eğilimli bir toplumla uygunluk gösteriyordu. Ancak, her güçlü sistem gibi onun da müzmin bir zayıflığı mevcuttu: Mahallî teşkilatlar veya hükümetlerden herhangi birindeki güvensizlik genel olarak onları Müslümanların gözünde gayrı meşru konuma sokmuştu. Çin veya Bizans'la veya Batı Avrupa'yla karşılaştırıldığında, askerî hükümetler keyfi ve ne yapacağı kestirilmez olma eğilimindedirler. Tüccarların yaptığı türden yatırımlar (dağıtılabilir ve yer değiştirebilir özelliklere sahip olduğu müddetçe) bu gibi şartların üstesinden gelebilirlerdi; belli bir noktada sabit vaziyette duran ve hükümetin himayesine ihtiyaç duyan sanayi yatırımları ise pek rağbet görmemiştir. Zirai çağın sonunda, yeni durumlar kendini hissettirmeye başladı ve bu, bahsi geçen zayıflığın daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına sebep oldu. Afro-Avrasya ticarî kompleksinin en üst yayılma noktasına ve karmaşıklığına erişmesi, buna ilave olarak istikrarlı teknik birikim yarımkürenin her bölgesinde gelişip giderek her tarafına yayılması, Sümer çağına kıyasla bütün bölgelerin teknik kaynaklarını geniş ölçüde değiştirdi. Daha sonra (belki de bu değişimin bir neticesi olarak) en azından Sung dönemi Çin'inde ve az sonra ise Batı Avrupa'nın sanayi yatırımında yeni bir rol geliştirdi. Sınırlı alanlarda ve bölgelerde, sanayi sahasındaki yatırımlar ticaret kadar sosyal modellerin ekonomik belirleyicisi olmaya başladı.¹⁷ Çin ve Batı, Hint-Akdeniz bölgeleri üzerinde daha önce görülmemiş bir şekilde etkili olmaya başladılar. Batı bunda özellikle önemli sonuçlar elde etti. (Bu durum Amalfi ve Floransa arasında bir yerde başlamıştır). Bunlar hemen her yerde hâlâ güçlü bir şekilde yaygınlığını sürdürürken, Franklar Müslüman ticaretini ve deniz gücünü Akdeniz'le sınırladılar.

17 Robert M. Hartwell, 1963'te Chicago Üniversitesi'nde yaptığı doktora çalışmasında, Sung Çin'indeki başarısız sanayi devrimi hakkında etraflı ve sarıh bir araştırma yapmış ve böylelikle Tang ve Sung Çin'indeki olağanüstü kültürel gelişme konusuna ışık tutmuştur.

Ancak, uzun bir süre için bu durum sadece ikinci derecede öneme sahip olmuştur. XVI. yüzyıl sonunda Müslüman halklar genel olarak hâlâ genişlemesini sürdürmekteydi. 1500'lerde İslam dünyasında bölünmüşlükten kurtulmaya doğru bir eğilimin gelişmekte olduğunu görüyoruz. İşte yeni dengenin bazı etkilerinin bu zamanda ortaya çıkmaya başladığını ileri sürebiliriz. Aynı dönemde, güneydoğu Avrupa bölgesi (eski Yunan Anadolu'su ve Balkanlarda üslenen Osmanlı İmparatorluğu), kuzey Hint bölgesi (Hindistan Timurlu İmparatorluğu), İran-Sami bölgesi (Safevî İmparatorluğu) gibi yerlerde müreffeh, merkezileşmiş-bürokratik monarşiler oluşmuştu. Ancak, bu imparatorlukların güçlülüğü, diğer yönlerden daha kolaylıkla ölçülebilir. Bunlar içinde en belirgin -pahalı bir uzmanlar kadrosunu ve devamlı yenilenmeyi gerektiren- ateşli silahların kullanılmasıdır. Bu silahlar XIII. yüzyıldan itibaren İslam ve Hristiyan dünyalarında aynı zamanlarda geliştirilmiştir. Çok muntazam bir şekilde tutulmuş olan Batı belgeleri bu gelişme konusunda Batı'nın birkaç on yıl ileride olduğunu göstermektedir fakat bütün bu gelişmeler Müslümanların kendi kaynaklarıyla da belgelenebilir.¹⁸

Görüldüğü gibi, bu imparatorluklar hiç de öyle çöküşü temsil etmiyor. Aksine, söz konusu imparatorluklar birkaç yüzyıl öncesinden devraldıkları müspet kültürel gelişmeleri daha da ileriye götürmüşlerdir. Bu durum özellikle İran'da Şah Abbas'ın İsfahan'ı, Hindistan'da Ekber'in Agra'sı için söz konusudur. Ekber'in imparatorluğu -onun hayatının sonlarına doğru Batı'daki büyük dönüşüm kendisini hissettirmeye başlamış olmasına rağmen- Batılı ziyaretçileri büyülemiştir; bu büyüklük basit bir şekilde Ekber'in fevkaladeliklerine hamledilemez. Ekber'in imparatorluğunu üzerine bina ettiği ve kendisinden sonra gelen hükümdarlarca sürdürülen

18 İslam dünyasının nispeten geri bir bölgesindeki (Mısır'daki) gelişme için bkz.: David Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Londra: Valentine, Mitchel, 1959).

fevkalade fikirlerin hepsi -mesela, *sulh-i küll*, yani evrensel barış gibi fikirler- daha önceki iki yüzyılda Müslümanlar arasında görülmüştü. Ancak bu fikirler Ekber'in zamanında yaşayan Feyzi ve Ebulfezl gibi kimselerde en güzel ifadesini bulmuştur.

Batı'nın daha çok sanayileşmiş toplumu bu dönemde daha fazla bir iç dönüşüm geçirmekteydi. XVIII. yüzyılın sonunda bu dönüşüm Afro-Avrasya coğrafyasındaki eski hayatın bütün temellerini altüst etmiştir. Bu noktaya kadar, Afro-Avrasya'nın şehirleşmiş topraklarındaki sosyal gücün seviyesi, yarımkürenin her yerinde aşağı yukarı bir diğerine ayak uydurmaktaydı. İspanyolların, Osmanlıların ve Çinlilerin teknik kapasitesi ve sosyal yönden sofistikeliği, eski Sümerler veya Azteklerinkiyle aşağı yukarı eşit seviyedeydi ve bu durum onları daha az gelişmiş toplumlara üstün kılmaktaydı. Gelişmeler birbirine paralel durumda olmasa bile aradaki farklılıklar ziraî çağın şartları çerçevesindeydi. Ama XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, kültür bloklarının biri içindeki değişme hızı fevkalade bir artış gösterdi. Bu yüzyıllarda Hristiyan Avrupa'da olanlar, şüphesiz kısmen burada daha önce başlamış olan sanayi sahasındaki yatırımların artan rolünden doğmuştur; Rönesans ve Reformasyon zamanındaki gelişmeleri de buna ilave etmek gerekir. Ama bu gelişme bile Mıhver Çağ'dan ve hatta Sümerlerden beri hüküm süren tarihi sürecin üzerindeki tanıma dayalı limitlerin ötesine geçmemişti. Daha önceki gelişmelerden -Mıhver Çağ'daki, Gupta Hindistan'ındaki, İslam'ın Abbasiler dönemindeki ve Tang-Sung Çin'indeki gelişmeleri kastediyorum- daha fazla bir yaratıcılıkta değildi. Aynı şekilde, (Batılılar bazı yönlerden geçici birtakım avantajlara -daha önce Müslümanların olduğu gibi- sahip olsalar da) bu gelişmeler Batılı halklara temelde diğer kültür bloklarındakinden daha yüksek seviyede bir sosyal güç temin etmemiştir.

XVI. yüzyılın sonunda ve XVII. yüzyılın başında ise (zaman ve malî kaynaklar açısından) çok sayıda, birbirine bağlı,

geniş-çapta teknik uzmanlaşmaların olduğu bir yatırım modeli ortaya çıktı. Bu model, önceleri bilim ve sanayinin önemli sektörlerine, bir süre sonra ise genel olarak bütün Batı toplumunun ruhuna hâkim oldu. Daha önce düzensiz aralıklarla ortaya çıkan müesseselerin (bu, sadece Avrupa'da değil, her yerde böyleydi) teknikleşmeyi kendi kendini devam ettirir hale geldi ve bu da birbirine bağlı geniş-çaplı teknik uzmanlaşmanın yararlı olduğu bütün sahalarda sosyal değişme hızının fevkalade artmasına sebep oldu. Bu teknikleşmenin başlaması ise Batıların sosyal gücünün seviyesini kesin olarak arttırdı. Bu artış daha da artarak devam etti.¹⁹

Şehirli toplumlar kabilevi halklardan nasıl uzaklaştıysa, işte 1500'lerde değil, 1600'lerde başlayan bu olay da Batı'yı, diğer şehirli insanlarda ayırdı. Bu durum Batı'da etkili olur olmaz, Batı'nın da ayrılmaz bir parçası olduğu, Afro-Avrasya'nın şehirleşmiş bölgesindeki ticarî ve tarihî kompleks üzerinde de tesir icra etmiştir. İlk misal, görece güç meselesindeki tesirdi: Diğer bloklar aynı dönüşümleri geçirmediği müddetçe, çaresiz bir şekilde geri kalacaklardı. Bu sebeple, kendilerini dönüştürmeden önce zarurî yeniliklere bile ayak uyduramazlardı. Bununla beraber, bunlar basit bir şekilde geri kalmış da değillerdir.

Batı'nın teknik vasıtalarla imal ettiği ürünlerle rekabet etmek yerli zanaatkarlar için gittikçe güçleşmekteydi ve sadece bu durum bile ticarî menfaatlerin fevkalade önem taşıdığı bir toplum için olumsuz bir gelişmeydi.²⁰ En büyük yıkım, burjuva sınıfların en üst tabakasında oldu. Entelektüel bakımdan durum daha derin ve kesindi: XVIII. yüzyılda,

19 Bu teknikleşmeyi şu makalemde daha ayrıntılı olarak ele aldım: "The Great Western Transmutation," *Chicago Today* (Güz, 1967), s. 40-50. [Bu makalenin farklı bir versiyonunun Türkçe tercümesi, elinizdeki eserin 4. Kısmını oluşturmaktadır. Bkz.: "Batı'nın Büyük Dönüşümü"]

20 Gunner Myrdal'ın herhangi bir bölgedeki artan yatırımın "yansıma" ve "yayılma" etkileri arasındaki zıtlığı ele alan yazıları, özellikle Sanayi Devrimi'nden beri Batılı-olmayan toplumların kötü durumu konusunda çok önemli bir giriştir.

temel ilerlemenin kendilerine bağlı olduğu bir avuç zeki insan, Batı tıbbının, astronomisinin ve biliminin genel olarak İslam dünyasındaki birikimin erişemeyeceği seviyede ilerlediğini anlıyordu. Yine bir avuç zeki insan, yeni ilerlemelerin -Batılı olmayanların sahip olmadıkları- çok sayıdaki uzmanlık dallarında geniş çaplı yatırımlara bağlı olduğunu fark ediyordu. (Bu uzmanlık dalları özellikle "makine-yapan" makineler ve onların dayandığı teknolojiydi). Yöntemde ilerlemenin artık manası yoktu. Yeni gelişmelerin benimsenmesi mümkün olmuyordu. Entelektüel ve iktisadî sahalardaki yaratıcılık, anlaşılmaz bir şekilde tıkanmıştı.

İşte bu noktada -XVI. yüzyılın sonunda- İran-Sami kültürünün İslam versiyonunun büyüklük ve yaratıcılığının çevresel ve tarihsel temelleri ortadan kalktı. Bu sebeple o artık ticarî bir temel üzerinde gittikçe kozmopolitleşen bir dünyanın sosyal ve entelektüel ihtiyaçlarına cevap vermiyordu. Artık, -kozmpolitliği oldukça yeni temellere dayanan- dönüşüm geçirmiş bir dünya ile karşı karşıyaydı.

Batılı olmayan toplumların çoğu, bu gelişmelere ayak uyduramadıkları gibi, kendilerini dış gelişmelerin tesirlerinden de kurtaramadılar ve neticede yıkılmaya mahkum oldular. XVI. yüzyılda Müslüman halklar güçlerinin zirvesinde iken, XVIII. yüzyılın sonunda diz çöktüler. Safevî İmparatorluğu ve hatta Hindistan'daki Timurî İmparatorluğu yıkıldı. Osmanlı İmparatorluğu oldukça zayıfladı ve bu zayıflıklar eski tarz bir ilerlemedeki iç gelişmelerle düzeltilebilecek gibi değildi. Dolayısıyla Batı müdahalesi dolaylı veya dolaysız olarak yoğun bir şekilde kendisini gösterdi. Çin'in eşsiz gücü, zenginliği ve kültürü bile aynı kadere boyun eğmek zorunda kalmıştı.²¹

21 "Modernity and the Islamic Heritage: Dilemmas of the Concerned Individual in the Modern Acceleration of History" başlıklı bir yazımda çağdaş Müslümanların dünya tarihindeki durumunu ayrıntılı bir şekilde inceledim [*Islamic Studies*, İslamî Araştırmalar Enstitüsü Merkezi Dergisi, Karaçi, I, 1962, s. 89-129].

Öyleyse İslam medeniyetinin kaderi biyoloji kanununda olduğu gibi, her organizma doğar, büyür ve ölür şeklinde değildir; çünkü medeniyet bir organizma değildir. Eğer ille de bir örnek vermek gerekiyorsa, o zaman bir iktisat prensibini misal vermek gerekir. Başarılı bir şirket (belli bir fırsatı göz önünde bulundurarak) bir tür mala aşın ölçüde yatırım yapabilir. Şartlar değişip de artık o mala rağbet kalmadığında ve başka bir mala yöneliş olduğunda örneğimizdeki şirket çökecektir.

İslam ve Batı Toplumlarında Kültürel Şekillenme

Batılı araştırmacılara göre, vaktiyle İslam coğrafyasında ortaya çıkmış olan kurumlar, aynı dönemdeki Batı kurumlarıyla veya Batıların Müslümanlardan öğrendikleriyle karşılaştırılarak analiz edilebilir. Böyle bir karşılaştırma, iki kültür bloğunda saklı zihinsel güçlerin değerlendirilmesini verebildiği gibi bunlardaki uzun vadeli yönelimleri de ortaya koyabilir. Bunu yapmak bize şu veya bu gelişme kabiliyetlerinin, şu veya bu noktada niçin hesaba katılmadığını anlamamıza yardım edebilir. Fakat araştırmamızın bu noktasında, böyle bir karşılaştırmaya konu olan özgün çevresel şartları ve kültürel birikimleri birbirinden ayırmak zordur. Hatta belli etnik grupların -yerli idareci sınıfları, Mısırlılar gibi oldukça yoğun bir halde yaşayan milletleri ve hatta İranlıların konuştuğu dil bloklarını- sosyal modeline katkı sağlayan kültür birikimlerini birbirinden ayırmak belki daha da zordur. Sanki bu gibi unsurlar ayırt edilebilirmişçesine, bilim adamları kaçınılmaz olarak birçok karşılaştırma yapmaya teşebbüs etmişlerdir. Bizim burada girişeceğimiz karşılaştırmamızın en önemli işlevi, alternatif bir yaklaşımı ortaya koymak ve genellikle sathi, şahsi veya şu veya bu tarafa alkış tutan mevcut karşılaştırmaları tashih etmek olacaktır.

Orta Zaman'ın başları, özellikle XII. ve XIII. yüzyıllar, yani aşağı yukarı Batı'daki Orta Çağ'ın ortaları, Batı ile İslam dünyasını karşılaştırmamızın bir mana ifade ettiği ilk dönemdir. Bu döneme kadar, Batı genel olarak, medeniyetin

ana merkezleriyle kıyaslanamayacak kadar geriydi. Bu dönem, böyle bir karşılaştırma için ilk ve en önemli dönemdir. Daha sonraki dönemle (mesela, XVI. yüzyılla) ilgili olarak yapacağımız karşılaştırma ise modernliğin arka planını anlamak için ilginç olacaktır ama her iki geleneği açıklama noktasından değerini kaybedecektir. Çünkü bu dönemde İslam toprakları normal tarihi şartları yaşıyorken Batı, zirai çağlarda oldukça nadir rastlanan temel aydınlanma dönemlerinden birine henüz yeni girmişti. 1600'lerden sonra, Batı'da eski zirai hayatın temel şartları bizzat değişmeye başladığından, bu iki kültür arasında sonraki tarihlerde herhangi bir doğrudan karşılaştırma yapmak için elverişli olmayan durumlar ortaya çıkmıştır.

XIII. Yüzyılda İslam ve Batı Dünyası

Roma İmparatorluğu'nun son zamanlarında ve Sasani İmparatorluğu döneminde dinlerin yükselişinden beri, Afro-Avrasya Ökümeni'nin sosyal hayatında esaslı bir değişme olmamıştır. Her yerde medeni kültür hâlâ esas itibarıyla -köylerdeki okuma yazması olmayan köylü çoğunluğun işgücü desteği üzerinde yükselen- şehirlerdeki imtiyazlı sınıflar tarafından taşınıyordu. Kültürel ve entelektüel yaratıcılık kültür hayatının hâlâ ikincil bir yönüydü. Bütün müesseselerin temel gayesi yeni bir şey geliştirmekten ziyade mevcut olanı muhafaza etmektir.

Sadece sanat ve zanaatlar değil, hayat-yönelimli fikirler ve bilimsel düşünceler de, küçük bir azınlık elit içinde dolaşan, takdir gören ve nesilden nesile intikal eden az sayıdaki klasik metinler olarak kaldı (şehir-öncesi dönemlerdeki gibi sözlü kabile efsaneleri konumunda olmadığı gibi, Mihver Çağ aydınlanması öncesindeki şehir-öncesi dönemlerdeki gibi din adamlarına özgü tarikatlara has da değildi.) Bununla beraber, bu alanlardaki herhangi bir tarihi hareket, tanrı-cılık aşamasındaki toplumun gereklerinin ötesine gitmez.

Bu sınırlar içinde, XIII. yüzyılda çok az bir temel değişiklik oldu. Bu değişikliklerde en önemli rolü Müslümanlar oynadı. Değişikliklerin çoğu Müslümanların kendi gücünden kaynaklanıyordu ve bunlar sadece Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölge ile sınırlı kalmayıp bütün Hint-Akdeniz boyunca etkili olmuştur. Bu değişikliklerden birçoğu, İslam ve İslam kültürünün (diğer tesirlerle birlikte) oluşturduğu birikim sürecinin sonucuydu. Fakat burada bile Müslümanların varlığı belirleyici öneme sahipti. En açık değişiklikler, şehirleşmiş hayatın genel Ökümenik yapısındaki ilerlemeyle ilgili olanlarıydı. Sudan topraklarında, Kuzey Avrupa'da, güney ve eski Çin'de, Malezya'da şehirler yükseldi ve bu şehirler sadece uzun mesafeli ticaret yapmanın yanı sıra bu ticarete kendi ürünlerini, hatta bazen de kendi fikirlerini kattılar. Steplerin merkezindeki Moğollar Budist oluyor ve Çin tacirlerine ve prenslerine aşırı bir bağımlılık yoluna giriyorlardı. Hint Okyanusu havzasında ise ticaret artık basit bir şekilde kuzeydeki birkaç pazara bağımlı kalmıyor, bütün sahil boyunca bir hareketlilik kazanıyordu.

Aynı bin yıl içinde, Afro-Avrasya şehirleşmiş bölgesindeki insanoğlunun teknik gücü önemli ölçüde arttı. "Rum ateşi" ve sonra da barut keşfedildi. Pusula bütün denizlerde kullanılmaya başlandı. Kağıt, diğer bölgelere Çin'den yayıldı. Matbaa Uzak Doğu'da kullanılıyordu ve en azından onun bazı unsurları başka yerlerde biliniyordu. Pratik ve artistik teknikte, bitki ve hayvanların yetiştirilmesinde, soyut ilmi bilgide sayısız keşifler yapılmıştı. Bunlardan bazıları belli bölgelerde, bazıları ise bütün her yerde kullanılmaktaydı. En önemli olanlarının bazıları Çin'de doğmuştu, ama her bir bölge belli keşiflere katkıda bulunmuştu. Bütün bunların hepsi -ister başka yere taşınmış olsun, isterse sadece bölgesel bir yapıya ilave edilmiş olsun- Ökümen'in her yerindeki insan kaynaklarının mevcut seviyesinin yükseltilmesine katkıda bulundu. Aslında bu yeni keşiflerin bazıları, doğrudan veya dolaylı olarak, medenî etkileşim sahasında ortaya

çıkan yayılmayı mümkün kıldı. Bu yayılma ise yeni keşiflerin potansiyel kaynaklarına katkıda bulundu. Daha önce gelen her bin yılda olduğu gibi, birikimsel olarak tarihin adımları hızlandı. (İnsanlığın *ilerleyip ilerlememesi* başka bir meseledir.) Yine burada, genel gelişmede İslam en azından diğer herhangi bir toplum kadar pay sahibidir.

Bir önceki bin yılda, coğrafi ve teknik gelişmelerden daha az göze çarpan üçüncü bir değişim sahası vardı. Bu ise, felsefi ve dinî hayat sahasındaki geniş ve derin tecrübeydi. Sadece Nil'den Amuderya'ya değil, klasik Mihver Çağ'ın zengin ürünlerinin derinden benimsendiği şehirleşmiş ana bölgelerin hepsinde, bunların mümkün olan bin bir türlü ürünü inceden inceye gelişmiştir. İran-Sami hayat-yönlendirici geleneklerini kaynaştırmada ve takdirde Gazali ve İbn Arabî'nin çalışmaları ürünlerini verirken, diğer yerlerde de -Hindistan'da Şankara ve Ramanuca, Çin'de Chu Hsi, Avrupa'da Michael Psellus ve Thomas Aquinas ve bunların çağdaşları gibi kimseler tarafından- bu çalışmalara denk eserler ortaya konulmaktaydı. Diğer entelektüel oluşumlar kadar önemli bir diğer şey ise, mistik hayatın çeşitli cepheleri ile bu gelenekleri barındıran müesseseleri vasıtasıyla şahsi tecrübe geleneklerinin gelişmesiydi. Bu gelişme büyük Ökümenik bölgelerin hepsinde benzer bir şekilde ortaya çıkmıştı.

Sözünü ettiğimiz daha geniş ve incelenmiş dünya içinde, İslam dünyası giderek merkezî bir yer işgal edip neredeyse hâkim bir duruma geçmişti. Bu hâkimiyetin yapısı çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. Bazı Batılı yazarların, XVI. yüzyıldan önce diğer toplumların, bu arada İslam dünyasının "tecrit edilmiş" olmaları ve ancak Hint Okyanusundaki Portekiz işgali gibi olaylarla tarihin "ana akışına" getirildiği yolundaki görüşleri elbette gülünçtür: Eğer "ana akış" diye bir şey varsa, buna giren, katılan Portekizliler idi, Müslümanlar değil. Müslümanlar zaten oradaydı. Bu fikrin tam aksine, bazı Batılı yazarların idda ettikleri yaklaşımlar da (Abbasiler dönemindeki Arap veya İslamlaşmış kültürün dünyadaki en büyük kültür

olduğu ve Kurtuba veya Bağdat'ın dünyanın başka bölgeleriyle kıyaslanamayacak kadar büyük zenginlik ve eğitim merkezleri olduğu yolundaki yaklaşımlar) sağlam bir temele dayanmaz. Bu yaklaşım da, Batı'nın dünya tarihi ve kültürünün "ana akışı"nı temsil ettiği görüşünden kaynaklanır.

Batı ile kıyaslandığında, Abbasiler döneminde, Batı hâlâ geri bir durumda iken İslam dünyası muhteşem gözükmetedir, ama bu kıyaslama onun dünyadaki göreceli durumu hakkında bir şey söylemez. Halifeliğin Bağdad'ı Doğu Avrupa'daki İstanbul ile Hindistan'ın veya Çin'in metropollerine aşağı yukarı denklikte bir şehirdi. (Daha önceki dönemlerde, Batı'nın daha gelişmiş olduğu bir zamanla kıyaslandığında, İslam dünyası daha az muhteşem gözükür, fakat görünüm-lerdeki değişikliğin çoğu Batı'nın seviyesindeki değişiklik sebebiyledir, İslam dünyasındaki değişiklik sebebiyle değil.) O halde, İslam dünyasının iyi bilinen kültürel üstünlüğü, dünya genelinde mutlak değildi (Orta Çağ'ın ilk zamanlarında ekonomik ve kültürel gelişmişlik bakımından elbette Çin en üst seviyede idi). İslam dünyasının kültürel üstünlüğü, gelişen Batı'ya göre nispi idi.

Durum böyle olmakla birlikte, aslında İslam dünyası, bazı bakımlardan, Ökumen'de üstün durumdaydı. Afro-Avrasya Ökumeni'ndeki bölgesel yazılı geleneklerin oluşması sürecinde, diğer değişikliklerle birlikte, Ökumen'in kendisi de inceden inceye değişmekteydi. Mihver Çağ'da Hint-Akdeniz bölgesinde bir diğeriyle oldukça yakın ilişki içerisinde dördüncü yazılı gelenekle (Çin geleneğiyle) zayıf ilişki içerisinde olan üç büyük yazılı gelenek (Sanskrit, İran-Sami ve Yunan gelenekleri) ortaya çıkmıştır. Bu dört gelenek hâlâ yüksek kültürün hepsinin modelini oluştursa da, onların modeli üç yönde değişmiştir. Birincisi, İran-Sami gelenekleri İslam hâkimiyetinde daha geniş bir yayılma göstermiştir. Mihver Çağ sonrası asırların başlarında İran-Sami yazılı gelenekleri Helenizm ve hatta Hintleşme dalgası altında neredeyse kaybolmaya yüz tutmuştu. Sasani İmparatorluğu'nun

son zamanlarında, bu gelenekler tümüyle bağımsız bir anlam ifade ediyorlardı. İslam döneminde ise İran-Sami geleneği diğerleriyle eşit seviyede kuruldu. 1300'lerde diğer iki gelenek (en azından asıl merkez bölgelerinde) İslamileşmiş İran-Sami gelenekleri olarak kaynaştılar. Daha o zamanlarda Sanskrit kültürünün asıl merkezî bölgeleri Müslümanlar tarafından yönetiliyordu. Sonraki yüzyıllarda bölgedeki bağımsız Hindu devletleri bile giderek İslamlaşmış bir dünyada yaşamaya başladılar ve hatta yüzeysel olarak bazı İslamî modelleri de benimsediler. 1300'lerde Anadolu yanınması, onu takip eden yüzyıl içinde ise Balkanlar Müslümanlarca yönetilmeye başlandı. Helenik kültürün anayurdundan sadece güney İtalya ve Sicilya Müslüman hâkimiyetinin dışında kalmıştı. Bu noktada, Sicilya bile kuzeydeki fatihlerin tesiri altında hâlâ daha önceki Müslüman geçmişinin kuvvetli izlerini taşımakta ve kendisini saran İslamî çevrenin tesirlerini muhafaza etmekteydi. Kısacası, Mihver Çağ'ın Hint-Akdeniz şehirleşmiş bölgesinin neredeyse hepsi ve bu bölgenin tesir sahasında kalan topraklar, İslam aracılığıyla tek bir toplumun himayesi altında birleşmiş veya birleşmek üzereydi. Bütün bunlara rağmen, Helenik ve Sanskrit gelenekler mahallî olarak belli bir canlılığı muhafaza ettiler. Bu canlılık özellikle dinde görülüyordu (ki bu da, daha küçük bir alana yayılan Helenik hâkimiyetin zirvesine ulaşması sırasında İran-Sami geleneklerinin mahallî olarak muhafaza edilmesinden pek farklı değildi).

İran-Sami geleneklerinin hâkimiyetine doğru olan bu yükselişi tamamlayan iki olay daha vardı: Çin'in hızla artan gücü ve Batı'nın diğer bölgelerden bağımsız bir yönde gelişmesi. Müslüman gücünün zirvede olduğu zamanda, Ökümen'in büyük bir kısmının Müslüman olduğu, olmasa bile Müslümanlarca kuşatılmış adacıklar şeklinde varlığını sürdürebildikleri bir dönemde, yani XVI. yüzyılda bile İslam'ın nispeten nüfuz edemediği iki şehirleşmiş toplum göze çarpıyordu: Uzak Doğu'daki Çin ve komşuları ile bölgesi

kısmen Helenik gelenekler üzerine kurulu olan Avrupa. Fakat bu iki toplumdan hiçbirisi Mihver Çağ'da oynamış olduğu rolün benzerini oynamadı. Uzak Doğu, kendi yayılmasını icra eden diğer toplumlar gibi, Hoang-ho ile Yang-tze arasında nispeten küçük bir sahadan hareketle kendi yazılı geleneklerini Japonya'dan Annam'a kadar uzanan geniş bir bölgeye hâkim kılmişti. Fakat daha da önemlisi, T'ang-Sung döneminde (VII. yüzyıldan itibaren) Uzak Doğu bölgesinden gelen itici güçler Ökümen'in diğer taraflarına tesir etti. İslam'ın yayılmaya başlamasından Moğol istilasına kadar, Nil'den Amuderya'ya kadar olan topraklarda Çin sanat ve ticaretinin görece üstünlüğü olduğunu (ve hatta daha sonra siyasi tesirleri olduğunu) daha önce görmüştük. Bu sadece Sasaniler zamanında görülen bir üstünlüktü.

Batı önceleri daha az zengin ve daha az gelişmişti ve dolayısıyla Hint-Akdeniz halklarının kafasında Çinlilerinkinden daha az yer etmişti. Fakat Batı'nın yükselişi eski Ökümenik yapıda daha büyük bir değişikliği temsil etti. Eğer Batı'yı Latince-kullanan ve papalığın hükmettiği, Bizans liderliğinin dışındaki halklar topluluğu olarak düşünecek olursak, Batı geleneklerinin yeni bir zemin üzerinde, eski Helenik geleneklerinin güney doğusundan ziyade Roma'nın kuzeyindeki topraklarda yükseldiğini görürüz. Bunun bizzat kendisinde yeni bir şey yoktur. Yarımkürenin her tarafında yeni bölgeler yazılı geleneklerini aldıkları merkezi sahanın kültürünü bir dereceye kadar değiştirmekteydi. Bu sebeple Hindistan, Ganj ovası Müslümanlarca fethedildikten sonra, değişik bir şekilde, Hint geleneklerini muhafaza etti (aynen kuzey ve batı Avrupa'da Helenik geleneklerin muhafaza edilmesinde olduğu gibi). Fakat Batı bu gibi bölgelerden çok daha canlı bir kültürel hayat geliştirdi ve neredeyse beşinci bir merkezi saha olma durumuna geldi -daimî ve kuşatıcı kültürel yaratıcılık ve yayıcılık merkezlerinden beşincisi konumuna yaklaştı. VIII. ve IX. yüzyıllarda kesin bir şekilde bağımsızlığını tesis ettikten sonra (elbette, Hristiyanlaşmış Helenik kültürün

ortalama kültürel bağılıkları dâhilinde), XII. ve XIII. yüzyıllarda Doğu Hristiyanlığı (hem kuzeydeki Slavlar, hem de güneydeki Rumlar) üzerinde ekonomik, siyasî ve hatta kültürel tesirini tesis ediyordu.

Uzak Doğu ve Batı gelenekleri -her ikisi de İslam dünyasından bir şeyler öğrenmekle birlikte- Müslüman yayılmasına karşı aynı şekilde direndiler, fakat Batı İslam dünyasına çok daha yakındı ve Müslümanları, hüküm sürdükleri bazı topraklardan sürüp çıkaracak güçte olduğunu ispat etti. Dolayısıyla, dört veya daha az eşit merkezî bölgenin bir arada varlıklarını sürdürdükleri bin yıl önceki durumun aksine, şimdi en aktif kültürel gelenekler arasında üç-ayaklı bir çatışmanın mevcut olduğu söylenebilir: Hint-Akdeniz'in tamamındaki İslam dünyası, kendisini yeni yeni hissettiren Uzak Doğu ve Helenik geleneğin yeni bir Batı varyantı. Bu çatışma, çok nadir olarak açığa çıktı. Batı, kendi dışındakilerle ara sıra ortak bir siyasî güç olarak hareket etti (Haçlı Seferlerinde olduğu gibi). Japonlar ve Annamlar Çin İmparatorluğuna karşı direndiler. Orta bölgede Müslümanlar aynı duyguyu paylaşan dayanışmalarından kalkarak çok daha az birlikte hareket ettiler. Moğol başkenti Kara Kurum'da her üç bloğun temsilcileri de mevcuttu ve her biri bir diğerine karşı entrika planlıyorlardı. Tibetliler ve Ruslar belli bir zaman için ikinci dereceden fakat bağımsız bir sosyal güç ve kültürel tesir için kaynak oluşturur gibi oldularsa da, çok geçmeden bunun geçici ve küçük çaplı olduğu görüldü. Batı'nın kültürel yapısı başlangıçta kesinlikle bu üç bölgenin en zayıfı idi, fakat istikrarlı bir şekilde güçlenmeye devam etti ve XVI. yüzyılda diğer ikisiyle eşit seviyede rekabet etmeye başladı.

1300'lerde Batı bir yanştaki yağız ata benzetilebilir. Eğer o, orada olmasaydı, yanış olmayacaktı veya en azından bunun bilincinde biri bulunmayacaktı. Böyle bir yanşın hedefinin dünya hâkimiyetini ele geçirmek olduğu akla gelebilir, fakat dinî gayret düzeyinde bile böyle bilinçli bir gaye pek gözetilmemiştir. Bir dünya hâkimiyetinin gerekliliği veya

bahsettiğim kültürel çatışmaların neticesinde böyle bir zorunluluğun ortaya çıktığı fikri bile açık değildir. XVII. yüzyıl öncesinde geçerli olan tarihi şartlar veya XVIII. yüzyıldaki dönüşümler bütün bu çatışmaların temellerini değiştirmemiştir. Batı, Avrupa yarımadalarnın batı kısmındaki Latin dilinin geçerli olduğu memleketlerden oluşuyordu. Çok sınırlı topraklara sahipti ve diğer kültürlerle irtibatı çok sınırlı idi: Sadece kendisinin eski üstatları olan Doğu Hristiyanları ile ve bir de Müslümanlarla yakın münasebetleri vardı. Bu sınırlar içinde (kendi halinde ve) iyi durumdaydı. Şehir hayatı açısından, bunların çoğu yeni açılmış sınır topraklarıydı. Entelektüel kaynaklarının büyük bir kısmı Yunanca (ve İbranice)'den veya daha sonraları Arapçadan tercüme edilen malzemelerden oluşuyordu. Bununla beraber, Orta Çağ'ın ortalarında yüksek zümre kültürü ve iktisadi hayatın her cephesi Batı'da büyük bir ilerleme gösterdi: Söz konusu ilerleme, Müslümanların Orta Çağ'ın başlarındaki ilerlemeleriyle kıyas edilebilir bir gelişmeydi: Batı'nın daha aşağı seviyeden bir kültürel gelişmeden başladığı göz önüne alındığında; bu, daha dikkat çekici bir ilerlemeydi. Ökumenik tarihte ilk defa olarak büyük bir kültür sahası, -daha önceki merkezî kültür sahalarının küçük çaptaki bir uzantısı olarak değil- bağımsız bir şekilde ve kültürel incelik ve yaratıcılıkta eski merkezî sahalar ölçüsünde bir gelişme gösteriyordu.

Bu böyle olmakla birlikte, Batı'nın kültürel ufukları Müslümanlarınkinden daha dar kaldı. Haçlıların son yenilgisinden sonra, Moğollar zamanında tacirlerin ve misyonerlerin (diğer birçok bölgelerdeki insanların yaptığı gibi) uzak mesafeler boyunca seyahat etmelerine rağmen, Batı kültürü kendi küçük yarımadalarnıyla sınırlı kaldı. Thomas Aquinas, İspanya'dan Macaristan'a ve Sicilya'dan Norveç'e kadar okunuyordu. İbn Arabi ise, İspanya'dan Sumatra'ya, Swahili sahillerinden Volga nehri üzerindeki Kazan'a kadar okunuyordu. XVI. yüzyılda bile İslam dünyasının merkezi durumu ve geniş yayılması, en azından görünürde ona hâlâ bir üstünlük

temin ediyordu. Diğer ana kültürel bölgelerin aksine, İslam dünyası bütün ana Ökümenik bölgelerle doğrudan ve faal bir temas halindeydi: Sadece komşu bölgelerle değil, bazı dış bölgelerde de İslam siyasi ve hatta kültürel bakımdan hâkim durumdaydı. Sanayi yönünden Çin'e göre daha az gelişmiş olmakla birlikte, Müslümanlar bütün Ökümen'in kültür alış-verişlerini ve hatta siyasi hayatını şekillendirmede diğer kültür bloklarına kıyasla daha geniş bir etkiye sahiptiler. Onları üstün duruma koyan, sadece İslam topraklarının coğrafi olarak merkezi konumda olması değildi, Müslümanların kültürel ve sosyal hareketliliği, onların kozmopolitliğinden kaynaklanıyordu. Bu özellikler onlara merkezi konumlarından azami ölçüde istifade etme imkânı sağlamıştır. Tarımcılık aşamasındaki bir Ökümenik toplum çerçevesi dâhilinde İslam kültürü büyük ölçüde yayılcı ve hâkim rolü benimsedi. Ökümenik tarihi şartların -Batıların elinde- tamamıyla değişmesine kadar Ökümen'de gittikçe daha hâkim duruma gelmenin amacı bu rolü muhafaza etmektir.

Batı'nın gücü ve gelişmesinin kaynakları dünya tarihinin en girift araştırma konularından biridir. İslam'ın gücünün ve daimi canlılığının kaynakları da en az bu kadar büyük bir dünya tarihi problemini oluşturur. Bu iki toplumu kıyaslanabilecekleri dönemlerinde karşılaştırmak, her birinin gücünün ne dereceye kadar kendine has kültür terki-bine atfedilebileceğini ve ne dereceye kadar bu toplum fertlerinin kendilerini içinde buldukları şartlara bağlı olduğunu gösterecektir.

Dini Hayatın Oluşumu Açısından İslam ve Hıristiyanlık

İslam kültürünün çekiciliği ve müesseselerinin gücünün çoğu Orta Çağ'ın başlarında gelişen İslam dininin hayat görüşünün farklı yapısından gelmektedir. İslam'ın yer ile gök arasındaki geniş açıklık ve bu ikisinin ne yapacağının

kestirilemezliği karşısında dehşete düşen bedevilerden doğduğu ve "çöle mahsus tek tanrıcılık" olduğu şeklindeki anlayışın romantik ve tarihi hesaba katmayan bir yaklaşım olduğu bugün artık açıkça anlaşılmıştır. İslam, köklü bir şehirli din geleneğinden gelmektedir ve şehir yönelişlidir. Diğer dinler gibi İslamiyet de, pek çok eğitimsiz insan tarafından benimsenmiş olup onların şahsında çok basit olarak görülebilir. En kültürlü mensupları arasında bile İslam kendi kültür ve mitinde -diğer modern öncesi dinî geleneklerde olduğu gibi- kültürel olarak başlangıçtaki bazı özelliklerini muhafaza etmiştir. Bununla beraber, görece incelmışliği ve tabiat kültürlerinin anlaşılmalıklarından uzak olma özelliği bakımından diğerlerine göre üstündür.

Herhangi bir din ne kadar "basit" olarak tanımlanabilirse, İslam da bu şekilde tanımlanabilir. İslam'ın merkezi formülasyonları diğer geleneklerden farklı olarak yalın ve açıktır. Esas itibarıyla inanç bakımından sadedir. İç tecrübeyle ilgili olarak İslam'a yöneltilen temel eleştiri, onun neredeyse gözü kapayan sadeliği noktasına yöneliktir. Bu, "ilkellik" anlamında bir basitlik değil, birkaç güçlü ve kapsamlı kavram vasıtasıyla bütün tecrübe farklılıklarını kaynaştıran, tek amaca yönelmiş bir incelmışliktir. İslam'ın bu görece şehirliliği bir görece köksüzlük -herhangi bir mahalli yapı ve onun yapısıyla olan mahalli ilgisinin kesilmiş olması- olarak yorumlanabilir. Bu, İslam'ın ticarî yatkinliğinde izlenebilir ve söz konusu eğilim, toplumdaki kozmopolitliği güçlendirmiştir. Bu durumun, İslam'ı sosyal ve kültürel açılardan güçlendirmek yönünde faydalar getirmesine karşılık zararları da olmuştur elbette. Ama her halükarda, bu faydalar ve zararlar, kuvvet ve zaafıyla tanrısal sosyal gelişmenin ileri seviyesiyle uygunluk arz ediyordu.

Temel İslamî kuralların son derece basit olması, onun şehirliliğinin ifadesinden başka bir şey değildi. Bu, İslam geleneğinin herhangi bir özelliğinde yatmaz ama onun genel yapısında mevcuttur; yani, İslam'ı bir bütün olarak oluşturan

çeşitli alt geleneklerin karşılıklı ilişkilerinde böyle bir şey mevcuttur. Bir dinî gelenekte bulunan hemen her özellik, şu ya da bu şekilde diğer bir gelenekte de bulunacaktır. Bunlar ana yolda olmasa bile onun uzantılarında bir yerde kendini gösterir; özellikle de geniş nüfuslar arasında gelişme gösteren gelenekler için bu durum söz konusudur. Dolayısıyla sosyal bilinç, iç tekâmül, ahlaki sadelik ve tapınmaya ait şaşaa, aşkınlığın, asaletin vurgulanması, bunların hepsi bir arada mevcut olabilir. Ancak, bu değişik tecrübe ve anlayışların alacağı şekil ve hangisine en büyük itibar verileceği ile ilgili olma noktasında gelenekler birbirinden ayrılır. Toplumda görece olarak tarafsız durumda olanlar tarafından teşvik edilecek eğilim çeşitlerine azami derecede müsamaha edilir. Bir dinî geleneğin yapısını oluşturan ve ona kendine has tesirini icra eden işte budur, yani farklı unsurların birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olması ve bunların bir diğerine hükmetmesidir. Bu gibi karşılıklı ilişkiler, devam edip giden iç diyalogdaki yeni yaklaşımlar ve gelişen ihtimallere cevap vermek için zaman içinde değişecek olsa bile, büyük ölçüde baştaki yaratıcı hadiselerle yönelik ortak kararlılık -geniş bir şekilde değişen şartlar altında bile- bu yapılaşmadaki büyük devamlılığı sağlar.

Hıristiyanlık ve İslam ortak kökleri ve hatta ortak sembolizmi paylaştıklarından ötürü, iki gelenekte ortak olan unsurların sıralanma tarzları arasında göze çarpan zıtlık, iki değişik çerçevede onların anlamlarının farklılığını ortaya koyar. Özellikle, İslam ve Hıristiyanlıktaki bu gibi yapılaşmaların mukayesesi, İslam'daki ferdin ahlaki mesuliyetinin ısrarla önce gelmesinin sonuçlarını ortaya koyabilir. Ancak, bu gibi mukayeseler yapmak tehlikelerle doludur. Nihai bir yöneliş modelini değerlendirmek, nihai bir standardı -veya nihai olmaktan uzak bir standardı- diğeriyle karşılaştırmaya benzer. Bizim ele aldığımız konuda, bu iki gelenekten birini -çok fazla yapıldığı gibi- diğeri açısından görmek, kaçınılmaz olarak birinin güçlü, diğeri zayıf taraflarını

göstermeyi getirecektir. -Ara sıra teşebbüs edildiği gibi- onları, her ikisinin de yabancı olduğu bir standartla değerlendirmek, en belirgin noktaları gözden kaçırma -daha yaygın insani normlarla ölçülemezlik- riskini almaktır. Ancak, iyi olan şu ki, insan hayatı su geçirmez bölmelere ayrılmaz. Renk-körlüğü gibi fizyolojik kusurların dışında, bir insanın yaşayabileceği tecrübe çeşitleri, en azından genelde diğer insanlar için de söz konusudur ve bu sebeple farklı kültür çerçeveleri arasındaki karşılıklı anlamada mutlak engeller yoktur. En azından bu gibi kültür çevreleri kendi içindeki farklı eğilimlere açıktır. Bundan dolayı, fenomonolojik yaklaşım -her iki gelenekteki kıyaslanabilir unsurların karşılaştırılması- en azından araştırmacıya gerçek bir değerlendirme fırsatı tanıyacak ve onu kaçınılmaz önyargılarının tesirlerinden büyük ölçüde muhafaza edecektir.¹

Hristiyan geleneği içinde farklı mezhepler ve tarikatlarda ortaya çıkan mezhebi yönelişlerin fevkalade çeşitliliğine rağmen, hangi şartlar altında olursa olsun, merkezî bir fikir Hristiyan muhayyilesinde etkisini muhafaza etti. Özellikle Paul ve John'un yazılarında yeniden sunulan bir fikirdi bu: *Kokuşmuş bir dünyada kurtarıcı sevgiye kişisel karşılık verme* arzusu. Farklı mezhep ve tarikatlara mensup Müslümanlar arasında aynı genişlikte bir mezhebi yöneliş çeşitliliği ortaya çıkmıştır. En ihtilafli şartlar altında bile Kur'an cidiye alındığında bu farklı yaklaşımlar arasında merkezî bir fikir gücünü korudu: Bu ise, *tabii bir dünyanın ahlaki nizamını sağlamak için kişisel sorumluk taşıma* talebidir.

Bu fikirler birbiriyle çatışan kozmolojilerde sunulmuştur. Hristiyanlar dünyanın daha başlarda Hz. Âdem ile bozulduğunu ve sonrasında, seven bir Tanrı tarafından sabırlı bir

1 Bunu söylemek, bu inançlardan vazgeçmek manasına gelmiyor. Kaçınılmazlık, Hristiyan, Batı ve diğer yüksek seviyedeki inançların yaratıcı değerleri ve özellikle de İslam araştırmaları için elinizdeki eserin "Medeniyet İncelemelerinde Tarihîsel Yöntem" başlıklı 5. Kısımındaki "Akademik Temayüllere Dair" alt-başlıklı kısmına bakınız.

şekilde bağışlandığını kabul ederler. Tanrının, lütfuna şükrettiklerinde kullarını yorulmak bilmeksizin affettiğine ve neticede Kendisini onlar arasında acı çeken sevginin mükemmel bir Hayatı olarak tezahür ettirdiğine, böylece insanların kokuşmuşluktan kurtulmak için bu sevgiye sadece sevgiyle cevap vermeleri gerektiğine inanırlar. Müslümanlar dünyayı Âdem'in halifeliğinin gerçek alanı olarak görmektedirler. Âdem yanlış yola saptığında, doğru yolu bulmak için Allah'a yöneldi ve kendisine doğru yol gösterildi. Kendi neslinden gelenler için bir kusur sebebi olmaktan ziyade, onlara bir model oldu. Bundan sonra, Allah, gönderdiği peygamberler vasıtasıyla tam bir hayat modeli için rehberliği devam ettirdi. Neticede O, Kendi aşkın birliğini mükemmel bir Kitap vasıtasıyla en açık bir şekilde ortaya koydu. Eğer insanlar kendilerine ne olduklarını hatırlatılmasına müsaade ederlerse, O'na dönecekler ve O'nun rehberliği onlara doğrulukla yaşamalarını ve dünyada adaletle hükmetmelerini mümkün kılacaktır. Hristiyanlar için tarihin merkezindeki hadise Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi ve akabindeki dirilişidir; mutlak bir kesinlikle bu durum -kendisini diğerlerinin darbelerine maruz bırakacak bir şekilde- içindeki Tanrı sevgisini uyandırarak, aynı ruh haletindeki başkalarına mukabele etmeye sevk etmektedir. Bu olay onda Tanrı sevgisini uyandırmış ve kendisinin de aynı ruhla başkalarına cevap vermesine sebep olmuştur. Müslümanlar için tarihin en önemli hadisesi ise Kur'an'ın nazil oluşudur. Kur'an, kendisini onun etkisine açanlarda Allah'ın büyüklüğünün ve kendi durumlarının bilincini uyandırmıştır; bu da o insanın kendisini Allah'ın koyduğu kurallara teslim etmesine yol açar.

Hristiyanlara göre Kitab-ı Mukaddes'te bildirilen kurallar, sosyal hayatın empoze ettiği mecburiyetler; insanların sevgi ile karşılık vermeleri suretiyle, Tanrı'nın hür ruhunun içsel gücü vasıtasıyla hareket ederek hürriyete kavuştukça aşılır. Sina Dağı'ndaki vaaz, doğru yaşamının ölçülerini ortaya koymuştur. Müslümanlar için, insanların hukuk ve

adetleri, evrensel adalet yönünde yeniden düzenlenmiştir. İnsanlar, Allah'ın kelimeleriyle karşılaşmaları sayesinde kendi küçük ihmalkârlıklarından uyanarak, bütün yaratılan şeyler üzerinde Allah'ın halifesi olarak hareket ederler. Cihat, yani sosyal doğruluk için mücadele vermek, doğru yaşamının standardını sağlar. Hristiyanlar için en çok onurlandırılan dinî tecrübe kurtarıcı lütfun kabul edilmesi, yani bir yeniden doğuş süreci ve içsel bir dönüşümdür. Müslümanlar için en şerefli dinî tecrübe, peygamberî ruhun kabul edilmesi, yani tövbe ve dikkatini içe yoğunlaştırma sürecidir. Hristiyanlar, kendi tecrübelerini günahlardan arındırıcı bir cemiyette, yani kilisede paylaşırlar. Hristiyanlar için tarihin en önemli olayı İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilişidir. Müslümanlar ise, peygamberî sezişten alınan standartlara dayalı olarak, (teoride) insan hayatının tümünü kucaklayan Ümmette, yani toplumun bütününde tecrübelerini paylaşırlar. Günde beş vakit kılınan namaz ve Mekke'de her yıl hayranlık uyandırıcı bir şekilde toplu olarak yapılan hac ibadetleri homojen bir kardeşliğin göstergesidir.

Hayat yorumlamasının birine veya diğerine öncelik vermek suretiyle insanoğlunun, olandan bitenden haberdar olma derinliği konusunda doğrudan karşılaştırma yapmak imkânsızdır. Bunların her biri kendine has yoğun araştırma sahasını gerektirir. Şeytanın nahoş gerçeğiyle yüz yüze gelen Hristiyan yazarlar acı çekme ve ölümdaki mananın altında yatan bir tabaka daha buldular. Hristiyanların acı çekme problemini mantıkî olarak çözememeleri meşhurdur; yani, açık bir formül seviyesinde çözüm bulamadılar. Bu, hiç şüphesiz, onların uygun bir cevapla tatmin olmak için çok derin tetkiklere dalmalarından kaynaklanıyordu. Ancak olgun bir Hristiyan'ın alameti, kesinlikle onun yaşama sevincidir. Müslüman yazarlar, yaratılıştaki amaçlılığın sonuçlarını kabul etmeleri sebebiyle, kendisini ciddi sorumluluklar karşısında bulan insana farklı seviyelerde hitap ederler -ailedeki baba, şehirdeki hâkim, büyük bir topluluktaki yol gösterici

gibi. Ayrı şekilde, Müslümanların da serbest irade denilen mantıkî meseleyi çözememeleri meşhurdur. Ancak olgun Müslümanın alameti, onun insanlık onurunda görülür.

Hıristiyan geleneği ile kıyaslandığında, Yahudi kökenli peygamberlerin (özellikle insanın manevi sorumluluğunu vurgulaması noktasında) İslamî geleneğin eski İran-Sami peygamberi geleneğe daha yakın olduğu görülür. Azalmak bilmeyen kötülük üzerinde yoğunlaşan klasik Yunan dramasının trajik anlayışı ile yetişmiş kimseler için, Hıristiyanlık geleneğinde mevcut olan bu gibi problemleri bir tarafa iten İslam geleneği, derinlikten yoksunmuş gibi görünebilir. Bazı kimseler ise, karanlık, acı ve belirsiz şeylerle meşgul olmaya kuşku ile bakmaktadır, çünkü onlara göre bu tür bir yaklaşım insanları kendi önlerinde doğru ve açık bir şekilde duran şeyleri görmezden gelmeye sevk etmektedir. Bu gibi kimselere göre İslam geleneği daha mantıklı ve dengelidir ve hatta derinlik söz konusu olduğunda daha mantıklı bir kalkış noktasıdır. Bunlar Kur'an'ın Müslümanları aşırılıktan sakınan (*vasat bir ümmet*) olarak tanımlamasını anlamlı bulmaktadırlar.

İslam ve Batı Kültür Modellerinde Süregelen Dini Yükümlülükler

Bir toplumun temel normları, onun kültür hayatında etkili olan çeşitli standartlar ve beklentilerle karıştırılmamalıdır. Halklar, günlük davranışlarında gereklerini yerine getirdikleri sembolik farklılıklarda kendi yüksek kültürlerinde öncelik taşıyan vecibeler sebebiyle ayrıldıkları kadar ayrılmazlar (söz konusu yüksek kültür onların edebiyatlarıyla, özellikle de imtiyazlı sınıflar arasındaki sosyal ilişkilerle ve resmi hukuk vakalarıyla çok fazla bütünleşmiştir). Devamlılık gösteren her bir kültür modelinin, hayatını o modelle düzenleyenlere çıkarları bakımından mantıklı gelmesi mümkündür. Bu yüzden, bir büyük toplumun şu

veya bu değiştirilmez kültür özelliklerinden dolayı, şu veya bu pratik alternatiflere kapalı olduğunu söylemek (çok defa söylense de) uygun değildir. Eğer uzun vadede bir toplum, bize avantajlı görünebilen bir çizgi boyunca ilerlemeyi başaramadıysa, bu durum, o dönemde o toplumun üyelerine açık olan pratik tercihler açısından izah edilmelidir. Doğrusu şu ki, belli bir nesil için anlam ifade eden zorunlu adımlar şu anda pek çok kimseye anlamsız gelebilir. Dindar olsun veya olmasın, bir kimsenin geleneksel olarak dayatılan tavırların etkisiyle geçmişin ölmüş gücünden medet umması gerekmez. Dolayısıyla, bu gibi bir tarih söz konusu olduğunda belli grupların çıkarları ve belli dönemlerin problemleri kendi haline bırakılmalıdır.

Bununla birlikte, belli bir saygınlığa sahip olduğu için öncelik verilen bu normlar imtiyazlı sınıflardaki yüksek kültür düzeyinde nüfuzlu ve kalıcı bir etkiye sahiptir. Bunlar bir kriz anında yaratıcı şahısların yeni hareket yollarını açacak ideallerin temelini oluşturur. Onlar, toplumun istekli / tâlip gruplarına imtiyazlı sınıfların yollarına yakın olmaya çalışırken kullanabilecekleri bir rehber sağlarlar. Her şeyden önce, meşruiyeti veren bu normlardır. Genelde meşru olarak kabul edilen fikirler, uygulamalar, güç veya otorite makamları, onların hali hazırdaki ifadesi veya icraatı geçici olarak zayıfladığı zamanlarda varlıklarını sürdürebilirler. Herhangi bir kimse, diğerlerinin kendisini destekleyeceğini beklediğinden dolayı, kısa süren zayıflıklardan ziyade, söz konusu sosyal konunun uzun vadeli güç ihtimalleri tarafından yönlendirilecektir. Makamdaki bir köpek bile olsa itaat edilir. Eğer meşru idareci olarak tanınmışsa, bir ahmak bile -bir süre için dahi olsa- itaat görür. Bundan dolayı, belli kültür modellerini -diğerlerini göz ardı etmek pahasına- meşrulaştıran / öne çıkaran normlar, onları destekleyen gelenekler devam ettiği müddetçe geniş bir tesire sahip olacaktır. İki kültür arasındaki genel bir mukayese -bu Kısımda görüleceği üzere- ister istemez bu tür tekrarları ortaya çıkaracaktır.

Bir toplumun iklimini biçimlendiren şey, sadece temel yükümlülükler sahasındaki normlar değil, aynı zamanda sainsal, entelektüel ve sosyal-hukuki sahalardaki normlardır. İslam geleneğinin dolambaçsız ve dosdoğru olan ahlaki söylemi Orta Çağ İslam dünyasında (sosyal organizasyonunda "sözleşmecî" (contractualistic) diyebileceğimiz bir meşruiyet modelinde) tamamlanmıştır. Sosyal gücün âyan-emir sistemini, daha somut olan bu ilkeye dâhil edebiliriz. Bu model, Batı "korporativizm"ine (corporativism) uymaz. Her iki durumda da sosyal organizasyonun normları, doğrudan doğruya dinî eğilimden alınamaz (bunun tersi de olmaz.) Fakat bunlar birbiriyle alakasız da değildirler. Bunların ilişki tarzının bizatihi kendisi her iki toplum arasındaki tezat noktasını oluşturur.

İslam örneğine bakıldığında, hayat-yönelimli (life-orientational) ve toplumsal (societal) normlar, doğrudan bizim zamanımızla uyum gösterir. Sosyal ve dinî normların her ikisi de İran-Sami merkez bölgesindeki aynı uzun vadeli şartlardan ortaya çıkmıştır. Bunlardan İslam tarafından devralınan gelişme çizgisi, ihtiyaç duyulan sosyal yönelişleri kuvvetlendirmiştir. İran-Sami kültüründeki tek tannlı toplumsal eğilim -din tamamen soyutlanıp etkisiz duruma getirilmediği müddetçe- toplumu ister istemez dinî olarak algılanan kalıplara dökmüştür. Bununla beraber, İslam, Orta Çağ'daki İran-Sami merkezî bölgesindeki oldukça farklı sosyal norm ve standartlarla uyumlu olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, İslam sözleşmeciliğini İslam'ın bir sonucu olarak değil, İslam ahlakçılığına -belki de İslam'ın desteği olmaksızın gerçekleşmeyecek- paralel bir eğilim olarak görmemiz gerekir.

Hristiyanlığa gelince, dinî ideallerin temel dürtüsü ve sosyal modeli daha az birbirine bağımlı (interdependent) özellik gösterir. Şüphesiz ki Batı, Hristiyan geleneğinin manevi ve entelektüel temellerinin şekillendiği toplumlardan sadece biridir ve diğer toplumlar Batı'dakinden çok farklı bir tarzda teşekkül etmiştir. İlk Hristiyanlık, sosyal hususlara İslam'da

olduğu gibi öncelik vermemiştir. Bundan dolayı her bir bölge kendine uyan bir Hristiyan toplum şekli ürettiği için, bu inanç daha fazla kabul gördü. Aynı zamanda, Batı'ya ait sosyal yaklaşım modelleri, en azından Hristiyan dünya görüşü ile uyum içindeydi: Genel manada Hristiyan, yani Hristiyanlığın Batı'daki şekliyle sınırlı olmayan manada Hristiyan. Belki daha da ileri giderek, taslağını verdiğimiz daimi Hristiyan unsuruna bakılmaksızın bunların tam manasıyla anlaşılmayacağını söyleyebiliriz. Buna göre, hem İslam dünyasında hem de Batı'da kültürel devamlılıklar tespit edebiliriz. Araştırma bilincinin durakladığı ve iki gelenek arasında zıtlıklar gördüğümüz durumda bile bu devamlılıklar, birçok kültür boyutlarının üzerinde geniş bir şekilde uzanabilir ve soyut bir şekilde ifade edilebilir.

Bizim karşılaştırmamızın maksatlarından biri, aceleyle verilmiş hükümleri eleştirmektir (şayet bunları tümüyle reddetmek gerekmezse). Bunu yapmak için, her iki toplumun ön yargılarını oluşturan bazı şeyleri akılda tutmamız gerekir. Eleştirilerimizi, değişik formlar geliştirecek aynı bölgele- rin ortak bir modelini üretecek ortak ihtiyaçlar veya uygulamaların zeminine yönelmeliyiz. Burada söz konusu olan şey, basit bir şekilde zirai alt yapı meselesi değil, aktif bir tarihi boyutu olan ortak dinamik bir durumdur.

Herhangi bir zirai toprak sahipliğini ve şehre dayalı bir hükümeti asgari düzeyde tanımlayan çok genel çizgileri bir yana bırakacak olursak, tarımcı aşamadaki tüm toplumları kapsayan ortak bir toplumsal örgütlenme biçimi yoktu. Ancak kendine has normları olan ve eğer tamamen uygulama alanı bulursa geniş çaplı bir meşruiyeti belirleyebilen, her şeyi büyük toprak bürokrasisi kontrolüne almak şeklinde ortak bir eğilim mevcuttu. Söz konusu eğilimin kökleri en azından Mihver Çağ'ın sonunda veya hemen sonrasında bu merkez bölgelerin her birinde kurulan büyük imparatorluklara kadar götürülebilir. Böyle bir durumun hâkim olduğu yerlerde zirai ilişkiler, imparatorluk hükümetinden ve oradan idare edilen

şehirlerden gelen bürokratik mekânizma vasıtasıyla düzenlenirdi; hatta zanaat birlikleri ve manastırlar bile buna tabi idiler. Bu, güçlünün zulmüne engel olma, başın sağlanması ve adaletin uygulanması yönündeki mutlakiyetçi idealin organizasyon modelinin bir cephesiydi. Önemli farklılıklar gösteren bu model, erken Mihver Çağ sonrası imparatorlukların yıkılmasından epey sonra da, Bizans ve Çin’de sosyal organizasyonun birçok kesimine önemli ölçüde hâkim olmuştur.

Ancak toprak bürokrasisi (bir dereceye kadar evrensel olarak öne çıkmış olmakla birlikte) eşit seviyedeki alternatif sosyal beklentiler sebebiyle genel sosyal tesirlerle sınırlı kalmıştır. Batı’da ve Hindû Hindistan’da, toprak bürokrasisi hâkimiyetine yönelik her eğilim, kökleri derin partikülarist [her bir eyaletin merkezî otoriteden bağımsız olarak hareket etmesine müsaade eden -çn] sistemler tarafından engellenmiştir. İslam dünyasının merkezinin her iki tarafında yer alan bu iki zengin tarım bölgesi, sadece tasvirlerle saygı gösterme (ki, Müslümanlar bunu putperestlik olarak nitelemektedirler) noktasında değil, aynı zamanda birbirine benzeyen sosyal organizasyon bakımından da ortaklık göstermektedirler. Her iki toplumda da Rajputlardan ve feodalizmden gelen çok sayıda sosyal varlıklar kendi özel (kast veya lonca ve zümre) hukuklarını muhafaza edip geliştirmişlerdir.

Batı’nın Ortaklıkçılığı, İslam Dünyasının Sözleşmeciliği

Abbasilerin düşüşüyle birlikte, İslam dünyasında o ana kadar devam eden bürokratik otorite önemli ölçüde ortadan kalktı. Bunun yerini partikülarizmler sistemi değil, üniter (unitary veya unitaristic) bir meşrulaştırma modeli aldı ve bu da İslam dünyasını diğer dikkate değer toplumlar arasında müstesna bir konuma getirdi: Bunu “üniter sözleşmecilik” (unitary contractualism) şeklinde adlandırabiliriz. Bu başlık altında, -sosyal düzen hakkındaki kısımda daha

geniş olarak incelediğimiz- İslam toplumunun açık yapılanmasını daha şekilsel ve soyut yönüyle ele alacağız. Eğer bunu "hiyerarşik ortaklıkçılık" olarak nitelediğimiz Batı modeliyle karşılaştıracak olursak, o zaman bunun anlamı daha açık ortaya çıkar. Orta Çağ'ın başlangıcında Batı'nın da, İslam dünyasının da modelleri tam olarak gelişmemişti. Bu modeller oluşum sürecindeydi: Sosyal örgütlenmenin en yaratıcı hareketleri bu yönde idi. Yani bu dönemde söz konusu modeller şekilsel itibarlarıyla değil, tarihsel canlılıklarıyla en üst noktaya ulaşmışlardı.

"Sözleşmecilik" ile "hiyerarşik ortaklıkçılık" arasındaki zıtlık, bazı yönleriyle *toplum* (society) ile *topluluk* (community) farkını (yani *Gemeinschaft* ile *Gesellschaft* arasındaki farkı) hatırlatmaktadır. Özellikle "sözleşmecilik" soy-sop yoluyla gerçekleşen statüden ziyade, başarı yoluyla elde edilen statüye işaret etmektedir. Yazı-öncesi toplumların ve hatta köylülerin hayatı ile mukayese edilirken, hem "hiyerarşik ortaklıkçılık" hem de "sözleşmecilik" burada *Gesellschaft* doğrultusunda tanımlanmışlardır. Bunların her ikisi de kişisel olmayan ve formal olarak tanımlandıkları toplumun içinde şahsi olmayan şekilsel normlara tabiidirler ve her ikisinde de sözleşmecilik ilkesi önemli bir rol oynar. Ancak bunlar arasında, İslam dünyasındaki sözleşmecilik birçok özelliklere sahip olmuştur; İslam dünyasındaki model şahsi başarının daha üstün tutulduğu ve ilişkilerin örften ziyade sözleşmeye dayandığı bir meşruluğa önem verir. Bununla beraber, İslam dünyası modeli bile -tarihsel olarak- ziraî seviyedeki toplumun önyargılarından kendisini kurtaramamıştır. İslam hiçbir zaman modern toplumla ilişkili kişisel olmayan başarı-yönelimli değerlendirmeler seviyesine yaklaşamamıştır. *Gemeinschaft* ile *Gesellschaft*, soya sopa dayanan statü ile başarı-kaynaklı statü, örf-kaynaklı karar ile rasyonel hesaplamalara dayanan şeyler arasındaki zıtlığın derecesi her zaman değişmiştir. Bu yöndeki en radikal sapma bile daima soy-sop ve örf gibi toplumsal unsurları (yeni bir formda) muhafaza eder.

Bu ise yeni bir tarihsel ortamda (daha avamî fakat yanıltıcı bir tabir kullanacak olursak) "rasyonel" olmaktan ziyade "geleneksel" görünür. Burada önemli olan şey "rasyonalite"nin derecesinden ziyade kendine özgü işlevidir.

Batı'da en yüksek sosyal meşruiyet ve otorite, şahsi ilişkilere veya belli bir güç yapısına dayalı olarak değil, *özerk korporatif makamlar* ve onların sahipleri tarafından verilir. Yani meşrû otorite esas olarak krallık, vassallık, piskoposluk, özgür-vatandaşlık, seçmenlik ve belli bir esnaf teşkilatına üyelik gibi makamlara dayanır. -Örf veya tüzük vasıtasıyla- belli haklar ve sorumluluklar içerdiğinden dolayı bu makamlar ilkesel olarak -başka makamların müdahalesi olmaksızın- özerk bir şekilde meşrû idiler. Bunlar *korporatif* (ortaklıkçı) idiler; zira, üyeliği ve toprağı sınırlı, bir makamı elinde bulunduranların görevlerini icra ettikleri için -krallıklar, belediyeler, piskoposluk bölgeleri ve düklükler gibi- özerk, müesseses sosyal varlıklar olarak kabul ediliyorlardı. Bu gibi özerk makamlar her yerde, özellikle geleneksel işlevleriyle ortaya çıktı. Ama aynı zamanda, genellikle temel şekillerde görüldü: Mesela köy kadısında, muhtarında, vezir-i azamda böyle bir durum söz konusuydu. Batı'ya has olan, bu tür bir makamın, tüm sosyal meşruiyet kavramının ana teması olmasıydı. O halde, *değişmez bir biçimde yapılaşmış sosyal varlık içinde karşılıklı hiyerarşik ilişkilere uydukları müddetçe*, bu makamlar fonksiyonlarını icra ettiler: Yani onlar feodal mülkiyetin, dinî itaatın veya malikanenin ayrıcalığının kurulu ilkeleri ile uyum içinde oluşup iş görmüşlerdir. Bunun karşılığında bu ilkeler hem üstler, hem de astlar üzerinde bağlayıcı bir etkiye sahipti ve ferdin hak ve görevlerinin karşılıklı olarak tanındığı -belki de Papa ve İmparatorluğun liderliği altında Papa Hristiyanlığının tümünü birbirine bağlayan- kapalı bir sistemi gerektiriyordu.

Batı ortaklıkçılığının ayıncı vasfı, onun meşrûiyetçiliği idi. Her bir makamın önceden belirlenmiş "meşrû" sahibi vardı ve bunun dışındaki her şey "gayn meşrû" idi (bu makam ne

kadar uzun ve muhkem bir şekilde yerleşmiş olursa olsun). Bir kral, eğer belli kurallara uygun bir şekilde başa geçmişse "meşrû" idi, aksi takdirde "gaspçı" idi. İktidar bakımından yetersiz olması (aklî dengesinin bozuk olması, çocuk olması) önemli değildi. Bir babanın oğulları bile -şahsî olarak onlar arasında bir fark gözetmese de- onların kökeni sistemin kurallarıyla uyumu açısından "meşrû" veya "gayrı meşrû" diye ayrılıyordu. Hangisinin belli bir makamın meşrû iddiası olacağı konusunda birçok anlaşmazlık ve tartışma çıkıyordu. Ancak bu tartışma şu veya bu şahıs hakkında idi; diğer bazıları için böyle bir şüphe söz konusu bile değildi. İlk bakışta bu Batı'ya has akıl dışı bir sapma olarak görülebilir. Böyle bir yaklaşımın unsurları -belki daha ılımlı bir şekilde- diğer toplumlar da bulunmaktaydı. Ama Müslümanlar bu durumu neredeyse bütünüyle ortadan kaldırırken Batılılar bunu en uç noktasına vardırmışlardır.

Söz konusu ortaklıkçılık sosyal ilişkileri anlamının güzel bir yoludur. Bu, yine Orta Çağlarda iyi işleyen bir şekil olan gotik katedrale benzetilir. Bu dönemin sanatsal ve diğer entelektüel bazı eserlerinde olduğu gibi hem yönetimdeki, hem de gotik katedraldeki bu *korporatif* (ortaklıkçı) eğilim, şekil açısından ortak bir uygunluğu yansıtır gözükmemektedir. Hiyerarşik ortaklıkçılık konusunda söylediklerimizi biraz daha genel ifadelerle yeniden tanımlayacak olursak, o dönemin normlarını iyi bilen kimselerin, düzeni *kapalı ve belli kurallara uygun bir bütün içinde hiyerarşik karşılıklı ilişkilerde birbirlerine özerk olarak bağlı birimler olarak düzenlenmiş* bir model olarak tatmin edici bulduklarını söyleyebiliriz. Yazarların alegorik şiirleri ve hatta skolastik tezleri bile bu şekil ile uygunluk gösteriyordu. Aynı duygu, bir model disiplin olan demonstratif geometride ve kıyasta (syllogism) bile görülebilir.

Hristiyan düşüncesinde tarihin kutsallık bakımından önemli kabul edilen olayları, sıradan tarihsel olayların mecrasından ayırır; dünya işlerinin ilahi düzen çerçevesi içinde

mucizevi ve eşsiz bir yere sahip olduğu görülür. Bu, kilisenin kutsal teşkilatına, kurtarıcı, tabiatüstü rolüne karşılık gelir. Batılılar, özerk kolektif birliğe, kilisenin hiyerarşik yapısına ve onun Âdem'den bu yana olan tarihine diğer Hristiyanlardan daha fazla önem vermişlerdir.

Bir uygunluk ruhu (sense of fitness) arandığı zamanlarda -özellikle bir şeyi onaylamak ve meşruluğunu doğrulamak icap ettiği durumlarda- böyle bir anlayış tarzı gündeme gelir: Sanatta, ilahiyatta, yönetimde, ahlakta ve hatta bilimde bile bu böyledir. (Şayet özde büyük bir değişiklik yapmadıysa) bu en azından meşrûiyetin yapıldığı formu belirler. Bu tarz duygusu, meşruiyetin pek aranmadığı durumlarda, ilgili faaliyetleri düzenlemek anlamında, uygulamada yeterli bir etkiye sahip olabilir. Belli beklenti türleri karşılıklı olarak uyumlu olmaya yatkın olduklarından, bunlar bir diğerini destekler. Böylece Kuzeybatı Avrupa'nın belli bir kesiminde en azından birkaç on yıl için geniş bir faaliyetler düzeyinde nispeten homojen bir tarz ("Yüksek Gotik"), halkın beklentileri düzeyinde başarılabildi. Bu tarz, birkaç yüzyıl süreyle bazı yönleriyle hazırlanmış ve oluşmuştur. Bunun unsurları, en azından, bundan çok daha sonra da Batı kültürünün büyük bir kısmına yeteri derecede rengini verecek çekicilikte olmuştur; bu durum, özellikle Orta Çağ Batı'sının ayıncı vasfı olarak kabul edilebilir.

Burada girişilen karşılaştırmamızın Batılı tarafı hakkında aşağı yukarı ortaya koyduğum taslak, umarım okuyucunun Batı hakkındaki kişisel bilgisi sayesinde anlam kazanır. Batı hakkında çizdiğimiz taslağı tamamlamak için "Yüksek Gotik"e karşılık gelen tarzı sistematik bir şekilde tanıtmaya çalışacağım. Ardından, özellikle bu genel tarz çerçevesinde dinî ve sosyal düzenin özelliklerini ortaya koymaya devam edeceğim.

İslam dünyasında, Batı'dakine karşılık gelen bir tarzı oluşturacak unsurlar, Kuzey Fransa'daki Gotik dönemde olduğu

gibi keskin bir yoğunluk merkezine erişmemiş görünmektedir. Ancak, burada da kendine has bir tarz mevcuttur. Bu tarz ilk dönemlerde oluşmaya başlamış, daha sonra da devam ettirilmiştir. Söz konusu tarz Batı'da olduğu gibi her zaman hâkim tarz olmasa da, özellikle Orta Çağ'ın ilk zamanlarının hususiyeti hâline gelmiştir. Sosyal alanda İslam dünyasındaki "sözleşmecilik" modeline görsel sanatlardaki en uygun benzeşim şüphesiz -arabeskin bizzat kendisi kadar, geometrik ve çiçeklerle bezenmiş süslemeleri de içeren arabesk tarzıdır. Bu tarz, Selçuklu hâkimiyeti altında (yani Batı'da aşağı yukarı Gotik katedralin olduğu bir dönemde) olgunluğa erişmiştir. Bu tarzın tümünü Batı için kullandığımız şeye karşılık gelecek şekilde formüle edersek, iyi düzen duygusu şöyle bir modeli gerektirir: *Birkaç seviyeye nüfuz edebilen ve evrensel olarak genişleyebilen bir sahadaki belli standartları bir tek grupta karşılayan eşit ve devredilebilir birimler*. Çoğu kez başlarda güçlükle fark edilebilen ince bir model üzerine, açık ve kendini hissettiren bir modelin oturtulması şeklinde olan arabeskin sonsuz bir şekilde tekrarlanan ritimleri -nesirde, makâmâtta ve birkaç şiir türünde, özellikle de sembolik mesnevide görüleceği gibi- böyle bir form hissine cevap verdi. Buna benzer bir duygu tarih bilgisine, hadis isnadına ve sufi silsilesine adanan eserlerde görülebilir. Batı'da çok sevilen geometri, en alt dereceden hipotezlerle başlar, belli bir çıkarımlar hiyerarşisi içinde kesin sonuçlara doğru gelişir ve bağımsız bir kendine yeterlilik ile sonuçlanır. Bunun aksine, her biri belgelenmiş ve diğerleriyle teyit edilmiş olup sonsuza dek genişleyebilen tarihsel bilgiler, karmaşık görünen hayat gerçeği türünün -mana genişliğine ve derinliğine sınır getirmeksizin- kontrol edilebilir bir düzene indirgenmesine izin verir.

Ahlak standartlarının muhafazasını bütün bireylerin eşit ve koordineli sorumluluğuna tevdi eden İslam düşüncesi, büyük bir ihtimalle İslam dünyasında daha başlangıçta ortaya çıkan bir tarz anlayışının tezahürüydü. Fakat özellikle

Abbasi Devleti'nin çöküşünden sonra, Sünni Müslümanlar arasında İslam'ın bu farklı unsurlara ayrılmış (atomistic) boyutu en açık bir şekilde kendini gösterdi. Bu eğilim, kalam tartışmalarında görüldü; tarikatların yayılmasıyla (her bir şeyhin, kendi kabiliyeti doğrultusunda manevi hakikatleri yorumlamasıyla) daha bir içe yönelme şeklinde derinleşti.

Şer'i kurallara sıkı bağlılık ile tasavvuf arasında uzun süren bir denge bu temel üzerinde, söz konusu dönemde gelişti. Bu da İslamiyet'in eşitçiliğinden ve prensiplerinden taviz vermeksizin her türlü mizaç ve meşrebe hitap etmesini mümkün kıldı. Kiliseyi ve onun hiyerarşisini muhafaza etmek için Hristiyanların hem ilahi görüşten, hem de mistik hürriyetten bir dereceye kadar taviz vermiş oldukları iddia edilebilir. Yani, onlar eski peygamberî konularla doğrudan muhatap olmaktan kaçındıkları gibi, mistik tecrübenin de serbest bir şekilde gelişmesini sınırladılar. Bu peygamberler, daha çok sadece İsa'nın gelişini haber verenler olarak yorumlandılar. Mistik tecrübe ise kilisenin kutsal disiplini içinde sınırlı kalmak zorundaydı.² Bunun aksine keyfi uygulamaları ve geçici zorlamaları bir tarafa bırakırsak İslam'ın dinî müesseselerinin ayrı kolları veya mahalli gruplaşmalar üzerinde Müslümanların bir tek örgütsel otoritesi yoktur. Onlar, duyarlı bir kimsenin titizliği ile bir kilisenin rehberliği altındaki çeşitliliğe değil, tek tek her ferdin kabiliyeti ölçüsündeki şahsî derinliğe baktılar. Ulema ve tasavvuf ehlinin birbirine sessiz bir şekilde müsamaha göstermesi bu yüzdendir. Ancak belirlenmiş standartlar

2 Bu değişik görüş, Henry Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964) adlı kitabı da içinde olmak üzere birkaç eserinde yer alır. Bu fikir aynı zamanda daha az bilimsel çevrelerde de ileri sürülmüştür. Aldous Huxley'in *Grey Eminence* (New York ve Londra: Chatto & Windus, 1941) adlı eserinde ve başka yerlerde. Bu yazarlar, herkesin paylaşmayabileceği şahsî görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak bu, Hristiyanlığın kendine has yapısı sebebiyle ortaya konulan bir sorundur ve onun (başarılı veya başarısız) kendine özgü bir çözüm sunulması daha kabule şayan bir yaklaşım olur.

bütününün bölünmezliği konusunda o kadar etkili bir ısrar vardı ki, Budist rahiplerden ve Brahmanlardan çok farklı olarak, ulema bağımsız standartlar geliştiremedi. Onlar toplumsal tek-biçimliliği (uniformity) en üst seviyeye getirmek konusunda baskı altındaydılar. Bu dönemde -aynı genel tarzı ifade eden- sözleşmecî bir sosyal düzen ruhunun gelişmesi, dindeki benzer gelişmeler vasıtasıyla mümkün oldu. Dinde olduğu gibi sosyal düzende de dış sadelik, bu denli etkili olması için önemli ölçüdeki incelmışliği ve olgunluğu gerektirdi. Bu bir ilkelik alameti değildi.

Âyan-emir sisteminde görülen İslam sosyal düzeninin ayırt edici özelliği, "yerine göre davranmacılık" (occasionalism) olarak tanımlanabilir ve Batı'nın meşrûiyet [tarzının] zıddı olarak görünebilir. Ayrıca insana, her şeyin belli şartların zorlamasıyla oluştuğu ve o anki zorunluluk ortadan kalktığı anda bir şeylerin kurulması ve birikim oluşturulmasına önem verilmediği izlenimi verebilir. Bu, genel eğilimin belirlenmiş statü pahasına fert hürriyetinin yüceltilmesinin kurumlar düzeyindeki bir ifadesidir. Doğal olarak, sanat sahasında olduğu gibi, böyle bir prensip, herhangi bir duruma uyarlanabilir ve ayrıntılı-yüzeysel şekilcilik ile uyumsuzluk gösterir. Batı meşrûiyetçiliği bazen saçmalıklara yol açtığı gibi, İslam'ın "yerine göre davranmacılığı" da keyfi yönetim şekline dönüşebilmekteydi. Ama Müslümanlar, yönetim makamına aday olan kişinin en azından teorik olarak bu işin ehli olması gerektiği konusunda ısrarlıydılar. Makamından indirilen halife, Batı'daki kraldan farklı olarak, kör edilmek suretiyle saf dışı edilir. Bu gibi prensipler -sadece fethetmek konusunda değil fethettiğini korumak hususunda da- İslam'a fevkalade yayılmacı bir canlılık sağlamıştır.

Batı'nın hiyerarşik korporatizminin tersine, İslam'ın "üniter sözleşmeciliği" şu manaya geliyordu: Meşrûluk özerk korporatif makamlarda değil eşitlikçi sözleşmecî sorumluluklarda yatıyordu. Yani meşrû otorite -emirin şehirdeki, imamın namazdaki, gazinin sınırlardaki, kocanın ailedeki

rollerinde olduğu gibi- şahsi olarak yüklenilen sorumluluklardan kaynaklanan hareketlere atfedilir. Kamu görevlerini belirleyen ve dolayısıyla şahsi sorumluluklar şeklinde ortaya çıkan bu model, *farz-ı ayn* veya *farz-ı kifaye* şeklinde sosyal fonksiyonları belirlemesi şeriatın dâhice bir prensibidir. Dolayısıyla kamu görevleri (şahsî görevlerde olduğu gibi), diğerleriyle aynı türden ilkelerce belirlenir. Bu gibi görevleri yürüten kimselerin çalışmaları sırasında yaptıkları herhangi bir antlaşma, şer'i hukukta herhangi bir şahsî sözleşme ile aynı statüye sahiptir. (Bunun bir örneğini, Harun Reşid'in tahta geçme mücadelesi sırasında Abbasi devletini bölme girişiminde görüyoruz.)

Söz konusu şahsi, sözleşmecî prensip, Batı'da buna karşılık gelen kamusal, hükmi makamlarla karşılaştırıldığında tam bir zıtlık gösterir. Büyük kültürlerde uygulamaya veya mülkiyete vesaireye bırakılan bazı özel statülerin, çok yaygın olarak, devlet gibi sosyal bir müesseseye verildiği iddia edilebilir. Ancak bu gibi statüler, uygulamadaki daha kapsamlı ahlaki hukukun kendine has bir durumu olarak değerlendirilir. Sasanilerdeki hükümdarlık statüsünün bu şekilde olduğu görülmektedir. Tabiatüstü bir gizemlilik ruhu olarak hükümdara özgü olan *hvama*, kralı diğer insanlardan ayırır. Ama bu sadece onun ilahi olarak yönetmeye uygun olduğu sürece geçerlidir. Batılılar, bir makamın belirlenmiş özerkliğine ağırlık vermekle kamu işlerinin özel statüsünü aşırı bir noktaya -özel ve kamu bölgeleri arasında doldurulmaz bir uçurumun olduğu noktaya- itmek eğilimindedirler. Bu bizi, devletin, şahıslar için geçerli olan ahlak kurallarına tabi olmasına ve kendi normlarına sahip olduğu sonucuna götürür. Müslümanların ilkesi, bunun aksine kamu işlerinde hiçbir şekilde özel herhangi bir statüyü kabul etmez; eşitlikçidir ve dinî hususlara önem vermek suretiyle bütün hükmi statüleri reddeder ve bütün işleri şahsi olarak sorumlu insanlara indirger.

Bu açıdan bakılınca bunlara “şahsi işler” olarak bakmak doğru değildir. Çünkü sosyal faaliyetteki kamu-şahıs ayırımı Müslümanların karşısında oldukları şeyin ta kendisidir. Buna karşılık Batılılar bu ikilemi aşırı uçlara vardırımlardır. Tabii ki, benim burada bahsettiğim oldukça şematik bir bakıştır. Orta Çağ’da her iki tarafın hiçbirinde bu farklılık tam manasıyla icra edilmemiştir. Bundan da öte, bazı bakımlardan Batı ve İslam dünyası arasındaki fark bazen azalır.

Her iki durumda da kamu makamının şahıs eline geçmesi durumu olan bürokratik mutlakçılık ortadan kalktığında ne olduğu şu şekilde açıklanabilir: Müslümanlar arasında, kendi normlarıyla birlikte bir kamu bölgesi anlayışı kaybolmamıştır. Mesela, diğer yöneticilerin meşrûyetini onaylayan biri olarak halifenin durumu, Abbasiler zamanında muhafaza edilen bir bürokratik kamu düzeni olma konumunu korumuştur. Bu merkezileştirici bakışa göre, bir emirin veya bir iktâ sahibinin hakları, şahıs elindeki kamu hakları idi. Her halükarda, her zaman gerçekçi bir şekilde, bir hükümdarın en azından kendi güvenliği için ahlak kuralları bakımından çirkin sayılan bir şekilde hareket etmek zorunda olduğu kavranılmıştır. Ancak hem iktâ sahibi, hem de emir, diğer insanlarla doğrudan ilişkili şahıslar olarak düşünölmüş ve bu durum onların geliri arttırmalarını, diğer mevki sahipleriyle olan ilişkilerini ve hatta bu makama geçme tarzlarını etkilemiştir.

Batılılar arasında, otoritenin çok yönlü özerk makamlara dönüşmesi, eski zamanlardan beri süregelen kamuya ait olanla şahsa ait olan arasındaki farkın ortadan kalkması tehdidini yaratmıştır. Belli bir süre için, mesela feodal ilişkiler oldukça sözleşmecî anlamda yorumlanabilmişlerdir. Ama en tipik girişim, mevkilerin yetki aktarımının ve tüm feodal sistemin *korporatif* bir anlamda yeniden yorumlanmasıydı; fakat bunda özerk olan şahıs değil, makamdı. Dolayısıyla, İslam’a tamamen yabancı olan prensiplerle, Kudüs’ün krallığı hakkı bile alınıp satılabilirdi. Bazı bakımlardan gerçekçilikten ne kadar uzak olursa olsun, karşılaştırdığımız bu

iki prensip, bu dönemde, iki toplumda da tuhaf bir şekilde oluşturucu belli tavırları ortaya çıkarmıştır.

İslam'da bir makamın söz konusu şahsi sorumlulukları, eşitlikçi temellerde anlaşılmıştır. Prensipte bunlar gerekli şartlara sahip olan herkes tarafından -bir kere Müslüman olduktan sonra önceki geçmişi ne olursa olsun- elde edilebilirdi. Teoride, bu makamlar babadan oğula geçmezdi. Hem şeriatta, hem de gelenekte eşitsizlik izleri vardı. Peygamber soyundan gelenlere bazı durumlarda özel statü verilmiştir. Onlar belli sadakaları alamazlardı, ama bütün Müslümanların hususi iyilikseverliğine hak kazanmışlardı ve kendi aralarında evlenmeleri beklenirdi. Daha engelleyici sonuçlarla, çeşitli askeri gruplar kendilerini kapalı imtiyazlı heyetlere yükseltmekten hoşlanmışlardır. Ancak uzun vadede toplumdaki diğer unsurlardan hiçbiri onların iddialarının meşrûyetini tanımadıkları için, bu gibi kapalı heyetleri açmak ve ortadan kaldırmak için sosyal bir baskı mevcuttu.

Hepsinden de öte bu şahsi sorumluluklar, tam manasıyla sözleşmeler şeklinde olmasa da, sözleşmecî idiler. Şeriat birçok ilişkiyi akdî olarak görmüştür. Ancak her döneme ait özel şartlar şeriatın da ötesine geçmiştir. Bir otoritenin bağımsız durumunun şahsi karizmaya veya hukuka veya âdetlere göre meşrû olsun veya olmasın, bu durum karşılıklı antlaşmayla belirlenmiş ve fert ile diğerleri arasındaki karşılıklı yükümlülükler şeklinde algılanmıştır.³ Nispeten daha özel seviyede, bu bazen bir şahsi hâmilik ilişkisine -böyle bir toplumda önemli rol oynayan bir ilişki tipine- varmıştır. Bazen bu, tam bir hukukî sözleşme şeklinde olurdu. Özellikle evlilik kutsal bir bağla bağlayan bir statü olarak değil, memnuniyet getirmediği takdirde geri dönülebilecek bir

3 J. Schacht, "Notes sur la sociologie du droit musulman" [*Revue africaine*, Cilt. 96, no. 432-33 (1952)] adlı makalesinde, şeriatı ve hatta Müslüman hukukunun diğer türlerini kapsayan sözleşmenin ruhunu çok güzel bir şekilde ortaya koymuştur.

sözleşme konusu olarak görülürdü. Halk seviyesinde hâkim olan böyle bir görüştü.

Halifelik durumunda bile, Sünni teoriye göre, bir sonraki halife ümmetin ileri gelen kimseleri tarafından veya biat vasıtasıyla belirlenir, ileri gelen kimseler kamu adına karar verirdi. Yani, belli bir durum ortaya çıktığında basit bir şekilde mevcut yöneticiye tabi olmak yetmiyordu. Her bir Müslüman ilişkinin kendi sorumluluğuna düşen kısmını yüklenmek durumundaydı. (Bu belirlemeyi ilahî bir iş olarak gören Şii teorisi bile her bir Müslümanın imamı kabul etmelerini talep eder. Bu durum bir Hadis'e göre düzenlenmiştir: "Kim kendi zamanının imamını tanımadan ölürse kafir olarak ölür." Bu, Sünnilerin de kabul ettiği bir Hadis'tir.) Bir imamın askerler ve toplum tarafından, onların ileri gelenleri veya bir tasavvuf şeyhi vasıtasıyla tanınması, aynı modele dayanıyordu. Bu durum daima her bir yeni otorite makamına gelen kişi için yenilenen ve sadece bunu kabul edenleri bağlayan bir sözleşme-tipi bir düzenlemeydi. (Çoğu zaman Batılı âlimler boş yere İslamî muameleleri Batılı meşruiyetçi kategorilere indirgemişler ve ortaya çıkan durum karşısında şaşırıp kalmışlardır. Biat konusu Batı'daki bağlılık yeminine benziyordu, ama hem şekil, hem de fonksiyon bakımından Batı'dakiyle aynı değildi.)

O halde bu sorumluluklar *evrensel olarak uygulanabilir, tek belirlenmiş standartlar bütünü* altında yerine getiriliyordu. Şeriat mezhepten mezhebe ve yüzyıldan yüzyıla uygulamada farklılık gösterse de, mezhepler arasındaki daimi görüş alışverişi mezhepleri birbirine daha fazla yaklaştırıyordu. Büyük anlaşmazlıklardan kaçınmak için bilinçli bir baskı mevcuttu ve hukukî standartların yavaş yavaş gelişmesi İslam dünyasının aşağı yukarı her yanında yaygınlık kazanma eğilimindeydi. Bu kadar geniş bir sahaya yayılmış olmasına rağmen, modern-öncesi toplumda hiç görülmedik bir şekilde, -en azından bazı seviyelerde- İslam'da hukukî bir birlik sağlandı. Müslümanların yeterli sayıda bulunduğu

her yerde şer'i hukuk uygulanabiliyordu. Böyle bir uygulama yerel bir kuruluş veya resmi personelin varlığına bağlı değildi. Onun tatbikinde birazcık becerikli birilerinin olması yetiyordu. Yeni Müslüman olmuş bir toplulukta şer'i hukuk başlangıçta iyi bir şekilde uygulanamasa da, diğer Müslüman diyarlardan gelen âlimler vasıtasıyla bu durum giderek düzeltilir, onun mahallî geleneksel hukuk şekline dönüşüp bozulmasına müsaade edilmezdi. Yeni yasalaştırmalar olmaksızın, bu sistem tüm insanlığı kapsayacak bir şekilde genişletilebilirdi.

Hukuk Açısından Toplumsal Ahlakçılık ve Ortaklıkçı [Korporatif] Şekilcilik

İslam Orta Dönemlerindeki sözleşmecilik, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgenin ticarî-eğilimli toplum geleneğinden gelmiş olup bize göre onun bir neticesi olarak görülebilir. Ticarî eğilim, entelektüel düzeyde ahlakçı, halkçı ve olgusalcı eğilimi öngörmüştür. Müessese düzeyinde ise aynı şekilde birlikçi bir sözleşmeciliğe yatkınlık gösterir. Kısacası, bu geleneğin en aşırı halkçı ve ahlakçı eğilimlerinin şariat-eğilimli İslam'da güçlü bir şekilde netleşmesi ile tek-tannı dinî toplum sadece alt sosyal form olmaktan çıkıp sosyal meşrûiyetin ifade edildiği esaslı şekle dönüşmüştür. Dini topluluk hemen hemen -tam manasıyla olmasa da- tanıma dayalı bir devlete bağımlılıktan kurtuldu; o kadar ki, devlet üzerine değil, toplumsal ön kabuller üzerine bina edilen toplumsal hukuk, kişiye ait hakları arttıran mevcut önceliği kabullendi. Fakat bu bağımlılıktan tamamen kurtulmuş değildi: Gücün nihai sınırlaması zayıf kaldı ve devletin eline teslim edildi. Ancak devletin rolü, şehirli yüksek kültürde (özellikle hukuk alanında) olabildiğince en aza indirgendi.

Tek tannılı gelenek -en azından toplumun faal sektörü açısından- tek bir toplum bağlılığında toplandığı için bu mümkün oldu. Diğer tek tannılı toplumlardan her biri İslam

dünyasının merkezi sahası dâhilinde olması dolayısıyla, (İslam'dan daha önce başlayan bir gelişme çizgisini devam ettirerek) İslam toplumunda olduğu gibi hukuki açıdan tek başına bağımsız bir birim oluşturmaktaydılar. Fakat İslam toplumunun söz konusu bölge üzerindeki güçlü ve hâkim pozisyonu olmaksızın, piskopos ve hahamların hukuki özerkliklerinin pek anlamı olmayacaktı. İmparatorluk bürokrasinin önemini daha da artıran şey Müslüman toplumun evrenselliği idi. İslam'ın şahsi sorumluluğa çağıran güçlü söylemi olmaksızın, -Nil ile Amuderya arasındaki olumlu şartlara rağmen- İslam'ın sözleşmecî modeli biraz zor başanya ulaşırdı.

Bu iki meşruiyet modelinin, yani Batı'daki hiyerarşik korporativizm ve İslam'daki birlikçi sözleşmecilik burada çizmeye çalıştığımız genel çerçevede derhal anlaşılmalı bir takım sonuçları vardır. Çoğu zaman Batı'daki ve İslam dünyasındaki uygulama, aradaki karışıklıklardan ziyade birbirine benzerlik gösteriyordu. Onların farklılık gösterdiği her şeyi bu karışıklıkla açıklamak doğru olmaz. Ancak her bir model bazı sosyal ilişki türlerini kolaylaştırırken diğerlerinin gelişmesini sınırlamaktaydı. Tabii olarak bu sonuçlar, meşruiyet modeli üreten her bir kültür sahası çerçevesinden çıkan benzer eğilimleri güçlendirmiştir. Ancak en azından ayrıntıda, bu meşruiyet modeli (aksi takdirde belki de olmayacak olan) bazı sonuçlara yol açacaktı.

Keyfi yönetime karşı hukuk yönetimi için olan talep -Batı'da aynı talep şekilci bir eğilime yol açarken- İslam dünyasında ahlakçı bir eğilim yaratmıştır. Çoğu kez olduğu gibi her iki sistem de zıt uçlara doğru yol almışlardır. Hemen hemen bütün hukuk sistemlerinde -özellikle de inançla ilgili merasimleri olanlarda- bir parça şekilcilik bulunur. Bu durum, Batı'da bazı yargılamaların teknik ayrıntılar vasıtasıyla meşrulaştırılması noktasına itmiştir ki bazen (yaygın toplumsal kabullere ters düşen bir durumu savunmaya hizmet ettiklerinde) hukuk mahkemelerinin övüncü, ama çoğu kez de utanıcı olmuştur. (Bazı Batılılar, Roma hukuk geleneğindeki

şekilci eğilime bakarak hukuktaki şekilci model ile bağımsız objektiflik ve önceden kestirilebilirliği birbirine karıştırıyorlar. Şeriat, bazılarına göre zıt doğrultuda aşırı gitmiştir. Hukuk, ahlaki değerlerin vurgulandığı -diğer tür en pratik durumların bile dışlandığı- tabii bir alandır.) Ancak şer'i hukuk bu yönde diğer sistemlerin çoğuna göre daha ileri gitmiştir. İslam'ın sözleşmeler hukukunda genellikle (teoride) tarafların gerçek niyeti sözlü şekle tercih edilir. Belki Mervan döneminin herhangi bir yazılı sözleşmenin garantörleri olarak canlı şahitler üzerindeki ısrarı, niyetin önceliğini güven altına alma vasıtası olarak kısmen canlılığını korumuştur. Daha genelde, (bir şahıs kendi haklarından vazgeçme isteğinde olsa bile) eşitlik üzerinde ısrar etme eğilimi vardı.

Hukukun ikinci derecedeki müesseseleri ayrı ayrı hukuki modeller olarak biçimlenmiştir. Batılı avukatın en şüpheli davalarda bile taraflardan birinin davasını diğerine karşı -çoğu kez teknik bilgilere dayalı olarak- savunması beklenirdi. Böyle bir durum ahlaki olarak doğru görülmebilir; fakat bu, özel şartların her bir davada göz ardı edilmemesini güvenlik altına almıştır. Müslümanların müftüsü ise uygulamadaki durumların müphemliği ile Batı'nın avukatı kadar ilgilidir. Fakat onun taraflardan biriyle ilgilenmekten çok hâkime tavsiyede bulunması ve sonucu belirleyen moral bir meseleyi tarafsız bir şekilde aydınlığa kavuşturup çözümlemesi beklenir. Prensip olarak, müftünün kimin ne tarafta olduğunu bilmemesi gerekir. Batı muazzam bir hukukî faraziye yığınının -bilhassa, gerçek kişilerle aynı derecede hukukî bir varlık olarak kabul edilmiş hükmi bir yapıyı barındıran *korporatif* hukukî faraziyelere şahit olmuştur. Şer'i hukukun teşvik ettiği bu gibi hukukî hileler (özellikle alışverişte kullanılan "hile"ler) hukukta esas değildi ama uygulamada arada bir yapıldı; bunların işlevi kuralla uydurma mahiyettedir.

Modern Batılılar İslam hukukunun bu ahlakçılığını büyük bir kusur olarak görme eğilimindedirler. İslam hukukunun şahsi sorumluluklar üzerindeki ısrarı ve kamu hukukunun

özel hukuka karşı herhangi bir bağımsız alanını reddetmesi sebebiyle, kamu gerçeğinin meşrûlaştırılması ve dolayısıyla uyumlu hale getirmesine imkân olmadığını düşünüyorlar. En azından modern-öncesi dönemdeki şartsız evrenselliğin herhangi ciddi bir ahlak kuralına hamledilmesi sebebiyle, ahlakçı bir hukuk nispeten aşındı ve değişen zaman veya zemine ayak uydurma yeteneğinden yoksundu. Son olarak, bazı bakımlardan şekilciliği reddetmesi (tümüyle reddedemezdi zaten) sebebiyle, Batı'nın kişi haklarını (kamuoyu veya devlet müdahalesine karşı, bazen akılcıca bazen mantıksızca, fakat iyi niyetle) korumada başarılı bir şekilde kullandığı bir tekniği kaybetti.

Bütün bunlara rağmen, Müslümanların sosyal ortamlar, coğrafi ve siyasi sınırlar arasındaki geniş hareketliliği de, yine bu şer'i hukuk ve onun şahsi hürriyete geniş bir saha sağlayan kendi yolu (ve onunla birlikte at başı giden iç yorum hürriyeti) sayesinde mümkün olmuştur. Bu hukuk, söz konusu hareketliliği yüksek derecedeki bir hukukî kararlılık olmaksızın sağlayamazdı. Aslında bu kararlılık -bütün Müslüman hukukunun şer'i hukuk olmaması gerçeği yüzünden- devamlı tehdit altında olmuştur; ancak şer'i hukuk başarılı bir şekilde merkezi konumunu muhafaza etmiş ve Darü'l-İslam'ın her yanında saygı duyulan hukukçuların modern fetvalarının hukuken tanınması vasıtasıyla değişen şartlara yeterli derecede ayak uydurmuştur. O halde, hukuktaki görece kararlılığın yorumculara verdiği bu bağımsız durum sebebiyle hem ulema hem de tasavvuf ehli belli sınırlar içinde -ne istendiği derecede çok geniş, ne de önemsiz sayılabilecek kadar az olmayan- bir siyasi güce sahip olma durumundaydılar.

Modern dönemde her iki hukuk modeli de değişmek zorundaydı. Batı şekilciliği, hukukî kavramların sosyal gerçeklikle ilgili olması sebebiyle sosyolojik unsurlara bile yer vermek durumunda kalmıştır. Buna karşılık Müslüman ahlakçılığı, yeni teşkilatlanan devlet gücü ve makinelerin getirdiği zorunluluk karşısında geri çekilmek zorunda olmuştur.

Batı'nın şekilci hukuku, şüphesiz ki *korporatif* Batı'ya uygun geliyordu. Orada bir şahsın statüsü, fert ile toplumun bütünü arasında aracı olan değişik müesseselerdeki konumu tarafından belirleniyordu. Belediyeler, malikaneler veya kilise gibi müesseselerin bir üyesi olarak şahıs, belli bir müessesenin durumuna göre tarihi olarak belirlenmiş özel hürriyetlere sahip olmuştur. Eski Roma hukukunu çağrıştıran girişimlere rağmen, bu gibi partikülarist haklar uygulamada evrensel prensipler üzerinde belirlenemezdi. Onların ortaya çıkmasına sebep olan tarihi olaylara -bir şehir imtiyaz belgesinin verilmesi gibi- bağlıydı. Bu hakların yorumlanması ile olan şekilcilik ne kadar büyükse, başlangıçtaki güç ilişkileri değiştiğinde daha sonraki şartlar o derecede müdahaleden uzak olacaktı. Müslümanların ahlakçı hukuku da aynı derecede (soya dayanan statülerin -en azından ilke olarak- en aza indirildiği ve sonucu belirleyen bağların, sözleşmelerin ve şahsi himayelerin kararları olduğu) İslam sözleşmeciliğine uygun düşüyordu. Müslümanlar için önemli olan özel hürriyetler değil, hür bir Müslümanın kendi statüsüne dayalı daha genel hürriyetlerdi. Böyle bir konum, önceden bir anlaşma veya özel tarihi bağ olmaksızın her yerde, her zaman uygulanabilen ilkeler tarafından en iyi bir şekilde güvence altına alınmıştı.⁴

Sivil ve Kişisel Rollerde Sözleşmeci ve Şekilci Statüler

Batı sisteminde özerk korporatif mevki çok önemli olduğu için bu makama geçmek de aynı şekilde değişmez ve biçimsel (fixed and formalistic) idi. Batı'da, bir makama (mesela tayinle geçilmeyen bir makama) geçmek meselesi,

4 Şer'i hukuk, özgürlük insanın doğal halidir ve sebepsiz kısıtlanamaz ilkesi üzerine bina edilmiştir. Bu konu David de Santillana'nın "Law and Society" adlı makalesinde [*The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold ve Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1931) içinde, s. 284-310] çok güzel bir biçimde açıklanmıştır.

bu makama özgü ilkelerle belirlenir (hukukta olduğu gibi biçimseldir). Bazı makamlar kalıtsaldır; burada değişmeyen daha yüksek bir makama yükselme kuralı uygulanır. Ailede bir çocuk doğar doğmaz, onun hangi şartlar altında makama geçeceği hesaplanabilir. Normal olarak, en büyük oğul olma önceliği ilkesine göre bu ayarlama yapılır. Bu ilke, Orta Çağ'da sadece oğulların bir makama geçmesi için değil, aynı zamandan herhangi bir akrabalık ihtimalini de kapsardı. Diğer makamlar seçime tabi idi. Bu durumda, oylama meslektaşlar arasında olurdu, yani belli sayıdaki bir seçmen grubuna seçme hakkı tanınırdı. Dolayısıyla bir makama geçme kalıtsal olmayan durumlarda bile biçimsel ve değişmez unsurlara tabi idi. (Meslektaşlar arası oylamanın, günümüzdeki halk oylamasından çok farklı türde bir süreç takip ettiği hatırlanmalıdır.) Orta Çağ'ın ortalarında ilkeler hâlâ gelişmekte, bir makama geçme türleri konusunda tartışmalar olmaktaydı. Her bir taraftaki tartışmacıların iddiaları meşrûiyet ilkesine dayanırdı: Yani onların adaylarının en iyisi olması gerekmeseydi de meşrû olması elzemdi. Karşı cephedeki aday ne kadar mükemmel özelliklere sahip olursa olsun, gaspçı olarak görülürdü.

Batılılar bu tür makama geçme türüne o kadar alışık idiler ki, başka yerlerdeki tayinle olmayan makamlarda bile benzer özellikler bulmayı umarlardı. Çoğu kez bilim adamları bile en büyük oğul olma önceliğini çoğunlukla en büyük oğulun, babasının yerini devralması olgusu şeklinde anlamaktadırlar. Büyük kardeş için belli bir saygı olması hemen hemen evrenseldir. Batı'da bu bir ilke ile kuvvetlendirilmiştir ama İslam ülkelerinde bu duygu güçlü ise de resmi olarak kabul edilmemiştir. Bazı Batılılar belirlenmiş veraset için -bazen olgulara daha uygun gelen- yaşça büyük olma gibi alternatif bir çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bazen de, isyan ederek gücü ele geçiren "gaspçı"yı bir aday olarak adlandırmışlardır. Söz konusu durumda (bu gibi istisnaların çok fazla olduğu ortaya çıktığı için), Müslüman verasetin düzensizliğinden ve

onun veraset tartışmalarını ortadan kaldıracak belli bir ilke takip etmekte başarısız kaldığından şikayet etmişlerdir. Ancak İslam ülkelerinde kalıtım yoluyla olan biçimsel veraset veya meslektaşlar arası oylama çok nadirdi. Bu, Müslümanların kendi sosyal düzenlemelerini yorumlamaya daha az eğilimli olmaları sebebiyle değil, sözleşmecî ruhun verasette değişik bir meşrûiyet anlayışı gerektirmesi sebebiyledir. Veraset bazı seçeneklere ve hatta uzlaşmaya açıktı. Şekilci Batı'nın belirlenmiş verasetine karşılık, şahsi sorumluluğun en ehil kimse tarafından yüklenildiği sözleşmecî İslam'ın mücadele ile bir makama geçme verasetini karşılaştırabiliriz.

Mücadelenin, daha önce makamda bulunan şahsın kendinden sonrakini belirlemesi ile başlamış olması bu ilkeyle çelişmez. Bu, o sırada sorumluluk üstlenmiş birinin kendinden sonra yerine geçmesini uygun gördüğü kimseyi belirlemesinin sorumluluğuna benzer. Aksi takdirde bu mücadele, söz konusu sosyal grubun temsilcileri olan ileri gelen kimseler arasında danışma yolunda çözümlenirdi. İşte tam bu mücadele anında, zamanın gerçekleri doğrultusunda çeşitli grupların çıkarları ayarlanırdı. Bu da ancak belli bir pazarlık sonunda yapılabilirdi. O halde eğer resmi sözleşme isteniyorsa, tabii ki bu en son aşamada mühür vurmak şeklinde olurdu. Müşavere, silahlı mücadeleyi ortadan kaldırmalıydı. Eğer bu olmazsa, silahlı mücadele devreye girer ve bu da sosyal süreci yıkmaktan ziyade talihsiz bir durum olarak algılanırdı.

Bu yaklaşımın tesadüfî fakat çok gerekli sonucu, güçsüzlüğü kesin olanların elenmesidir. Bir adayın en azından belli şartlara sahip olması hukukî bir gerekliliktir. Ara sıra, en azından dinî bağlamlarda, bir çocuğun, kadının veya fiziksel olarak güçsüz olan birinin -eğer güçlü bir hamisi yoksa- kabul edilmesi çok nadir bir durumdu. Siyasî yönetici temelde bir emir, askerî kumandan olduğu için, askerlik görevini yerine getiremeyeceğinden dolayı bir kadın bu makam için

gerekli şartlara sahip görülmezdi. Buna benzer başka durumlarda da aynı görüş geçerliydi.

Danışma sürecinde İslam'ın evrensellik ilkesi kendine has bir tarza sahipti. Çoğu zaman, büyük şahsî sorumluluklar yüklenen kimseler ve çok sayıdaki insanlarla irtibatı olan kimseler ileri gelenler olarak kabul görülürdü. Dolayısıyla verilen statülerin ne olduğu konusunda İslam dünyasının her tarafında büyük ölçüde ortak birtakım düşünceler mevcuttu ve bunlar İslam'ın girdiği her yerde derhal uygulanabilirdi. Bu konuda verilecek karar sayısal çoğunluğu gerektirmiyordu ama bir görüş birliğini gerektiriyordu. Oylama yapılmadığından dâhil etme ile dışlama arasında kesin bir çizgi mevcut değildi. Sabit bir seçim sistemi olmadığından, dışardan bakan biri için Müslümanların itibar mücadelesi esrarengiz görünür. Ancak onun temel mekanizması, toplu oylama ile halledilen mücadelelerin çoğunda kullanılır. İslam dünyasında bu mücadeleyi doğal sürecinden önce bitirecek bir zümre yoktu; bu sebeple ordu veya emire başvuru söz konusu olmadığı müddetçe bu mücadele bir müddet daha devam ederdi.

Batı'da aile hukuku düzeyinde bile biçimsel bir surette belirlenmiş, sabit özerk statüler buluruz. Ailelerde her makam kalıtsal olduğu için, doğal olarak, ailenin üyeleri büyük oğlun önceliği ilkesiyle tutarlı bir biçimde belirlenmeliydi. Bu durum, erkeğin ilk kansının asıl eş olarak çocuklarıyla birlikte yüceltilmesinde ve böylelikle diğer çocukları dışlayarak tek varis olması durumunda söz konusudur. Görüldüğü gibi, şer'i hukuk bunun tam tersi bir yol izlemiş, bir erkeğin bütün hanımlarını ve çocuklarını eşit seviyede görmüş, onların durumlarını bir sözleşme ile belirlemiş ve onlardan hiçbirine boşanamaz *mater-familias*'da olduğu gibi iptal edilemez statüler vermemiştir. (Eşit statüdekiler arasındaki oylama meselesinde olduğu gibi, "tek eşli" evlilik konusunda da, eski Batı modeli, modern uluslararası modellerden ve İslam dünyasındakinden epey bir farklılık göstermekteydi.)

İslam ülkelerindeki ve Batı'daki evlilikler arasındaki fark, hanımların şer'i hukuktaki ve kilise hukukundaki durumlarından çıkardığımız sonuçların çok daha ilerisine gider. Bu fark, Müslümanların ve Batılıların üst sınıf aile hayatları arasındaki farkta -İslam ülkelerindeki harem cariyeleri sistemi ile Batı'daki asıl hanım merkezli köle sistemi farkında- görünür. Her iki toplumda da koca ve baba hâkim şahıstır ve teoride son kararı veren despot bir kişiliktir; ancak her iki toplumda da aslında kocayı yöneten kadındır. Ancak beklenen normlardaki fark, uygulamadaki farkları yaratmıştır.

Batı'da yasal hanım yönetici konumundaydı. Kocasının misafirlerinin ev sahibesiydi. Eğer kocasının diğer hanımları varsa, onların "cariyeler" olarak ayrı yerleri vardı. Yasal hanım onları kendi hâkimiyet bölgesinde görmeye tahammül edemezdi. Onun hanesine gelebilenler, en azından feodal saraylardaki hür hizmetçilerdi; yani çoğu kez yüksek statüye sahip olan kimselerdi. Köylüler köle gibi toprağa bağlanmışlardı ve hukukî efendilerine en aşağı derecede tabi idiler. Ancak aile köleliği uygulamada ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla hiyerarşi ilkesi aile hayatında bile geçerliydi: Yukarıya doğru çıktıkça rütbe de yükseliyordu. Buna karşılık tabandaki köle yığını bile kendi sabit kuralları ile yönetiliyordu.

İslam dünyasında, eşitlikçilik ilkesi kısmen tam ters bir durumu ortaya koyuyordu. Soylu bir aileden gelmeyen ama zengin olan kimseler, sadece kendilerine güvенеbilecekleri türdeki kimselerin muhitinde olmayı tercih ederlerdi: Yani kölelerle ve bütün sınıflar sosyal olarak birbiriyle kaynaşmışlardı. Onların hanımları, hiyerarşik paye sebebiyle uzak durma şeklinde değil, kadın-erkek arasındaki aşırı haremlik-selamlık sebebiyleydi. Eğer kocanın birden fazla hanımı varsa hepsi ev halkı sayılırdı ve bunlardan hiçbirisi ev sahibi değildi. Köylüler hukuki olarak ve çoğu zaman uygulamada hür insanlardı. Zengin kimselerin evinde köleler hür hizmetçilere tercih edilirdi ve düzenli bir biçimde azat edilirdi. Ülke dışından getirme yoluyla gerçekleşen köleliğin

Müslüman devletlerde kısmen muhafaza edilmesi, zengin Müslüman şehirlerin esirlerin olduğu sınır bölgelerine yakın olmasıyla açıklanabilir; ama bunun asıl sebebi eşitlikçi ve sosyal olarak hareketli bir toplumun tarımcı bir çağda zaman zaman yukarıya tırmanacak bir sınıfın gerekli olmasıyla izah edilebilir.

Hem Batı'nın, hem de İslam dünyasının sosyal sisteminde benzeşen şey, iki kesimde de çok sayıda keyfi ve yıkıcı askeri faaliyetlerin olmasıydı. Her iki toplumda da askeri gücün etkilerinin sınırlanması oldukça farklı yollarla yapılmaktaydı. Batı'da askerler topraktan geliyordu ve onların faaliyeti giderek biçimselleşmiş, hatta idealize edilmiştir. Baronlar, ancak hafta sonları biraz azalabilen çatışmalar dizisiyle şehirlileri ve köylüleri taciz edebilirler ve aralarında hiç eksik olmayan çatışmalarla kontrol dışına çıkabilirlerdi. Fakat tek bir kumandanın emri altında büyük bir ordu toplamakta güçlük çekilirdi. Gücü tek elde toplamak, hanedanlar arası evlilikler veya bir makamı satın almak, en az siyasi ve askeri beceriler kadar önemliydi. Hiçbir yönetici kendi hâkimiyetini kalıtsal topraklarının ötesine götüremez, genellikle küçük bir bölgeye hâkim olabilirdi. XV. yüzyılda Burgundy dükünün, büyük bir gücü bir araya getirerek Liège şehrini yerle bir edip tüm halkını kılıçtan geçirmesi ve hatta kaçanları takip ederek kınp bitirmesi olayı olduğu zaman zaten artık Yeni Çağa girilmişti. Bu kral bile kendisini geleceklerle o kadar kuşatılmış buldu ki, sonunda kral unvanını alma girişiminde hayal kırıklığına uğradı.

İslam dünyasında tam tersine askerler şehir kökenliydi ve yerel kurallara pek bağlı değillerdi. Askerlerden başka hiçbir yerde hareketlilik bu kadar fazla değildi. Askerler en yüksek sosyal mevkilere çıkabiliyor ve Batı'da hayal bile edilemeyecek uzak yerlere seferler düzenleyebiliyorlardı. Askerler arasındaki şahsi meselelerden dolayı bir çatışma çıkmaması için, yerli kumandanlar biraz kontrol altındaydılar. Yerel düzeyde çok yaygın bir barış hâli söz konusuydu. Bu barış ancak

haydutlar tarafından büyük bir olay çıkarıldığı zaman bozulabiliyordu. (Daha uzak bölgelerde, haydutların şefi rolünü kabile reisleri oynayabiliyordu.) Burgundy dükünün durumunda olduğu gibi saldırgan bir güç birikimi yaygındı ve şehirlerin yağmalanması, halkın öldürülmesi gibi olaylar olabiliyordu. Moğol istilasından sonra, yani Orta Çağ'ın sonlarında, bu tür olaylar daha sık görülmeye başlandı.

Dinî ve fikrî hayatta, iki toplum arasındaki farklılıklar, siyasî otoritenin rolündeki farklılıklara benziyordu. Batı'da soylu, öncelikle siyasî yöneticiydi ve bütün sosyal hayatın odağıydı; din adamı onun kardeşi veya kuzeniydi. Bilimsel hayat daha çok laik müesseselere paralel ve onlarla iç içe bir şekilde çok iyi teşkilatlanmış olan kilise tarafından yönlendiriliyordu. Hiyerarşik bağlamda, her entelektüel sualin -mesele kurumsal bağlılıkla ilgili- sapkın/aykırı düşünce sorusuna dönmesi mümkündü. İslam dünyasında olanın tersine, burada resmi olarak ortaya konan sapkın/aykırı düşünce bile bazen ölüm-kalım meselesi olabilirdi. Bununla beraber aynı zamanda, bu kadar hiyerarşik bir yapıda felsefe geleneği oldukça esaslı bir rol oynamıştır. Felsefe geleneğinin daha soyut bir şekilde kuralcı gelenekleri, din adamlarının formal eğitiminde önemli bir yer tutuyordu. Bunun sebebi, Latin ülkelerinin yüksek kültürel ilhamı için daha ziyade Yunan geleneğine bakmaya devam etmesidir. Ama bu eğitim modelinin devam etmesi, hiç şüphesiz, kilisenin kapalı, değişmez yapısı ile uygunluk göstermesinden de kaynaklanıyordu. Bu model, İsmaililere çok benzeyen bir şekilde, evrene hiyerarşik bakış noktasıyla, hiyerarşik bir sosyal yapıyı doğruluyordu. Batınî araştırmalar mevcuttu ama onlar daha ziyade marjinal bir rol oynuyorlardı. Mistik Eckhart sıradan insanların karmaşık meselelerini serbest bir şekilde konuşmakla suçlanmıştı. Onun suçu, kurulu doktrine karşı hareket etmek değil, herkesin kabul ettiği değerlerin dışına çıkmaktı. Simya gibi konular doğal olarak doğrudan gizemli muamele görmüştür.

İslam dünyasında, ulema ve emirler birbirinden uzak dıymışlardır. Öğrenimin kurumsallaştığı medreselerde bile ulema büyük ölçüde bağımsızlığını korumuştur. Hem İslam dünyasında, hem de Batı'da formal eğitim büyük ölçüde deneyci olmaktan çok kuralcı disiplinlere ayrılmıştır. Ama en çok saygı gören İslamî eğitim, daha çok kültürel değerlere yönelik olanlardı. Bu ise İbrahimî geleneğin tarihi ve toplumsal vurgusuyla uygunluk gösteriyor. Fakat bu aynı zamanda ulemanın dayandığı, kendi ortak disiplininin temelini de yansıtıyordu. Batı'nın tekâmülü gramer, mantık, belâgat ile (özellikle dil kurallarının tetkiki ile) başladı ve sonra doğrudan geometri, astronomi, aritmetik, müziğe (özellikle matematik araştırmasına) doğru devam etti. Derslerin içeriği tarih konularından çok, astronomi ve müzik gibi bilimlere yönelikti. Son olarak, hukuk ve ilahiyat ile temel araştırmaların vazgeçilmez bir parçası olarak tıp geliyordu. Bunun tersine, medresede dinî kurallar, hukuk, ilahiyat gibi (hepsi de tarihsel mevzular) üzerinde yoğunlaşmıştı. Metin tahlilleri gibi konular ikinci derecedeydi. Matematik ve mantık ise en son sıradaydı. Tıp ve astronomi ise medreseden bağımsız olarak, emirlerin sarayında ve himayesinde çalışılıyordu. Süfîlerin felsefesi ve psikolojisi ise *hanıkâh* gibi diğer bir merkezde öğreniliyordu. Söz konusu daha elit merkezlerdeki eğitim ise sistematik bir şekilde gizemliliğe doğru gidiyordu.

Çok daha sonra, Osmanlı İmparatorluğu'na seyahat eden bir Fransız diplomat ve bilim adamı, Müslümanların Batı'daki muadillerine göre daha nezaketli ve uyanık olmalarından çok etkilenmiştir. Hayvanlar bile daha iyi muamele görüyordu.⁵ Bu âlim belki de kendi meslektaşlarını [Osmanlı'da gördüğü uygulamalar doğrultusunda] düzeltmek isteğine sahipti. Her halükarda, birçok ölçüler açısından, İslam toplumu Orta Çağ'ın başında Batı'dan hem entelektüel hayat,

5 Ogier Ghiselin de Busbecq, *Turkish Letters*, İng. Trc.: E. S. Forster (Oxford: the Clarendon Press, 1927).

hem de hayat güvenliği bakımından- daha medeni ve daha gelişmiş durumdaydı.

Tarihsel Hareketin Kaynakları

İnsanın üstünlüğü, düşünce düzleminde, gerçeği hem evrende, hem de kendisi üzerinde en üst seviyede idrak etmesidir. Hareket planında ise, bir alışkanlık veya gelenekten çok, yeni gelişmelere dayalı olarak hür inisiyatifle davranmasıdır. Şu ana kadar öğrendiklerimiz, dünyamızın aslında en üst seviyede düşünme olmaksızın gerçek manada serbest hareketin aynı şekilde etkin hareket olmaksızın da gerçek düşüncenin- vuku bulmadığı sürekli bir dönüşüm halinde olduğunu göstermektedir. Hal böyle olunca, bu iki tür üstünlük şeklinin arasındaki fark yapay hâle gelir. Modern Batılılar en azından geçmiş de kapsayan bir şekilde, Batı geleneğinin dehasının başkalarının derin düşünme mükemmeliyeti doğrultusundaki başarılarını takdir etme eğiliminin yanı sıra, insan inisiyatifi ve aksiyonuna azami faaliyet alanı yaratmakta yattığını görmüşlerdir. Aynı zamanda İslamî yapının, modern-öncesinin büyük gelenekleri içinde en hareketlisi olduğu görülmektedir. İslam'ın kaderci olduğunu iddia eden derinlikten yoksun gözlemciler bile -özellikle cihadın kararlı bir şekilde yürütülmesi sırasında- Müslümanlardaki gurur ve taassubun altını çizmişlerdir. Görüldüğü gibi, her iki toplum da harekete olan yatkınlıklarıyla tanınmıştır. Ama acaba bu toplumların her birindeki hür insan, aksiyonu hangi kanallar vasıtasıyla yürütüyordu?

Bazı bakımlardan İslam dünyasındaki hürriyet Batı'dakinden daha fazlaydı. İslam dünyası nispeten daha müsamahalıydı, fakat diğer dinî toplumları kabul etmekte pek o kadar müsamahalı değildi (İslamiyet, Hristiyanlığa göre daha müsamahalı olmasına rağmen çok tannlı dinlere karşı müsamahasızdı). Diyojen, İslam toplumunda yaşamış olsaydı daha fazla müsamahayla karşılanırdı. Hristiyanlıkta

ise birtakım uygun statülere -sadece bir fert olarak değil, bir tarikatın veya grubun üyesi olarak- sahip olmak zorundaydı. Eğer halk arasında çıplak dolaşıyorsa, kilise otoriteleri ona gereken dersi verirlerdi. İslam toplumunda ise (din değiştirmek istemeyen bir zımmî olmadığı sürece) o tek bir statüye, yani Müslüman olma statüsüne sahip olacaktı. Aslında İslam dünyasında da *muhtesip* adı verilen bir gözetmenin disiplinine tabi olacaktı. Ancak ahlaki bir misyon iddia ettiğinde, bir divane derviş olarak çok rahat hareket etme imkânına sahipti; yani belli bir şeyhin otoritesinden başka hiçbir sınırlamaya tabi olmayacaktı. (Tabii ki zımmî olsaydı kendi cemaat otoritesi tarafından daha büyük güçlüklerle karşılaşacaktı.) Batı modeli bir bütün olarak daha büyük bir sosyal devamlılık ortaya koymuş fakat hareketliliği engellemiştir. Çünkü bütün önemli makamlar, loncaların sistemli bir şekilde vazgeçirmeye çalıştığı ferdî inisiyatife karşı duran belli otoritelere bağlıydı. İslam dünyasında olduğu gibi, gelişme sisteme rağmen olmuştur.

Tek bir ferdin toplumla yüz yüze gelmesinin verdiği yakınlık önemli hürriyetlerin yolunu açmıştır. Fakat -birlik halindeki grupların hakları, Batı'da daha emin bir ara bölge sağlamasına karşılık- bu, aynı zamanda bireyleri belli tehlikelere maruz bırakmıştır. İslam dünyasında bile, tek başına hareket eden bir ferdin belli bir grupla -tarikat mensubu, medrese âlimi, tüccar veya fütüvvet teşkilatı üyesi, dilenci veya bazı şehir hırsızları gibi- ilişkisi olması daha güvenliydi. Bu gibi gruplara üye olmak büyük oranda serbest idi ve getirdiği baskı oldukça gevşekti. Fakat bu gibi grupların emirin keyfi müdahalesi karşısında pek bir gücü yoktu. Yeni bir girişim yapmak -mesela yeni tip bir proje için yatırım yapmak- isteyenlerin bu birlik grupları arasında yer bulması pek güçlü. Lonca düzenlemelerinin sıkı kuralları tarafından etkisiz hale getirilmeksizin bu gibi girişimler başlayabilirdi ve nitekim başladı da. Fakat bunlar göze batacak şekilde zenginleştikleri zaman dar görüşlü emirler tarafından

ağır vergiler konularak varlıkları bitirildi, hatta bazen doğrudan malları yağma ettirildi.

Bütün bunlara rağmen -ziraî seviyedeki sosyal şartlar göz önüne alındığında- İslam toplumu makul bir çerçeve içinde kendi tercihini yapan insana geniş bir şahsi hürriyet alanı bırakır; hatta diğer insanların çoğundan ayrılan insanlara bile böyle bir fırsatı tanır. Bu türden bir hürriyet ise daha ilerideki hareket serbestileri (tarihi hareket hürriyeti, yeni fikirler ortaya atma ve onları öğretme hürriyeti, sosyal hayatta yeni siyasetler ve modeller vasıtasıyla onları icra etme hürriyeti, daha genel manada hayatın icra edildiği şartları bilinçli olarak değiştirme hürriyeti) için çok gereklidir. Ama bunun için, basit şahsi hürriyetin yanında, sosyal düzeyde bireysel inisiyatif için uygun kanallar da var olmalıdır. Bu gibi kanalların yapısı -sadece şahsi düzeyde olmanın bile ötesinde- meşrûiyet modellerine göre değişmektedir.

Orta Çağ'ın ortalarında Batı dünyasında insanın kendi kendisinin farkında olması ve kendi geleceğini belirlemesi açısından, en ilginç sahnelerden biri, Haçlı seferlerinin başarısızlığı hissedildiğinde, Papa'nın İslam konusunda ne yapmak lazım geldiği meselesinde, tüm Batı Hristiyanlarından tavsiye istemesidir. Birçok ciddi kimse bu soruya cevap verdi. Geleneksel uyanlar arasında -İslam dünyasına karşı daha etkili hareket edebilmek için kilisenin kendisini ıslah etmesi gerektiği şeklindeki tavsiyeler de dâhil olmak üzere- birtakım uzak görüşlü projeler vardı. Bu projelerden çok az şey çıktı ama yine de bunlar ciddiye alındı. Tarihi meseleler konusundaki bu tür bir yaklaşım Batı modeline dayanıyordu ve istisnai bir durum değildi. Hiyerarşik olarak sınırlı sayıdaki piskoposluk makamının özerk sahiplerinin toplanıp tartışma konularını oyladıkları büyük kilise konsülleri, bu gibi bir danışma modelini ortaya koymuştur. Fakat işin özü daha kapsamlıydı. Şayet her bir kuruluş kendi özerk ilkelere sahipse, bunlar nasıl bir kere şekillendirildiyse, yeniden bir kere daha şekillendirilebilirler. Bundan başka, piskoposluk,

papalık, krallık, imparatorluk makamının görevi, kendi etki alanındaki her şeyin âdil bir yolda yürümesini sağlamaktır.

Dünyanın en güçlü ve en akılcı bürokratik devleti olma bağlamında, Çin'deki kamu meseleleri konusunda hususi dilekçeler verme geleneği Batı'dakilerden çok daha gelişmişti ve daha etkiliydi. İslam dünyasında bu gibi inisiyatif ve reform kanalları pek mevcut değildi. Abbasilerin yıkılmasından sonra, reformu devam ettirmesi beklenen merkezi bir kuruluş yoktu ve emirlere ciddi kurumsal inisiyatifler tanınması, Müslüman sözleşmeciliğinin dayandığı birlikçi modele zarar verecekti. Melikşah kendi saray erkânından tavsiyeler sorduğunda, almak istediği, belli bir kurumsal problemi çözmek konusunda yeni bir proje değil, mutlak bir kralın kendi yönetimini sevk ve idare etmek için -her bir yöneticide pek az değişecek- genel düsturlar idi. Bunların öncelikli amacının serbest siyasî hareket sahasını azaltmak olduğu sanılabilir. Her halükarda, statülerin soydan gelme yoluyla değil de yönetici ile şahsi ilişkiler sonucunda verildiği saraylarda -kazanılmış hakları devamlı tehdit etmiş olan- ciddi reform hareketleri yöneticinin şahsi desteği olmaksızın söz konusu olamazdı. Çünkü bu takdirde reformcunun rakipleri onu kolayca bertaraf edebilirlerdi.

Orta Çağ'da İslam ruhunun çağıştırdığı sosyal hareketlilik, şariat-yönelimli reform için devamlı tekrarlanan ve çok cepheli bir çabayla ifade edilmiştir. Bu hareketlilik, ihyacı (revivalist) din adamlarının, emir de içinde olmak üzere, her sınıftan insanların hal ve hareketlerini eleştiren vaazlarından, haksızlıklarla dolu olan yeryüzüne gelerek adaleti yeniden tesis edecek bir mehdi ümidini uygulamaya koymak için harekete geçen reformcuların ayaklanmasına kadar uzanıyordu. İbn Tümert örneği her iki aşırı ucu da gösterir. Bu gibi reform hareketleri bin yıl içinde başanya ulaşmamış olmasına rağmen, onlar şariatın ve onun himayesindeki müesseselerin bağımsızlığını ve etkinliğini güçlendirmiştir. Bunu takip eden yüzyıllarda İslam dünyasında sınırlı çerçevedeki

reform projeleri daha fazla önem kazanmış olmakla birlikte reformcular için silahlı mücadeleye dayalı isyan teşebbüsleri hâlâ ideal bir tarz olmaya devam etti.

Bu iki toplum arasındaki zıtlıkları (contasts) göstermek için tam olarak mukayese edilebilir şahsiyetleri seçmek verimli bir yol değildir. Çünkü bir insanın etkili olabileceği bir duruma gelmek için eriştiği bir makam çoğu kez iki toplum modelinde oldukça farklı aşamaları gerektirmekteydi. Hem Ömer Suhreverdi, hem de Clairvauxlu Bernard mistik eğilimleri olan fakat muhafazakâr bir şekilde dindar kimseleştirdi ve manevi rehberler konumundan yola çıkarak kendi zamanlarının siyasî maceraları içine dâhil olmuşlar, -her zaman başanlı olmasalar da- önemli roller oynamışlardır. Her ikisi de ziraî hayatın uzun süreli haksızlıkları ve özellikle merkezî bürokratik otoritenin ortadan kalkmasıyla çok sayıdaki askeri gücün sorun çıkaracak bir biçimde başıboş kalması ile yüz yüze gelmişlerdi. Her ikisi de tek tanrılı bir bilinçle böyle bir duruma verilen cevabı temsil ediyorlardı. Batı'da ince düzenlemelerle ve özel toplantılarla icra edilen *the truce of God* Bernard'ın keşfi değildi ama o bunu etkili kıldı. Bu durum, Suhreverdi'nin fütüvvet teşkilatını güçlendirme girişimine -bu vasıta ile oradaki şahsi ilişkiler sonucunda emirin kontrol edilmesine- benzetilebilir. Bu iki yaklaşım da, her iki toplumda ilgili kimselere en üst düzeyde bir motivasyon sağlamıştır (her iki toplumun da sosyal düzenine uyan bir tarzda yerini bulmuştur). *The truce of God*, kilise hiyerarşisini özellikle korunmuş günler ve sivil statüler lehine yönlendirmiştir. Fütüvvet reformu ise ferdi olarak yerine getirilmesi gereken vazifeler ağı ile Müslümanları şer'i vazifeler doğrultusuna sevk etmiştir. Her iki yaklaşım da yeterli bir çözüm getirmese bile dereceye kadar başanya ulaşmıştır.

Burada iki toplumu yüksek kültür seviyesinde ve o seviyedeki en soyut mümkün model açısından karşılaştırdığım için, böyle bir modelin tarihin gerçek akışıyla çok sınırlı bir şekilde uyumlu olduğunu unutmamak gerekir. Toplamların

düşünme tarzı illâ farklı olacak diye bir şey yoktur. Söz konusu uyumluluk her bir kültürel geleneğin yapısında birkaç geleneğin birbirine geçmesi gerçeğinden kaynaklanır. Sanatta, bilimde, siyasette özerk bir şekilde fakat birbiriyle bağlantılı olarak gelişen çeşitli değişken mizaçlı eğilimler ve kültürel gelenekler arasında en azından bir denge olması gerekir. Ayrıca, bu uyumluluğa duyulan ihtiyaç, önemli yüksek kültür çevrelerinde hâkim olma eğilimindeki insani ideal, imajlarda somutlaşmıştır.

Bu gibi model soyutlamaları yararlıdır; fakat bu gibi soyutlamalar, tarihi gelişmelerin bir toplumun yüksek zümre düşüncesinde öngörülen kapalı kavramlarının mantıkî bir sonucu olduğu şeklindeki bir anlayışa yol açabilir. Tarihin bu şekilde kavramsal bir şekilde yorumlanması, belli filozoflara ve dilcilere uygun gelmektedir. Çünkü bu, onlara tüm tarihi süreci basit bir şekilde elde mevcut metinler üzerinde yoğunlaşma yoluyla algılamalarını mümkün kılmaktadır. Fakat onlar formülasyonların ve tarihi sürecin destek verdiği bütün seviyelerdeki çıkarların rolünü gözden kaçırmaktadırlar. Aynı zamanda, özellikle her seviyedeki insan faaliyetinin yüksek kültür formülasyonları ile işlenmemiş kollar arasındaki farkı da göz ardı etmekte ve bu yüzden yeni imkânlar doğduğunda ortaya çıkan hızlı kültür değişmelerini göz ardı etmektedirler. Onlar özellikle insanları Batı'nın geçmişine çekmeye çalışmakta ve modernliğin övgüye değer birçok özelliklerinin Batı'nın geçmişteki hukuk, ilim, estetik gibi özelliklerinin sonraki gelişmelerin temelinde yattığını göstermektedirler. Böylece bazı yazarlar Batı dehası diye ifade ettikleri abartılı bir fikir üretmişler ve modernliğin gelişmesi konusunda kendi Batı gelenekleri ile diğer gelenekler arasındaki ilişkiyi yanlış aksettirmişlerdir.⁶

6 İslam kültürünün -kapalı kavramlar dairesinden çıkarak yapılan- en sarıh yorumlaması, hepsi okunmaya değer kitap ve makaleleriyle Gustave von Grunebaum'a aittir. O, benim Batıcı bakış dediğim türden yazarlara (bkz.: "Introduction" *Venture of Islam*, I) en iyi

İslamlaşmış Dünyanın Batı Üzerinde Etkileri

Orta Çağ'ın ortalarında İslamlaşmış (Islamicate) dünya ile Batı arasındaki kültürel etkileşim büyük ölçüde tek taraflıydı. Müslümanlar Batılılardan belli oranda bazı şeyler öğrendiler: Mesela, Haçlıların Suriye'sinde kale yapımı sanatını öğrendiler (bu konuda Haçlılar da Müslümanlardan bir şeyler öğrenmişlerdir). Orta Çağ'ın başlarında Müslümanlar Batı'dan öğrenecek çok az şey bulurken, çok daha uzak-taki Çin'den birtakım teknikler ve hatta soyut fikirler almışlardır. Buna karşılık, Batılılar Müslümanlardan çok değişik türdeki kültürel alışkanlıkları ve kavramları benimsediler; bu benimsedikleri Batılıların kültürel gelişmesinde son derece önemliydi. Bu durum, tabii olarak, -en azından Orta Çağ'ın başlangıcında- Müslümanların kültürel gücünün üstünlüğünden kaynaklanıyordu. Müslümanların Ökümenik konum-daki (configuration) üstünlüğü bu farklılığı daha da arttırdı. Batı ile temas İslam için çok önemli değildi ve hatta Doğu Avrupa, Hindu Hindistan veya Müslümanların sıkı temas

numuneyi oluşturmaktadır. "Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety", (*Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), s. 81-111) adlı makalesinde ve özellikle de bunun baş tarafında yaptığı incelemede, İslam'ın (ve Bizans'ın) oluşturucu vasıflarının en azından kısmen olumsuz olduğunu söylemekte, buna karşılık, yazar Batı'ya ve modernliğe (İslam'da olmayan) belli bir takım oluşturucu üstün vasıflar atfetmektedir. Bu metot daha ileride, "Doğu" kültürlerinin Batı'nın sadece kendine özgü bir takım özelliklerden yoksun olduğunu varsayar. Onun Batı'da gördüğü oluşturucu üstün vasıflar, insani olarak gördüğü şeyin merkezini oluşturur. Mesela, o bu üstün vasıfları "insanlığın Rönesans'la birlikte geliştirdiği dünyaya karşı tavrı" gibi vasıflar olarak görür. Burada kastedilen "insanlık" biyolojik manada insanlık değildir. Bununla asıl kastedilen, birbirini izleyen tarihi süreçlerden geçerek önemli tecrübe dizileri edinen, kültürel özellikleri insanlığın en yüksek noktasına erişen "Batı insanı"dır. Bunların hepsi, her bir kültürel gelenekte ideal insan imajı ile temsil edilen bir organik sabitlik olduğunu varsayar. Bu geleneklerde bu gibi belirleme yapmanın sakıncaları hakkında "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem" başlıklı 5. kısma bakınız.

içinde bulunduğu diğer yerlere göre daha az bir öneme sahipti. Batılılar için ise Doğu Avrupa ve İslam dünyası ulaşabildikleri tek yabancı toplumdur. Müslümanların batıdaki ileri karakolu durumunda olan Sicilya ve İspanya, Müslümanlar açısından nispeten daha az bir öneme sahip olmasına karşılık Batılılar için çok önemliydi.

Müslümanların etkisi, fikir kaynağı ve meydan okuyan bir mevcudiyet (presence) olarak iki yönlüydü. Her şeyden önce, söz konusu etki belli kültürel alışkanlıkların açık bir şekilde benimsenmesine yol açtı. Bazen bu doğrudan olmuş (Ebubekir er-Razi'nin eserlerinin Latinceye tercüme edilmesi ve tıbbi tedavide kullanılması gibi), bazen de "uyancı yayılma" (stimulus diffusion) denilen bir yolla dolaylı olarak gerçekleşmiştir. Büyük olasılıkla, İslam dünyasındaki yel değirmenlerinin tasvirleri Orta Çağ'ın başlarında Akdeniz İslam topluluğuna uzak doğudan gelmiş, Orta Çağın sonunda ise yel değirmenleri Batı'da görülmeye başlanmıştır. Fakat yel değirmeninin kanatlarının Müslümanlarda yatay, Batı'da dikey bir şekilde olması gösteriyor ki yel değirmeni yapımı olduğu gibi değil, temel fikir olarak geçmiştir. İslam dünyasının Batı'ya olan tesirlerinin çoğu bu türden dolaylı yolla olmuştur.

Kültürel ayrıntıların yayılması çeşitli sınırlamalara tabi idi. Yeni toplumda uygun yer bulamayan şeyler (eskiden ne kadar etkili ve kullanışlı olursa olsun) benimsenmiyordu. Deve taşımacılığı çok etkili olmasına rağmen, Batı'da benimsenmemiştir çünkü en başta iklim buna müsait değildi. İkinci sebep olarak, Avrupa'nın en güney yerlerinde bile öküz yeterli bir şekilde bu ihtiyacı karşılıyordu ve bunu değiştirmek fazladan bir yarar sağlamaya değecek derecede değildi. Benimsenen şeyler hemen taklit edilse bile dönüşüm geçirmiştir. Teknik ayrıntılar bile, benimsendiğinde, çoğu zaman yeni toplumun teknik içeriğine uyması için yeniden düşünülmüş ve uyarlanmıştır. Gotik kemerler İslam mimarisindeki karşılığı olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Böyle

olsa bile, onun camide kullanılması ile katedralde kullanılması ve süslemeleri ve yapısındaki ayrıntılar oldukça farklıdır; kemerin ifade ettiği anlam tamamen yeniydi.

Estetik ve entelektüel düzeydekilere gelince; bu alanda seçme ve yeniden düşünme daha önemliydi. Burada, büyük oranda Batı'nın İslam dünyasındaki malzemeyi taklit ve adaptasyonu Batı'da aynı olan ve paylaşılan şeylerle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla -Orta Çağ'ın gezgin ozanları- Trubadurların romantik şiir geleneğinin, doğrudan doğruya Müslüman İspanya'daki benzeri geleneğe dayandığı görülmektedir. Ancak bu da eski Yunan geleneklerine kadar gitmektedir. Bazı unsurlar eski Arap motiflerine veya en azından Arapların yerel eserlerine dayanmakta ise de, büyük bir kısmı Batı'da daha önce var olan formlarla uygunluk göstermektedir.⁷ İşte bu eğilim -yani dışardan alınan şeylerin önceden az da olsa bilinen şeyler olması eğilimi- bazen Batı'daki Müslüman "tesirleri"ni Batı'nın kendisine has olanlarından seçip çıkarmayı güçleştirmektedir. (Bu, modern Batı'da İslamî kültürün aslında Yunan fikirlerinden başka bir şey olmadığı, belki onu çok az değişikliklerle naklettiği fikrine de yol açmıştır.)⁸

Batılıların Müslümanlardan (veya İslam kültürü yoluyla Yahudilerden) öğrendiği teknik metotlar, bilgiler ve kitaplar kadar önemli olan şey, Batı'nın tarihi bir olgu olarak İslam'la

7 S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World* (Londra: Variorum Reports, 1984) adlı eserinde, Romans şiirinin İspanya'da ve Gaul'de (Müslümanlar veya Hristiyanlar arasındaki) gelişme sürecinde özellikle Arap müdahalesinin mümkün olduğuna dikkati çekmiş fakat bunu açıkça göstermemiştir.

8 H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," (*Bulletin of the John Rylands Library*, 38 (1955), s. 82-98) adlı makalesinde, modern-öncesinde yüksek bir kültür geleneğinin dışardan gelen etkilere rağmen nasıl kendine has özelliklerini muhafaza ettiğini göstermeye çalışmıştır. Bunu söylerken Gibb sadece yayılmaktan bahsetmekte, yabancı kültürün varlığının ve meydan okumasının daha bağlamsal etkilerini göz önüne almamaktadır.

karşı karşıya gelmesidir. Batılıların Müslümanlardan aldıkları kitaplardan birçoğu Yunanlılardan da alabilecekleri kitaplardı (nitekim sonraları aldılar). Yunan geleneğinden alınmayan sezgiye dayalı kitaplar ise, genel olarak Batılılar tarafından dikkate alınmamıştır. Batı'nın, kendisine yukarıdan bakan, kendisinin açık varsayımlarından hiçbirini paylaşmayan ve hepsinden de önemlisi kültürel ve siyasi bakımlardan kendisinden üstün olan bir toplum karşısında bulunması, Batılıların yaratıcılık kabiliyetine bir meydan okuyuş teşkil ediyor ve dolayısıyla hayal güçlerini kamçılıyordu. Müslümanlar, uzun süre saygı duyulan fakat sonraları hor görülen Bizans Greklerinin yapamadıkları şeyi yapıyorlar, yani Batı'ya meydan okuyorlardı.

Haçlıların faaliyetleri sonucunda Suriye'deki uzak temasın Batı'yı doğrudan etkilemediği görülmektedir. Fakat Haçlı seferleri olgusu Müslüman varlığı Batılılara birlikte harekete geçme motivasyonu sağlamış, Haçlı Seferleri süreci Batılılara -Suriyeli isteksiz ev sahiplerinin kazandıracağından çok daha fazla- bir sofistikelik kazandırmıştır. Papalık siyasi bütünlüğünü bu savaşlardaki liderliğine borçludur. Yüksek kültürlü Müslümanları ve Yunanlıları yönettikleri Sicilya'da Batılılar gerçekten çok şey öğrenmişlerdir, ancak muhtemelen Batı'nın kültürel ve siyasi hayatı üzerindeki en büyük tesir, adanın Latin yöneticileri zamanında, özellikle de II. Frederik zamanında kendisini göstermiştir. Bürokratik sağlamlığı açısından Latin yönetiminin Batı'da bir benzeri daha yoktu. Çünkü yerel nüfusun yüksek kültür seviyesi ve aynı zamanda Müslümanlarla ve Yunanlılarla olan yakın ilişkileri bunu gerektiriyordu. Bu da II. Frederik'in bir müdahaleci olarak eşsiz rolünü ve diğer Latin prenslere ilham kaynağı olmasını mümkün kılmıştır. İslam-Batı ilişkilerinin üçüncü yeri, Müslüman tarzlarının taklit ve adaptasyonunun en yüksek düzeye vardığı ve oradan da bütün Avrupa'ya yayıldığı İspanya yarımadasıydı. Yunanca kitapları asıllarından öğrenmek için hiçbir çaba sarf etmeyen Batılıları Arapça yazılmış kitapları

araştırmaya ikna eden şey Müslüman eğitiminin muazzam düzeyde bir saygınlığa sahip olmasıdır. 1204'te Latinler, Yunanca kitapların bulunduğu, Yunanca konuşulan ülkelerin içinde olmalarına rağmen Yunanca eserleri incelemek zahmetine girmemişlerdi.

Müslümanların Batı üzerindeki en önemli tesiri, hayal gücünü harekete geçirmeleri ise de, kültürel adaptasyonun belli noktaları Batı'nın gelişmesinde çok daha önemli bir yer tutar. Yunanlılar bile Arapça ve Farsçadan kitaplar tercüme etmekteydiler, çünkü bu diller çağın en canlı dilleriydiler. Belki de bunların en önemlileri teknik alanda yapılan tercümelemlerdi. Zanaatlar, üretim metotları, ticari örgütlenme metotları ve hatta siyasi metotlar (Sicilya'da) ve zirai beceriler doğrudan doğruya alınabilirdi. Özellikle Orta Çağ'ın başlarında teknik bakımdan Müslümanlar Batı'nın çoğundan daha ileriydi; ancak, XII. ve XIII. yüzyıllarda iki toplum da aşağı yukarı aynı düzeyde geliyordu ve işte bu dönemde hangi toplumda yeni bir gelişmenin başladığını tespit etmek güçtür. Teknik düzey her iki toplum da benzer durumdaydı, ateşli silahların kullanılmasındaki gelişmeler gibi bazı alanlarda ilerlemeler aşağı yukarı eş zamanlı ve bir diğerinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olabilir. Bununla beraber Batı'nın tarihi bu yönden daha iyi belgelenmiştir ve yeni keşifler orada biraz daha önce kendini göstermiştir. Bazı karmaşık araç türlerinin ve pusulanın kullanımı gibi olaylarda bu durum söz konusu olabilir. Fakat birçok şeyin üretimi ve uygulanması birçok durumda, mesela alkol gibi, bize Arapçadan gelen kökleri taşırlar. Batı'nın bağımlılığı İngilizceye Arapçadan geçmiş bazı kelimelere göz atmakla anlaşılabilir (bu kelimelerin birçoğu Arapçaya; Yunanca ve Farsçadan geçmiş olsa da): Orange (portakal), lemon (limon), alfalfa (şark yoncası), saffron (safran), sugar (şeker), syrup (şerbet), mask (misk), muslin (tülbent), alcove (kameriye), guitar (gitar), lute (ud), amalgam, alembic (süzgeç), alchemy (simya),

alkali (alkali), algebra (cebir), almanac (almanak/yıllık), zenith (zirve), nadir, tariff (tarife), admiral (amiral), check-mate (mat etmek).

Tabii bilimlerde, özellikle matematik, astronomi, tıp ve kimyada Batılılar açıkça Arapça kitaplara olan borçlarını itiraf etmişlerdir. Batılılar Orta Çağ boyunca bu konulardaki Arapça eserlerden tercümeler yapmışlardır. Bu süreç içinde klasik Yunanca metinler Arapça kispeye bürünmüşlerdir (Ptolemy'nin *Almagest*'i Latinceye Arapça el- harf-i tarifini muhafaza etmiştir) ve birçok Müslüman yazar (sadece İbn Sina ve er-Razi değil, çok daha az tanınan birçok Müslüman yazar) Latin otoriteleri haline gelmişlerdir. Müslümanların rasathanelerinde hazırlanan astronomi tabloları çok güvenilirdi. (Biz hâlâ birçok yıldızın Arapça isimlerini kullanmaktayız.) Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler durduğu için, sadece XII. yüzyılın başlarında yazılan eserler tercüme edilmiştir ve bundan sonraki eserler [Avrupalı] çevirmenlerin dikkatini çekmemiştir. [Bu yüzden] Müslümanların bu tarihten sonra yaptıkları keşiflerin Batı'da daha sonra bağımsız olarak yeniden yapılması durumunda kalınmıştır.

Tabii ki bu [iddia edildiği gibi] bir müddet için Arapların muhafaza ettiği Batı mirasını "yeniden Batı'ya geri getirmek" meselesi filan değildi: Latin Batı'nın, Roma döneminin en yüksek devrinde bile Yunani bilim külliyyatını inşa etmede hemen hemen hiçbir rolü olmamıştır. Dolayısıyla, Batılılar bu mirası sahiplenme hakkına (bu bilimsel külliyyatın çoğu kendi ülkelerinde çıkan Müslümanlara göre) daha az sahiptirler. Bilimsel miras kuzeybatıdaki yeni toprağına taşındığında ise (bazı Batılıların iddia ettiği gibi) bu mirasın ana yurdu olan topraklarda (Doğu Akdeniz'den Nil'e ve Amuderya'ya kadar uzanan coğrafyada) bilim henüz tamamen bitmiş değildi. En azından başlarda, Batı'nın bilimsel yaratıcılığı İslam dünyasındakini geçmemiştir; Orta Çağ'dan sonra tekrar Müslümanların seviyesinin altına pekâla düşebilirdi. Ama öyle olmadı: Orta Çağ'ın sonlarında Batılılar

Arapça ve Farsça eserlere fazla müracaat etmeksizin kendileri bu geleneği sürdürmeyi başardılar. Latince yapılan bilimsel çalışmalarda bir süre için bir duraklama oldu ise de bu gelenek sürdü ve daha sonra XVII. yüzyılda büyük bilimsel dönüşümlere yol açtı.

Felsefi metafiziğin problemleri İslam dünyasında olduğu gibi Batı'da da takdir gördü ve sosyal açıdan daha örgütlü bir ilgiye mazhar oldu. Burada da en önemli metinler -başlarda- Arapça vasıtasıyla taşındı. Tercümeler büyük bir Aristocu canlanmayı başlattı. Ancak hem Aristocu, hem de Eflatuncu gelenekler -daha çok ikinci elden yazılar vasıtasıyla olsa bile- Latinceye yeterli derecede yerleşti ve dolayısıyla Arapçadan gelen ivme pek yeni bir değişiklik getirmedi. Yeni yazılar, daha önce başlayan bir diyaloga hizmet ettiler. Bu sebeple İbn Rüşd'ün Müslümanlar arasındaki yeri, şeriatın sosyal üstünlüğü ile feylesofların şahsi düşünceleri arasında bir uzlaşma sağlama noktasındaydı. Hristiyanlıkta ise, "İbn Rüşdçülük" adı altında, aşırı rasyonalist felsefe ile Hristiyan ilahiyatı arasında bir uzlaşma sağlama noktasında hizmet etti. Arapçadan yapılan tercümelerin en önemli sonucu, Batı düşüncesini daha yüksek düzeyde bir kültür seviyesine yükseltmek oldu. Öyleyse, burada bile İslam'ın varlığının etkisi kültürel yayılma olması bakımından önemlidir, ama çok yakında bulunan Müslüman kültürünün (sofistikiğinin) varlığı kamçılayıcı olması açısından Batı'ya büyük bir katkı sağlamıştır. İslam geleneğinin Batı geleneğiyle ayrı köklere dayanması sebebiyle Batılıların belli metinleri anlamaları meselesi nispeten pek problem olmamıştır. Batılıların hangi metne rast geldikleri pek önemli değildi, çünkü etkisine kapıldıkları toplum oldukça incelmış (sofistike) metinlere sahipti.

İbrahimi gelenek ve mistisizm alanlarında, ilk bakışta İslam dünyasının hiç etkisi yokmuş gibi görünüyor. Gazali, felsefe metafiziğini -İslam açısından reddetmekten ziyade- açıklamasıyla tanınır. Belki dinî tecrübe konusunda pek o

kadar ortak yön yoktur. İslam dünyasını tanıyan Batılıların çok az olması sebebiyle Batılıların bu konuda pek fazla bilgisi olmaması anlaşılır. İslam konusunda yazan Batılıların çoğu yanlış bilgileri tekrarlamışlardır. Bu bilgiler Hristiyanları kötü ve akıldışı olarak algılanması gereken bir düşmana karşı uyarmaya yönelikti. Fakat çok az sayıda olsa bile bazı Batılılar metafizik alanında Müslüman düşüncesiyle temastaydılar. Belli Hristiyan mistikleri, özellikle -o dönemde pek az kimseye nasip olacak şekilde İslamiyet hakkında biraz bir şeyler öğrenmiş olan- İspanyol Raymond Lull (1235-1315), Müslüman çağdaşlarından ve bu arada İbn Rüşd'den sonra gelen Müslüman metafizikçilerden bazı şeyler öğrenmiş olabilir. Lull'un düşüncesi, İbn Arabî'de olduğu gibi -ki mutlaka Lull'un ondan haberdar olması gerekir- açıklık ve bakış genişliği özelliğini taşır. Özellikle Giordano Bruno vasıtasıyla, Lull daha sonra modern dönemlere yol gösteren yaratıcı coşkunun (imaginative ebullience) ilham kaynağı olmuştur.

Estetik kültür alanında İslamî temaların ve metotların etkisini tespit etmek teknik ve entelektüel alanlardakinden daha güçtür. Düzyazı şeklindeki yazılardan bazıları doğrudan tercüme edilmiştir. Ancak, sanat her ne verilirse dönüştürür. Uzmanlar mimaride İslam'dan şu veya bu şekilde bazı motiflerin geçtiğini tespit etmişlerdir. Müzik aletlerinin geliştirilmesi de, İslamî modellerden ivme almıştır. Hatta şiirde bile, daha önce de belirttiğimiz gibi, trubadurlarda belki de eski Arap usulleri kullanılmıştır. Ancak, en iyi düzyazıların çoğunun altyapısını oluşturan halk hikâyeleri ve dinî menkıbeler, İslamî kaynaklardan pek az etkilenmiştir. Dante'nin bazı malzemeleri, belli İslamî malzemelerle çarpıcı benzerlikler göstermektedir (özellikle Hz. Muhammed'in cennete çıkışının tasvirindeki bazı noktalarda). Bu da o dönemde İspanya'dan yapılan tercümelerde mevcuttu. Ancak yine burada ne Dante'nin şiirinin özü, ne de Batı'nın estetik kültürü ciddi bir şekilde yabancı ayrıntılarla etkilenmemiştir. Belki

de bu alanda İslam varlığının en önemli sonuçlarından biri de bu hayal gücüne meydan okumasıdır.

Erken Orta Çağ'ın sonunda, Batı Müslümanların hayatında önemli bir güç oldu. Doğu Akdeniz'in alınmasını amaçlayan Batı saldırılarının çoğu geri püskürtüldü; Batılular batı Akdeniz'de Cebeli Tanık Boğazı'nın kuzeyi ile sınırlandılar ve sınırın geçme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. İki yüzyıl boyunca Batı kültürü giderek İslam kaynaklarından bağımsız hâle geldi; sofistikelikte Müslümanlarla aynı seviyeye ulaştı. İtalya ve İspanya, Orta Çağ'ın başlarında kazandıkları Akdeniz'in deniz ve ticaret yolları üzerindeki hâkimiyetlerini korudular. Böylelikle İslam'ın Batı Akdeniz'deki yayılmasını engellediler.⁹

9 İslam'ın Batı üzerindeki etkileri konusunda en iyi çalışma Thomas Arnold ve Arthur Guillaume'ın editörlüğünde yayınlanan *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931) adlı eserdir. Tartışma konusu olan bu "gelenek" modern Müslümanlara ait olan değil, Batı'ya ait olan gelenektir. Bu, daha çok can çekişen bir İslam'ın mirası olarak algılanmıştır. Makalelerden hepsi buna ait değildir ama birçoğu öyledir. Bunlardan en iyisi H. A. R. Gibb'in "Literature" (s. 180-209) başlıklı makalesidir. Bu makale Batı edebiyatındaki tesirleri çok güzel bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Thomas Arnold'un "Islamic Art and its Influence on Painting in Europe," (s. 151-154) adlı makalesi de yararlıdır ama "etki"den kastedilenlerin ne olduğu konusu burada pek açık değildir. H. G. Farner'in de faydalı bir makalesi vardır: "Music", (s. 356-75). Doğa bilimleri konusundaki makaleler zayıftır. Mesela, Max Meyerhof'un "Science and Medicine", (s. 311-355) adlı makalesi, Latince belli başlı ne varsa hepsini İslam bilimine dayandırmak gibi bir yanlış algılamayı içermektedir. Bu, onların Batı'nın seçmeciliği konusundaki bazı ciddi meselelere dokunmadıkları anlamına gelir.

İslam Tarihinin Sonraki Dönemlerinde Birlik

Bir İnceleme Konusu Olarak İslam Medeniyeti

"İnsanlık tarihi"nde, İslam medeniyeti, sadece geliştiği muhtelif bölgelerde değil, aynı zamanda tarihsel bir bütün olarak, bütün insanlığın kaderini oluşturan temel bir unsur olarak incelenmelidir.¹ Geniş İslam toplumu kesinlikle böyle bir role sahiptir. Sadece ilk asırlarda değil, daha sonraki asırlarda da İslam'ın yazgısı dünya çapında önem taşır. Bu, özellikle önemlidir, çünkü onun ilahi bir düzene ilişkin bilinçli beklentileri tarihteki en kayda değer girişimlerden biridir ve İslam'ın kültür mirası insani değerlerle yüklüdür. Ayrıca daha sonraki dönemlerdeki İslam dünyası, bugünkü

1 Daha sonraki İslam medeniyetinin gelişmesini bir bütün olarak inceleyen birkaç eserden biri H. A. R. Gibb'in *Mohammedanism: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1962) adlı kitabı ve yine aynı yazarın "An Interpretation of Islamic History," *Cahiers d'histoire mondiale*, I, 30-62 (Temmuz, 1953) adlı makalesidir. [Yazarın diğer eserlerinde] burada ileri sürülen yaklaşımın görülmediğini belirtmek isterim. Örneğin IV. Cilt (1957) için kaleme aldığı paragraflar, kaçınılmaz bir biçimde yerel Batılı tarih perspektifli yaklaşıma uygundur. R. Brunshvig, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. Grunbaum (Chicago: University of Chicago Press, 1955) adlı kitaptaki makalesinde (s. 56-59), burada bahsedilen meseleler hakkında bazı açıklamalar getirmiştir. Tek tek sınıflandırma ilkesiyle değil de, tarihi kompleks açısından düşünüldüğünde İslam medeniyetine sınır belirleme meselesi daha az ciddi hale gelir. Bu noktada, "İslam" [Islamic] ve "Müslüman" [Muslim] terimlerinin İngilizcedeki kullanışları giderek bu iki kelimeye farklı manalar yüklemektedir. "İslam" medeniyeti hem "İslam" dininin, hem de diğer dinlerin inançlarını kapsar.

dünya durumunun nasıl oluştuğunu anlamak açısından da önemlidir. Günümüzde Batı'daki yeni hayat, gezegenimizi dönüştürmekte iken İslam dünyasının bir bütün olarak kendini içinde bulduğu şartlar insanlığın yarısının meselelerini belli bir şekle sokmuştur ve bu durum onlara yeni Batı'ya cevap verme imkanları sunmaktadır. Bu yüzden, bölgenin İslam toplumlarının (mesela Orta Doğu ve Hindistan'daki toplumların) önemi büyük oranda onların bir bütün olarak İslam'ın yönünü belirlemede oynadıkları rolde yatmaktadır. İslam medeniyeti sonraki dönemlerde oldukça karmaşık ve çeşitlidir. Ama bizim problemimiz, bu çeşitliliğin altını çizen ortak özellikleri -önemli olarak değerlendiriyorsak da- bulmak değildir. Bizim burada yapmak istediğimiz, bu medeniyetin dünya tarihi içindeki yerinin birlik unsuruyla mı yoksa çeşitlilik (diversity) unsuruyla mı bağlantılı olduğunu irdelemektir.

İslam'ın ilk asırlarında bu medeniyeti bir bütün olarak incelemek güç değildir. Ama daha sonraki asırlara gelince bu iş giderek güçleşiyor. *Fıkıh* ve *tasavvuf* gibi daha "dini" diyebileceğimiz alanlarda bile ayrıntıdaki farklılıklar (mesela Hint, Arap veya Türklerin eğitim merkezlerindeki farklılıklar) açıkça ortadadır. Kültür sahasındaki müesseselerde, sanat ve edebiyatta çeşitlilik görülür. Bununla beraber, Arap ve Fars dillerinin ortak bir kültür mirası ve ortak bir zevk-i selim (common cultivation) ve toplum ile din arasındaki ilişki konusunda ortak bir tavır, değişik Müslüman bölgeleri arasında bir etkileşim ve devamlılık sağlamıştır. Bu yüzden, bunların hepsinde bazen birbirine benzeyen, hatta bazen farklılıkları ile birbiriyle ilgili olan gelişmeler görülebilir. İslam bir inanç olarak aynileşme durumunu yarattığından dolayı, dünyanın önemli bir kısmında geniş bir kültür tarzının benimsenmesi şeklinde devam etmektedir. Bizzat bu durum, sadece bölgeden bölgeye değil aynı zamanda asırdan asra değişse de, bütün bu çeşitlilik içinde bir dereceye kadar tek bir hikâyesi olan bir medeniyeti oluşturur.

Bu medeniyeti bir bütün olarak algılamamızın önündeki engellerden birinin, Arap-merkezci önyargı olduğuna inanıyorum. Bu, İslam araştırmalarını engelleyen önyargıların en talihsizidir. İslam araştırmacıları doğal olarak kendi çalışmalarna şu veya bu özel bakış açısından bakmışlardır ve İslam tarihi bu bakış açısına göre değişik şekillerde algılanmıştır. Her bir bakış açısı kendine has sınırlayıcı etkiye sahiptir. İslam tarihini Batı Avrupa ile ilişkileri noktasından ele alanlar, kendi yönlerine doğru yapılan iki büyük fetih dalgasını hatırlanına getirirler; İslam tarihini Arap ve Türk dönemleri diye ikiye ayırmak eğilimindedirler veya Osmanlı kültürü ile daha yakın olmaları nedeniyle Arap, Fars ve Osmanlı dönemleri şeklinde bir ayırma giderler. Bu tür bir yaklaşım Brockelmann'ın *Geshichte der Islamischen Völker*'indeki malzeme seçimini açıklar. Barthold'un İslam kültürü hakkındaki kitabı ise Rus bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu eser İslam kültürünü Arap ve Fars dönemleri ile açıklayıp Orta Avrasya'yı ve Osmanlıları pek hesaba katmaz.² Hindistan'daki İngiliz ya da Müslüman akademisyenlere ait üçüncü bir görüşe göre ise, bu dönemler Arap, Fars ve Hint Müslümanlar dönemleridir. Arap-merkezci görüş bu üç görüşle de benzerlik gösterir. Araplar ve Batılı Semitist araştırmacılar, İslam dünyasının merkezî bölgelerinde yoğunlaşarak çoğu kez sadece Arap dönemi ile sınırlı kalırlar. Onlar tüm İslam medeniyetini, birkaç asırlık Arap ihtişamından ve daha sonra -en azından modern dönemdeki Arap bağımsızlığının canlanışına kadar devam eden- bir duraklama dönemi olarak görme eğilimindedirler. İslam araştırmaları incelemelelerinde bu görüşlerden birinin veya diğerinin etkili olması, bu alanda belli bir fasit daire içinde dönüp dolaşılması sonucunu doğurmuştur. Genel ve tatmin edici bir yaklaşım arzusu İslam'ın tarihî konumunu karanlıkta bırakmış, tarihsel

2 V. Barthold, *Musulman Culture* (Kalküta, 1934). Özellikle 117. sayfadan sonrası.

konumu öne çıkarma isteği ise dar perspektifli eğilimleri kuvvetlendirmiştir.

Bu farklı yaklaşım türleri, bilinçsiz bir şekilde genel doğrularmış gibi kabul edilmektedir ve çoğu kez tuhaf yanlışlıklara yol açmaktadır. Mesela Hindistan'da yayınlanmış bir kitaba göre, Moğol istilasından sonra İslam medeniyetinin son sığınağı Müslüman âlimlerin akın ettiği fethedilmemiş saray Delhi idi.³ Diğer yandan, Arap-merkezci âlimlerin kitaplarında, aynı istiladan sonra tek sığınak noktasının Mısır olduğunu okumaktayız.⁴

Bazı yanlışlıkların kaçınılmaz olduğu muhakkaktır. Ancak bana göre doğulu Müslümanları hiç hesaba katmayan bu son Arap merkezci saptırma tuhaf bir şekilde tahripkârdır. Bu yaklaşımdan çıkan bilgi yanlışlıkları rahatsız edici derecede çoktur.⁵ Daha da önemlisi bu yanlışlıkların bazı bilinçaltı tavrılardan kaynaklanması ve dolayısıyla kendi kendini düzeltme özelliğine sahip olmaması gerçeğidir. Batılılar

3 A. B. M. Habibullah, *Foundation of Muslim Rule in India* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1945), s. 155.

4 Mesela, *Unity and Variety in Muslim Civilization* adlı eserin bir yerinde (s. 153-154) "[Moğol felaketinden sonra] bütün âlimler akın akın Mısır'a sığındılar" denilmektedir. Muvahhidler'in "Müslüman Batı"sına karşılık, Mısır o zamanki siyasi yapıda Müslüman Doğu'yu temsil ediyordu. Araştırma bu iki istisnai çalışma konusuyla, yani Mısır ve geri kalmış Kuzey Afrika ile sınırlandığında, Moğol istilasından sonra İslam dünyasının ilginç bir şekilde incelenmemiş olmasına şaşmamak gerekir. Krş.: C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, tr. Carmichael ve Perlmann, (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1949), s. 234. Burada, aynı zamanda, bazı Arap ülkeleri de atlanmıştır.

5 Yazar, *Unity and Variety*'de, -en azından belli bir tutarlılık içinde- Selçukluların "bütün Müslüman Asya'yı Arap köşeleri hariç" birleştirdiğinden bahsediyor (s. 151). Fakat yazarımız, Gazne'yi, Sind'i ve Multan'ı gözden kaçırmış. Bahsettiğimiz kitapta bir başka yazar, Arap batısına diğer İslam topraklarının hepsinden fazla yer verir ve şöyle der "[Arapçarın karşısında] ne Yunanca, ne Pehlevi, ne Aramice ne de Kibtice durabildi. Sadece Berberice ve Latince [ve bir manada Farsça] dayanamadı" (s. 208). Bunları okuyunca insan, hemen, -en azından Berberice kadar öneme sahip- Kürtçe, Ermenice ve Gürcistan'dan Sind'e kadar uzanan diğer popüler ve işlenmiş dilleri hatırlıyor.

olarak sadece bizim "Batı"mız üzerinde derin tesirler bıraktığı noktalarda (Fransız Gaul'ündeki ve Orta Çağ İspanya'sındaki Araplarla) İslam'ı "Dünya Tarihi"ne kabul etme eğilimindeyiz. Araplarla olan bu ilk temas, Müslümanların "saf" İslam'ı hakkında doğal bir ilgi ile birleşmiştir. Dolayısıyla, İslam araştırmacıları Arapçanın kültür dili olarak rakipsiz olduğu ilk üç dört parlak asrındaki gelişmeleri gerçek İslam olarak görme eğilimindedirler. Bundan dolayı genelde "Arap" ve "İslam" terimleri arasında adı açıkça konulmayan bir özdeşleştirme söz konusudur. Bu durumda hem İslam dünyasının ezici çoğunluğunu oluşturan Arap olmayan Müslümanlara, hem de Hristiyan ve Musevi Araplara haksızlık edilmektedir. Mesela *Encyclopedia of Islam*'ın belli bir müessesesi, tören ve mimari tarz konusundaki bir maddesi veya İslam sanatı konusunda yazılmış bir kitap bu konuları, sanki bunlar Arap ülkeleri ile sınırlıymış gibi ele almaktadırlar. ⁶ Öte yandan, İslam öncesi Arap tarihi, filolojik sebeplerle İslam adı altında İslam tarihi kapsamına alınmaktadır. ⁷

6 Mesela, *Encyclopedia of Islam*'ın *maristan*, *mevlid*, *medrese*, *mescid* maddeleri. Tabii ki, yazar birçok durumda, dikkatini çektiği takdirde Mısır veya Kuzey Afrika'nın dışındaki yerleri de memnuniyetle bunlara dâhil etmektedir. Çoğu kez neo-Ernevi denilebilecek ilginç bir tavra şahit oluyoruz: "Müslüman" adı sadece modern Araplara has imiş gibi bir ima var. Arap olmayan Müslümanlar ise, Saba meliklerinden beri kesintisiz gelen bir geleneğe son anda katılan takipçiler gibi görülmektedirler. Gerçek "Müslüman"lar sadece Araplar olduğu için, diğerleri "islamisés" [İslamlaşmış] oluyorlar. *Encyclopedia of Islam*'ın Malaylar maddesinde, bölgeye İslam, Fars kültürü aracılığıyla gelmiş olması gerçeğine rağmen Arap tesiri gibi gösterilmiştir! Sıradan bir insanın, mesela Pakistan hakkında bir şeyler öğrenmek için *İslam* tarihi okumak istediğinde kütüphane rafındaki "Arapların Tarihi" adlı kitaba yönelmesine şaşmamak gerekir! Elbette, günümüz Müslümanlarından çoğu tasavvufa ve Fars kültür geleneğine bir tepki olarak böyle bir tavnı benimsemektedirler.

7 İran'ın doğusundaki Müslümanların göz ardı edilmesi -oysa Müslümanların çoğu bu bölgelerde yaşamaktadır- Sauvaget'nin *Introduction à l'histoire de l'orient musulman* (Paris: Maisonneuve, 1946) adlı eserinde mazur gösterilmek istenilmiştir (s. 13-14). Bu eserin dayandığı savunmaya göre, "diş" bölgelerin (yazar, Hindistan'ı da "diş" olarak kabul

Bir Dünya-Tarihi Olgusu Olarak İslam'ın Yayılması

Sözünü ettiğimiz Arap-merkezci yaklaşım, daha sonraki İslam tarihinin sorunları bakımından özellikle talihsizlik arz eden bir kavramı ortaya çıkarmıştır. "İslam'ın yayılması" de-yimi, Arapların Arap Yarımadası'ndan çıkarak ulaştığı en geniş sınırlarla, yani VII. ve VIII. yüzyıllarda Arap imparatorluğunun kurulmasıyla özdeşleştirilmiştir. Burada, İslam'ın yayılması, daha önce Roma veya Pers İmparatorluğu altında birleştirilen ve bu iki imparatorluğun kültürel bakımından bir dereceye kadar kaynaştırdığı toprakların çoğunun -her iki imparatorluğun da çöküp Araplara fırsat yaratmasıyla- Araplar tarafından (İslam sayesinde) çok hızlı bir şekilde fethedilmesine işaret edilmektedir. İslam medeniyeti bakış açısından bu durum, İslam'ın *ilk etki alanını* yaratması şeklindeki bir *yayılma* değildi. Bir din olarak İslam'ın durumu ne olursa olsun, İslam medeniyetinin yayıldığı konusunda bir kuşku yoktur. Arap imparatorluğunun ilk yıllarında Helenistik-Hristiyan ve Sasani medeniyetleri varlıklarını sürdürmeye devam etti. Buna karşılık yönetici sınıfın İslam öncesi kalma Arap kültürü Arabistan'da veya başka yerlerde daha yavaş İslamlaşıyordu. İki veya üç nesil sonra İslam'ın

etmektedir) kültürü pek o kadar İslam tarafından oluşturulmamıştır veya en azından bunlar yaratıcı bir hareketlilikte olmayıp daha çok pasif bir haldedir. Bu durum, tarihsel bir araştırmanın konusu olarak bir medeniyetin tanımlanmasında sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Sauvaget'in arzu ettiği yeni yaratıcılıkla birleşmiş kültürel homojenlik, sadece birkaç İslam ülkesinde değil yalnızca birkaç asır (belki de İslam'ın ilk asırları bile değil) sergilenmiştir. Ancak, her halükarda, onun ortaya koyduğu bu ayırım pek mantıklı görünmemektedir. Kendi ölçüsüne göre Malay ülkeleri, hatta Bengal dışta tutulabilirse de, o kadar çok İslam düşüncesinin ve hareketinin çıktığı Pencap ve Ganj düzlüğünü atlamak doğru değildir. Sauvaget, İslam'ın doğu ülkelerini atlamaşının gerçek sebe-bini, İslam içinde bir Doğu-Batı ayırımı yapmak gerektiğinde Türkiye ve Mısır'ın "doğu"ya düşmesi ile açıklamaktadır. Mısır, Mekke'nin batısına düşse de aslında doğu *Arapları* arasına girer. Ancak İslam ve Araplık özdeşleştirilirse, o zaman Mısır *İslam'ın* batısına düşebilir.

başlangıçtaki sınırları büyük oranda sabit hale geldiğinde, hemen hemen hiçbir yayılmanın olmadığı üç yüz yıllık bir dönem bunu takip etti. Bu ilk sınırlar dâhilinde çeşitli halklar Müslüman dinini ve İslam medeniyetini bina etmek için bir araya geldiler. İslam artık yönetici sınıfın kurallar düzeni olmaktan öte, tüm halkların, yeni ve bağımsız bir medeniyetin çok yönlü kurallar düzeni halini aldı.

Nihayet tam manasıyla bir medeniyet olarak "İslam'ın yayılması"ndan söz edilebilecek bir döneme varıldı. 1000 senesinden itibaren Müslüman inancının ve onunla alakalı kültürün toprakları, artan bir şekilde hemen her yönde genişledi (ve hakikaten de bu inanç sadece Eski Dünya'da değil Yeni Dünya'da da yayılmaya devam etmektedir). XVI. yüzyıla gelindiğinde Darü'l-İslam'ın sahası üç kat genişlemiş bulunuyordu. Bu, -en azından dünya tarihinde İslam'ın etkileşimi açısından- İslam toplumu için bir bütün olarak daha sonraki dönemlerdeki en önemli istisnai hadisedir.⁸

Özellikle 1800'den önceki bu yayılma dünya-tarihi ölçeğinde iki önemli özelliğe sahiptir. Her şeyden önce, XI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar İslam bölgenin en mükemmel modeliydi. Eski Dünyanın daha az medeni halkları (ister Afrika'da olsun, ister Malezya'da, Orta Avrasya'da veya hatta Çin'in ve Hindistan'ın bazı geri kalmış sınır bölgelerindeki halklar) İslam'ı kabul ederek şehirli medeniyet dairesine

8 Haritadan da görüleceği gibi, Maveraünnehir'den Suriye ve Mısır'a kadar uzanan asıl topraklar kitlesi, kuzeyde Anadolu ile Avrupa, yine doğu ve güneyde Türkistan ile Hindistan, aşağı yukarı aynı büyüklükte bölgeler olarak değerlendirilebilir. İspanya ve Fas doğu Afrika'da ve yine Malezya'da muadillerini bulur. Arabistan ise Sahara ile Sudan'da dengini bulur. *Darü'l-İslam* kavramı, daha sonra İslam idaresine giren ve hâlâ İslam rengini taşıyan bölgeleri içine almakla serbest bir şekilde yorumlanmıştır. Bu harita İslam'ın dünyadaki can alıcı konumunu -tabii ki eşit saha tasarımları üzerinde- göstermek için düzenlenmiştir. Şayet -Batılı önyargıları benimsetmek için tasarlanmış ve maalesef sadece birçok ilim adamının kitabında yer almakla kalmayıp aynı zamanda onların düşüncelerine de yansıyan- Mercator'un tasarımı kullanılırsa bu oranlama ortadan kalkar.

girdiler. Sadece belli sınırlı bölgelerde, Budizm, Hristiyanlık ve bir dereceye kadar da Hinduizm ona rakip teşkil ediyordu. Hakikaten de, diğerlerinin tersine Müslümanların cazibesi o kadar kuvvetli idi ki, bir diğer büyük dinin hayat sürdüğü yerlerde bile İslam büyük ilerlemeler kaydedebiliyordu. Tabii ki, İslam'ın ilk toprakları büyük oranda Hristiyanlıktan, Musevilikten ve Zerdüştilikten devralınmıştı. Sonraki dönemlerde bile, mesela Avrupa'da, Anadolu ve Balkan Hristiyanları arasında, Hindû Hindistan'ın belli bölgelerinde, Endonezya'daki Budist ve Hindûlar arasında ve hatta Çin Hindi'nde İslam'ın ilerlemesi devam etti.⁹ "İptidai" halklar arasında daha önce görülmemiş kültürel avantajlara sahip olan İslam'ın hâkimiyeti -Hristiyanlığın ilerlemesine kadar, özellikle XIX. yüzyılda- rakipsiz kalmıştır. XIX. yüzyılda bile İslam Sibirya'da, Malezya'da veya Afrika'da müthiş bir rakip güç olmaya devam etmiştir.

İslam'ın dünya tarihindeki ikinci büyük özelliği şudur: Doğu Yarımküresinin her yanında -Avrupa, Afrika, Hindistan, Çin, Orta Avrasya ve Uzak Güney Doğu'da- eşi görülmedik bir şekilde yayılmasına rağmen, İslam dağınık topluluklar arasında sadece dinî değil aynı zamanda sosyal bağlar ölçüsü olmayı muhafaza etmiştir. Bu yolla İslam ortak bir dünya düzeni kurmaya -böyle bir dünya düzeni XIX. yüzyılda Avrupa dünya egemenliğiyle bir dereceye kadar gerçekleşmiştir- diğer Orta Çağ toplumlarına göre çok daha fazla yaklaşmıştı. Dünya genelinde böyle bir egemenliği kurmayı başaramadıysa da, İslam dünyanın en önemli bir kesiminde bu egemenliği tesis etmeyi başarmıştır. Hint Okyanusu havzasının tümü (buna Hint altı kıtası dâhil olup Hindû nüfusunun önemli bir kısmı Müslüman yönetimini kabul etmiştir), Hindû krallıklarını yeniden inşa ettikleri Marathas

9 İslam neredeyse Hinduizm'i Hindistan dışında haritadan silecek dereceye gelmiştir. Çinhindi'deki eski Hindu Çam halkının akıbeti hakkında bakınız: P. Rondot, "Notes sur les Chams Bani du Binh Thuan," *Revue des Etudes Islamiques*, 1949, s. 18.

ülkesi, Müslüman hâkimiyetini tanımış, Babürlü İmparatorluğu sarayında odaklanan Hint-Müslüman kültürünün mükemmelliğini kabullenmişti.¹⁰

Dolayısıyla Avrupalılar "Hint ticareti"nin kontrolünü ele geçirirken mücadele ettikleri şey, İslam'ın gücü ve genelde Eski Dünya idi. Bu gerçeğin izleri bazen doğrudan, bazen de dolaylı yollardan, modern dünya politikasının değişik cep-helerinde görülebilir. İngilizler ile Hindistan Müslümanları arasındaki hassas ilişkiler, mesela Pakistan'ın kurulmasına yol açan gelişmelerin çoğunu izah eder.¹¹ Sovyet İmparatorluğu'ndaki İslam'ın tahmin edilemez rolü ve [İslam'ın], daha geniş bir dünyada nereye çevireceğine dair bir arayışta olan Kara Afrika için, Batı karşısında kabul edilebilir bir alternatif teşkil etmesi, bu konuda iyi birer örnek oluştururlar. Hepsinden önemlisi, Batılı olmayan fakat komünist de olmayan bölgede, "Bağlantısızlar"ın Afrika-Asya bölgesinde müphem ama potansiyel pan-İslamcı duyguların müstesna

10 Müslüman-Hindu kaynaşması Vijayanagar'a kadar uzanıyordu. Mesela bakınız: H. K. Sherwani, "Culture and Administrative Set-up under Ibrahim Gurb-Shah", *Islamic Culture*, XXXI (1957), s. 127-141. Hindistan'da İngilizlerin Farsçayı kullanmalarından ve kendilerinden önceki dönemi "Muhammedi dönem" diye nitelmelerinden de anlaşılacağı üzere, sadece Müslüman çoğunlukların olduğu topraklar değil, aynı zamanda Hristiyan Avrupa ve Konfüçyüsçü Uzak Doğu arasındaki tüm bölge, ilk Avrupalılarca "Moorish" topraklar olarak tanınmak eğilimindeydi. [Moor, Batıların, Yunancada kullanılan "Moritanya'da ikamet eden" anlamındaki *mauros* sözcüğünden türeterek Kuzey Afrikalı Berberi ve Arap Müslüman halka verdikleri isimdir (Latince'de *Maurus*, Eski Fransızca'da ve Orta Çağ İngilizcesinde *More* şeklinde kullanılmaktaydı). Moor sözcüğü, aynı zamanda, *Mağribi* anlamında da kullanılmaktadır (bkz.: H. C. Hony & Fahir İz, *A Turkish-English Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1957), s. 225) -çn] Çünkü Müslümanların hükmettikleri en mühim yerler sahiller ve başkentlerdi. Hinduizm ve Theravada Budizm'i belli bir zaman için hemen hemen iç bölgelerde faaliyet göstermeye devam etmiştir.

11 Bu nokta, örneğin Wilfred Cantwell Smith'in *Modern Islam in India* (Londra: V. Gollancz, 1946) adlı eserinde çok açık bir şekilde ortaya konmuştur.

bir rolü vardır. Bahsettiğimiz bölge İslam'ın bir zamanlar neredeyse tamamen egemen olduğu bölgedir. Bölgedeki Müslüman olmayan en büyük devlet olan Hindistan bile, önemli ve iyi bir konumda bulunan Müslüman azınlığın duygularını göz önüne almadan davranamaz.

O halde, İslam'ın yayılması tüm yarımkürenin tarihi gelişiminde birinci dereceden önemlidir ve insanlık tarihinde özel bir yere layıktır. Ayrıca İslam tarihi bakımından bu, çok büyük, uzaklara uzanan ve ideolojik anlamı olan bir olaydı. Bundan dolayı, İslam'ın yayılması ve bu yayılmanın yol açtığı merkez-kaç eğilimler sebebiyle İslam'ın ortaya çıkardığı araştırma konuları, İslam tarihinin bir bütün olarak ele alınmasını gerekli kılan temel meselelerden biridir. Gibb'in de işaret ettiği gibi,¹² bu yayılma büyük ölçüde bir sosyal yapının ve dolayısıyla entelektüel hayatın entegrasyonunun bir unsuru olarak tasavvufun rolü ile alakalıdır. Daha sınırlı ölçüde de olsa, bu yayılma estetik ve hatta bir dereceye kadar siyasi standartları belirlemede çok fazla göze çarpan Fars düşüncesini etkili kılmıştır. Ancak bu etki İslam'ın ulaştığı bütün uzak merkezlerde kendisini gösterememiştir.

Tarihi Özellikleri Bakımından Sonraki ve Önceki Dönemler Arasındaki Farklılıklar

İslam medeniyetinin sonraki dönemlerine daha fazla girmeden önce, bu alanın bir tablosunu çıkarmamıza ve ondaki zamana bağlı önemli farklılıkları tanıtmamıza yardımcı olacak bir dönemlendirme yapmamız gerekiyor. İslam'ın yayılmasında karşılaşılan durumlarda meydana gelen değişimlerden yola çıkarak, bu yayılmanın başladığı 1000 senesini bir ayırım noktası olarak alabiliriz. Aynı şekilde, Moğol buhranının ortaya çıkıp Müslümanların gayri Müslimlerin yönetimi altında yaşadıkları 1250 senesi civarlarını, Hint

¹² *Modern Trends in Islam*, (Chicago, 1947), s. 25.

Okyanusu ticaretinin kontrolünün Müslümanlardan Batılılara geçtiği 1500 senesini ve nihayet Batı dünyasının egemenliğinin tesis edildiği 1800 senesini diğer ayırım noktaları olarak kabul edebiliriz. Böyle bir dönemlendirme yapmanın kesinlik ifade etmediğini söylemeye lüzum yoktur. Her araştırma, sadece ilgili sosyal ve kültürel modelleri değil aynı zamanda araştırmanın kaynaklarının niteliğindeki (kullanılan dil veya mevcut belgelerin türü gibi) değişimleri de göz önüne alarak kendisini dönemlere ayırmak zorundadır. Bununla beraber, bütün bu ayırımların dünya tarihi perspektifine yönelik olması yaptığımız işi daha anlamlı kılmaktadır.

Bu dönemlere ayırma silsilesinde 1000 senesinden sonrakiler -bu ayırma hem İslam'ın bu dönem içinde tek bir medeniyet oluşturduğunu söylemek bakımından, hem de bu dönemin bizim amacımızın gerektirdiği ele alış tarzı bakımından- öncekilerden açık bir şekilde ayrılır. Sonraki dönemlerin tarihsel bütünlüğünü kavramak istiyorsak, bu farklılığa bir açıklık getirmek zorundayız.

Elbette yeni bir medeniyetin ortaya çıkışında belli bir zamanı işaretlemek boşuna bir uğraştır. Bu durumda, Müslüman inancı etrafında oluşan yeni kültür modelinin; İslam dininin kucağında büyüdüğü diğer büyük medeniyetlerle ilk başta bir farklılık arz edebilir. Fakat bu durumda bu ortaya çıkışın zaman sınırının dikkatli bir şekilde çizilir. Bu yeni kültür modeli, Hz. Muhammed'in ilk Müslümanı kazandığı (ki onunla yeni tarzda bir ilişki modeline geçmiştir) günün (veya belki de Hicret sırasında farklı davranış tarzlarıyla yeni bir siyasi teşkilatın olduğu zamanın) öncesine gitmez. Hatta bu ikinci tarih bile çok erkendir. Her medeniyet dâhilinde bu gibi yerli alt kültürler vardır. Yeni ve bağımsız bir medeniyet iddiasında bulunmak için, Orta Doğu kültürünün açıkça yeni bir başlangıç yaptığı temel yönlerin İslam şartlarında yeniden ifadesini buluncaya kadar beklemek gerekir. Fakat bu Emeviler döneminin sonlarında, belki de

Abdülmelik neslinde ortaya çıkmıştır.¹³ O halde 700 senesi civarını (bir nesil önce veya sonra olabileceği daima hatırlansın!) İslam medeniyetinin ilk büyük döneminin başlangıcı olarak kabul edebiliriz.

Elbette hem Arap, hem de genelde Orta Doğu'nun İslam öncesi geçmişine, yani çok daha gerilere gidilerek bir başlangıç dönemi belirlenebilir. Belli amaçlar için çok önemli bir dönemdir bu. Ancak, İslam medeniyetinin ilk dönemini oluşturan 700'lerden 1000'lere kadar olan üç yüzyıldır; daha sonraki devirlerle karşılaştırılacak olan da bu üç asırlık dönemdir. Bu dönem, (başlangıcında ve sonunda, yani 945'ten sonra Abbasi idaresi mevcut olmamasına rağmen) klasik Abbasi medeniyeti dönemi diye adlandırılabilir. Çünkü biz onun tipik kültürel hayatını Abbasi başkenti ile ilişkili görmekteyiz. Söz konusu dönem sonraki dönemlerden iki noktada ayrılmaktadır. Birinci olarak, bu dönem neredeyse tamamen tek bir devletin, halifeliğin, tek bir dilin (Arapçanın) kültürü idi ve coğrafi manada aşağı yukarı Orta Doğu ile sınırlanmıştı. Yine bu dönem Irak'ta meşhur bir kültür oluşumu merkezine sahipti ve burası en azından Emeviler zamanındaki Suriye kadar yaratıcı idi. Burası sadece kültürel bir merkez değil, aynı zamanda X. yüzyıla kadar siyasi bir çekim merkezi olmaya devam etti. Kısmen bu durum sebebiyle, İslam medeniyeti kapladığı alanın her yerinde nispeten homojendi ve düz bir şekilde tanımlanan bir birlik türüne sahipti. Daha sonraki dönemlerdeki gelişmelerin izini sürerken buna iştiaklı bir arzu hissedildiği anlaşılmaktadır.

İkinci farklılık, zıt anlamda, en az bunun kadar önemlidir. Klasik Abbasi döneminin arka planı, en önemli kültürel faaliyeti, değişik gelenekleri -Yunanlı, Hristiyan, Yahudi, İranlı ve Cahiliye Arabistan'ı geleneklerini- yeni bir bütün

13 Krş.: R. Blachère, "Regards sur l'acculturation des Arabo-Musulmans jusque vers 40/661," *Arabica* III (1956), s. 247-265. Krş.: Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, Chicago: University of Chicago Press, s. 20 vd.

içinde kaynaştırmaktan başka bir şey değildi. Şimdi, kültürel bütünün arka plan olarak gerektirdiği çeşitli kısımları kaynaştırmak ve bunları incelemek zamanı geldi. Sonraki dönemlerde İslam geleneğinin asıl gövdesi zaten bir bütün olarak verilmişti. Kültürel faaliyet, bütünleştirmekten ziyade bir biriktirme ve ayırma meselesidir. İslam'ı araştıran uzmanlar klasik Abbasi döneminden itibaren ortak bir arka planı iyice tanımakla çalışmalarına başlamalı ve onun farklı durumlarda değişen anlamlarını çözümlemeye hazırlanmalıdırlar.

Bu iki farklılığa belki de üçüncü bir farklılık ilave etmek gerekir. Bu da, bu devirlerin tarihsel dokusundan ziyade insan açısından önemi meselesidir. Yani, klasik Abbasi dönemi yaratıcı düşünce ve kültürel deneyim bakımından zengindir. Buna karşılık, sonraki dönemlerin büyük eserleri çoğu kez kurulu gelenekler üzerinde derinleşme şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu sonraki dönemlerdeki alçalış konusunu ne kadar anladığımız meselesinin günümüzün bakış açısının bir ürünü olduğu çok geçmeden ortaya çıkacaktır. Ancak bu araştırmaya çoğu zaman denk düşen muhteşem zamanlara rast geleceğiz. Pek öyle muhteşem olmayan dönemler -ki böylesi bir çalışmanın kaderinde muhteşem olanlar kadar önemli bir yer tutmaktadır- üzerinde durmayacağız.

X. yüzyılda Abbasi gücünün yıkılmasından XIII. yüzyılda Moğol gücünün kurulmasına kadar olan devir aşağı yukarı Avrupa'da Orta Çağ'ın ortası denilen döneme rastlar ve İslam'da da aynı ismi almaya layıktır. Çünkü bu Firdevsi, Gazali, Selahaddin, İbn Arabi ve Sadi'nin çağıdır. Bunun tarihi özellikleri, klasik Abbasi dönemi için zikredilenlerle tamamen farklılık gösterir. İslam, yayılması sırasında -hem Bizans topraklarında, hem Kuzey Hindistan'da, hem de Sahra gibi daha az göze çarpan bölgelerde- iyi bir atılım yapmıştı. Aynı zamanda, özellikle İspanya ve Horasan da dâhil olmak üzere, yaratıcı kültürel bölgelerin sayıları artmış, ikinci bir kültür dili olan Farsça gelişmişti. Herhangi bir siyasî veya coğrafi merkez bakımından İslam'ın serüvenini bir yerlere dayandırmak

imkânsızdır. Selçuklu İmparatorluğu bile öne çıktığı kısa bir müddet zarfında, asker ile ulema arasındaki ilişki modelinin gelişmesi noktasında, sınırlı bir öneme sahipti. 1100'den sonra kültürün her veçhesindeki durum, kelimenin tam anlamıyla çok cepheliydi. Dahası, en önemli kültürel gelişmeler, ortak bir hayat geleneği çerçevesini gerektirir. Mesela, Sufi tarikatlarının yükselişi (ki [Müslüman] kültürünün ruhi görünümü için inkılabî bir hareketti), şeriatın güvence altına aldığı sosyal bütünleşmenin tabii bir sonucuydu. Aynı şekilde İran şirinin gelişmesi, bütün Müslümanların paylaştığı bir estetik temel üzerine bina olunmuştur. Ortaya çıkan tarihi bütünlük türü, -farklı geleneklere dayalı ortak bir hareket olmaktan ziyade, ortak gelenek ve onunla ilişkili problemler noktasında- Abbasiler zamanındakinin tersidir.

Bu durum, daha sonraki dönemler boyunca da devam etmiştir. Şayet 1000-1250 arası dönem "Orta Çağ'ın ortası" olarak adlandırılabilirse; 1250-1500 arası dönem, bir önceki dönemde gelişen kültürel akımlardan çoğunun daha az bir parlaklıkla devamı olması sebebiyle "Orta Çağ'ın sonu" olarak adlandırılabilir. Bu dönemi, 1500-1800 yıllarına rastlayan ve göze çarpan bir şekilde farklılık gösteren üç büyük imparatorluk dönemi -Osmanlı, Safevi ve Babürlü imparatorlukları- izler. Son iki dönem Dördüncü Bölümün kapsamına girmektedir.¹⁴ Bu iki dönemin her ikisinde de İslamî gelişmeler (birbiriyle alakalı ve dolayısıyla İslam toplumunun bütünlüğünde kopma yaratmayan) birçok merkezin

14 Burada yapılan dönemlendirme şu şekildedir:

700 öncesi: başlangıç dönemi

700-1000: klasik Abbasi dönemi

1000-1250: Orta Çağ'ın ortaları

1250-1500: Orta Çağ'ın sonları

1500-1800: Üç büyük imparatorluk dönemi

1800'den bu yana: Modern dönem

Görüldüğü gibi böyle bir dönemlendirme, "Medine dönemi, Emeviler dönemi, Abbasiler dönemi, Moğol dönemi" şeklindeki dönemlendirmeden farklı amaçlar taşımaktadır.

üzerinde yükselen kültürel temellere dayanmaktaydı. Sonraki dönemler, bir medeniyetin ilk çıkışında olduğu gibi ele alınamaz. Bu dönemler düzenli ve gittikçe gelişen çizgideki bir hikâyeye de indirgenemez. Geniş kapsamlı tarihlerin, diğer alanlarda olduğu gibi, geniş anlamda uygun bir şekilde değerlendirilmesi gereken yönleri vardır. (Yani, elbette İslam tarihi, istikametinin büyük bir bölümünde gelişkin bir tarih türüdür. Bazı kimseler sadece "bütünleşmiş" toplumlar hakkında çalışmayı tercih eder. Fakat yeni bir medeniyetin yaratılması ender rastlanan bir durumdur. Daha ender rastlanan bir hadise ise, eski Mısır'da ve klasik dönem sonrası Çin'de olduğu gibi kendi kendine yeterli, kendi devamlılığını kendisi sağlayan bir kültür modelinin kurulmasıdır. İslam kültürü, dünya tarihinin ortasında olması sebebiyle -bu durum, onu hiç yalnız bırakmamaktadır- bunu başarmak için yeterli yalıtılmışlığa sahip değildi.

Orta Çağ Sonlarının Siyaset-Dışı Özelliği

İslam'ın dünya tarihi içindeki rolü bakımından iki eğilime dikkat çekilebilir. Bir yandan medeni dünyanın büyük bir kısmında uluslararası bir İslam düzenine yol açan bir model bina edilmişti. Bu sürecin en önemli yanı İslam'ın yayılmasıydı. Bu eğilim açık bir şekilde Orta Çağ'ın ortasında gelişmiş ve Orta Çağ'ın sonunda, en azından 1500'lere kadar, hâkimiyetini sürdürmüştü ve o tarihten sonra da etkisini muhafaza etmiştir. Diğer yandan, İslam kültürlerinin birçok cephesi, bu şekildeki bir tek uluslararası Müslüman düzeni ile giderek istikrarsız bir hale geliyor veya öyle görünüyordu ve bu ikinci eğilim 1500'den sonraki üç imparatorluk döneminde daha güçlü bir şekilde ortaya çıktı.

Orta Çağ'ın sonu, Darü'l-İslam'ın önemli bir kısmı pagan yönetimi altında iken başladı. Bu durum, Darü'l-İslam'ın bu dönem boyunca taşıyacağı özelliği belirledi. Bağdat'ta bulunan halifeliğin hâkimiyet iddiasından vazgeçmesiyle İslam

şimdi açık bir şekilde, teoride bile, merkeziyetçilikten uzaklaşmıştı (pratikte uzun zamandır durum böyleydi zaten). Dahası, merkeziyetçilikten uzaklaşan toplum, varlığını devam ettirebilmek için mahalli hükümetlere bile dayanamayacağından kendi yolunu çizmek zorundaydı.

Orta Çağ'ın orta döneminde siyasi güçler -batıda reformcu Murabıtlar ve Muvahhidler, Ehl-i Sünnet destekçisi Selçuklular, Eyyubiler, ilk dönem Delhi Sultanlığı (ki Barani¹⁵ tarafından Türklüğün ve İslam'ın gururu olarak tasvir edilmiştir) ve hatta delicesine cesur Muhammed Harzemşah-ortak bir şekilde bir tür İslamî siyaset fikrini ortaya koydular. Aslında sivil ve asker arasında çatlak başlamıştı fakat siyaset ölmüş değildi. Bu durum, Orta Çağ sonlarında özellikle daha eski bir geçmişe sahip olan İslam toprakları -bazı sınır bölgeleri dışında- için geçerliydi. Moğollar kısa sürede İslam'ı kabul ettiler de, devletlerinin ayıncı vasfı pagan geçmişlerine dayalı olarak devam etti. Diğer hanedanlar siyasi fikir bakımından varlık gösteremediler. İbn Haldun'un alakalı olduğu Marunîler ve Hafşiler siyasi bakımdan ruhsuzdular. Mısır Memlûkları sadece merkezileşmiş bir devlet yapısını muhafaza ettiler. Mısır'ın yapısı onları neredeyse buna zorlamış görünüyor. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri, askeri idarecilere dönüşen ama Nizamü'l-Mülk'ü olmayan göçebeler şeklindeki klasik bir durumu ortaya koymuşlardır.¹⁶ Timur ise sorumsuz bir İslam fütûhatçısının klasik bir örneğini oluşturur. Ancak Tuğluk Timur ve Behmenî dönemleri sonrasında Hindistan'ı sadece birkaç öne çıkabilen bağımsız eyalet güçleri topluluğuydu. Elbette bu devletlerden birçoğunun yapısı (mesela Mısır ve Suriye Memlûkları) ilgiye layıktır. Fakat olumlu anlamda tarihsel siyaset bakımından İran'daki Sebzvar'ın Serbedârileri'nin devleti eşsiz bir örnek

15 Ziyaeddin Barani, *Tarih-i Firuz Şahi* (Lahor: Sind Sagor Academy, 1974), s. 36-38, 43-45.

16 *Ahlâk-ı Celâli* yazarı Devvanî'nin politik olmayan rolü için bakınız: Walter Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat* (Berlin, 1936), s. 115.

oluşturmaktadır. İlginç bir şekilde, bu devlet Şii tasavvuf şeyhlerinin hâkimiyetindeydi. Hemen her yerde siyasi sınırlar bu dönemin öncesinde ve sonrasında bu devirdeki kadar önemsiz olmamıştır. İlerideki araştırmalar yeni şeyler keşfetmedikçe, Orta Çağ'ın sonlarında herhangi bir uygar toplumun siyasetle bu kadar alakasız olmadığını söyleyebiliriz. Böylesi olaylar, zamanın siyasî düşüncesine de yansımıştır. Normlarına uygun olarak siyasi hayat oluşturma ümitlerinden vazgeçildiği görülmektedir.¹⁷

Sosyal bir düzen olarak İslam toprak kazanmaya ve daha önce kazanmış olduklarını daha da pekiştirmeye devam etti. Bu inanç -kültürü ile birlikte- çok çeşitli vasıtaları kullanabiliyordu. Bazen yöneticilerin İslam'a kazanılması ile bir ilerleme oluyordu. Dolayısıyla İran'ın ve Maverâünnehir'in Moğolları kendi tebaalarının dinini benimsediler. Buna karşılık Altın Ordu'nun Moğolları tebaalarının sadece bir kısmı Müslüman olmasına rağmen Müslümanlaştılar. Bazen bu, kuvvetli sınır güçlerinin yayılmasıyla oluyordu. XIV. yüzyıl başından itibaren Ganj'in güneyindeki Hindistan'ın büyük bir kısmı Delhi Sultanlığı tarafından fethedildiğinde Dekkan Müslüman yöneticilerin idaresi altındaydı. Yine bu dönemde, Balkanlar Osmanlılar tarafından zapt edilmiş ve elde tutulmaktaydı. Her bir bölgede İslamiyet, bu dine yeni girenlere [sağlayacağı] itibar ve imtiyazlar nedeniyle cazip geliyordu. Bazen bu yayılma daha ziyade tacirler ve sufiler aracılığıyla ferdi nüfuzun etkisiyle veya Keşmir'de olduğu gibi Müslüman maceracıların gücünün yükselmesiyle -ki halkın çoğundan önce hanedan Müslümanlaşmıştı- oluyordu. Şu veya bu şekilde, İslam Sudan'da ilerlemeye ve hem doğu Afrika yönünde hem de Malezya'da yayılmaya devam etti.

17 İşte en aşın *imamet* doktrinleri tam bu sırada oluşturulmuştur. Bunların Arap bölgesindeki nihai bir ürün olmaktan ziyade belli bir aşamanın mahsulü oldukları H. A. R. Gibb ve H. Bowen tarafından işaret edilmiştir: *Islamic Society and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1950), I/1, s. 34.

Böylece, Hint Okyanusu ile Orta Doğu (ve dolayısıyla Avrupa) ticaretinin büyük bir kısmı Müslümanların eline geçti. İşte İslam, açıkça, Çin'in Yunnan bölgesinde ve diğer kesimlerinde kuvvetli bir şekilde yerleşti. Bu sırada Müslüman yönetimi sadece Hindistan'ın güneyinde ve Akdeniz'in batı ucunda geriledi. Diğer yerlerde XV. yüzyılın sonuna kadar İslam'ın gücü artmaya devam etti ve İslam büyük dinlerin en yaygını haline geldi. Bundan başka İslam bu kadar geniş bir sahaya yayılmasına rağmen, sosyal bütünlüğünü kaybetmedi. İbn Batuta'nın seyahatinin de gösterdiği gibi, Müslüman bir fert Fas'tan Çin'e kadar her yerde vatandaş olarak kabul görüyordu.

İslam -ister toprak kaybeden, ister kazanan olsun- hatta Abbasi topraklarının uzağındaki bölgelerde dahi, bu siyaset-dışı dönemde istikrarlı bir şekilde durumunu iyileştirdi. Kuzey Afrika'da, Orta Doğu'da, güney ve güneydoğu Avrasya'da, Müslüman olmayanların çoğunluk olduğu yerlerde bile İslam, kendisini en dinamik sosyal düzen olarak ortaya koydu. Bu neden böyle olmuştur, bilmiyoruz. Prof. Muhammed Habib,¹⁸ bu durumu, Hindistan'da İslamî ilkelerin yönlendirdiği görece sosyal hareketlilikle açıklamaktadır. Bu durum, kesinlikle Orta Çağ'ın ticari ve siyasi durumlarına uygun olan sosyal ve kültürel hareketliliği yansıtıyordu. Hemen hemen istisnasız bütün yeni bölgelerin Müslümanlaşması şehirlerle, özellikle de daha kozmopolit yapıda olanlarla başlamıştır. Kırsal bölgelerde Müslümanlaşma yavaş ilerlemiştir.¹⁹

18 Elliot ve Dawson'un *History of India*, II (Aligarh: Cosmopolitan Publishers, 1952) adlı eserinin girişine bakınız.

19 Mesela Sudan'da, İslam'dan önce, -Gana'nın pagan imparatorluğunda olduğu gibi- dikkate değer bir medeniyet seviyesi mevcuttu ve İslamlaşmış bölgelerde, İslam'ı ilk kabul edenler idare ve şehir merkezleri olmuştu. Benzer şekilde Anadolu'nun İslamlaşmasında kanşmış şehir halklarının rolüne ilişkin olarak krş.: C. Cahen, "Le problème ethnique en Anatolie," *Cahiers d'histoire mondiale*, II/2 (1954), özellikle s. 355.

Önemli Bir Orta Çağ Sonu Kurumu Olarak Tarikat

Resmi siyasetlerden ve kültürden bağımsız olan dinî tarikatlar, toplumu ifade etmede önemli bir rol oynamıştır. Tarikatlar Moğol istilasından önce oluşmuş olmakla birlikte, muhtemelen, ancak Orta Çağ sonlarında dinî bir kurum şeklini kazanmış ve din sahnesine gerçekten hâkim olacak bir noktaya gelmiştir. Sufilerin tarikatlar şeklinde örgütlenmesinden önce Sufiliğe saygınlık sağlamada öncü durumundaki Gazali ile iki yüz sene sonra Sufi karşıtı doktrini artık önemsiz bir çılgılık haline gelmiş İbn Teymiyye arasında büyük bir mesafe vardır. Tarikatlar, elbette, her yerde zafer kazanmış değillerdi. Mesela, XIV. yüzyılda Delhi'de en büyük tarikatlar bile başını kaldırmaya cesaret edecek durumda değillerdi.²⁰ Fakat o zaman bile tarikatlar güçlerini taşrada korumuşlardır. Bu gibi oluşumların canlılığı, bu dönemin en etkili siyasi yapısında -Bizans Avrupa'sında kurulan Osmanlılarda- tarikatların oynadığı rolde görülebilir. Osmanlı Devleti'nin başlangıcındaki sosyal temelin büyük bir kısmını sağlayan *gazi* ve *ahi* örgütleri, birer tarikat değillerse de, devletten ve ulemadan bağımsız popüler dinî gruplarla aynı özellikleri gösterirler ve er geç tarikatlarla, yani dönemin en alışılmış örgütsel şekli ile kaynaştıkları görülür. Azerbaycan'daki Safevi tarikatı bunlara benzer *gazi* özellikleri gösterir. Bilindiği gibi, bu tarikat daha sonra devlet şekline dönüşmüştür.

Dış görünüşüyle geniş İslam toplumu, elbette, şeria-tın herkesçe kabul edilmesi suretiyle bir arada duruyordu. Başka bir deyişle, İslam toplumu her Müslümanın statüsünün teminat altına alındığı ve dar anlamda hukuk açısından, geniş anlamda görgü kurallarını içeren sosyal ilişkiler açısından herkesin diğerlerinden ne beklenmesi gerektiğini

20 Bu gelişme, Seyyid Nuru'l-Hasan'ın basılmamış tezinde incelenmiştir: "Chisti and Suhrawardi Movements in Medieval India," 1948.

bildiği hükümler temeline dayanıyordu. Bu hukuk ve ahlak sistemi klasik Abbasi döneminde ayrıntılarıyla kurulmuş ve Müslümanlar üzerinde bağlayıcı olarak kabul edilmiştir. Bu sistem, sürekliliğini kendisi sağlıyordu ve ulema hiçbir resmi atamaya ihtiyaç duymuyordu. Şeriat-dışı hukuk ve âdetler sebebiyle bunun uygulamasında ortaya çıkan değişiklikler hemen her yerde sınırlı bir etkiye sahipti. Bunun aksine sistem Darü'l-İslam'ın her tarafında geniş ölçüde bir hareketlilik ve etkileşim sağlamaktaydı.

Muhtevasını kaybeden Emevi ve Abbasi halifeliklerinde şeriatın, çoğu kimse için yeterli manevi tatmin sağlamadığı görülmektedir. Ortak bir çerçevede bireysel dindarlığı sağlayan, tarikatlardaki sufi idi. Mistik eğilimi olan kimse, elbette, gücünü ve rehberini *hanikâh*ın ortak disiplini buluyordu. Belli bir tarikatın takipçileri, *hanikâhta*, dinî tecrübeler için bir şeyhin başkanlığında toplanıyorlar veya kendini oraya adan kimseler olarak orada yaşıyorlardı. Zahit kimseler, bazı tarikatlarda kendilerine destek buluyorlardı. Kozmolojik incelemelerde bulunanlar için mutaassıp kimselerin düşmanlığından korunmada bir tarikatın himayesi emin bir sığınak sağlıyordu. Tannı, kuvvetli bir şahsiyet aracılığıyla arayanlar yaşayan bir şeyhe hürmet ediyorlar veya ölmüş bir şeyhin kabrine muhabbet arz ediyorlardı. *Hanikâhlar* bu gibi kabirlerle yakından ilişkilidir. Din ile sadece yüzeysel anlamda ilişkili olan basit köylü ise, atalarından kalma hurafelerini, yaşayan veya ölmüş bir Müslüman şeyhe bağlılık sayesinde devam ettirmekteydi.

Tarikatlar kendilerini, her bir duruma göre uyarlayabilmişlerdir. Şehirlerde zanaatkarların sosyal hayatını bilgilendirmişler, esnaf loncaları tarikatlarla olduğu kadar hâmi velilerle de doğal bir ilişkiye girmişlerdir. Şehirli veya köylü için onların türbeleri ve ziyaretleri bir pazar ve ziyaret yeri haline gelmiştir. Hepsinden önemlisi, Müslüman etkisine açılan yeni yerlerdeki en etkili misyonerlerin sufiler olduğu

görülmektedir.²¹ Orta Çağ'ın sonlarında sufi tarikatları zengin çeşitlilikte, geniş müsamahalı manevi bir ortam (atmosfer) sağlamıştır. Tarikat, örgütlenmesinde şeriat kadar esnekti ve uzak mesafelere yayılmış olan İslam toplumunu bir arada tutmada tamamlayıcı bir işlev görüyordu.

Bu durumda, söz konusu dönemin büyük meseleleri klasik Abbasi dönemine ait olanlardan çok farklıydı. İçtihat kapısının kapandığı şeklindeki genel kabul -bu, mezheplerin daha fazla gelişmeyeceği ve artık köklü değişikliklere uğramayacağı anlamına gelmekteydi- farklı mezheplere bağlı ulema arasında aşağı yukarı muhafaza edilen görüş birliğini tartışılmaz kılmıştı. -Ancak Orta Çağ'ın ortalarında kısmen kurumlaşmış bir uygulama olarak- ayrı çatı altında birkaç mezhebi birden öğretmek yaygın hale gelmişti. Bu dönem, eğitimde büyük oranda bir standartlaşmanın sağlandığı büyük *medreseler* çağıydı.

Şiiiler ve Sünniler arasındaki farklılık daha önemliydi. Şiiiler hemen her yerde azınlık durumundaydılar. Sadece az bir bölgede çoğunluğu oluşturmaktaydılar. Bununla beraber Şii fikirleri tasavvuf içine geniş bir şekilde girmişti. Mesela birkaç tarikat, anlamlı bir şekilde, kökenlerini Hz. Ali'ye kadar götürmekteydi. Dahası, Şii grupları tarikatlar şeklinde ortaya çıkmayı daha uygun görüyorlardı (Sünni ulemanın çoğu gibi İsnâaşere uleması da, genellikle sufiliği tasvip etmeseler de). Osmanlı topraklarında ortaya çıkan Bektaşî tarikatının durumu böyle idi. Moğol fetihleri sonucunda devletleri ortadan kalkmış olan İsmailî hareketin kalıntıları, baskılardan korunmak için bir sufi tarikatı kisvesine bürünmüş, [İsmailî] imam, bir şeyh kılığında ortaya çıkmıştı. Bu, sadece dışsal bir değişme değildi. Orta Çağ sonu sufilik ile birlikte içsel bir sempatiye dönüşmüştü.

21 Bu tezi geniş ölçüde işleyen bir eser, Thomas Arnold'un İslam'ın yayılmasını -bölük pörçük bir şekilde- incelediği şu kitabıdır: *The Preaching of Islam* (Londra: Constable, 1913).

Bu meseleler, hem her bir tarikatın kendi içinde, hem de birbirleri arasında ihtilaf konuları olmaya başladı. Çok sayıda tarikat vardı ve farklılık arz ediyorlardı. Tarikatların en önemlisi XIII. yüzyılın sonunda tesis edilmiş bulunuyordu. Hemen hemen tüm Orta Çağ sonu boyunca tarikatların sayısı sürekli arttı. Bu artış, çoğu kez yeni ve bağımsız tarikatların kurumlaşmasından ziyade, var olanlardan yeni kollanın çıkması şeklinde oluyordu. Söz konusu tarikatlar, kendi aralarında büyük oranda farklılık gösteriyor, genellikle çağın meselelerine değişik yaklaşımlar getiriyorlardı. Farklılaşmalar, sadece "şehirli" ve "taşralı" tarikatlar arasında değildi. Şehirli tarikatlar, daha sofistikeydiler ve şeriata daha fazla bağlılık gösteriyorlardı. Şehirli tarikatların kendi aralarında da farklılıklar vardı. İşte bu nedenle, bu dönemde Hindistan'ın iki büyük tarikatından Suhreverdilik, şeriata daha büyük bağlılık gösterme eğilimindeydi ve daha çok züht eğilimli olan Çiştîyye ile karşılaştırıldığında hükümet mevkilerini kabule daha yatkındı.²² Bazı tarikatlar, özellikle Bektaşilik, İslam'a yeni kazanılmış halkların İslam-dışı alışkanlıklarını uzlaştırarak tatmin etmiş görünmektedir. Mısır'daki Sadiyye tarikatı gibi bazıları da, halkın mucize ihtiyacını gidermişlerdir. Bunlar aynı zamanda mistik yorumlara olan açıklıkları noktasında da birbirinden ayrıyorlardı. Müntesiplerinin hayat tarzları -bekârlık tavsiye edilmiş olsun olmasın, kendilerini o tarikata adanmış olsun veya olmasınlar- daha çok gezginci idi veya bir tekke etrafında toplanmışlardı. Dolayısıyla Türkiye'nin Halvetileri, her bir üyesi için senede bir defa olmak üzere uzun bir müddet inzivaya çekilmeyi şart koyuyordu. Bazı tarikatlar kendilerini şariat hukukundan tamamen bağımsız bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bir tarikat olarak bilinen Kalenderiler, kurumsallaşmanın büyük bir kısmını, hatta kurumsallaşmış sufiliği bile reddeden *antinomian*

22 Yusuf Husain'in *L'Inde mystique au moyen age* [(Paris 1929), s. 147 vd.] başlıklı eseri, Çiştîlerin özellikle Hindu-Müslüman uzlaşması için çalıştığını göstermektedir.

(mevcut ahlak kurallarına karşı çıkan) kimselerdi. Tarikat hayatı umumiyetle erkeklere özgüydü, fakat bu dönemde kadınlar için kurulmuş tekkeler de mevcuttu.²³

Bu tarikatlar, genişleyen İslam'a önemli ölçüde sosyal esneklik sağlamışlardır. Çoğu tarikat şu veya bu bölge ile alakalı olmuştur. Şazeliyye Batı Afrika ve Mısır'la ilişkiliydi. Rûfaiyye Irak'ta ve Doğu Arabistan topraklarında, Kübrevilik ise İran'da yoğunlaşmıştı. Daha yerel bir tarikat olan Ahmedilik, hemen hemen yalnızca Mısır'la sınırlı kalmış ve orada son derece önemli olmuştur. Herhangi bir tarikatın hanikâhı, o tarikatın asıl vatanının çok uzağında olabilmekteydi. Çünkü o dönemde, insanlar geniş bir seyahat yapma eğilimine sahiptiler. Nakşibendilik, İran ve Türkiye topraklarında oldukça yaygındı. Kadirilik ise -önemli bir kısmı Bağdat'ta, tarikatın kurucusunun türbesi etrafında toplanmış olmakla birlikte- tarikatlar içinde en çok dağılmış olanıdır. Orta Çağ'ın sonlarında tarikatlar Darü'l-İslam'ın her yanını saran bir ağ halini almış, İslam kültüründe derinleşen pek çok kimseye de destek olmuştur. Bundan başka, birçok sufinin diğer inançlara karşı olan meşhur hoşgörüsü, İslam idaresinin [gayn Müslim] gruplar arasında kabulünü kolaylaştırmıştır.

Tarikatların İslam toplumunun birliği yönünde çok daha önemli katkıları olduğu söylenebilir. İslam sosyal ve hatta siyasi bir din olarak dinler içinde en mükemmeliydi. Medine dönemi halifeliğinden beri sosyal ve siyasi cephe-leri bakımından olması gereken siyasi bir düzen arzusunu başarmakta zorluk çekiyordu. Ancak, dindar Müslümanlar bu hedefi bir yana bırakamazlardı. O nedenle, bu hedef değişik şekillerde ortaya çıkmıştır. Ulema, evrensel bir halife-nin bütün insanlık imparatorluğunu yönetmesi şeklindeki İslam'ın ideal birliğini hiçbir zaman akıldan çıkarmamıştır. Sufiler çok daha değişik türde bir halife anlayışı geliştirdiler: Tekemmül etmiş küçük bir evren olan bu kimsenin, tabiat

23 L. Massignon, "Tariqa," *Encyclopedia of Islam*.

dünyası ve insanların hepsi üzerinde sınırsız bir hâkimiyet sahibi olması nihai amaç idi. O bir Müslümandı ve kendi gücünü büyük oranda Müslümanlar üzerinde ve onlar vasıtasıyla icra ederdi. Fakat, onun himayesinde her inançtan inananlara da -sadece Ehl-i Kitap için değil, paganlar için bile- yer vardı. Biri gelip diğeri giden yöneticiler bir velinin hizmetçisi idiler. Hiçbir halife, kendi velileri üzerinde şeyhlerinki kadar büyük bir güce sahip değildi. Özellikle de en yüksek şeyh olan zamanın kutbu, yeryüzündeki yöneticiler üzerinde büyük bir güce sahipti. (Zamanın kutbunun kim olduğunun bilinmemesi ise, kutbun gücünü daha da muazzam bir hale getiriyordu.)

Şeyhlerin ancak yardımcıları olarak hizmet ettikleri, sürekli olarak dünyayı bir düzen içinde tutan *kutb*, popüler bir hurafenin parçası olmanın çok ötesindeydi. O, aynı zamanda karmaşık bir kozmolojinin tezahürü olmanın da ötesinde ciddi sosyal anlamlara sahipti. Abdülkadir el-Geylanî hakkında anlatılan menkıbeler, hiç şüphesiz, Kadiri şeyhlerinin tarikatlarına aşın bağlılıklarının bir sonucuydu. Hindistan'da Suhreverdi'nin lideri Mahdum-ı Cihaniyan'ın "tüm dünyanın kendisine hizmet ettiği zat" diye anılması, hiç şüphesiz, bu zatın hâkim şahsiyetini yansıtıyordu. Yumuşak huylu ve veli bir zat olan Nizameddin Evliya, büyük bir evliyanın hanikâhının üzerinden uçan başka bir evliyanın, saygıda kusur ettiği için bu büyük evliya tarafından çarpılıp yere düşürülmesini anlatırken, müritlerine alçakgönüllülüğün ne kadar önemli olduğunu anlatmak istiyordu.²⁴ Ancak bütün bu hikâyelerin anlattığı tarikat şeyhleri arasında görünmeyen bir hiyerarşi ve onların görünmeyen bir dünya hükümetlerinin bulunduğu fikri, kaçınılmaz olarak siyasi bir anlama sahiptir. Bunun ifade ettiği anlam şudur: Bütün Müslümanların tek bir idare çatısı altında birleştirmesinin imkânsız olduğu bir çağda, sufi tarikatları hem esnek bir sosyal düzen

24 *Fevaidi'l-Fuad* (Hicri 1304, Lucknow), s. 3.

unsuru sağlıyor, hem de İslamî bir siyasi birlik duygusu ihtiyacını gideriyordu.

Arap ve Fars Bölgeleri: Orta Çağ Sonunda Fikir Hayatı

Orta Çağ'ın sonunun sosyal genişliği (expansiveness), kültürel hayatın birçok cephesinde düzenlilik ve teamül oluşturmaya doğru bir eğilim ile birlikte var olmuştur. Tekrar söyleyelim: Niçin böyle olduğunu bilmiyoruz (bunlar tamamen geniş çaplı bir eğitim sağlayan medreselerin varlığıyla açıklanamaz), fakat öyle görünüyor ki, bu durum, İslam toplumunun kaynaşmasında oynadıkları role benzer şekilde, tarikatların bu gibi görevleri yerine getirmelerini kolaylaştırmıştır. Gibb'in de işaret ettiği gibi, bir yönüyle sufilerin kayıtsızlığını ve yeni Müslüman olanlardan çoğunun animist inançlarını dengelemek için, din alanında katı bir anlayışın muhafazası gerekiyordu.²⁵ Her şeye rağmen tarikatlar şeriatı gerekli görürler ve onun tamamlayıcısıdır. (Kalenderileri bile, yaygın bir ortak sosyal içerik -ve haki- katen karşı çıktıkları katı şekliyle bir şeriat anlayışı- olmaksızın düşünmek pek mümkün değildir.) Bundan başka, diğer bazı yaratıcılık kanallarının kuruması, sufi tarikatlarının toplumdaki en etkili ve en yaratıcı kafaları kendisine çekeceği anlamına geliyordu.

Orta Çağ'ın ortalarında Müslümanların kültür hayatı aşağı yukarı iki coğrafi bölgeye ayrılmış ve bu ayrılma Moğol fethinden sonra iyice belirgin hale gelmiştir. Arabistan, Bereketli Hilal, Mısır, Kuzey Afrika ve Sudanî ülkelerde Arapça, konuşma dili olmamasına rağmen edebî dil olarak hâkimiyetini devam ettirdi. Bu bölgenin entelektüel başkenti -Güney Arabistan'da ve İspanya'da daha küçük merkezler olmakla birlikte- Kahire idi. Farsça; Balkanlardan doğuda Türkistan'a, Çin'e ve güneyde Güney Hindistan ve Malezya'da

²⁵ Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey*, s. 145.

Müslümanların standart edebiyat dili haline geldi. Farsça ile birlikte tam bir edebiyat geleneği ve sanatsal zevk oluştu. Bu bölgedeki kültür hayatının çok sayıda merkezi vardı ve bunlar özellikle İran'da bulunuyordu. Toynbee'yi Orta Çağ'ın son safhasında Fars ve Arap olmak üzere iki İslam "medeniyeti" ayırmasına götüren de bu olay idi.²⁶ Bununla birlikte bu ayırım hiçbir zaman bir diğerinden ayrı bir bütün oluşturamamıştır. Mesela, Malezya gibi bir bölgede hem Arap, hem de İran tesirleri vardı. Darü'l-İslam'ın her yanında Arapça belli dinî amaçlarla kullanılıyordu ve dinî konularda bir bölgenin yazarları diğer bir bölgede okunuyordu. Aynı zamanda, Farsça hiç şüphesiz çok sayıda Müslüman'ı etki alanı içine alıyordu. Fars üslubunun Irak'ı, Mısır'ı ve diğer Arap bölgelerini etkilemesi çok eskilere dayanıyordu ve bu etki, Orta Çağ'ın son safhasında da devam etti. *Binbir Gece Masalları* vasıtasıyla sunulan İslam dünyası tek bir dünya idi.

İran bölgesi sadece daha geniş ve daha çok sayıda insan kalabalığına sahip olmakla kalmayıp kültürel bakımdan da daha yaratıcıydı. Fakat faaliyet çizgilerinin çoğu, her ikisinde de aynı şekli almıştır. Bu dönemde temel dinî ve hukukî alanlardaki müracaat eserleriyle diğer kitaplar yazılmıştır. Mesela, XIV. yüzyıla ait mükemmel bir Arapça lügat olan *Kamus* Farsça yazılmıştır. Önceki dönemlere ait âlimlerin dikkatinden kaçan meseleler, yine bu dönemde monografiler veya daha önce yazılanları şerh etmeler şeklinde ortaya konulmuştur. Tabii bilimlere, dinî bilimlere göre daha az önem verilmiştir. Bu bilimler daha çok bir entelektüel lüks olarak Araplaşmış Yunan geleneğinde ve özellikle de İran'da varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek 1300'lerde, yani dünyanın dönmesi ihtimalini düşünen Kutbeddin Şirazi'nin yaşadığı dönemde hâlâ yaratıcı zihinleri kendine çekmekteydi. Ancak, bu dönemde İslam bilimi artık kendi dışındaki dünya için -Batı veya Çin için- aktif bir etkileyici unsur olmaktan çıkmıştı. Aynı şekilde dışardan da bir ışık aramamaktaydı.

26 *A Study of History*, I (Oxford: Oxford University Press, 1935), s. 70.

İslam ülkeleri dâhilinde ilmi bir kültür muhafaza edildi ama onu ilerletmek için pek fazla bir şey yapılmadı. Dolayısıyla, Batı'nın bilimsel patlamanın eşiğinde olduğu bir dönemde Müslümanların entelektüel hayatında, dış dünyadan yalıtılmışlık durumu hüküm sürmekteydi.

Bu dönemde göze çarpan bir özellik, entelektüel yaratıcılıktaki suskunlukla uyumlu olarak özellikle Farsçanın etkili olduğu bölgelerde -daha sonra da kolayca bir kenara atılabilecek bir özellik olarak- düzyazıda gittikçe artan şaşaalı fakat çoğu kez gereksiz bir süslülük eğiliminin hâkim olmasıdır. Tarih alanında, XIV. yüzyılın başında Avrupa'dan Çin'e kadar olan kaynakları kullanarak büyük bir dünya tarihi yazmakla yüksek bilimsel standartlar ortaya koyan Reşidüddin Tabib, çağdaşı olan -tamturaklı ve gereksiz sözcük bolluğu ile dolu, fakat ustaca işlenmiş bir üslûbun içinde yerinde bilgiler veren- Vassafla kıyaslandığında daha az takip edilmiştir. Tarih ve biyografi konuları gayretli bir şekilde işlenmiştir. XV. asrın sonunda İran'da İslamî şeklini alan Aristo geleneğindeki sistematik ahlak konusu da (İbn Sina'nın yorumladığı tarzda) aynı şekilde ileri bir aşamaya getirilmiştir. Özellikle Mısır'da Suyûtî ve Makrizî gibi kimselerin elinde ansiklopedik bir düzeyde geçmişteki bilgi ve sezgileri sistemleştiren yeni eserler ortaya konulmuş, XIV. yüzyılın sonunda Tunuslu İbn Haldun bu temellerin üstünde yükselmişti. Tarih çalışmasına giriş mahiyetinde olan hacimli eserinde İbn Haldun bu ansiklopedik yaklaşımı kullanmış, felsefe ve dinî düşünce kaynaklarını harekete geçirerek genelde tarihin dinamiklerinin, özelde ise bir çöküş dönemi olarak gördüğü kendi dönemindeki İslam tarihinin muazzam bir açıklamasını yapmıştır. Onun bu teşebbüsünü takip eden **çıkmamıştır**.²⁷ Belki de en canlı entelektüel gayret çizgisi, tahmin edileceği gibi, sufi düşüncesinin gelişmesi ve eleştirilmesi olmuştur.

27 İbn Haldun'un yaklaşımı ile onun seleflerinden bazıları arasındaki farklılık konusunda bkz.: Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Londra: G. Allen & Unwin, 1957).

Bu dönemin başında, İbn Teymiye'nin Suriye ekolü tam bir karşı çıkış şekliyle kendini göstermiştir; İbn Arabi ile ilgili olarak hem İshrakî metafiziğini, hem de evrensel vahdetiye'yi geliştiren olumlu eserlerin çoğu İran'da üretilmiştir.

Fars Geleneğinin Üstünlüğü: Sanatlar

Mistik vahdetiye en önemli ifadesini XV. yüzyılda -mistik metinlere yorum getiren ve kendi şiirlerinde bu fikirleri işleyen- Câmi gibi şairlerin eserlerinde bulmuştur. Bu ekolün en sistematik açıklayıcısı olan İbnü'l-Kari el-Cilili kendisini bir şair olarak görüyordu. Bu dönemin tartışılmaz bir şekilde en büyük kültürel aracı (görsel sanatları saymazsak) şiirdi. Bu noktada Arap bölgesi tamamen geri kalmaktadır. Arap şiiri, bol olmasına rağmen, en azından XIV. yüzyılda pek fazla bir yenilik veya üstünlük geliştirememiştir. Ama İran şiiri Orta Çağ'ın ortalarında aşıl原因ayan bir büyüklük göstermişti. Bu durum Orta Çağ'ın son zamanlarına kadar devam etmiş ve İran şiir geleneği İslam coğrafyasının birçok uzak bölgesinde uluslararası bir nitelik kazanmıştı. XIV. yüzyıl İran'da Şirazlı Hafız'ın, bütün İran lirik şairlerinin en büyüğünün dönemidir. Yine aynı dönem hiciv üstatlarının, lirik yazarların, kaside şairlerinin ve mistiklerin seçkin topluluğu ile doludur. Aynı zamanda XIV. yüzyılın başında Delhili Emir Hüsrev meşhur Hint ekolünün kaynağıdır. XV. yüzyıl İran'da Câmi'nin dönemidir ve aynı zamanda Türk şiirinin temelde İran modeli üzerinde yükseldiği dönemdir. Bu yükselme üç şekilde ortaya çıkmıştır; en önemlisi Ali Şir Nevaî ile birlikte Türkistan'da Çağatay Türkçesi ile kendini göstermiştir. Aynı zamanda Azerbaycan ve Osmanlı Türkçesi'nin yükselişi de önemli gelişmelerdir.

İran şiir geleneğinin uluslararası nitelik kazanması tasavvufun himayesinde gelişmiştir. Hemen her yerde her şiir türüne bir dereceye kadar mistisizm girmiştir. Evhadî, şiirleriyle bir sufi ahlakı yerleştirmeye çalışırken, İbn Yemin'in

ortaya koyduğu ahlaki-felsefi didaktik şiir de sufice bir renk alıyordu. Şiir geleneğinde daha ince bir farkı işlemiş olmak ayrıcalığını kazanan, romantik-mistik destanların yazarı Khwaju'dur. Kasideci Katibi ömrünün sonunda kendisini sufiliğe vermiştir. Magribî vahdet-i vücuda methiyeler yazmıştır. Kendisi de bir Sufi şeyhi olan Nimetullah, dünyanın sonu ile ilgili haberler veren yazılarıyla meşhurdur ve bu özelliği de, daha geleneksel sufi şiirleri ile birlikte değişmiştir. Bir mukallit onun mistik sembolizmini yemeklerin methiyesine uyarlamıştır. Bütün bunlardan başka, yanı dini yanı dünyevi olan Hafız'ın gazelleri, en dünyevi imajların mistik duygularla kaynaşmasını temsil eder. Her bir harekette farklı anlam düzeylerinin görüldüğü bir dönemde Firdevsî gibi açık sözlü birini aramak olmaz.

Görsel sanatların gelişmesi bize Orta Çağ'ın sonunda İslam'ın yayılmasında, kurumsal ve sosyal esneklikte tarikat-şariat modeli ile ilgili unsurlardan başka, oldukça yaratıcı başka unsurların da var olduğunu hatırlatmaktadır. Bu sanatlar, sarayların himayesine şiirden bile fazla olarak saraya bağımlıydı. Çünkü görsel sanatlar sadece zaman istemiyor, pahalı malzemeleri de gerekli kılıyordu. Her halükarda bunların Orta Çağ'ın sonlarında gelişmesi bize bir bakıma bunu takip eden üç imparatorluk dönemini haber vermektedir. Sanatın hâlâ ortak bir İslamî görünüm taşımasına ve yine İslam ülkeleri arasında sanatkarların gidip gelmesiyle geniş bir ağın var olmasına rağmen, yerel tarzların çeşitliliği öncekinden daha belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

Arap bölgesi kendi mimari tarzını muhafaza etmiştir. Oralarda bu dönem, kurucusunun türbesinin de yanında yer aldığı büyük medreseler inşa etme dönemi idi. Bu gelişim tarzı sosyal ihtiyaçların değişmesiyle söz konusu dönemin sonuna doğru ortadan kalkmıştır.²⁸ Bu dönem zarif bir

28 G. Marçais, *L'art de l'Islam* (Paris: Larousse, 1946), s. 126. Bu, çok faydalı bir eserdir ama bana göre yanlış bir başlık taşıyor; zira daha çok

tarzda inşa edilmiş Kahire camilerinin dönemidir. Daha batıya gidildikçe binalar biraz basitleşmektedir. Buralarda sağlam dört köşe minare geleneği muhafaza edilmiştir. Yine bu dönem, Elhamra örneğinde, XIV. yüzyıl sarayının zenginliği dönemidir. Bunun mimarisi en azından İran bölgesindekiler kadar, hatta biraz daha farklılıklarla muazzam bir şekilde işlenmiştir. İran'da ve Türkistan'da Moğol yöneticileri eski İslamî tarzdaki binaları benimsemişler, hatta onları daha azametli hale getirmişlerdir. Özellikle yöneticilerin türbeleri muazzam bir büyüklükle (kubbeleri azami yüksekliğe ulaştırarak) inşa etmişlerdir. XIV. yüzyılda Sultaniye'de inşa edilen Olcaytu'nun türbesi veya bir asır sonra Semerkand'da inşa edilen Timur'un türbesi böyledir. Kubbeli türbeler Hindistan'da da yaygındı. Fakat burada Delhi'nin ve eyaletlerin mimarisi, çok sayıda Hindû unsurların ve tekniğinin benimsenmesine şahit olmuştur. Mesela Kutb Minar etrafındaki yıkıntılarda bu görülmektedir. Azerbaycan'da ve Osmanlı Türkiye'sinde -belki de Bizans modellerinden esinlenerek- asıl dua mekânının yaygın şekliyle açık avluda değil de kubbenin altında olduğu yeni bir cami tarzı ortaya çıkmıştır (Tebriz'in Mavi Camisinde olduğu gibi). (Tabii ki ben burada bu dönemin büyük mimari başarılarından sadece birkaçını zikrediyorum.)

Bazı bakımlardan en ilginç gelişme süsleme sanatlarında olmuştur. Burada başlangıçtaki ve en ileri seviyedeki gelişmeler -motifler Arap bölgesine yayılmış ise de- İran bölgesi ile sınırlı kalmıştır. Moğollar aracılığıyla İran'a kuvvetli bir Çin tesiri gelmiştir; bu tesir çeşitli süsleme sanatlarında hissedilmektedir. Bunun en büyük izleri duvar ve minyatür resimlemesinde görülmektedir. Orta Çağ'ın ortalarında resim sanatı hem Arapça, hem de Farsça konuşan bölgelerde gelişmişti; ama Orta Çağ'ın sonlarındaki dönüşüm büyük ölçüde Fars başansıydı. XIV. yüzyılda Çin sanatının belli yönlerinin ve

Arap sanatıyla ilgilidir ve Arap-merkezci eğilime çok açık bir örnek oluşturmaktadır.

tarzlarının doğrudan taklit edilmesi yaygındı. XV. yüzyılda Semerkant ve Herat gibi sanat hâmilîğinin olduğu merkezlerde Çin tesiri özümsemiş, kendine özgü tarzlar oluşmuştur. XV. yüzyılın sonuna kadar minyatür üstadı olan Bihzad tamamen bağımsız bir sanat ortaya koymasıyla ünlenmiştir.

1500'den Sonraki Yeni Siyasi Eğilim: Üç İmparatorluk

Bundan sonra kaçınılmaz olarak üç imparatorluk dönemine gelmekteyiz. 1500'den sonra tek, merkeziyetten uzak ve temelde siyaset-dışı İslam toplumunu oluşturan -doğu yarım küresine yayılmış, şeriat ve tarikat aracılığıyla ayakta duran- güçlerin dengesi, çeşitli karşıt güçlerce alt üst edildi. -Bazı gerilemeler olmakla birlikte- İslam'ın şu veya bu şekilde yayılmasını sürdürdüğü muhakkaktır. Bundan başka, İslam yekpare geniş bir toplum olma özelliğini -bir dereceye kadar- devam ettirdi. Ortak miras gezgin dervişler ve tacirler vasıtasıyla devamlı canlı tutuldu. Müslümanlar arasındaki sosyal ve siyasi ilişkiler de bu ortak geleneğin sürekliliğini destekliyordu. Bunun bir örneği; İran hükümdarı Nadir Şah'ın bir taraftan Delhi'yi harap ederken, öte yandan Osmanlılarla dinî bir uzlaşma yollarını aramasıdır. (Gerçekten, İslam toplumları arasında bir tür tarihi birlik devam etmiş, hatta XIX. yüzyılda Avrupa hegemonyasının ortaya çıkışı bunu daha da desteklemiştir. Nitekim dinî ve dünyevi konuları içeren Bombay'daki bir yayıncının listesini Umman'da bulabilirsiniz. Benzer bir listeyi Delhi'de de bulabilirsiniz. Ancak bir farkla: Delhi'deki listede Mısırlı hukukçuların eserlerinin daha fazla, Lucknow'da yeniden basılmış eserlerin daha az olduğunu göreceksiniz.) Bu böyle olmakla birlikte, Orta Çağ'ın sonlarında gelişen bu çeşit birliği bazı güçler tehdit etmekteydi. Bu güçlerden biri Batı'nın gelişmesiydi. Ama bundan daha önemlisi İslam medeniyetinin kendi içinden çıkan güçlerdi: Sanatın gelişmesinde görülen -uluslararası

düzene bağlı olmayan- yeni kültürel çıkarlar ve hepsinden de önemlisi, yeni dönemde ortaya çıkan yeni *siyasi* birimlerin kültürel olarak bir tür kendi kendine yeterliliğidir.

XVI. yüzyılın başlarında, toplumda devletin birleştirici rolünü -ki Müslümanların geçmişte gördüklerinden farklı bir roldü bu- yeniden ortaya çıkaran bir dizi önemli siyasi değişiklik olmuştur. İslam coğrafyasının çoğu bölgesinde yönetici güç şimdi önemli siyasi fikirleri temsil etmeye başlamıştır. Özellikle, İslam coğrafyasının merkezî bölgeleri üç büyük ve nispeten istikrarlı imparatorluk tarafından idare ediliyordu. Bunlardan her biri kendine özgü sosyal hayatını bina etmiş ve yine bunların her biri Müslümanların daha önce rastlamadıkları bir açıklıkla -bir dereceye kadar- kültürel farklılığını güçlendirmişti. En iyi durumda, bu toplumlar bir diğeriyle olan kardeşçe ilişkilerini korumuş, en kötü durumda ise -Osmanlı-Safevi ilişkilerinde olduğu gibi- kararlı bir düşmanlık var olmuştur. Osmanlılarla Safeviler arasındaki düşmanlık sadece bir hanedan çatışması olmakla sınırlı kalmamış, bu düşmanlık halkların duygularına da yayılmıştır. Geniş anlamda İslam toplumu; siyaset-dışı ortak bir şeriat altında sufi cemaatleri ve diğer gruplaşmalarla örülü, çok çeşitli ve adem-i merkezîyetçi bir ağdan ziyade, birbiriyle içsel olarak kaynaşmış bir tür büyük bir federasyon olma eğilimi göstermektedir.

Her şeyden önce, siyasi değişiklikler İslam'ın dinî gelişimini ciddi bir şekilde etkilemiştir. En azından Moğol istilasından beri İslam birçok Müslüman halk için bir din olarak bağlayıcı bir güç olmuştur ve yerel askeri devletler pekala gelip geçici ve kaçınılmaz rahatsızlıklar olarak görülmüşlerdir. Dindar kimseler mümkün olduğu kadar onlardan uzak durmaya çalışmışlar, buna mukabil hükümetler şahsi planda dinin gelişimine müdahale etmişlerdir. Bu üç imparatorluk döneminde dinler yine kurumsal ve entelektüel olarak devletle ve devletin kaderiyle ilişkili hale gelmişlerdir. XVI. yüzyılın ortalarında İslam inancının merkezî bölgeleri bu büyük

imparatorluklar aracılığıyla farklı yönlerle aynılırken, İslam coğrafyasının kıyısında kalan bölgeler kültürel bakımdan soyutlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Gücünü Orta Çağ'ın son dönemindeki adem-i merkezîyetçi yaklaşımlardan almakta ve askeri güçleri o dönemin bir özelliği olmak üzere kabilevi Türklere dayanmakta olan Şii Safevi tarikatlarının başı olan [Şah] İsmail birçok olaya sebebiyet vermiştir. XVI. yüzyılın başında İslam topraklarının önemli bir kısmını zapt edip Sünni ahaliyi Şiiliği kabule zorlamıştır. İsmail bütün Müslümanlara Şiiliği kabul ettirmeyi başaramadı ise de, İran'da uzun süreli bir İmparatorluk kurmayı başarmıştır: Safevi İmparatorluğu. Burada Şah İsmail herkesi İslam'ın ilk büyüklerinden olan Ömer ve Ebubekir'e küfretmeye ve Şia şeriatını kabul etmeye zorlamıştır. Sünni tarikatları baskı altına alınmış ve çok kan dökülmüştür. Acele olarak Şii kitapları ve âlimleri İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinden -özellikle Arap topraklarından- getirilmiştir.²⁹ Şii müçtehitleri, şeriatın önde gelen yetkili yorumcuları kabul edilerek tartışılmaz bir üstünlük kazanmışlardır. Bu hareketin aslı Şiilikten ziyade bir Türk tarikatının batını inancı idi ise de, yavaş yavaş müçtehitler İsna Aşeriye inancını benimsetmişlerdir. Böylece cemiyetin yoğun duygusal hayatı, sufi ayinlerinden ziyade şehit imamların anılması üzerinde yoğunlaşmış ve imparatorluk sınırlarının ötesinde dost olmayan dünyadan kesin çizgilerle ayrılmıştır. XVII. yüzyılda özellikle Muhammed Bakır el-Meclisi bu doktrine, politikacıların yardımıyla, kesin ve son halini vermekte etkili olmuştur. Safevi İmparatorluğu'na katılan Farsça, Türkçe ve Arapça

29 Bu hadiseler E. G. Browne tarafından işaret edilmiştir. *Literary History of Persia*, IV (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), s. 360. İran'daki dinî değişikliğin sosyal hayatta yarattığı köklü (revolutionary) değişimin önemi vurgulanmalıdır. Safeviler zamanında şiire olan büyük talebin Browne'ü düşündürdüğünü, yazışmalarından anlıyoruz (s. 24 vd.) Ayrıca kırs.: G. von Grunbaum'un derleyip yayınladığı *Unity and Variety in Muslim Civilization* içinde V. Minorsky'nin makalesi, s. 196.

konuşan bölgeler o zamandan beri Şii olmuşlardır. Modern İran monarşisine katılan halklar (ve Irak'ın çoğunluğu) yakın zamanlara kadar batısındaki, kuzeyindeki ve doğusundaki topraklardan aşılmaz bir güvensizlik duvarı ile ayrılmış, her bir taraf diğerini kafirlikle suçlamıştır.

O zamandan beri bütün bölgelerdeki Şiiilerin kaderi sürekli bir biçimde Şii Safevi monarşisi gerçeği ile yakından ilişkili olmuştur. Osmanlı topraklarında Şiiiler, İran'daki zaferin bedelini büyük katliamlara uğrayarak ödemişlerdir. Şii gruplar yeraltına itilmiş, resmi hayat ezici bir çoğunlukla ve bilinçli bir şekilde Sünni kılınmıştır. Hindistan'da, güneyde ve sonraları kuzeyde birkaç Şii monarşisi İran'dan etkilenmiş ve hatta yardım görmüştür -ki İran Hindistan'ın da dâhil olduğu Fars kültür bölgesinin kalbi konumundaydı-. Sünnilik ve Şiilik arasındaki gerilim uluslararası siyasetin sürekli bir problemi olmuştur.

Balkanlarda ve Anadolu'da dinamik bir sınır devleti olan Osmanlılar, Şah İsmail Safevi'nin başlattığı savaşlar sürecinde -yönetimlerini Arap topraklarının çoğunluğu üzerine genişleterek- Şiiliğin karşısındaki büyük bir Sünni imparatorluğu haline gelmiştir. Osmanlı sisteminin en önemli özelliklerinden biri, şeriatı ve onun koruyucuları olan ulemayı siyasi bir organizma içinde kaynaştırmaktı. Sürekli olarak dünyevi yasama ile desteklenen ve müdahaleye uğrayan şeriat, bu devlette çok onurlu bir yere sahip olmuş ve bu ikisinin birbirine bağlılığını güvence altına almak için ulema bir tür hiyerarşik düzen içinde örgütlenmiştir. Müftüler büyük öneme sahip devlet memurları olmuş, ulemanın başı olan Şeyhülislam ise XVI. yüzyılda kendisini atamış olan hükümdarla neredeyse aynı hukuki seviyeye gelmiştir. Sultan kendisini bütün Sünni Müslümanların başı ve kafilere karşı onların temsilcisi olarak tanıtmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesi ve bizim ele alacağımız dönem sonunda geri çekilmesi, bizatihi

İslam'ın yayılması ve geri çekilmesi olarak görüldü. Kuzey Hindistan'da üçüncü bir imparatorluk, ihtişamda Osmanlılar ve Safeviler kadar büyük olan Babürlü İmparatorluğu idi.³⁰ Bir dereceye kadar Delhi Sultanlığı geleneği üzerine bina olunan, fakat daha etkili ve sürekli bir merkezi idare geliştiren Babürlü İmparatorluğu, Müslümanların yönettiği, Müslüman ve Hinduların ortak bir siyasi ve kültürel hayatı paylaştığı ve önemli birimleri birlikte yürüttükleri bir toplum ortaya koydu.³¹ Etkili ve uzun süreli bir yönetimi elinde bulunduran ilk hükümdar olan Ekber, Müslüman tebaası arasında, kendisinin lideri olduğu bağımsız bir yapı oluşturmaya çalıştı.³² Aslında bu teşebbüs başarı ile sonuçlanmadı ama Hint İslam'ı kendi içinde bir dünya olarak kaldı. Aynı şekilde geniş bir gayr-ı Müslim nüfusa sahip olan, ama Müslüman olmayanların bilinçli bir şekilde siyasi ayrıcalıkların dışında tutulduğu Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uygulamaların aksine, Babürlü İmparatorluğu'nda gayr-ı Müslimler vergi bile ödemiyorlardı. Hint İslam'ı, sadece Hinduizm'le her seviyede olan özel ilişkisi ile değil, aynı zamanda kendi duygusal tonunda da aynı bir durum arz ediyordu. Bu durum özellikle Sünnilerin Hasan ve Hüseyin için düzenlediği Şiilerinkine benzeyen özel günlerde kendini göstermekteydi. İmparator Evrengzib'in (Âlemgir) Hindu-Müslüman toplum karakterini daha muhafazakâr görünümdeki bir İslam'a çevirme teşebbüsü, Babürlü İmparatorluğu'nun dağılmasında etkili oldu.

30 Babür'ün maceraları Şah İsmail'inkilerle yakından ilişkili ise de, Babürlü İmparatorluğu yarım yüzyıl sonrasına kadar daha başlamayacaktır; ancak Hümayun'un sürgünde yaşamak zorunda kaldığı ara dönem (Afgan dönemi) aynı idari eğilimleri geliştirmekteydi ve dolayısıyla aynı gelişmenin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

31 Krş. K. M. Panikkar, *Survey of Indian History* (Bombay: Asia Publishing House, 1954), Orta Çağ ve Babürlü dönemlerine ait bölümler.

32 Bu, onun "Yarılmazlık Fermanı"nın (Ekber'in imparatorluğunda İslam'a ilişkin en önemli dinî faaliyetidir) uyandırdığı etkiler anlamındadır.

Her üç imparatorluk da, doğal olarak, kendi bölgelerindeki sosyal modelleri değiştirdiler. Bu imparatorlukların karakteri değiştiğinde söz konusu sosyal modellerde de karmaşık değişiklikler ortaya çıktı. Bu imparatorlukların etkilerinin yayılma eğilimini göstermek için burada sadece iki noktaya değineceğim. Hindistan'da kastların tam tersine Müslümanların bir blok olarak esnek bir şekilde farklılaşmış bir sınıf oluşturması, sadece Hindulara değil Müslümanlara da etki etmiştir. Alt sınıflardaki birçok Hindu'nun derhal İslamiyet'i kabul etmesinin yanında, Müslümanların olduğu köylerde kast sisteminin üst düzeyinde bulunan kimseler, Müslümanların hoşgörülü idarecileri olma rolüne göre kendilerini uyarladılar. Kendilerini yerli gelenekten ayırma ihtiyacını duyan üst düzey sınıflara mensup Müslümanlar -şeyhler, seyyidler, Mughallar, Afganlar veya Türkler gibi- kutsallık ifade eden kavramlara veya yabancı kökenlere talip oldular. Toplumun tümü işlevsel olarak farklılaşmış içtimai-dinî kuruluşlara -faaliyetleri hükümetçe denetlenen loncalar gibi- bölündü. Dikkatli bir şekilde düzenlenmiş istatistiklere dayanarak, iktisadi veya siyasi sebeplerle belli grupları imparatorluğun bir yerinden diğerine yerleştirme olayları sistemli bir şekilde yapıldı.³³ İmparatorluğun zirvede olduğu dönemde iktisat çok etkili bir şekilde denetleniyordu. Böyle bir model içinde devşirme sistemi, çokça merak edilen bir özelliktir. Bu sistem aracılığıyla gayr-ı Müslim gençlerin en iyileri (yan-gönüllü bir İslamlaşma ve sıkı bir eğitimden sonra) askeri ve idari hizmetlere alınıyor ve Müslümanlar bu sistemin dışında tutuluyordu. Sonunda Müslüman sınıflar bu sınırlamayı aşmayı öğrendiler ve devlete büyük zarar vermek bahasına devlet hizmetlerine girmenin yollarını buldular.

33 Ömer Lütfi Barkan, "Les Déportations comme méthode de peuplement at decolonisations dans l'empire Ottoman", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI, 1953.

Uluslararası Birlik Sisteminin Çözülmesi

Bu büyük ve nispeten istikrarlı imparatorlukların niçin bir önceki dönemle tam bir zıtlık gösteren bir zamanda ortaya çıktıkları konusu açık değildir. Ancak Çin’de gelişen ve o dönemde Avrupa’yı önemli ölçüde etkileyen barutun keşfi ve topçulukta kullanılması, geniş kaynaklara sahip merkezî güce (daha küçük iktidarlara kıyasla) önemli üstünlükler sağlamıştır. Her halükarda, barutun varlığı Darü’l-İslam’ın geri kalan kısımlarında yankı bulmuştur. Bir kere bütün bu imparatorluklar Hint Okyanusu’ndan uzaktaydılar. Bağımsız Mısır ve bağımsız Gucerat, yani Hint Okyanusu ile doğrudan çıkarları olan Müslüman güçleri Osmanlı ve Babürlü imparatorlukları tarafından alınmıştı. Çok geçmeden Batı’dan gelen Hıristiyanlar ve özellikle de Portekizliler bölgeye ulaşmışlardı. Portekizlilerin ilk zaferini mümkün kılan ne olursa olsun, kara imparatorluklarında hâkimiyetin zayıflamasının Portekizlilerin denizlerdeki bu ilk ilerlemesini kolaylaştırdığı ihtimal dâhilindedir. Osmanlı hükümeti Müslümanların durumlarını düzeltmek için bazı gayretlerde bulundu ise de; bu iş, Osmanlı’nın Akdeniz’i başarıyla kontrol etmesine benzermiyordu ve sonunda geri çekilmek zorunda kaldı. Babürlüler ise hemen hemen hiçbir şey yapamamışlardı.

Umman ve Hadramut, Portekiz’e karşı kendilerini büyük ölçüde koruyabilmişlerdir. Ancak onlar Okyanus ticaretinin Batı’nın kontrolüne geçmesi gerçeğini değiştiremediler. Portekiz’e ait deniz limanlarından uzaktaki Endonezya taraflarında güçlerini arttırsalar da, Arabistan’da, Doğu Afrika’da, Malezya’da Müslümanlar temelde savunma durumuna geçtiler. Aynı zamanda onlar daha merkezî bölgelerden -çoğu kez- ruhen daha bağımsız hale geldiler. Hem doğu Araplarında, hem de İranlılar arasında ve hem de Güney Hindistan ve Malezya’da Şafii mezhebi hâkim duruma gelme eğilimi gösterdi. Osmanlı İmparatorluğu’nda şeriat geleneğinin devlet teşkilatıyla bütünleşmesi ile birlikte imparatorluğun

her tarafında, tarihsel olarak Şafiilerin üstün olduğu yerlerde Hanefi mezhebine öncelik verildi. Aynı dönemde Şii İran'da Şafiiler baskıya maruz kaldılar. Kahire önemli bir merkez olarak varlığını sürdürdüysen de, Şafii geleneğinin çekim merkezi Hint Okyanusu sahillerine kaydı.

Kuzey Müslümanları aynı dönemde çok ciddi bir gerilemeye uğradılar ve nispeten soyutlandılar. Volga Müslümanları Rus hâkimiyetine girdiler (daha sonra Türkiye ile müttefik olmalarına rağmen Kırım Müslümanları da aynı akıbete uğradılar). Türkistan ise uzun zamandan beri pagan olan Kazaklar ve (kültürel açıdan daha canlı durumda olan) Özbek idarecileri arasında bölünmüştü ve Şii İran'la amansız bir mücadele içindeydi. Orta Avrasya'nın dağlık bölgesinin Müslümanları Mançu İmparatorluğu tarafından zapt edildiler ve Çin'in kendi Müslümanları gibi, önemli Müslüman merkezleri ile temas imkânları zayıfladı.

Batı'da Osmanlı gücü Cezayir'e kadar ulaşmıştı; ancak Fas, Orta Çağ'ın sonundaki önemsiz Berberi hanedanların yerine Peygamber soyundan geldiğini iddia eden bir Şerif hanedanının yönetimi altında hem siyasî, hem de mezhebî bağımsızlığını korudu. Yönetici -yani Şerif- kutsal bir kişilikle şereflenmişti ve ona bağlılık adeta imanın önemli bir rüknü gibiydi. XVI. yüzyılın sonunda Müslüman Batı Afrika'nın büyük bir kısmı ona bağlılığı kabul etmişti. Daha sonra Batı ve Orta Sudan'da sultanlar çıkıp Fas'ın dinî liderlikteki yerini almalarına rağmen, o zamandan beri bu topraklardan bir kısmı Fas'a dinî bir model olarak bakma eğilimindedir. Diğer yerlerdeki Müslümanların birbirinden ayrı düşme eğilimi daha sonraki dönemlerde giderek kuvvetlendi. Uzak Batı kendi kendine yeterli gibiydi. Kültür açısından Fas'ta bir tıkanıklık söz konusuydu. Sudan'da İslam'a yeni katılımlar olduysa da, Timbuktu ve Fas'ın fethedilmeleri ile bu başarı daha da ileri noktalara taşındı.

İşte bu altüst olmuş toplumda tarikatlar her yerde varlıklarını sürdürmüş ve yerel hayatta giderek artan bir rol

oynamıştır. Ama aynı rolü, uluslararası manada oynayamıyorlardı. Osmanlı topraklarında tarikatlar Türklerce sevildi ve bir tür resmî mevki edindiler -Bektaşilik bile şüpheli bir imtiyaza mazhar olup³⁴ ve görkemli bir hayat sürdüler. Kuzey Afrika tarikatlarının liderleri -biraz farklı bir temelde olsa da- en azından onlar kadar büyük bir rol oynadılar. Bu tarikatların -Şerif gibi- liderleri, halktan büyük bir sadakat gördü. -Kadirî tarikatı gibi- yabancı tarikatların Hindistan'a girişine (belki de eskilerin etkilerini azaltmak maksadıyla) izin verildi. Büyük tarikatların çoğu etki alanlarını gittikçe genişletti ve İslam'ın her köşesinden gelen çeşitli tarikatlar kabul gördü. Bu yüzden XVII. yüzyılda Şeyh Abdurrauf ile Şattarîlik İslamiyet'i yeni kabul eden Malezya'ya kuvvetli bir tasavvuf hareketi için uygun zemin hazırladı.

Böyle olmakla birlikte, tarikatlar giderek yaratıcılıklarını kaybettiler; onlardan birçoğu varlıktı ve hurafelerle doluydu. Tarikatların yeni kollarının en ilginçleri reforma yönelmiş olanlarıydı. Reform, bazen tasavvuf çerçevesi dahilinde faaliyet gösteren muhafazakâr ulema tarafından yapılıyordu. Mesela, XVII. yüzyılın başındaki Ahmed Sirhindî bunlardan biriydi ve asıl amacı Orta Çağ'ın sonlarındaki tarikatlarda yaygın hale gelen serbest spekülasyona bir çekidüzen vermektir. Ancak bunu, rakipleri için övünme vesilesi olan derin mistik tecrübelerden daha fazlasını göstermek yoluyla başardı.³⁵ Yine XVIII. yüzyılda Arabistan'da, açık ve radikal bir şekilde tasavvufu dışlayan bir reform hareketi, -köklü etkisini bir sonraki yüzyılda gösterecek olan- Vehhabilik ortaya çıktı.

34 Sadece Bektaşilik bağımsız bir ruha sahip olmuştur. Bkz. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, (Hartfort: Hartford Seminary Press, 1937), s. 159.

35 Krş.: Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, (Lahor: Shah Muhammad Ashraf, 1943), s. 18 vd., 64 vd. Bu yeni çalışma, söz konusu düşünürlerin Pakistan'ın kurucularını ne derece etkilediğinin bir örneğidir.

Farklı Bölgesel Kültürlerin Birbiriyle İlişkili Gelişmeleri

Her üç imparatorlukta da görsel sanatlar yüksek bir seviyede ve muhteşem yaratıcılıktaydı ve aynı zamanda İslamî bir özellik taşımaya da devam ediyorlardı. Ancak bunların gelişmesi, o zamana kadar süre gelen uluslararası İslamî düzenin korunmasına hizmet etmedi. Bundan dolayı sanat, ikinci dereceden bir mesele olarak kaldı. Kerala'daki bir köy camisi kendine özgü dış yapısıyla kendi vakarına sahipti; Dekkan'da, Kuzey Hindistan'da veya Türkiye'deki büyük cami geleneğiyle bir benzerlik göstermiyordu. Bu sanatlar daha çok birkaç büyük bölgesel toplumu hareketlendirmeye ve yüceltmeye hizmet ediyordu.

Safevi İmparatorluğu'nun mimarisi, bahçeleri, sarayları ve sütunların muazzam kullanımı ile İsfahan şehrinin ihtişamında en güzel şekilde temsil edilmiştir. Çiçekli tarzdaki süsleme, Avrupa'dan ve Çin'den alınan motifler de içinde olmak üzere, her tür formla zenginleştirilmiştir. XVII. yüzyılın sonuna kadar yüksek derecede bir incelik muhafaza edilmiştir. Bu tarihten sonra siyasi felaketler büyük inşa dönemini sona erdirmiştir. Bu da hanedanın ve bu şehrin kaderini etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda mavi çiniler kullanmak gibi İranlı unsurlar önemini sürdürmüştür, ancak XVI. yüzyılda Türkler cami mimarisinde tamamen yeni bir tarz geliştirip mükemmelleştirmişlerdir. Türkiye'nin batı topraklarında kubbeli mekân zaten mevcuttu. Bu durum Ayasofya'nın gölgesinde mükemmelliğe erişmiştir. (Ama bu, Bizans üslubundan tamamen farklı bir tarzdaydı; yani mekân anlayışı anıtsal büyüklükte olmaktan çok düzenli bir genişleme şeklindeydi.) Bu gelişme, -hamamlar, saraylar, çeşmeler, türbeler, camiler gibi elini attığı her şeyde yeni bir şaheser yaratan- Mimar Sinan'ın rehberliğinde gerçekleştirilmiştir. Bu yeni cami tarzı, hem Arap, hem de Balkanlarda olmak üzere imparatorluğun her tarafında uygulanmış ve

çoğu kez özgün ince minare imparatorluğun sembolü gibi [cami ile] birlikte gitmiştir. Son olarak, Kuzey Hindistan'ın Babür İmparatorluğu'nda mimaride Hint-Müslüman tarzı Fatihpûr-Sikri'deki muazzam eserlerde ve küçük büyük diğer eserlerle birlikte Tac Mahal'de mükemmelliğe erişmiştir.

Mimari, Müslümanlar arasında daima en mükemmel görsel sanat olma özelliğini korumuş ve bu durum, söz konusu dönemde de her yerde öyle olmaya devam etmiştir. Resim sanatı ise, -hem duvar resmi, hem de minyatür anlamında- her üç imparatorlukta da, özellikle de Safevi ve Babür imparatorluklarında çok gelişmiştir. Tebriz -Safevilerin ilk başkentidir- ekolü, Bihzad'ın önderliğinde ortaya çıkmıştır. İsfahan -XVII. yüzyıl başında yeni başkent olacaktır- ekolü ise, Rıza Abbasi'de en mükemmel ustasını bulmuştur. Rıza Abbasi resimde ve edebi tarzda kendini geliştirmiş ve bunlarda ince bir mizah anlayışı ortaya koymuştur. Kendisi Batı etkisinden habersiz değildi. Osmanlı imparatorluğundaki minyatürcüler -İran örneklerini takip etmede önemli başarılar gösterdilerse de- belki de resmin ulema tarafından hoş karşılanmamasından dolayı pek o kadar yüksek bir seviyeye ulaşamamışlardır. Babürlü İmparatorluğu'nda ise durum tam tersineydi. Bu sanat İran'dan gelmiş olsa da, giderek oldukça bağımsız bir tarzda gelişme göstermiştir. Tasvir tarzı gibi, her tür masal ve Hint temalarının resmedilmesinde büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Bu sanat sadece Müslümanlar arasında değil, Hindular arasında da, özellikle de Rajpular arasında gelişmiştir.

Hemen hemen her güzel sanat dalının ve zanaatın bütün bu imparatorluklarda büyük bir beceriyle icra edildiği ilave olunmalıdır. Hat sanatı -önceden olduğu gibi- en yüksek sanatlardan biri olarak kabul edilmiş, hat ustaları çok fazla itibar görmüştür. Kuzey Hindistan'da Müslümanların sesli ve enstrümental müzik (ve elbette dans) geleneği Hindu zevkiyle birleşmiş, Hint müziğinin kuzey ekolünü yaratmış ve

bu müzik hem Hindular, hem de Müslümanlar arasında büyük ilgi görmüştür.

Arnold'un işaret ettiği gibi, görsel sanatlar, özellikle de resim sanatı bu dönemde çok fazla işlenmiş olmakla kalmamış, yavaş yavaş tarihçiler ve biyografi yazarları gibi halk temsilcileri tarafından da daha önce görülmedik bir şekilde takdirle karşılanmıştır.³⁶ Sanatçı (veya Osmanlılarda mimar)³⁷ -eğer ulema mevkiinde değilse- en azından şair veya şarkıcı olma özelliklerine sahipti. Fakat bu sanatlar saraya mahsustu veya en azından konak şeklindeki büyük evlere özgüydü. Söz konusu üç imparatorluk dışında, İran kültür sahasının etkisinde olsun veya olmasın, bu sanatlar çok az bir gelişme göstermiştir.

Şiir de -en azından tasavvuf kadar- bölgesel kültürlerin bir ifadesi haline gelmiştir. İran'da şairler muazzam ve tatlı bir üslupla üretmeye devam ettiler de, bunlar geçmişin devlerine erişecek seviyede değillerdi. İran şairlerinin en büyüklerinden bazıları Hindistan'da ve Türkiye'de, kendi vatanlarındakinden daha fazla takdir gördüler (ve gerçekten bunlardan çoğu hayatlarını sürdürmek için Babür-lüler sarayına gitmişlerdir). Kuzey Hindistan'da şiirin ana aracı Farsça olmaya devam etti, ama Dekkan'da XVI. yüzyılda -Kuzey ve Orta Hindistan'daki Müslümanların ortak dili- Urduçada tasavvuf şiiri gelişti. Bu şiir, sadece geleneksel İran şiiri konuları üzerinde gelişmekle kalmadı; aynı zamanda Hindu geleneğinden alınan konularla da zenginleştirildi. XVIII. yüzyılda Urduca kuzeyde de kullanıldı; hem Hindularca, hem de Müslümanlarca takdir edilen klasik ustalarını çıkardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok işlenen dil

36 Thomas Arnold, *Painting in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1928), s. 32-37. Arnold, bu eserinde özellikle Makrizî ve Hândmîr dönemlerindeki durumdan söz etmektedir.

37 Leo A. Mayer, 1500'den sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda en azından bazı mimarların yüksek statülerine dikkat çekmektedir. *Islamic Architects and their Works* (Geneva: A. Kundig, 1956), s. 28.

Türkçe idi. Arapça ise, imparatorluğun çoğu yerinde birçok lehçesi kullanılsa da, klasik, ölü bir dil muamelesi gördü ve kültür hayatında ikinci derecede kaldı. Türkistan'da Özbeklerin öne çıkmasıyla Nevaî döneminde bu bölgenin edebî yönünü belirleyen Çağatay Türkçesi -kuzeyde hâlâ kullanılmaktaysa da- eski gücünü kaybetti. Ancak XVI. yüzyılda (Farsça ve Arapça da yazan) Fuzulî, Azerbaycan Türkçesi'yle en güzel eserini ortaya koydu; Türk şiirinin gelmiş geçmiş en büyük şairi payesini kazandı.³⁸ Son olarak, XVI. yüzyılın üstat şairi Baki'yi kendisine model alan Osmanlı edebiyatı, Türk dilinin üç lehçesi içinde en önemlisi olma konumuna yükseldi. Her tarikat, kendi şiir geleneğine sahipti ve Türkçe eserler genellikle çağdaş İran şiirine kıyasla daha önemli kabul edilmiştir.

Bu büyük imparatorlukların dışında yeni edebî diller de gelişti. Doğu Afrika sahilinde Müslüman Bantuların dili olarak gelişen Svahili dili, kendi bölgesinde Arapçaya meydan okuyacak kadar ince bir şiir geleneğine sahip olmaya başladı. Hint Okyanusu'nun diğer ucunda, Farsçanın etkisi altında -büyük oranda Farsçadan ve Urduçadan tercümelerle beslenen- bir Malay edebiyatı gelişti. Bu edebiyat aynı zamanda -özellikle şiirde- daha önceki Malay geleneğinden de besleniyordu. Bu bölgesel edebiyatların hepsi (yani Arapça, Farsça, her üç lehçesiyle Türkçe, Urduca, Svahilice, Malayca ve bu dönemde işlenmeye başlayan daha küçük Müslüman grupların dilleri) hep Arap alfabesini kullanıyorlardı. Arapça ve Farsçadan kelimeler aldıkları gibi, şiirlerinde geleneksel Arap ve İran konuları ile ilgilidiler. Fakat ortaya konulan edebiyatın içinde sadece Farsça diğer halklar arasında en büyük muhatap kitlesi buldu. İran edebiyatı (Türk idaresinin takdimi sayesinde) Arap bölgesinde bile az da olsa okundu.

38 Krş.: Mehmed Fuad Köprülüzade, "Turkish Literature", *Encyclopedia of Islam* [Türkçesi için bkz.: Türkler maddesinin "III. Edebiyat" başlıklı alt bölümü, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), XII/2, s. 530-565.]

Bu üç imparatorluğun entelektüel hayatı da ortak bir miras üzerine kurulmuştu, ama her bir imparatorlukta ortaya çıkan özel problemlere cevap vermeye hizmet ediyordu. Darü'l-İslam'ın her tarafında ilim adamlarının ve idarecilerin tarihi -genellikle bölge Müslüman topluluğunun tarihi- yazılıyordu. Osmanlı döneminin Türk tarihçileri özellikle anılmaya değer. Bunlardan en meşhuru XVI. yüzyılda yaşamış olan [Gelibolulu Mustafa] Ali Çelebi'dir. Kendisi diğer birçok âlim gibi Orta Çağ sonlarından gelen ağıdalı yazma geleneğine rağmen fazla duygusal olmayan nesirler yazabiliyordu. Elbette seyahat edebiyatı ve diğer tür tasvirî nesir de yüksek seviyede idi.

İran, felsefî düşüncenin önemli bir merkeziydi; özellikle sufi muhitlerinde eskiden beri devam eden bir düşünce geleneği vardı. XVII. yüzyılda Molla Sadra'nın hocaları ve talebelerinden oluşan mistik ilahiyatçılar ekolü doğmuştu; vahdetiye adıyla bilinen düşünce tarzı, kişisel bilincin evrensel yapıyla alakasını keşfetmede ileri bir noktaya varmıştı. Şii İran'a uygun düşmesi sebebiyle, felsefî düşünce çoğu kez Şiiliğe özgü problemler üzerinde yoğunlaştı. Bu durum, özellikle Şeyhî örneğinde görülebilir. Gerçekten de Şii çoğunluğun oluşturduğu bir ortamda, dinî hayatın tüm temelleri Şiilik açısından yeniden bir değerlendirmeye tabi tutuldu ve giderek yeni muhafazakâr sınırlar içinde güçlü bir entelektüel bağımsızlığı koruyan bir müçtehitler heyeti ortaya çıktı.

Babürlüler Hindistan'ı kendilerini Hinduizm ile bir arada yaşamamanın problemlerine adayan -bazen Dârâ Şükuh'un durumunda olduğu gibi Hinduizm'in tesiri altında kalan- bir düşünürler silsilesi ortaya çıkardı. Bunlar çoğu kez Şah Velîyullah'a kadar uzanan gelenekte olduğu gibi, hâkim durumdaki İslamiyet'in üstün sosyal değerini tarihi ve psikolojik bakımlardan ifade etme çabası içerisinde oldular. Bu kimseler Hint yarım kıtasında bir İslam topluluğu olarak Müslümanları birbirine bağlayan kültürel ve entelektüel geleneği geliştirmeye yardım ettiler. Bu, Pakistan'ın coğrafi anlaşılmalığını

ve çoğu Pakistanlı liderin Urduca'yı Müslüman dili olarak kabul etmelerinin saçmalığını ortaya koymaktadır.³⁹

Şunu da ilave edelim: Tabii bilimlerin durumunda eski bilinenlere katılan pek bir şey yoktu ve bunların etkili standartları hemen her yerde çökmüştü. Osmanlı coğrafyacılarının bu durumun dışında kalmaları istisnai bir olaydı. XV. yüzyılda bu coğrafyacılar bilimsel araştırmalarını geliştirmede Hint Okyanusu konusundaki Arap tecrübi çalışmalarını kullanıyorlar, XVI. yüzyılda ise benzer şekilde Avrupalı keşiflerden yararlanıyorlardı.

Her üç imparatorlukta da ilim hayatı çok yönlü ve etkiliydi (genelde çok yaratıcı olmasa da). Bunların dışındaki İslam topraklarında düşünce hayatı çoğunlukla geri bir haldeydi. Türk dilinde -güneye inerek Babürlü İmparatorluğunu kurmuş olan- Babür'ün mükemmel hâtıraları düzyazı geleneğinde çok yüksek bir seviyeye erişildiğini gösterir (genelksel Müslüman eğitimi de devam ediyordu). Osmanlı İmparatorluğu'nda ise bazı Arap kökenli âlimler imparatorluğun genel hayatı içine çekilmiştir. Fakat imparatorluk içinde ve diğer Arap topraklarında Arap geleneğindeki rutin gelişmelerin dışına çıkılmamıştı. Daha önceki modellere sıcak bir şahsi yaklaşım getiren Şaranî gibi bir XVI. yüzyıl mistik düşünürü sadece bir istisna idi. Sudan topraklarında öğretilen dinî hukuk, yazılan tarih kitapları Arapça idi ve bu dönemde hiçbir yerel dil bunun yerini alacak durumda

39 Urduca, [bugünkü] Hindistan'da kalan belli bölgelerin anadili olduğundan, bu dilin Pakistan'da kullanılması, o dönemin eğiliminin tersine anormal bir şekilde dayatıldığını gösterir. Özellikle Bengal'de, bu çok yabancı bir dildi. Fakat Pakistan'ın kurucularının gözlerini diktikleri Urduca, tümü ile İslami bir düşünce tarzı olmaktan çok, bütün Hindistan'ın her tarafındaki İslam kültürünün değişmez aracı idi. Hindistan kültürünün asıl gelişen merkezleri, Lahor'u saymazsak, şimdiki Hindistan'ın kuzey veya güneyindeki Urduca konuşan bölgelerdi. Pakistan'ın kendi ana toprağının konuşma dilini kabul etmesi, onun Hindistan'daki eski ve muhteşem tüm İslam toplumunu yeniden diriltilemeyeceğini itiraf etmesi anlamına gelmekteydi.

değildi. Malezya'da sufi düşüncenin yapısı konusunda tartışmalar vardı ama bunlar yerel düşünme alışkanlıklarından kaynaklanan ikincil düzeyde tartışmalardı. İslam coğrafyasının hemen her yerinde ortak entelektüel problemler mevcut idiyse de, bütün İslam dünyasını saran entelektüel hareketler yoktu.

1700'den Sonra Gelen Çöküş

1500 ile 1700 arasındaki iki yüz yıl, güçlü kurumlar, kendine güveni olan bir entelektüel hayat ve hepsinden de önemlisi estetik yaratıcılık dönemi şeklinde tanımlanabilir. 1700 itibarıyla her üç imparatorluğun da sosyal ve kurumsal yapısı zayıfladı ve her üçünde de çöküntü alametleri görülmeye başladı. Osmanlı İmparatorluğu topraklarının bütünlüğünü korumak için Avrupalı düşmanlarının arasındaki ihtilaflara bağımlı olmak durumuna geldi. Safevi İmparatorluğu ayaklanan Afgan kabileleri tarafından tahrip edildi ve ancak -eskiler kadar güçlü olmayan- bazı idarecileri tarafından yeniden toparlandı. Babürlü İmparatorluğu ise tamamen parçalandı. Başlarındaki sözde hükümdarın hâkimiyetini tanısalar da, hem Müslümanlar hem de Hindu parçalanmış bu yapıyı paylaşmak için kendi aralarında mücadeleye giriştiler. XVIII. yüzyılda Batı Avrupa'da giderek hız kazanan gelişmelerin bölgeler arasında o zamana kadar var olan ticaret dengesini sarsmak suretiyle bazı bölgelerdeki iktisadi durumun bozulmasına sebep olduğu görülmekteydi.⁴⁰ Fakat İslam dünyasının iç diyalektiğinin kendisi de kusursuz değildi.

40 Krş.: Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, I/1, s. 296 ve 307 vd. Belli bir dereceye kadar yeni Batı'nın olumsuz etkisi XVI. yüzyıla kadar uzanır. Ayrıca krş.: W. H. Moreland, *India at the Death of Akbar: An Economic Study* (Londra: Macmillan, 1920) adlı eserde kozmopolit Babürlü sarayının; Japon, Çin, İran, Arap ve Avrupalılardan alınan mallar dolayısıyla yerli endüstrinin zaten zarara uğramakta olduğu iddia edilmektedir.

Bu felaketler asrında bir taraftan İslam halklarının kültürel birliği genel olarak çökerken bağımsız bölgesel gelişme eğilimleri öne çıktı. İşte böyle bir dönemde Hindistan'da Urduca Farsçanın yerini aldı ve yine bu dönemde -Lale devrinde- Osmanlı Türkçesi İran geleneğinden büyük oranda ayrılmaya başladı. Fakat bu yüzyılın sonunda (veya sonraki yüzyılın başında) Türk ve Urdu şiiri en alt noktasına indi. Bizzat İran'da bu yüzyıl bir edebi çöküntüyü temsil eder. XVIII. yüzyılda İran'ın minyatür sanatı da çöktü. Batı sanatının taklitleri ve Hint-Müslüman sanatı bunu canlandırmayı başaramadı. İran mimarisi Afganlıların İsfahan'ı almasından sonra iflah olmadı. Türkiye'nin Avrupa ve Anadolu kısımlarında saray ve evlerin yapımında (Rönesans mimarisinden pek de esinlenmeyen) İtalyan tarzı tercih edilmeye başlandı. Şiirdeki bazı güzel gelişmeler bir yana bırakılacak olursa, bu dönem İslam tarihinin en az yaratıcı yüzyılıydı. İşte tasfiyeci dinî reform akımı böyle bir dönemde ortaya çıktı ve Arabistan'daki Vehhabiler arasında en radikal şeklini aldı.

Son Dönem İslam Toplumu ve Batı'nın Yükselişi

Bu üç imparatorluk döneminde İslam tarihi aşağı yukarı dünya tarihi ile aynıydı; en azından, dünya tarihinin normal bir parçasını oluşturuyordu. Kuzeybatı uçta -nispeten sınırlı bir saha içindeki- Hristiyan Avrupa toprakları bulunmaktaydı (bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz); kuzeydoğuda nispeten soyutlanmış vaziyette duran Konfüçyen imparatorlukları vardı. Nüfusu en bol ve en kültürlü toprakların büyük bir kısmı İslam'ın yörüngesindeydi. Bunun ötesinde, Afrika'nın güneyi, Avustralya, Amerikalılar, buzlarla kaplı Sibiryâ nüfusça تنها idiler ve pek önemli de değillerdi. İslam, bu kadar çok toprağı elinde bulundurması ve geri kalanına da hâkim olma yolunda olması hasebiyle (bu onun bilinçli misyonuydu) bütün dünyaya uygulanabilecek bir model oluşturuyor ve bölgesel toplumlara hitap eden bir

söylem sunuyordu. Müslümanlar arasındaki dayanışma ve ortak miras, sıkı bir alakayı gerektirmeksizin karşılıklı iletişimi mümkün kılmaktaydı. Aslında Müslüman topluluklar bir kısım ortak şeyleri paylaşıyorlar da (doğu yarımküresinin diğer bölgeleriyle kıyaslandığında) birbiriyle olan ilişkileri sınırlı bir düzeydeydi. Her bir imparatorluk Çinlilerin keşfettiği, Avrupalıların ve Türklerin daha da geliştirdiği topu kullanmışlardır. Babürlüler İmparatorluğu'nun zenginliği sadece İranlıların lüks yaşantılarını almakla kalmamış, Avrupalıların ve Çinlilerin konforlarını da ithal etmişlerdir. Yavaş ilerleyen İran sanatı motivasyon için yüzünü hem Hindistan'a, hem de Avrupa'ya çevirmişti. İslam dünyası, -Uzak Doğu'nun çeşitli ülkeleri ile birlikte (ki, bunların toplamı insanlığın çoğunluğunu oluşturmaktaydı)- beş bin yıldan beri medeniyet tarihinde süregeldiği üzere tarihsel hızında ilerlemesine devam etmekteydi ve bu tempoda medeniyet kültürel kaynaklarına yavaş yavaş bir şeyler ilave ederek birbiriyle fazla alakası olmayan gelişmiş toplumlar bina etmekteydi.

Bu dönemde, toplumlar arası ilişkiler Avrupalı tacirlerin dünya çapındaki faaliyetleri sonucunda oldukça yoğunlaştı. Bu dönemde Avrupa'nın rolü, XVIII. yüzyılda gittikçe daha fazla göze çarpacak biçimde artmakla birlikte, daha çok Okyanus ticareti ile sınırlı idi. Batı Avrupalılar, sadece Hint Okyanusu ve çok azının iç kısımlarını kontrol altında tutabildikleri adalarda değil, Avrupa'da da epeyce zamandır toprak bakımından zayıftılar. XVII. yüzyılın sonuna kadar Osmanlılar, Avrupa'da ilerlemeye devam etmişlerdir. Osmanlılar, burada hem İslam'ın Orta Çağ'ın sonunda dünyadaki durumuna, hem de bu üç büyük imparatorluk dönemindeki hâkim eğilimler konusunda söylediklerimize ters düşecek değişikliklerde çok az ve dolaylı bir etkiye sahiptiler. İslam dünyasındaki bu gelişmeler, tam tersine, Batı yayılmasını hazırlamada önemli bir rol oynamadılar. Mesela Müslüman tacirlerin geniş faaliyeti, ticaret yollarını açmada (ki Avrupalılar bunu hazır bir şekilde devralacaklardır) ve Sumatra ve

Java gibi yerlerde geleneksel Hindu ve Budist güçlerini zayıflatmada çok önemli rol oynamışlardır. Ama bütün bunların içinde en önemlisi, İslam dünyasında ortaya çıkan iç zayıflıktı. Bu zayıflık, Batı'nın içini dolduracağı kültürel ve ekonomik bir boşluk bırakmıştı.

Batılıların önemsiz gibi görünen faaliyetlerinin perde arkasında, Avrupa'nın kendi içinde yaşanmakta olan önemli dönüşümler gerçekleşmekteydi. Bu durum Avrupa'daki tarihi olayların hızını son derece arttırmakta, sosyal ve ekonomik örgütlenmede -er geç kendini gösterecek olan- Batı hâkimiyetini hazırlamaktaydı. 1800'ler civarında Fransız İhtilali ve İngiltere'de Sanayi Devrimi ortaya çıktı. Yine aynı dönemde İngilizler Hindistan'da hâkimiyeti ele geçirdiler (XVIII. yüzyılın sonunda onlar sadece bir-iki eyaleti kontrol edebilmekteydiler). Fransızlar Mısır'a çıktı ve Arapları uykularından uyandırdı. İngilizler ve Hollandalılar, Endonezya'yı yeniden yapılandırıdılar ve hemen hemen bütün Müslüman halklar, artık, kendilerini Batı'nın iktisadi ve siyasi hâkimiyetine göre ayarlamak zorunda olduklarını, Batı'nın artık sadece bir güçlü tüccar halk olmayıp keşfedilmemiş, dinamik bir yaşam tarzının taşıyıcısı olduğunu anladılar.

Tarihin en azından diğer dönemleri kadar karmaşık olan dönemlerinde, insanlığın yansının tarihi üzerindeki bu çalışmada tüm kültür cephesini dışta bırakmak zorunda kaldım. Bu özrüm, İslam'ı dünya tarihi çerçevesine yerleştirme çabası nedeniyledir. Dinamik bir kültür mirası olan İslam medeniyetinin daha sonraki dönemlerine açıklama getirmede -özellikle onun tarihi birliğini oluşturan şeyleri araştırmak suretiyle- bazı ipuçları vermeye çalıştım. Aynı zamanda bu medeniyetin bir bütün olarak insanlık tarihinde kapladığı önemli yeri belirlemeye çalıştım.

Modernlik ve İslam'ın Mirası

İnanan bir kimse için tarihsel sürecin anlamı nedir?¹ Özellikle modern zamanlarda tarihsel değişimin hızının artmasının ahlaki anlamları nelerdir? Burada, bu gibi soruların sadece birkaç cephesini inceleyeceğim. Özellikle de Müslümanlarla ilgili olarak tarihin hızlanmasını ele alacağım. Ancak bunu yaparken Müslümanlara sadece belli bir inancın bağları olarak değil, modern dünyanın geniş bir bölümünde var olan büyük bir kültür geleneğinin parçası olarak yaklaşıacağım. Müslümanların durumu hakkında söyleyeceğim şeyler, sanırım zamanımızdaki bütün dindar insanlarla ilgili olacaktır.

Ben burada endişe duyan (concerned) insanın -sadece şahsi hayatında değil, parçası olduğu toplumda bilinçli bir şekilde yüksek kültür fikirlerini üreten kişinin- durumunu tartışacağım. Tarih bazen böyle insanların ümit ve acılarından neredeyse bağımsız olarak devam eder görünmektedir. Fakat tarihin ciddi olarak kendileriyle tartışmaya değer bulunduğu kimseler sadece onlardır. Çünkü onlar, en azından ahlaki açıdan sorumlu bir şekilde tarihe dikkat eden kişilerdir. Sadece bu sebepten dolayı onların durumu tarihçi için önemlidir. Aslında hayal gücünün ve ruh zenginliğinin esnekliğini büyük ölçüde sağlayan onlardır. İşte bu hayal gücü ve ruh zenginliğidir ki kriz anında bu gibi olumlu gelişmeleri mümkün kılar; yoksa iş kısır bir döngü içinde dönüp

1 Bu tebliğ, Chicago Üniversitesi Sosyal Düşünce Komitesi tarafından 20 Nisan 1960'ta gerçekleştirilen "Dindar Bireyin Tarih Sürecindeki Anlamı" isimli toplantılar dizisinde sunulmuştur.

dolaşmaya benzeyecektir. Bundan dolayı, onların tarih süreci içindeki yeri bazen belirleyici bir konuma sahiptir. Onların manevi ve kültürel problemleri, çağlarının çeşitli ihtiyaçlarına ideal şekli verme girişimleri, olayların akışı üzerinde bazen trajik, bazen de büyük etki yapar.

Dünya-genişliğinde Bir Olay Olarak Modern Tarihin Hızlanması

Ahlaki problemlere girmeden önce tarihin modern dönemde aldığı ivmenin yapısını, dünya çerçevesinde görüldüğü kadarıyla kısaca tanımlamak istiyorum. Bu kadar heyecanlı ve bu kadar çaresiz bir şekilde farkında olduğumuz bu hızlanma çoğu kez yanlış yorumlanmaktadır. Bazen bu, bütün halkların her birinin kendi döneminde geçirdiği ortak bir aşama olarak görülmektedir.² İleride de göreceğimiz gibi, bu yaklaşım meseleyi son derece basite indirgemektir. Bazen bu, sadece Batı tarihinin bir özelliği olarak ortaya çıkmakta ve diğer yerlere ikinci dereceden ilgi görmektedir.³

- 2 Condorcet'ten Marx'a, ondan da Rostow'a kadar pek çok kişide "geçiş aşaması" denilen ve bölgeden bölgeye çok az farklılık gösteren bu yaklaşımın değişik türlerini görüyoruz. Önemli çalışmaların bile burada ne kadar zayıf taraflarının olabileceği şu eserde gösterilmiştir. Bert F. Hoselitz (der.), *The Progress of Under-developed Areas* (The University of Chicago Press, 1952) ve "Agrarian Societies in Transition", *Annals: American Academy of Political and Social Science*, Cilt 305, 1956.
- 3 Bu durumun Amerikalı örneği Henry Adams'tır. Son zamanlardaki örnekler ise oldukça fazladır. Şunlar sayılabilir: Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire* (Paris: Iles d'or 1943); J. G. De Beus, *The Future of the West* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1953) veya Christopher Dawson'un muazzam eseri, *Dynamics of World History* (New York: Sheed & Ward, 1956). Modern hızlanmayı Batı kültürünün bir özelliğinin fonksiyonu olarak ele alan en meşhur yazar tabii ki Toynbee'dir. Bu iki yaklaşım arasındaki farkın oldukça şematik olduğu belirtilmelidir. İyi yazarlar hemen hemen bu gibi sınıflamalardan kendilerini kurtarmışlardır. Dolayısıyla bu bağlamda Andre Varagnac'ın eseri çok önemlidir. *De la préhistoire au monde moderne: essai d'une anthropodynamique* (Paris: Plon, 1954). Bu kitap, yaklaşımında Avrupa-merkezci kalmasına rağmen cazip bir evrensel aşamalar şeması sunmaktadır.

Bu yaklaşım birincisinden daha sofistike ve dikkate değerdir; fakat aynı zamanda daha yanıltıcıdır. Burada bizim için önemli olan, okuyucuya modern tarihsel hareketin gelişiminin ne kadar eşsiz, benzersiz ve dünya çapında bir olay olduğunu göstermektir.

Maalesef, işaret ettiğim yanlış anlamalar Batı'da ortaya çıkmış olmasına rağmen sadece Batılılara özgü değildir. Modern Müslümanlar, kendi coğrafya ve tarihlerine ait kavramsal yaklaşımlarını büyük ölçüde Batılı yazarlardan almışlardır. Genel olarak -Batı'ya atfedilebilecek üstün rolü mümkün olduğu kadar İslam'a vermek suretiyle- Batı'nın tarihsel imajını sadece yüzeysel olarak değiştirmişlerdir. Batı'nın tarihsel imajı sadece sonuçları açısından değil, hem kategorileri, hem de terminolojisi açısından etnik-merkezli olduğundan Müslümanlar bunun sonuçlarından kaçınamamışlardır.⁴

Tarihin hızlanması katı bir şekilde Batılı bakış açısından kurtarıldığında zamanımızdaki tarihsel değişimin görece hızı Batı Avrupa içinde Orta Çağların başlarına kadar geri götürülebilir. Aşağı yukarı Charlamagne zamanından beri -Batı Avrupa toplumunun en başlarından itibaren- kültür değişimi, keşifler ve özellikle teknik ve bilgi gücündeki artış giderek daha çok çabuklaşmaya başladı ve son yüzyıllara kadar heyecan verici -veya korkutucu- bir hale geldi. XIX. yüzyılda Avrupa bütün diğer yüzyılların toplamından daha büyük değişikliği yaşadı. XX. yüzyılın sadece bir on yılında bile XIX. yüzyılın tüm teknik bilgisine denk olacak kadar bir artış söz konusudur. Bütün bunlar günümüze kadar Batı-Avrupa medeniyetinin temel özellikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ise Charlemagne, Arslan Yürekli Richard, V. Charles,

4 Krş. Marshall G. S. Hodgson, "In the Center of the Map," *Unesco Courier* (Mart veya Mayıs 1956). Burada, Batılı Orta Çağ dünya görüşünün modern zamanlarda bilimsel bir kisve altında nasıl sunulduğu kısaca gösterilmeye çalışılmıştır. (Bu tasarımlar metinle uyumsuzlar ve onlarla bir şey yapmak da mümkün değildir.) [Türkçesi için bkz.: Elinizdeki eserin "Haritanın Merkezinde" başlıklı 2. Kısmı.]

Napolyon ve Churchill'i ortaya çıkaran bu toplumla, temelde değişmez olarak düşünülen diğer bütün toplumları birbirinden ayırmaktadır. Bir İngiliz şairi "Avrupa'nın elli yılı Çin'in yüzyılına bedeldir" demesi boşuna değildir.

Bu sürecin iktisadi, sosyal ve hepsinden de önemlisi ahlaki problemleri "Batı Medeniyeti"nin problemleri olarak düşünülmüştür ve birçoklarının endişe ettiği gelecek, "Batı Medeniyeti"nin geleceğidir. Diğer toplumların problemleri esas itibariyle farklı düşünülmüş, evvela -bakış açısına bağlı olarak statik veya daha manevi olarak anlaşılan- geçmiş gelenekler açısından yorumlanmıştır. Diğer toplumlar, modern uygulamaları ("Batı" usullerini) benimsemeleri (en azından yüzeysel bir biçimde), "Batılılaşmış" ve Batı'nın köklü geleceğine dâhil edilmiş olarak düşünülmüşlerdir. Bu durumda, tarihin hızlanması sonucunda karşılaştıkları problemleri Batı ile aynı düzeyde paylaştıkları kabul edilmiştir - zaman olarak belli bir gecikmeyle, ufak bazı bölgesel farklılıklarla ve Batı'nın uzantısı olabildikleri ölçüde. Böyle bir yaklaşımı kabul etmekle ve Batı'ya has özellikleri olumsuz olarak yorumlamakla bazı Müslümanlar -Modern "Batı"nın problemlerinden sakınabileceklerini- Batılılaşmadan ve Batı kontrolünden kaçabileceklerini zannetmektedirler.

Bu görüş tarzı Batı'da lise kitaplarında görülen dünya tarihi kavramlarına dayanır. Bu kitaplar insanlığın tüm hikâyesini Babil'den başlatır; oradan Mısır'a, Yunan'a, Roma'ya, Orta Çağ Batı Avrupa'sına ve oradan da modern Batı'ya getirir. Diğer bölgeler sadece ek bilgi niteliğinde ve Batı Avrupa'yı ilgilendirdikleri noktalarda gündeme gelir. Bu yaklaşım medeni dünyayı geleneksel Batı etnik-merkezci bölümlere ayırır. Bir tarafta "Batı", diğer tarafta ise "Doğu" (yani diğer bütün toplumlar). Bu tabloda Batı küçüktür ama önem bakımından dünyanın geri kalan kısmının hepsine bedeldir. (Bu ise bazı Müslümanların nasıl Batı'nın kavramsal çerçevesini ve aynı zamanda bu ayrımı da kabul ettiklerinin bir göstergesidir.)

Daha geniş bir çerçeveden bakacak olursak Batı Avrupalıların tarihsel hayatı modern zamanlara kadar olağan dışı idi, fakat öyle pek olağanüstü de değildi; hepsinden de önemlisi, Afro-Avrasya tarihsel hayatının bir parçasıydı. Devam etmekte olan bir teknik ve bilgi birikimi vardı. Birkaç bin yıldan beri Afro-Avrasya medeniyetleri bölgesinin büyük bir kısmında, şehirli ve kültürlü toplumların coğrafi sınırları devamlı olarak genişlemekteydi.⁵ Bu, sadece Avrupa'ya has bir özellik değildi. Aslında yakın zamanlara kadar bu gelişmenin ana merkezleri diğer bölgelerde de vardı: Çin'de, Hindistan'da, Orta Doğu'da, Doğu Avrupa'da. Bundan başka, bu birikim her yerde mevcuttu ve genel olarak hızlanmaktaydı: Daha sonraki bin yıllarda, genel olarak Afro-Avrasya medeniyet bölgesindeki tarihsel değişimlerin oranı -özellikle teknik ve bilgi birikimi oranı- daha önceki bin yıllarla karşılaştırıldığında fark edilebilir bir şekilde hızlanmıştı. Şunu da ekleyelim: Devamlı bir bilgi alışverişinin ve etkileşimin bir sonucu olarak, gelişmişlik düzeyi, medenileşmiş bölgenin her tarafında aşağı yukarı sabit kaldı. Beş yüz sene boyunca çeşitli medeniyetler aşağı-yukarı aynı seviyeyi muhafaza ettiler. Orta Çağ Çin'i ile Orta Çağ Bizans'ı eski Sümerler'den zaman açısından neredeyse eşit uzaklıktaydı. Bu bakımdan, Batı Avrupa geniş bir tarihsel bütünün bir parçasını oluşturmakta ve bu bütünün genel özelliklerini paylaşmaktaydı.

1600'den önce Batı Avrupa iki bakımdan farklı bir şekilde kendini gösterdi. Merkezî bölgelerde kültürel ve bölgesel gelişme daha hızlı gelişti; özellikle İtalyan Rönesans'ında, Afro-Avrasya tarihinde o zamana kadar görülmemiş muazzam bir yüksek kültür yaratıcılığı patlaması yaşandı. Fakat konu daha yakından incelendiğinde, bu iki özelliğin, Batı Avrupa'yı Afro-Avrasya'nın diğer kısımlarının temel

5 Yarımküre tarihinin daha yakından bir incelemesi konusunda bkz.: Bana ait, "Interrelations of Societies in History", *Comparative Studies in Society and History*. [Türkçesi için bkz.: Elirizdeki eserin "Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri" başlıklı 1. Kısım.]

tarihsel gelişim çizgilerinden ayırmadığı görülecektir. Görece hızlı gelişim daha çok sınır bölgelerinde gerçekleşiyordu. Batı Avrupa, aslında, Afro-Avrasya bütünüünün sınır bölgesindeki gelişim alanlarından birini oluşturunuyordu. Bu durum, bazı bakımlardan, aynı dönemde Sudan topraklarında ve Malezya'da -veya daha da ilginç açılardan Kore ve Japonya'da- meydana gelen hızlı gelişmelerle karşılaştırılabilir. Bunların her birinde, kültürel faaliyetlerdeki hızlı gelişimin yanı sıra şehirleşme bakımından bazılarındaki görece bir gecikme, bazılarındaki ise görece bir hızlilik söz konusuydu. Yine bunların her birinde, yeni kültürel fikirler daha çok önceki merkezlerden alınmıştı ve yaratıcılık çoğu kez insan hayatına temel bir katkı olmaktan ziyade, daha eski geleneklerin benimsenmesi ve yerel şartlara uyarlanması şeklinde kendini gösteriyordu. (Bütün bunları ispatlamak maalesef bu tebliğin sınırlarını aşıyor. Orta Çağ Batı Avrupa'sının Arap ve Yunan merkezlerinden, hatta dolaylı olarak Çin'den ne derece etkilendiği ve onlardan aldıkları şeyler konusu son zamanlarda yapılan bir araştırmaya konu olmuştur.⁶ Sudan ve Malezya'nın durumları ise pek incelenmemiştir.)

Öte yandan Orta Çağ'ın sonundaki ve Rönesans Batı Avrupa'sındaki kültürel yaratıcılık patlaması olağanüstü olmakla birlikte Afro-Avrasya tarihinde eşine rastlanmamış bir olay değildi. Konfüçyüs, Buda, İsaiah ve Sokrat'ın çağındaki büyük klasik gelişmeleri bir yana bırakacak olursak zaman zaman diğer ana kültürel gelişmeler karşımıza çıkmaktadır (Gupta Hindistan'ındaki gelişmeler, insanlığın yansınl dönüştüren klasik İslam örnekleri gibi). XVI. yüzyılda okyanus ticaret yolları üzerindeki İslam hâkimiyetinin yerini Batı Avrupa hâkimiyetinin alması bile Orta Çağ sonunda Darü'l-İslam'ın Avrupa'nın yansınl, Hindistan'ın neredeyse tümüne ve güney denizlerine kadar yayılması ile karşılaştırıldığında,

6 Joseph Needham'ın *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954) eseri, bu alandaki en çarpıcı çalışmadır. Fakat aynı ölçüde dikkatli değildir.

o kadar büyük bir hadise değildi. XVI. yüzyılda Batı Avrupalılar hâlâ Afro-Avrasya tarihsel bütünlüğünün diğer halklarıyla eşit şartlarda bir ilişki içindeydiler. Batı Avrupa tarihinin bu sıra dışı özellikleri, Batı Avrupa bölgesinde olan büyük modern dönüşümlerle yakından alakalıdır. Fakat bunlar, tarihin gidişatının modern öncesi hızının garip bir şekilde Batı Avrupalı veya Batılı özellikler olarak anlaşılması için yeterli bir zemin teşkil etmez. Batı Avrupa içindeki hızlanma açıkça daha geniş bir tablonun parçasıydı ve bu geniş tablo haricinde gerektiği gibi anlaşılamaz.

Batı Avrupa'da söz konusu dönüşüm XVII. ve XVIII. yüzyıllarda -1600'lerden 1800'lere kadar olan dönemde- ortaya çıktı ve Batılı halkları, o zamana kadar Afro-Avrasya'nın geniş, yavaş hareketleri paylaştıkları komşularından çok farklı bir tarihsel temeller üzerine yerleştirdi. 1800'lerde Avrupalılar ve onlara ait deniz aşırı kolonileri, kendilerini hemen hemen tartışmasız bir şekilde dünyanın geri kalanı üzerinde hükmetme konumunda buldular. Çok değil, bundan iki yüz yıl öncesine kadar eşit şartlarda bir ilişki içindeydiler; bu karşılaşmalarda bazen (özellikle Osmanlı Türkiye'si ile olan mücadelelerinde) kötü duruma düşüyor, bazen üstünlük sağlıyorlardı; fakat sosyal güç bakımından (diğer Afro-Avrasya kültürleriyle) aralarında büyük bir fark yoktu. 1800'de Batı Avrupa'da "Büyük Modern Dönüşüm" şeklindeki bir adlandırmayı hak edecek neler olmuştu? Bu, göreceğimiz gibi, aynı zamanda bütün dünyayı etkileyecek bir olaydı. Söz konusu dönüşüm Avrupa içinde tamamlanır tamamlanmaz, tesirleri bütün dünyada görüldü ve sadece Avrupa'da değil, bütün diğer medenileşmiş bölgelerde de çok derinden hissedildi. Modern öncesi dönemlerde meydana gelen tedrici hızın aksine, tarihsel sürecin kazandığı Modern hız bu büyük Modern Dönüşümün bir yüzüdür. İleride göreceğimiz gibi, bunun bir de (Batı içinde ve bütün dünyada görülen) merkezi ve esas cephesi vardı.

Batılı olmayan bazı ilerleme meraklısı kimselerin Modern Dönüşümü, Batı dehasının ayırt edici vasfı gibi görmelerinin

ötesinde bir gerçek vardır. Tarihin modern dönemde kazandığı hız, yalnızca Batı'nın yerel tarihi açısından değil de, dünya tarihi açısından ele alınacak olursa, Modernliğin bu önemli özelliğinin sadece tek bir topluma özgü olmadığı görülür. Tarihin gidişatındaki değişiklikler yerel olmakla birlikte, aynı zamanda, başlangıcından itibaren, bölgelerarası bir olaydır da. Bu dönüşüm tarihin daha yavaş aktığı önceki dönemden daha yerelleştirilemez. En azından üç bin yıldan beri Afro-Avrasya tarihi geniş ve tek bir tarihsel bütün oluşturmuştur. Tarihin modern dönemde kazandığı hız artık geriye (yerelliğin hâkim olduğu ve tarihin yavaş aktığı zamanlara) götürülemez. Bu bütünlük içinde tüm bölgeler sürekli bir etkileşim halinde olmuş ve ortak tarihsel kanaatleri paylaşmışlardır. [Modernite ile birlikte ortaya çıkan] bu kopuş, içinde meydana geldiği Afro-Avrasya'nın tarihsel hayatının tümüne yayılmıştır. Küresel bakış açısından bakılacak olursa, bu durum, sadece Avrupa içinde bir anlam ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda, Modernliği oluşturan evrensel bir olay olarak kendini gösterir. Bu hiçbir şeyde, tarihin akış hızının değişmesinde olduğu kadar açık bir şekilde ortaya çıkmaz.

Karşımıza çıkan problemler Garbiyatçılara (Occidentals) görüldüğünden çok daha kapsamlı olmalıdır. Bu hızı, geçilmesi mukadder evrensel bir "aşama" olarak görmek yeterli değildir. Birincisi, Modern [dönemdeki] hızlanma, dünyanın diğer bölgelerinde, Batı'da ifade ettiği anlamlardan farklı iktisadi, sosyal ve ahlaki anlamlar taşır. İkinci olarak, daha ileri gitmenin ve bu durumun Batı'ya veya diğer bölgelere ait yönleri bakımından değil, dünya çapında bir önem taşıdığını kabul etmek gerektiğine inanıyorum. Böyle bir bakış açısı için, tarihsel akıştaki hızlanmanın getirdiği problemler hem Batı'nın, hem de dünyanın diğer bütün toplumlarının paylaştığı bir şeydir. Fakat bu, yalnızca "Batı" medeniyetinden daha geniş bir temel üzerinde yükselir. Bu gerçeği görmek için Dönüşümün tamamını daha yakından incelememiz gerekiyor.

Modern Dönüşümün Merkezi ve Evrimsel Yönü

Modern Dönüşüm bazılarınca Batı dehasının kalıtsal bir özelliği olarak değil, Batılı halkların sosyal gelişmesinde belli bir aşama kabul edilmekte ve diğer bütün toplumların da, daha sonra bu aşamaları geçerek neticede aynı düzeye gelecekleri düşünülmektedir. Bu, Garbiyatçı yaklaşımdan daha tehlikelidir; fakat bu yaklaşımın savunucuları, Batı'nın arka planının oynadığı kendine özgü rolü çoğu zaman gözden kaçırdıkları gibi, evrensel bir dünya hadisesi olarak Dönüşümün kendine has tarihsel özelliğinin farkına varamamış gözükmektedirler. Yine de bu türden çalışmalar, Dönüşümün bir yönünün ortaya çıkmasında yardım eder. O da şudur: Kurumlarını nerede oluşturduğunu, nerede kendine özgü bir ruh verdiğini ve yeni bir durum yarattığını gözler önüne serer. Batı Avrupa'nın parçaları dâhilinde gerçekleşen bu tür evrim, tüm olayın çekirdeğini oluşturur.

Söz konusu Dönüşümün önemli bir yönü, teknik yaratıcılığın kurumsallaşmasıdır. Bu, Dönüşümün olduğunun bir göstergesiydi ki biz bunu rahatlıkla Dönüşümün "evrimsel" (evolutional) yönü olarak niteleyebiliriz (ki farklı bir ruh yapısını ortaya koymaktadır). Bu durum farklı şekillerde kendini gösterdi. Her şeyden önce Nef'in de işaret ettiği gibi,⁷ yeni bir sayısal ölçme duygusu ortaya çıktı: İnsanlar gündelik ilişkilerinde dakikalann, yıllara göre ekonomik artış oranlarının, bilimsel hesaplamalarda son derece küçük artışların hesabını yapmaya başladılar. Daha genel ifadeyle, geniş çaplı bir düşünce ve hareket içindeki bütün teknik yönlerle, daha önce rastlanmayan bir öncelik verildi; estetik, geleneksel, doğaüstü, şahsi ve diğer endişeler ikinci plana atıldı. Bu, hepsinden de önemlisi bir tavır meselesiydi. Bilimde teknik hesaplamaların öne çıkarılması beklenir oldu (güzel felsefi fikirleri feda etmek pahasına olsa bile); ekonomik kararlarda

7 John U. Nef, *Cultural Foundations of Industrial Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

yine teknik hesaplamalar ön planda tutuldu (pazarların ve zanaatların geleneksel cazibesinden vazgeçmek pahasına); sosyal örgütlenmede bile benzer yönelişler öne çıktı (şahsi bağlar ve geleneksel sınırlamalardan vazgeçmek pahasına).

Dahası, bu gibi teknik hesaplamaların sürekli değişmeye veya en azından teknik gelişmeye yol açacağı beklentisi kurumlaştı. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bilim yapmanın geçmişteki fikirleri değiştirmek ve onları muhafaza etmekten ziyade onlara yeni ilavelerde bulunmak olduğu görüşü hâkim oldu. Yeni bilimsel kuruluşlar, böylesi sürekli bir yeniliği gerçekleştirmek arzusunda oldular. İnsanlar zenginliğin yeni makineler üretmeye bağlı olduğunu veya eski pazarları daha kurnazca kullanmaktan ziyade yeni pazarlar bulmaktan geçtiğini öğrendiler. En iyi keşifler için ödüller koydular ve yatırımlarını bu inançla planladılar. Siyasi hayatta (sadece idari tedbirler almanın ötesinde) "kanunlar"ın olduğu yerde olgular olacaktı. Belli bir halkın oluşmuş ve daimi özellikleri olarak kabul edilen bu kanunlar, zamanın ihtiyaçları doğrultusunda yapılmak veya kaldırılmak üzere, özel bir sürekli müessesenin, yasa koyucu meclisin eline verildi.

1800'lü yıllarda yetişen kuşak döneminde, en azından Batı Avrupa'nın belli kısımlarında, bilimin, iktisadî üretimin ve (özellikle 1789'dan sonra) sosyal düzenin belli sahalarında bu yeni prensipler zaten tamamıyla yerleşmişti. Bu çekirdekler, yani Dönüşümün "evrimsel" yönü, o dönemde yeni bir ruhun ifadesi olarak sadece Avrupalılarla sınırlanmıştı. Fakat zaman içinde bunlar bütün dünyada beklenmedik tesirler icra ettiler.

Modern Dönüşümün Baskın ve Etkileşimci Yönleri

Avrupa içindeki bu tekâmülden doğan ve hem Avrupa'yı, hem de başka yerleri doğrudan etkileyen diğer bir yönü "etkileşimci" (interactive) olarak adlandırabiliriz. Bu yön, kendine

özgü ruhu taşısın taşımasın, birbirini etkileyen tarihsel hadiselerin akışına yeni bir durum kattı. (Yeni durumlar, bizatihi kendi durumlarında değişiklikler ortaya çıkardılar.) Müslüman halkların karşısına ilk çıkarı işte bu yön idi. Batı Avrupalı ve diğer medeniyetlerle ilişkiler açısından 1800'lerin kuşağında üç yenilik yürürlükte idi. Evvela, yeni Avrupa toplumları diğer toplumlarla karşılaştındığında daha yüksek derecede bir sosyal güce sahip olmaya başladılar. Belli bir sosyal birimin kontrolünde olanlar iktisadi, askeri veya entelektüel gücün çok ötesindeydi. Bu ise Avrupalılarla diğer bütün toplumlar arasında radikal siyasi ve sosyal bir uçurum yarattı. Bu da, diğer toplumları Avrupalıların birlik halinde yapabilecekleri herhangi bir çabanın insafına kalmıştı. (Bu uçurum bazı bakımlardan en eski şehirli toplumlarla ilkel kabileler arasında kine benzermekteydi; aynı şekilde, medeniyetin girişiyle birlikte tarihin hızında bir artış meydana gelmişti.)

İkinci olarak, bu uçurum Avrupalı olmayan toplumların hayatında çok önemli gerçeklik haline geldi. Bunun sebebi büyük teknik dönüşümlerin tabii bir özelliği idi: Bitmek bilmeyen yeni teknik imkânların kullanılması neredeyse hiç sınır tanımıyordu. Emtia, kaynak ve pazarların araştırılmasında Avrupalıların her yerde hayati çıkarları vardı. Hem çıkarlarının olması, hem de güç sahibi olmaları sebebiyle 1800'ler civarının kuşağı medeni dünyanın büyük bir kesimine hâkim oldu. Hindistan ve Malezya hızlı bir şekilde ele geçirildi (bundan önce Avrupalılar en fazla liman şehirlerini kontrol edebiliyorlardı). Orta Doğu'nun yöneticileri bütün siyasetlerini yeni Batı'nın varlığına ve özelliğine dayandırdılar. Çok geçmeden, Batı ile aralarındaki mesafeyi kapatmak her yerde arzu edilen amaç haline geldi.

Son olarak, yeni Avrupa toplumları değişiyordu ve Afro-Avrasya bölgesi alışageldiği hızla değişimini sürdüren diğer toplumlara kıyasla çok daha fazla bir hızla değişiyordu. Aradaki mesafe gittikçe açılıyordu. İlerleme artık eski hızıyla devam etmiyordu; yani bu tür bağımsız yerel

dönüşümlerden hiçbiri bekleyecek durumda değildi. Bu Dönüşüm Avrupa'da ortaya çıktığı şekliyle başlamalı ve ayrıca daha süratli bir şekilde devam etmeliydi ki, sosyal güç alanında devamlı olarak açılan fark kapansın. Dünyanın çoğu yeri için tarihin modern dönemde kazandığı hızın öncelikli anlamı bu idi: Dönüşüm geçirmiş Batı karşısında müthiş bir zaman baskısı.

Büyük Batılı Dönüşümün ve onunla birlikte tarihin modern dönemde kazandığı hızın bütün halklar için tabii bir aşama olarak yorumlanması, Garbiyatçı yoruma kıyasla bir gelişmeysen de, temelde hâlâ bazı eksiklikler içermektedir. Eğer Dönüşüm sadece "evrimsel" yönleriyle ile sınırlandırılırsa, onun doğal bir kader olduğu ve çeşitli halkların ona ulaşmak için uygun zamanı beklediği düşünülebilir. Fakat tarihsel gerçeklikte -ve sadece dünyanın Batılı olmayan parçalarında değil, Batı'nın bizatihi kendisinde bile- "tekâmül" ve "etkileşim" cepheleri (aspects) gerçek tarihsel etki bakımından sadece yapay bir şekilde ayrılabilirler; bunlar ayrılmaz bir biçimde birbirine geçmişlerdir. Mesela Bengal ve Lancashire'nin "etkileşimci" ilişkileri, Sanayi Devrimi'nin başından itibaren, her ikisi için de çok önemliydi. Buharlı bir makinenin keşfi sadece belli sanayileşmiş kasabaları ilgilendiren bir hadise değildi. Bu, aynı zamanda Londra'nın çok güneyinde (nüfus kaybeden) İskoç dağlık bölgesinde, (tarımın dönüşüm geçirdiği) Danimarka'da ve (aynı zamanda) Bengal'de veya Mısır'da olan bir hadiseydi. Aynı durum daha sonra gerçekleştirilen her buluş için de geçerliydi; hangi kasabada olursa olsun, her tarafta olan bir olaydı. Büyük Dönüşüm basit bir şekilde bir aşama değildi; ilk ve son defa olarak gerçekleşen, bazı kesimleri biraz gecikmeli olsa da bütün dünyanın tesirlerini hissettiği bir şeydi.

Bu dönüşüm, özellikle 1800'lerin Batı'sında fevkalade tahribe sebep oldu. Bu durum, zamanla yavaşlamış ve çok geçmeden başlangıçta başka yerlerde olmayan yapıcı çabalarla büyük oranda düzelme olmuştur. Dönüşümün Batılı

halklar arasındaki kesintisiz etkisi, en azından teknik olarak bir avantajlıydı. Başka yerlerde ise, bu etki çoğunlukla olumsuzdu. Batı'da gittikçe artan bir siyasi hürriyet ortamı oluşurken, aynı olaylar başka taraflarda -Batı'nın işgaline uğramayan yerlerde bile- daha önce görülmedik bir despotizm yaratıyordu. Bütün bu süreç Avrupa'yı verimli bir kültür yaratıcılığına doğru yönlendirirken, dünyanın başka bölgelerinin hemen hepsinde -yine Batılı işgal olsun veya olmasın- kültürel açıdan bir mahvoluşu getirmekteydi.

1800'lerde Modernitenin ilerleyişinin bütün dünyayı saran özelliği (ve beraberinde gelen hız değişimi), Modern dünyadaki -Batılı olmayan bölgelerin çoğundaki- "nüfus patlaması" gerçeğinde kendini göstermektedir. Şüphesiz bu, bölgelerarası ticarete açık olan bütün başka yerlerde -yani bütün "medeni" bölgelerde- o zamandan itibaren, Batı'nın doğrudan veya dolaylı müdahalesi sonucunda savaşın, bulaşıcı hastalıkların ve daha sonra da açlığın kontrol altına alınmaya başlanması sebebiyle idi. Dahası, nüfus artışı başlangıçtan itibaren ciddi sonuçlara yol açtı. Mesela, bu artış Hindu kastlarının katılığını arttırdı. Diğer yerlerde ise tarımda esnekliğin artmasına ve azalmasına sebebiyet verdi. Tipik bir şekilde Batı'da nüfus artışının tesirleri sanayide ve diğer birçok alanda faydalı tarzda kullanılırken, dünyanın başka yerlerinde böyle olmuyordu.

Bu yazıda Afro-Avrasya tarihinde daha önce rastlanmayan dünya çapında bir hadise olarak 1600-1800 arasındaki Dönüşümün radikal karakterini ve etkilerini tamamıyla belgelemek mümkün değildir. Ama bu etkilerden bazılarını sıralayabilirim. Modernitenin hızının basit bir şekilde Batı hayatındaki bir aşama olmadığını gördüğümüzde, son zamanlardaki "uyanış"tan önce Batılı olmayan toplumlarda "tıkanıklık"tan bahsetmenin yanıltıcı olacağını anlıyoruz. Yüzyıllarca devam eden görece yavaş ve normal gelişme, hatta bazen çöküş -muazzam yaratıcılık patlamalarının nadir olması- her yerde olduğu gibi Batı Avrupa'da

da görülen bir hadiseydi. Modern dönemin başlarında normal olan Batı-dışı toplumların durumuydu. Beş bin senelik ortak modelin dışına çıkan bölge Batı Avrupa idi. O zaman soruyu "neden Müslümanlar geri kaldı?" şeklinde değil de, "niçin Batı aniden bu kadar farklı hale geldi?" diye sormak daha uygun olacaktır.

Yine aynı şekilde diğer toplumların şanssızlıkları belli Batılı güçlerin sömürgeci kötü niyetliliklerine dayandırılmaz; bu, evrensel tarihsel bir durumdan kaynaklanmıştır. Batılı hükümetlerin bundaki rolü ikinci derecedendir ve bağımsız bir şekilde ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermek (ve çoğu kez de yapıcı olma özelliği taşımak) şeklinde ortaya çıkmıştır. Biz halklar arasındaki farktan değil, iki değişik tarihsel durumdan söz ediyoruz. Modern Batılı yayılma daha önceki bölgesel yayılmalarla (mesela, Haçlıların, eski Yunanlıların, ilk Müslümanların veya sonraki Müslümanların) -çok kısmi durumlar dışında- mukayese edilemez. Daha önceki hareketler, yarımküre çapındaki tarihsel çerçevede olan hadiselerdi ve bunlar geçici güç kaymasını göstermekteydi. Fakat sosyal güç seviyesi ve tarihsel değişikliğin hızı genel olarak her tarafta hemen hemen aynı idi. Gerçekten de Modern Batı'nın durumunu -hâlâ bir halkın diğerini yerinden etmesi şeklinde yorumlanmakta olan- Columbus'un ve Vasco da Gama'nın keşifleriyle başlatmak da yanıltıcıdır. Bu ilk Okyanus ötesi genişleme yeteri derecede olağanüstülük taşıyordu. Fakat bu olayın bizzat kendisi, süregelen Afro-Avrasya tarihsel seyrini bozmadı. Kuzeybatı Avrupa'dan başlayan gerçek Batı yayılması ortaya çıktığında zaten, Hint Okyanusu'nda işler tersine dönme alametleri göstermekteydi. İranlıların, Romalıların, Arapların, İngilizlerin, Amerikalıların ve Çinlilerin yükseliş ve düşüşlerinin kökenine inmek isteyenler önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadırlar.

Tekrar söylüyorum: Bu Dönüşüm veya onun önemli bir cephesi (Orta Çağ Avrupa'sının da içinde bulunduğu)

Afro-Avrasya tarihsel süreci modellerinden bir kopuş olarak algılanırsa, eski Batı geleneğinin Modernliğin ortaya çıkardığı problemlere verilen cevapların tümünü veya büyük bir kısmını kapsamaması olası değildir. Tarihsel olarak olayların akışını doğru bir şekilde anlamak için, bunun bilinmesi olağanüstü bir önem taşıyor. Fakat esasen Modern tarihsel şartlar -Batılı olsun olmasın- bütün Modern öncesi tarihsel durumlardan keskin bir kopuşu gösterir. (Ortodoks Marksist analizin zayıflıklarından biri Batı'nın kendine özgü deneyimini çok rahat bir şekilde genellemesidir.)⁸ Bu yüzden, Batılı olmayan birinin Batı'nın gelişmesinin önceki safhalarını kendi gelişme beklentileri için model edinmesi tehlikeli bir girişimdir. Yine Modern kapitalizmin kökenlerini çok dar biçimde Batı'nın Orta Çağ sonlarındaki kapitalist gelişmelerine götürmek (ki, Afro-Avrasya tarihi içinde görülmedik bir hadise değildir) de tehlikelidir. Benzer şekilde, yine tekrar ediyorum, Müslümanların aklına gelen İslam'ın bir Luther'e ve reforma ihtiyacı olduğu düşüncesi de yanıltıcıdır. Temel özellikleri itibarıyla Luther, Hristiyanlık ile modernliğin karşılaşmasını temsil etmez. XV. ve XVI. yüzyıllardaki Protestan hareketleri, kendi çağındaki tarihsel etkileri açısından XV. ve XVI. yüzyıllarda İran'daki mezhebî yapılanmayı dönüştüren Şii hareketleriyle kıyaslanabilir. Eğer Protestan hareketi modern durumlarla daha ilgili görünüyorsa, bu kısmen tarihsel alâkanın rastlantısı dolayısıyladır. Modernliğin Katolik ülkelerde daha az kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Protestanlık da, Katolik Hristiyanlık da aslında -Musevilikte de olduğu gibi- Pascal'dan Kierkegaard'a, ondan da Buber'e kadar uzanan bir dönemdeki Modernliğin "tekâmülcü" ruhunun tesiri altında yenilenmeye tâbi olmuşlardır. Eğer Müslümanlar Batı içinden

8 "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History" (*Journal of World History*, I, 1953-1954, s. 715-723) başlıklı makalem dünya tarihi konusunda geleneksel Batılı saptırmanın tarihsel teorilerinden çoğunu tartışmaktadır.

bir kıyaslama yapmak istiyorlarsa, yönelmeleri gereken bu gibi şahsiyetler olmalıdır.⁹

Son olarak, Modern zamanlar içinde tek bir gelişme yönü aramak için çok erkendir. Bu gelişme bütün ülkelerde farklılıklarla kendini gösterir. Abdülhamid despotizmi ile İngiliz liberalizmi, modern demokrasi ile totaliterlik, modern kapitalizm ile sosyalizm gibi yapıların hepsi bir önceki dönemle karşılaştırıldığında anlamsız kalan ortak özelliklere sahiptirler. Bunların hepsi 1600-1800 arasında gerçekleşen büyük Dönüşüme cevap niteliği taşımaktadırlar ve kesinlikle tarihin kazandığı hıza nihai bir cevap olma özelliğine sahip değillerdir. İlk birkaç yüzyıl için, en azından Batılı olmayan halklar, görüleceği üzere, bu olayla Batı'dan farklı bir şekilde karşı karşıya gelecektir. Ama sonuç olarak, Batı bile Modernlik dolayısıyla o kadar değişti ki yüz yüze olduğu değişim diğer bölgelerinki ile benzer bir durumdadır. Bu yüzden sonunda diğer bütün bölgeler gibi Batı da aynı problemlerle karşı karşıya geldi. Gelecek, herkes için çok fazla meçhuldür, önümüzde açık durmaktadır ve kendisi hakkında en önemli kararları verecek şahısları ilgilendirmektedir.

9 "A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life" (*Diogenes*, no. 32, Kış 1960, s. 49-74) adlı makalemde, bu iki inancın keskin bir şekilde çatışan karakterini ve dolayısıyla Modernlik karşısında birbirinden oldukça farklı problemlerle karşı karşıya gelmeleri gerektiğini göstermeye çalıştım. Eğer bu tahlil doğru ise, Müslümanlar dinin kurallarına bağlı olma ile mistikliğinin, adil sosyal düzen talebi ile farklı inançların geçerliliğinin tanınması ve diğer bazı meselelerde bir uzlaşma sağlamak durumundadırlar. Oysa modern Hristiyanlar, bu gibi problemlerle ciddi bir şekilde karşı karşıya değildirler. *Diogenes*'teki makale kısaltılmıştır. Ayrıca başka bazı hatalarla çıkmıştır. Bu makalenin en doğru ve tam şekli, Chicago Üniversitesi bünyesindeki Güney Asya İncelemeleri Komisyonu dizisinin 10 numaralı tıpkıbasımında bulunabilir.

Dönüşümün Başlangıçtaki "Etkileşimci" Etkileri "Evrımcı" Etkilerinin Gelişimini Nasıl Sınırladı?

Söz konusu noktalardan bazıları ayrıntılı olarak incelememiz gerekiyor. Günümüzün dünya krizlerinden "yükse-len beklentilerin devrimi" açısından söz etmek moda haline geldi. Bazıları bunu II. Dünya Savaşına veya (ABD'de) uzak yerlerdeki son dönem Amerikan düşüncesizliğini suçlamaya kadar götürmektedir. İşaret edilen belli beklentiler yeteri kadar gerçektir ve onların son şekli bazı bakımlardan oldukça yenidir. Fakat sadece bu bilinçlilik üzerine kurulu siyasetler tehlikeli bir şekilde yüzeysel kalır. Çoğu zaman zorluk, Batılıların mevcut "devrimi", "geleneksel" veya "uyuşuk" yüzyılların hayali arka planına dayamalarından kaynaklanmaktadır.

Daha önce bahsettiğimiz üzere, Batı'nın etnik-merkez-ciliği bir yanda -medeni insanın Batı köşesinde bütünü "aktif" kısmının; diğer yanda geniş ve "müphem" bir "Şark"ın bulunduğu bir dünya tarihi algısı sunmaktadır. Batı'nın dünyadaki öncelikli rolünün uzun bir süreden beri -ilke olarak Sezar, uygulamada ise Colombus zamanından- devam eden gelen şeyler olduğu hissedilebilir. (Maalesef, Müslümanların birçoğu da bu önyargıları kabul etmişlerdir. Bu yüzden savunmacı (apologists) Müslümanlar, Orta Çağ İslam'ının şu veya bu konuda Orta Çağ Avrupa'sına göre ne kadar üstün olduğunu ispatlamak için çok nefes tüketmekte ve sonra da tamamen yanlış bir şekilde İslam'ın bütün dünyaya üstün olduğu sonucuna varmaktadırlar!) Bu durumda, zihnimizde Batı dünyasının dünya hâkimiyetini ve onun günümüzdeki aşaması arasındaki bağlantıyı kurmak güç olur. Bunlar uzun, sessiz bir ara ile basitçe uykuya dalan efsanevi Ejder'den, "Şark"tan ayrılmış görünüyor. Ama aslında Batılı dünya hâkimiyeti tarihin Modern çağdaki akış hızı ile ciddi anlamda alakalıdır ve bir buçuk asırdan daha eskilere uzanır. Bu bir buçuk asır, ulaştığı her yerde olağanüstü aktif olmuştur. Bugün -Mısır'da, Türkiye'de, Gucerat'da, Bengal'de,

Java'da- "devrim" denilen dönem Fransız İhtilali'nin kendisiyle başlamış olan bir sürecin son aşamasıdır.

Mısır'ın durumu ilginç bir örnek olup üzerinde oldukça çok çalışılmıştır.¹⁰ Napolyon'un 1798'de Mısır'a ayak basmasından üç asır önce Mısır İslam toprakları içinde kültürel bakımdan çok aktif olan bölgelerden biri değildi. O dönemde Mısır, Türkiye, İran ve Kuzey Hindistan'la karşılaştırıldığında etrafta olup bitenin uzağında kalmıştı. Bununla beraber, bütün Arap ve Afrika topraklarından öğrenci çeken üniversitesiyle kendi tarzında önemli bir entelektüel merkezdi. Ayrıca oldukça üretken bir iktisadi hayata sahipti. Yeni Batı'nın XVIII. yüzyılın akışı içinde giderek rahatsızlık verici hale gelen iktisadi, siyasi ve entelektüel faaliyetleri buradaki hayatı diğer İslam topraklarına kıyasla belki de daha az etkilemişti. XVIII. yüzyılın sonunda ise Fransız ve Sanayi Devrimi döneminde Mısır yeni Batı'nın Modernliğini diğer ülkeler kadar yoğun bir şekilde hissetti.

Bu dönemdeki birçok işgalci Batı ordularının aksine, Napolyon Mısır'da kısa bir müddet kaldı. Fakat onun varlığı eski düzenin, özellikle askeri liderlerin itibarını yerle bir etti ve ülkeyi çözümsüz bir karışıklığın içine itti. Bu karışıklık sırasında Osmanlı ordusunda bir Arnavut subayı olan Mehmet Ali gücü ele geçirmeyi ve eski askeri yönetici sınıfı ortadan kaldırmayı başardı ve Napolyon'un güçlü imparatorluğunun çekici modeli üzerinde bir devlet kurdu. Yeni Batı güçlerinin dünyayı saran çatışmalarından doğan karışıklık, ona daha fazla tahrip etme imkânı verdi. Mehmet Ali, Batı Avrupa'nın geçirdiği iki yüzyıllık istikrarlı sosyal ve

10 Kohn'un *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient* (Berlin: K. Vowinckel, 1928) adlı eserindeki, Mısır konusundaki biraz eskimiş, fakat iyi yazılmış ve esaslı bibliyografyası olan bölüm çok önemlidir. İngilizceye Margaret Green tarafından çevrilmiştir. *A History of Nationalism in the East* (New York: Harcourt Brace, 1929). Ancak bu çalışma, gibi kısa bir dönemi (sadece İngiliz idaresi dönemini) kapsamaktadır.

entelektüel dönüşümün arka planının tamamen gereksiz olduğunu keşfetti. Bu gereksizlik onun belli dar -o zamana kadar alışılmadık olan fakat sonradan sıradan hale gelecek olan- sınırları inşa edebilmesini engelledi.

Mehmet Ali eski orduyu ortadan kaldırmayı ve yenisini kurmayı başardı. Yerli halktan asker topladı. Avrupai tarzda donatılan bu yeni ordu, Avrupalı subaylar tarafından eğitildi. Bu, Mehmet Ali'nin Arabistan, Suriye ve Sudan toprakları üzerinde geniş bir "bağımsız" imparatorluk yaratmasını mümkün kıldı. Bu durum Avrupalıların bir kongrede anlaşıp onun geri çekilmesini isteyinceye kadar -ki bunu derhal yapmak zorunda kalacaktır- devam etti. Mehmed Ali, başka bir şey daha yapmaya muvaffak oldu. Daha temel bir şey: Eski kırsal ekonomiyi ortadan kaldırdı ve köylünün mal varlığına el koydu. Geleneksel toprak sahipliği ilişkisini ortadan kaldırıp bunun yerine devlet müdahalesi sistemini koydu. Eski iktisadi sistemin yerine, yeni Avrupa fabrikalarını besleyecek geniş çaplı pamuk ekimine bağımlılık sistemini getirdi. Yeni pamuk üretimi büyük gelirler getirdi, ancak Avrupa sermayesinde meydana gelen mali sıkıntılar bu gelirleri alıp götürdü. Bu yeni sistem Mısır köylüsünün canlılığını da alıp götürdü. Yani Mehmet Ali'nin kurduğu askerî yönetim Batı'ya karşı koyamadığı gibi, bütün yerli gelenekleri de yerle bir etti. Bu kuvvetle ancak ülke içinde hâkim oldu ve despotluğunu orada gösterdi. Yine Mehmet Ali kendi devletin ekonomisini Avrupa dünya pazarı ile irtibatlandırdı. Yeni ve köksüz bir sınıf için zenginlik sağlayarak eski aileleri imtiyazlarından etti. Batı sermayesinin insafına tâbi, ham madde üreticisi ve bağımlı bir ekonomi yarattı.

Mehmet Ali birtakım şeyler daha yapmaya çalıştı. Sanayiye makineleşmeyi yerleştirmeye çalıştı, fakat -bunun için gerekli teknik kaynaklardan mahrum olduğundan- makineleri öküz gücüyle yürütme durumuna düştü ve sonunda bu uygulamadan da vazgeçti. Bunun yerine yerli pazar, kısa bir zaman sonra Batılı makine ürünü mallarla dolup taşı.

Bu da neticede beceri sahibi zanaatkân işinden etti; şehirlerdeki lonca hayatının sosyal dayanışma gücünü mahvetti ve sonunda hem iktisadi, hem de sosyal çözülmeyi getirdi.

Bu çözülmeye, Mehmet Ali'nin kendi yeni yaratılmış despot güçleri ile -ülkenin sosyal ve entelektüel hayatının çekicilik, güzellik ve hatta zaruretlerinin büyük bir kısmının dayalı olduğu- eski dinî müesseseleri ele geçirmesinden sonra daha da arttı. Okullar doğrudan devlete bağlı hale getirildi ve büyük Ezher Üniversitesi'nin eğitim müfredatı fakirleştirilip XIX. yüzyılda muhafaza edilen dar bir alana -dinî konularla sınırlı bir alana- sıkıştırıldı.¹¹ Aslında Mehmet Ali Batı'yı model alan yeni bir entelektüel ortam yaratmak istiyordu, fakat burada da onun başarısı en iyi durumda bile bir muğlaklık taşımaktaydı. Birçok okul açtı, fakat buraya giden öğrenciler Ortaçağ'ın skolastik metotlarıyla eğitilmişlerdi; modern kimya veya mühendislikle yüz yüze geldiklerinde şaşkına dönüyorlardı. Sonunda, epeyce vakit kaybedildikten ve bir neslin entelektüel gücü heba edildikten sonra bu okullar oturmaya başladı. Söz konusu yeni okullar kendi kafalarını kullanıp yeni bir şeyler üretebilen öğrenciler olmasa da, en azından modern eserleri okuyup bir dereceye kadar anlayabilecek kimseler yetiştirdi.

Fakat bu başarının tahrip edici yönleri de vardı. Yeni Avrupalı okulların öğrencileri Mısır'ın Müslüman geçmişinden habersiz yetiştiler. Kendi insanlarına sevgi duymadılar ve onlardan da bir sevgi görmediler. Öğrenciler arasında en iyileri bu yeni okullara gidiyorlardı. Genel olarak daha az kabiliyetli olanlar, geleneksel okullara yazılıyorlardı. Bunlar memleketin kültür devamlılığını sağlayacak tek grup olmakla birlikte, hem ufukları dardı, hem de entelektüel seviyeleri yetersizdi. Böylece iki farklı okumuş kesim ortaya çıktı: Birinci grup kendilerini, kendi halklarına yabancılaştıran- modern

11 Krş.: J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Egypt* (Londra: Luzac, 1938).

kitabî bilgilerle donanmıştı. Bunlar sözde bağlı bulundukları din hakkında da hemen hemen hiç bir şey bilmiyorlardı. Diğer grup ise modern hayatın entelektüel kaynaklarından habersiz, bağlı bulundukları dinin giderek ehliyetlessiz koruyucuları olmuş kimselerdi.

Napolyon Almanya'yı işgal ettiğinde ortaya çıkan durumun farklılığı açıktır. Almanya'daki tarihsel değişim Mısır'dakinden daha hızlı değildi, fakat bu durum Almanya'yı daha gayretli bir ekonomik, sosyal ve entelektüel bir hayata sevk ederken aynı dünya-tarihsel olaylar Mısır'da ters sonuçlar ortaya çıkarmıştı. Almanya'da idari, teknik, makine üretimi ve diğer sahalardaki yenilikler Fransa ve İngiltere'deki kadar gelişmiş olmasa da, (İngiltere ve Fransa'da olduğu gibi) eski Orta Çağ katiplerinin ve zanaatkarların giderek gelişen teknik yollarla eğitilmesi sayesinde gerçekleştirildi. Esasen Almanya, İngiltere ve Fransa aynı genel toplumun bir parçasıydı. Bunun aksine Mısır'da aynı hadiseler zanaatkarın kabiliyetini ve XVIII. yüzyılda orada var olan entelektüel anlamlılığı mahvetme eğilimindeydi.

Mısır gibi yerlerde yeniden inşa etme, endüstrileştirme ve demokratikleştirmeye sıra geldiğinde insan kaynakları bir önceki yüzyıla göre daha da yetersizdi. Kısa zamanda Müslüman halklar bu Dönüşümün "evrimsel" yönlerini geliştirmeye çalışmanın hayati öneme sahip olduğunu kavradılar. Buldukları şey gelişmeye ait yönlerdi. Modernlik zaten gerçek anlamda gelmişti. Girişilen çaba, Modernliğin daha az faydalı olan yanlarını daha avantajlı olanlarıyla değiştirmektir. Bu daha zor bir işti. Bunu gerçekleştirmek Avrupa'nın kendi içinde, modernliğin yapısında bir değişikliği bile gerekli kılıyordu. Çünkü Avrupa, modernliği dünyanın metropoliten ve aşağı yukarı (ekonomik bakımdan) sömürge bölgeler şeklinde bölünmesini öngörüyordu. Yani böyle bir şeyi başarmak en azından modern dönemin tarihsel kararlarından birini tersine döndürmeyi gerektirmekteydi. Daha da kötüsü, bu, kendi kendini sürekli kılan bir güç ilişkisini değiştirmeyi

işe dâhil etmekteydi. Bundan dolayı, iki kuşak devam eden bir tecrübeden sonra Mısırlılar Mehmet Ali hanedanının aşırı despotluğunu anayasal tedbirlerle kontrol altına almaya çalıştığında, İngiliz savaş gemileri meseleyi kendi usullerince halletti: Anayasa yerine yabancı himayesini ikame etti, dış borçların ödenmesini hızlandırmak için eğitim harcamalarından kesinti yaptı. Fakat diğer ülkelerdeki durumlar, böyle bir sonucu sağlamak için İngiliz işgalinin gerçekten gerekli olup olmadığı konusunda şüphe uyandırmaktadır. Tek başına ekonomik ve entelektüel güç Abdülhamid Türkiye'sinde de benzer sonuçları doğurabilirdi.

Mısır'ın hikâyesi Doğu yarım küresinin şehirli ve kültürlü medeniyetlerinin olduğu ülkelerin çoğunda -genellikle daha az düzenli ve çok değişik şartlar altında- tekrarlandı. "Sömürge" idaresi, Avrupalılardan herhangi birinin kendi kontrolü dışındaki tarihsel bir gelişme ile karşılaştırıldığında neredeyse önemsiz bir hadiseydi. Doğu Avrupa -yani Rusya, Balkanlar ve Türkiye- hem kurumları, hem de süregelen ilişkileri bakımından Batı Avrupa kültürü ile değişen oranlarda yakından ilişkiliydi. Modern usullerin benimsenmesi süreci burada daha önce başlamış ve çoğu kez dünyanın kültür zemini farklı olan diğer yerlerine kıyasla daha az engelle işlevini sürdürmüştür. Hemen hemen tek bir olay olarak Japonya, Batılı Dönüşümün daha başlarında (ciddi bir doğrudan işgal veya müdahale tehlikesinden çok önce) bilinçli bir şekilde kendisini ayrı tuttu. Bu arada Japonya kendi adaları içinde Batı tesirinin bazı yıkıcı yönlerinden kaçmasını sağlayan (ki sonunda bu izolasyonu terk etmek zorunda kalacaktır) kurumlarını ve entelektüel bilincini oluşturdu. Bunun dışındaki yerlerde 1600'den sonra Modern dönemde gerçekleşen kültür değişimlerinden nasibini alamayan toplumların çoğu XIX. yüzyılda çözülmeye maruz kaldı.

Bu toplumlardan önemli bir kısmı Büyük Dönüşümün iki önemli aşısındaki İslam toplumlarıydı. Bu durum söz konusu çözülmelerin daha da büyümesine sebep oldu.

Müslümanların VII. yüzyıldaki Arap fetihleri sayesinde sahip oldukları topraklar, Sami-İran Orta Doğu'su ve Batı Akdeniz'deki bazı bölgelerle sınırlıydı. Fakat 1000 senesinden sonra İslam toplumu geniş ve istikrarlı bir şekilde yayılmış, Afrika'nın içlerine, Doğu Avrupa'ya, Merkezî Avrasya'ya, Hindistan'a ve Malezya'ya kadar uzanmış; yani İslam'a hâkim kültür tabakasını sağlayan toprakların üç katına erişmişti. Bu durum geleneksel olarak tarihe derin ilgisi olan Müslümanların dikkatinden kaçmadı. Onlar bunu Tanrı'nın bütün insanlık için arzusu dâhilinde, bir toplumun ilahi takdir doğrultusundaki tarihi tecessümü şeklinde gördüler. İslamiyet, dinî çağnı kendine özgü sosyal ve tarihsel bir anlamda yorumlamıştır. İnananlar olarak insan Allah'ın yeryüzündeki halifesiydi ve hayatı adalete göre düzenlemek durumundaydı. İslam, uzun süre devam eden inançlar dizisinde en son ve en mükemmel din idi ve İslam'ın misyonu evrensel ve ilahi bir toplum yaratmaktı.

Büyük Dönüşümün Müslümanlar üzerindeki büyük bir tesiri, bu tarihsel kavramayı sarsması ve Müslümanların kendi imajını ciddi bir şekilde zaafa uğratmasıydı. Dünya hâkimiyeti artık Müslümanlarda değildi. Kuzeybatının uzak, sisli ve soğuk yerlerinden gelen, kaba Haçlı Seferleri dışında akılcıca bir şeyler üretmekten aciz kimseler olarak hor gördükleri Hristiyanlar şimdi birdenbire dünyanın efendisi konumuna gelmişlerdi. Batılı dünya egemenliği Müslümanlara herkesten -mesela uzun zamandır Müslümanların himayesinde yaşayan Hindulardan- daha fazla dokundu. Bu sebeple, Batı'nın Büyük Dönüşümünün yıkıcı etkilerinin hepsi düşünüldüğünde bu, Müslümanlar için keskin bir manevi yenilgi iken Avrupalılar için özgüvenlerini kazanmak anlamına geliyordu.

O halde, tarihin Modern dönemde kazandığı hızın Müslümanların karşısına çıkardığı problemlerin, Batılı halkların karşısına çıkardığı problemlerden tamamen farklı olması gerektiği açıktır. Bu kısmen böyleydi, çünkü Dönüşüm her

şeyden önce dünya çapında olma özelliğine sahipti ve sadece Batı tarihinin bir aşaması değildi. Dolayısıyla da, bütün diğer halklar açısından sadece buna paralel bir "aşama" değil, tek ve her tarafa yayılma eğilimi gösteren bir hadi-seydi. Müslümanların içine düştüğü durumu incelemeye geçmeden önce, biz yine bu problemleri genel anlamda ele almalı ve bunların Batı tecrübesine özgü noktaları üzerinde durmalıyız.

Tarihsel Hızlanma Sürecinde Birey

Masamın üzerinde 1947'ye ait, kendini beğenmiş bir kaplumbağalar grubunu anlatan bir karikatür var: Kaplumbağalardan biri sevinçle bağınıyor: "Düşünün bir kere, biz şimdi hız-delisi atom çağında yaşıyoruz!" Bazen sırf insanların karşılaştığı tarihsel olaylar sebebiyle onların değiştiğini düşünmek zordur. Biz yine, ağır hareket eden kaplumbağalar gibiyiz. Yine de New York'ta yaşayan biri ile eski bir Maya köylüsü arasında inkâr edilemez bir farklılık vardır. Bu farklılıklardan bazıları tarihle olan farklı ilişkiden kaynaklanmaktadır. İnsanın düşünme ve hareket etme tarzındaki farklılık ne kadar az olursa olsun, konu ile alakalı kişi için potansiyel fark ahlaki bakımdan çok önemli olmalıdır.

Ahlaklı birey için tarihin hızının anlamı, bireyin yaşam süresi ile tarihsel olayların hızının değişen ilişkisinde yatmaktadır. Tarihin siyasi veya diğer bir sahada, günlük hayatın varsayımlarını değiştiren bir hareket meselesi olduğunu ileri sürebiliriz. Şehir medeniyetinin başlangıcında bu anlamda tarih etkili bir şekilde bilinçli hale gelmiştir. O zaman tarihin hızındaki artış bazı bireyleri neredeyse tarihsel olmayan (unhistorical) varlık olmaktan kurtarıp elle tutulabilir tarihsel hayata dönüştürmüştür. İlkel kabilevi kararların çerçevesini değiştirmede bireyin hareketlerinin etkisi normal olarak anlaşılamaz. Kabile tarihi, bir aile biyografisinden pek ayırt edilemez. Medeniyette, temel sosyal ve kültürel çerçeve her bir

kuşakta giderek hissedilebilir bir şekilde değişmiştir. İlk ve Orta çağlarda bir sonraki kuşağın sosyal ve kültürel varsayımları bir filozof, bir fatih, bir peygamber, hatta bir kâşifin hareketleri ile değiştirilebiliyordu; böylece insanoğlu için mümkün olan karar tarzlarının kendisi de başka türlü olabiliyordu. Fakat böyle bir durumda olan ancak birkaç kişi idi ve bunların hareketlerinin sonuçları genellikle ağır adımlarla başanya ulaşabiliyordu. Büyük Modern Dönüşüm ile birlikte çok daha fazla sayıda insan giderek artan hareket alanlarıyla faaliyetler gerçekleştirme konumuna geldiler. Bu da normal kararların çerçevesini değiştirme ile, yani tarihi "yapma" ile sonuçlanacaktır. Tarihin devam eden hızı bakımından bu, sadece daha sonraki bir neslin kendi zamanındakileri etkileyecek varsayımları değildir. Giderek her yirmi yıl, her on yıl, hatta her yıl endişe duyan kimsenin ciddi kararlar verilmesi gereken durum hakkında kendi kavramlarını yeniden gözden geçirmesini gerektirmektedir.

Büyük Dönüşümün "evrimsel" gelişmeleri, dikkatleri bireyin rolüne çekmeye yaramıştır. Tarihin kendi hızı, böyle bir potansiyel önemi gündeme getirmiştir. Bu, temel bir olgu olmakla birlikte, büyük oranda artmış olan şey basit bir şekilde hayatların çeşitliliği, hatta zenginliği ve ferdi seçime açık olan hayat tarzları değildir. Ekonomik üretimde teknik yeniliğin en başta gelmesi ürünlerde ve yaratıcı hayal gücündeki fevkalade çeşitliliği derhal beraberinde getirmiştir. Fakat durumun devam etmesi aşırı üretim ve aşırı tüketim olması halinde mümkündür. Bu yüzden, dönüşümün bir özelliği, kitlenin ekonomik ve dolayısıyla sosyal ve entelektüel süreçle ilişkisidir. Kitleler, medeniyetlerin merkezindeki şehir kültürünün dışında kalan, okuması yazması olmayan köylüler olmaktan çıktı. Giderek en aşağı sınıfların bile günlük hayatı, tüketiciler, üreticiler, oy kullananlar ve okula gidenler olarak şehirlerin ekonomik, siyasi ve entelektüel hayatına aktif ve karmaşık bir şekilde katılma yoluyla belirlenmeye başlandı. Fransız İhtilali'nin köylüleri hiç

bir *jacquerie*'nin [1358'de asillere karşı isyan eden Fransız köylüleri -çnl] ümit edemeyeceği kararlı bir rol oynuyordu. Bu toplu hareket bir anlamda bireyselliğin düşmanıydı. Fakat bu, doğal olarak modern çeşitliliğin geniş boyutunu kendilerine açık bulanların sayısını olağanüstü bir şekilde artırdı.

Kitlelerin kültürel faaliyetlerin tüm cephelerine katılmaları ferdin başarı düzeyini -en azından belli yönlerde- yukarı çıkardı. Başlangıçta elbette işçinin zamanında işe gelmesi ve yerleşik hayatın disiplinini öğrenmesi istendi. Gerçi bu gibi şeyler -mesela- belli bir zanaatkarın hayatına yerleşmiş olan şeylerden -değişik türde olsa da- pek farklı değildi. Birey aynı zamanda devamlı değişen ve bir anlamda önceki şehir hayatının ötesine giden hayat oyununun kurallarına uyum sağlamak zorundadır. Bu sürecin zorluğu birçok sosyal çalışma, ücretsiz avukatlık hizmeti ve diğer bürolar tarafından gözlemlenmiştir. Bireylere destek sağlamak için daha sonra birdenbire başka iş kollarının ortaya çıkması anlaşılabilir bir durumdu.

Kültüre kitlesel katılım ile birlikte -demokratik değerler için- yüksek seviyede bir sosyal sorumluluk ihtiyacı doğdu. Bir kimse sadece soyut seviyede bir dürüstlüğü değil, -bazı Batı ülkelerinde bu husus olağanüstü iyi bir şekilde öğrenilmiştir- aynı zamanda eşitlikçi işbirliğinin ve yaratıcılığın numunesi olmalıydı. Evlilikte erkek kansına tahakküm edici olmamalıydı. Kadının ise kocasından boşanabilir olmasına rağmen, uygun bir şekilde "evliliğini kurtarması" beklenirdi. Yine baba, çocuklarının geleceğini önceden belirlememeli; onları evlilik, ahlaki ölçüler ve hatta din konusunda kendi kararlarını verebilecek olgunlukta yetiştirmeliydi. Etnik konuda birey kendi tabii hislerini bastırmasını bilmeli, kendi toplumunun bütün bireyleriyle kaynaşmasını öğrenmeliydi. Eğer hata yaparsa günahları için sadece ceza çekmiş olmakla yetinmemeli, "kendi kişiliğini iyileştirmeye" çalışmalıydı. Ayrıca, birey grup kararı, uzlaşma ve danışma kurulu hayatı ile kendini aşına kılmalıydı. Son olarak,

bütün bunları gerçekleştirmek istiyorsa, algılamasını ve objektifliğini engelleyen sinir bozukluklarını ve bütün diğer tıkanıklıkları ortadan kaldırmalı, zeki ve sorumlu bir vatandaş olarak ortaya çıkmalıydı: Bu da en ileri ülkelerin eğitimcilerinin ve psikologlarının kendilerini adadıkları amaçtır. (Bu liste Amerika ile Sovyetler Birliği arasında ilke olarak çok az farklılık gösterir.) Bütün bunların hepsi, elbette, yeteri kadar fazladır; ancak bunların önemli bir kısmı Rousseau ve Pestalozzi döneminden bu yana Batı'daki tüm ahlaki söylem tarzını değiştirmiştir.

Kaçınılmaz stresleriyle ve demokratik değerlere olan taleplerle birlikte hayatın tüm boyutlarının eski kuralların yerini alması zaten yeterli bir değişiklikti. Bunlar bir insanın karşılaştığı gündelik tercih meselelerinin yapısında aşırı bir değişim hızı ile daha ciddi bir noktaya varmıştı. Sonuç, bireyin ahlaki tedirginliğinin kabul edilmesidir. O artık belli bir toplumdaki sabit bir sosyal gelenek normu açısından kendi imajına sahip değildir. Fakat bu ahlaki belirsizlik bireyin artan tarihsel sorumluluğu ile beraber artmıştır. Kendisine açık olan birçok kanaldan herhangi birinde hareket etmeyi seçen bir fert, önceki çağlarda görülmedik bir tarihsel güce sahiptir. Şartların yıldan yıla değiştiği bir ortamda bir şey kesindir: O da eski usullerin fazla gitmeyeceğidir; her yeni teklif kabul olunma şansına sahiptir. Dahası, bu yeniliklerin hızlıyla uyumlu yeni tarzlar -sadece varlıklarıyla- kısa zamanda daha fazla değişiklikler doğuracaktır. Bir bilim adamının yayına hazırlanan bir eseri, henüz ikinci baskısını yapmadan içerdiği buluşlar başka bilim adamları tarafından yazılan yeni makaleler seline temel oluşturmaktadır. Birkaç yıl önce bir avuç genç barışseverin Chicago'da başlattıkları direniş teknikleri, şimdi Amerika'daki Güney Zencileri tarafından kullanılmaktadır.

Bu durum, sorumlu bir bireyin yapısında çok sayıda anlamları beraberinde taşır. Zeki ve okumuş bireylerin artmasıyla birlikte ve bunlardan her birinin tarihsel bakımından

önemli faaliyetlerinin sayısının daha da hızlı bir şekilde artması, insanın büyüklüğü fikrini sorgulanmaya tâbi tutmuştur. Eğer büyüklük tarihsel bakımdan etkili yaratıcılık olarak tanımlanabilirse, o zaman en azından birtakım şeyler bizim bu fikirle olan geleneksel ilişkimizden farklılık göstermektedir. (Biyolojik olarak her bir 50.000 nüfuslu kasabanın V. yüzyılın Atina'sı olmasının mümkünlüğünü geçersiz saymak için sebep yok gibi gözükmemektedir. Şu ana kadar bu fikrin saçmalığını ortaya koyan sadece tarihsel sebeplerdir. Her bir sanatkarın -eğer gerçekten sanatkar olma seviyesine yükselmek istiyorsa- tarzında yeni bir çıkış yaratmayı düşünmesi gerekir. Fakat bizim buradaki amacımız için en acil çözüm bekleyen mesele, ahlakiliğin yapısı ile ilişkili olanıdır. Bazı aşın örneklerde tarihin gerçekliği hissi birtakım insanları tüm hayatlarını prenslerin ve onların bakanlarının *raisons d'état* (devlet aklı / devletin yüksek çıkarları) ile ilgili ilkeler üzerinde yürütmeye sevk etmiştir. Kendilerini devrime adanmış olmayanlar bile, bu ahlakiliği yakalamak için sosyal düzenin bizatihi kendisini belirlemede, kendi rolleriyle yeterli derecede alakalı olmuşlardır. Onlar için bu artık sadece şahıslar arası bir erdem olmaktan çıkmış, neredeyse tarihsel bir sorumluluk meselesi haline almıştır. İncil'in sosyal yönüyle ilgilenen Hristiyan, tarihsel eğilimi olan varoluşçu, Hindistan'daki Gandhi taraftarı, sosyal yönden bilinçlenmiş Müslüman, bunların hepsi komünistlerde olduğu kadar hayatlarının ahlaki yeterliliğini sınava tâbi tutarlar.

İslam Ülkelerinde Modern Bireysellik

Modernliğin girişiyle Müslümanın kişisel sorumluluğu karmaşık bir tarzda etkilendi. Modern dönemlerin diğer bütün cephelerinde olduğu gibi, ilk tesirler daha az yapıcı olanlardı ve bunlar Modern tesirin daha yapıcı yönlerinin önünde engel oluşturdular. Batı'da olduğu gibi, insan ömrü bir şahsın şu veya bu şekilde karşılaşacağı çok büyük, hatta

parçalanmış tarihsel değişiklikleri kucaklar. Fakat bu değişiklikler başlangıçta aynı imkân zenginliğini ve çeşitliliğini beraberinde getirmez. Kitlelerin köylüler veya askerler olarak ekonomik ve siyasi süreçlere katılmaları kendileri için büyük oranda yıkıcıdır. Bunların eski becerileri çoğu kez işe yaramaz hale geldiği gibi, işleri de eski tabii değişkenliklere ilave olarak dünya piyasasının yeni bilinmeyen değişkenlerine bağlı olmaya başlar. Ancak bunlar geniş çaplı yeni beceriler kazanmamış veya hayatta yeni ortaya çıkan kanallara açılmamışlardır. Bunların eski geleneksel ilişkileri giderek yok olur. Fakat daha içsel "demokratik" değerlerin beklentisi, gelişmesi en son ortaya çıkan ve en müşkül olanlarından biridir.

Bu durum edebiyatın ince barometresinde kendisini gösterir. Freud döneminden önce en azından Batı'da kişiler arasındaki ilişkiler konusundaki yeni anlayışlar daha çok romancıların eseri idi. Bu romancılar kişileri ak veya kara olarak algılamamak gerektiğini, kişilerin günahlarından ziyade zayıflıkları olduğunu, her birine özgü güçlü yönleri bulunduğunu, çözümler olduğunu ve diğer bazı şeyleri okuyucularına öğretmişlerdir. Eğer böyle bir sunuşun bir ahlaki güç olarak Modern romanın merkezinde olduğu kabul edilirse, İslam ülkelerinde romanın gelişimi dış çevreden içe doğru hareket eder. Bu, XIX. yüzyılda çoğu kez psikolojik bağlamda melodram türünden, fakat yine de romantik olan tarihî romanlarla başlar ve daha sonra hepsinden de önemli olan sosyal eleştiri içerikli, hiciv tarzında romanlar ortaya çıkar. Ancak bunlardan sonra, daha ayrıntılı kişilik portreleri çizilmeye başlanır.¹²

Kısacası, bireyin köklerinden kopması, kendi sorumluluğunu sorgulaması çok çabuk ve giderek artan bir şekilde geniş çevrelerde bütün gücüyle kendini gösterdi; buna karşılık

12 Bu konuda bkz.: Hamilton A. R. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, IV (1926-1928), 745-760; V (1928-1930), 311-322; VII (1933-1935), 1-22.

bireysel açılmalar ve ahlaki sofistikelik geride kaldı ve bozuldu. İlk aşamada, Modernliğin "evrimsel" yönlerinin gelişmesinden önce, -değişimin hızının etkisini hissedenlere kıyasla- tarihsel sorumluluk çok dar muhitlerle -daha çok en üst düzey siyasi güç mevkilerindekilerle- sınırlı kaldı. Onların imkân sahaları daha fazla sınırlanmıştı ve büyük ölçüde Batı ile karşılaştıkları durumlara verdikleri cevaplardan ibaretti. Daha sonraki dönemlerde Dönüşümün "evrimsel" yönleri konusuna çok büyük önem verildiğinde bile, hem sınırlı tarihsel imkânların, hem de hızlı tarihsel gelişimin üst üste gelmesi sonucunda aynı hayal kınklığı ortaya çıktı: Yeni bir şey ortaya koymak yolunda pek fazla çaba sarf edilmiyordu. Yapılan şey, daha çok, kınlgan askerî bağımsızlığı korumak ve yeni siyasi gelişmelere ayak uydurmaktan ibaretti. Gerçek bir yaratma yerine uyarılma, hatta taklit söz konusuydu; daha başarılı bir şekilde taklit etme yolları aranıyordu. Bireysel yaratıcılık için pek vakit yoktu: Mesela bir kimyacı, daha önce bilinen bilgileri kendi diline aktarmak, tercüme etmek ve bunların gerekliliği konusunda bürokratları ikna etmekle meşgul olmak zorundaydı; yeni kimya prensipleri keşfetmek için vakti yoktu.

Kişisel sorumluluk duygusu geniş ölçüde bu havada gelişti ve oluştu. Batılılar için bu sorumluluk duygusu bir taraftan çoğu kez muazzam ve çok cesur bir şey olarak algılandı, diğer taraftan somutluktan yoksun olması sebebiyle pratik olmaktan uzak göründü. Birey, kendine özgü becerilerini adayacağı kişisel sebeplerden ziyade hürriyet ve gelişmeye yönelme eğilimindedir.¹³ Hayal kınklığına uğramış, eğitim seviyesi yüksek fakat işsiz "entelektüel sınıf"ın milliyetçiliği sayesinde yığınların çok gecikmiş olan aktif katılımı gerçekleşti. Modern anlamda tarihsel sorumluluk Müslümanlar arasında Batı'da olduğu gibi gelişti. Fakat Müslümanlar

13 Gustave E. von Grunebaum şu makalesinde bunun çok sayıdaki kaynaklarını incelemektedir: "Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt", *Saeculum*, X, 289-327.

arasında tarihî zemin XVIII. yüzyılın akılcı heyecanı ve Horatio Alger'in başarı konusundaki dindar rüyaları değildi. İslam dünyasında olan, Modernliğin önlenemez baskısı karşısındaki sinir bozucu duygu yoğunluğuuydu.

İslamî Miras ve Modernlik Arasındaki Kopukluk İkilemi

Bütün bunlar, şüphesiz, siyaset, din, eğitim veya sanat gibi sahalarda için önemli anlamlar ifade ediyor. Mesele bu denli geniş olsa da, ben kendimi bunlar arasındaki bir nokta- -yani bireyin kendisi ve devraldığı klasik medeniyetin kültür mirası arasındaki ilişkisi- ile sınırlamalıyım: Bu husus özellikle birey ile alakalıdır; zira bu, kendisinin çalışmak zorunda olduğu şeyin temelidir. Bu husus tarihsel bakımdan da çok önemlidir. Eğer Büyük Modern Dönüşüm büyük bir hadise ise, tarihin akış hızında ve beş bin yıllık tarihsel anlayışlardaki bir değişiklikse, -ki biz hâlâ bunun cevabını bulmaya çalışıyoruz- gelişmiş olan herhangi bir cevap modelinin nihai model olduğunu kabul etmek için bir sebep yoktur. Gelecek hâlâ açıktır ve herhangi bir cevap için en can alıcı şey bunun Dönüşümün sorguladığı modern öncesi geleneklere karşı tavrı olmalıdır.

Tarihsel değişimin hızı arttıkça, herhangi bir geleneğin yaşaması açısından gittikçe daha fazla -okul müfredat programına, bilinçli radyo programlarına ve diğer şeylere bağımlı- bir sorunsal hâle geldiği açıktır. Ancak bu problemin potansiyel kapsamının tamamı, sanırım Batı'da teknik modernleşmenin Batılı kültür biçimleri içinde gelişmiş olmasıyla maskelenmektedir. Hiçbir zaman -Fransız İhtilali'nde bile- ani bir kesinti olmamıştır ve aslında Modernliğin aldığı biçimlerin çoğu Orta Çağ'daki Batılı hayat tarzına dayanmaktadır. Problem, Müslümanların problemi çerçevesinde düşünüldüğünde, bu değişiklikler gittikçe daha keskin bir hal almaktadır.

İslam mirasının devam edip edemeyeceği sorgulanmıştır. Yoksa belli yerel renkler şeklinde -basit hurafeler dizisi, çocuk oyunu (çocuğun hayal gücü kendi toplumunun geçmişteki halini yeniden üretir) ve en azından turist çekmek için özel tatil galası şeklinde mi devam edecektir? Bu, hâlihazırda dinî törenlerden başka İslam toplumlarına özgü pek bir şey kalmadığı anlarına gelmez. Birçok kırsal bölgede, bazı bakımlardan köylülerin hayatı Modernliğin girmesiyle altüst olmuş olsa da, köylüler Dönüşümün "evrimsel" yönlerinden bir kısmını, yani daha olumlu olanlarını pek benimsememişlerdir. Fakat benimsedikleri bu iki şey daha fazla değişime yol açmaktadır. Bazı filmler eski Arapların ve Babürlü imparatorlarının ihtişamlarını vurgulayabilir, ama bunlar en iyi şekliyle Hollywood'un Kitab-ı Mukaddes ve Haçlılar konusunu canlandırmalarına benzer bir şekilde ele alınır. Aslında bunlar gerçek kültürel devamlılığı pek muhafaza etmezler. Yine, eski usullerin kalktığı yerlerde bile çoğu kez yeni usuller -şüphesiz Modern bir ruhla- şu veya bu Müslüman halka özgü olarak bunların yerini almıştır. Mesela Coca Cola'nın bir Mısır bürosunda sunulduğu hem modern tarzda hem de Mısır tarzındadır. Ama bunlar büyük İslam medeniyeti geleneğinin gerçek bir devamı sayılamazlar.

İlgili birey için sorgulanan gerçek nokta, zamanımızdaki bütün değişikliklere rağmen önemli milli özelliklerin devam edip edemeyeceği meselesi değil; "yüksek kültür" geleneğinin, yani güzel sanatlar, edebiyat, din, hukuk kurumları ve benzeri şeylerin hayatîyetini sürdürüp sürdüremeyeceği meselesidir. Ne şekilde evrim geçirmiş olursa olsun, 1800'den önce oluşmuş İslam yüksek kültürünün, dünyadaki benzer kültür gelenekleriyle birlikte yaratıcı bir güç olarak kendini devam ettirip ettiremeyeceği meselesi söz konusudur. Deniliyor ki, bütün dünya "Batılılaşmıştır" ve sonunda sadece Batı Avrupa geleneği geçerli olduğunu kanıtlayacaktır. Müslümanlar -biraz ikinci elden olsa da- Batılı mı oluyorlar? İslam toplumunun yara aldığı ve Modernliğin etkisi altında

can çekiştiği doğru mudur? Veya daha açık soracak olursak, gerçekçi Müslümanın İslam'ın geçmişi ile ne tür bir ilişki geliştirmesi mümkün ve uygundur? Bu, onun Batılı geçmiş ile ilişkisi bakımından nasıl karşılaştırılabilir? Eğer tarih yerinde duracak olursa veya Orta Çağ'dakinden daha hızlı gitmeyecek olursa, Modern teknolojinin bütün yabancılığı için cevap basit ve olumlu olacaktı. Fakat Modernliğin merkezinde hızlı hareket prensibi yatmaktadır. Bizatihi bu hareket, teknik yeterliliğin daima bir bileşen olduğu bir bakış açısından, her zaman yenilenmiş bir araştırma olarak baki kalma dışında herhangi bir geçmişi reddeder.

Müslümanın kendi geçmişinden kopuşu, bir anlamda radikal bir kopuştur. Oysa Modern Avrupalı için böyle bir şey olmamıştır. Bu sadece eski kurumlardan kopuşun ani bir şekilde gerçekleşmesi meselesi değildi: Fransız İhtilali ve Umsturz'dakilerden daha hızlı bir aniden oluş; bizzat Modernliğin yolunda öyle bir aniden oluş; üstelik defalarca yenilenmesi gereken bir aniden oluş. (Bu bize, Türklerin meşhur serpuş meselesini hatırlatıyor. XIX. yüzyılın başında II. Mahmut, inançlarına bakmaksızın bütün Osmanlı tebaasını belirlemek için modern bir başlık olarak fesi giymeye zorlamış ve büyük bir muhalefetle karşılaşmıştı. Bir asır sonra Atatürk, cumhuriyetinin zaferini teminat altına almak için artık alışılmış olan fesin yerine güneş siperlikli şapkayı getirdiğinde daha büyük bir direnişle karşılaştı).

Çoğu kez, değişim tam anlamıyla Modernleşme anlamına gelmez. Yani Batı'nın kendi kendini dönüştürdüğü türden bir değişim anlamında değildir; ama bölgesel kültür anlamında Batılaşma demektir. Bu değişim, yüzeysel olarak sadece bir kolaylık meselesi olarak görünebilirse de, asla her zaman böyle olmaz. Arap harflerinin ıslah edilmesi yerine baskı işini kolaylaştırmak maksadıyla Latin harflerinin kabul edilmesi, kişisel görünümün mütevazı hale getirilmesi için erkeklerin takım elbise giymesi gibi şeyler modern işleyiş yollarını yansıtır. Fakat onlar aslında teknik hususların

veya Modernliğin diğer yönlerinin önceliğiyle sadece tesadüfi olarak alakalı eski Batılı unsurları kullanmaktadırlar. Dikkatli olunsaydı, bu gibi yüzeysel Batılılaşmadan kaçınmak mümkündü.

Fakat sofistike Modernleşme bile, Batılı toplumlarla doğrudan doğruya ilişkiden ne kadar itinayla uzak tutulursa tutulsun, eski Batılı bir unsur Modernleşmedeki en temel çabalara dâhil olur. Doğal olarak modernliğin temel kurumları bunların ilk üretildiği toplumun kültürel biçimlerden derin tesirler taşırlar. Birazcık hayal gücümüzü çalıştıracak olursak, Modernleşme Batı Avrupa'da değil de, XXIII. ve XXIV. asırların İslam toplumunda ortaya çıkacak olsaydı, Modernlik kurumlarının neler olabileceği hakkında tahmin yürütebiliriz. Her şeyden önce endüstri toplumu muhtemelen ulus devlet şeklinde ortaya çıkmayacaktı. Anayasacılığıyla, haklar ve sorumluluklar konusundaki partikülarist özelliğiyle ulus devlet; Orta Çağ Batı toplumunun birlik kavramlarından gelmektedir. Orta Çağ İslam toplumunun çok farklı hukuki kavramlarından, onların soyut eşitlikçi evrenselciliğinden dolayı, ulus devlet yerine endüstri toplumunu yüksek-şariat kanunu üzerinde temellendirmeyi düzenleyen bir tür ulusal yüksek-ulema heyetleri ortaya çıkabilirdi. Bu gibi kurumlar, Batılı modernleşme sırasında yaşandığı gibi İslam'la keskin bir kopuşu gerektirirken, temel varsayımlardan bazılarının devamlılığını sağlayacaktır. Aslında İslam toplumlarının girmek zorunda kaldıkları Modernliğin Batılı tarzı, kendilerini ulus devletler şeklinde ifade ettikleri ve kaçınılmaz bir şekilde eski Batılı tavrı kabul ettikleri şekildedir. Bizim muhayyel endüstriyel yüksek-şariat düzenine karşılık gelen endüstriyel bir ulus devletine ilişkin varsayımlar, Orta Çağ Batı dünyasının derinliklerine dek uzanır.

Endişe taşıyan birey için Modernlikteki Batılı unsur onun en azından Modern Batı düşüncesinin asıl özünü benimseme isteğinde somutlaşmaktadır. Bu kişinin, Modernliğe girebilmek için Dönüşüm esnasındaki büyük üstatların -en

azından Descartes'dan Kepler'e, Kant'tan Goethe'ye- düşüncelerine nüfuz etmesi gerektiği iddia edilebilir. Fakat bu düşünceleri anlamak için, o kişinin Batı'nın tarihsel arka planını bilmesi gerekir. Teoride her bir kültürel tarihsel arka planın Modernliğe geçişte kendi üstatlarını üretmesi gerektiği söylene de, uygulamada burası pek açık değildir. Bizim burada belirttiğimiz şartlar sebebiyle, gerçek anlamda benzer bir yaratıcılık hemen hemen imkânsızdır.

Modernlik Açısından İslam Mirasını Geliştirme Girişimi

Modernlikle çok ilgili olan Müslümanlar; Latin üstatlarını kendi klasikleri olarak benimseyecek, Batı Avrupa tarihini kendi tarihleri olarak kabul edecek, Caesar, Cicero, Charlemagne, Columbus, Leonardo da Vinci'yi kendi kahramanları sayacak, Katolik ve Protestan olacak kadar henüz Batılı olmaya hazır değillerdir. XIX. yüzyılın ortasında, yeni düzenin ilk şoku geçtikten sonra bazı ileri görüşlü Müslümanlar yeni ve iyi bir gelecek kurmak için en iyi yol olarak Batı ile samimi bir işbirliğini gözettiler. Birçok bölgede, özellikle eskiden Osmanlı hâkimiyetinde olan yerlerde, XIX. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen siyasi yenilgiler altında bu ümitler anlamını yitirdi ve I. Dünya Savaşı döneminin hayal kırıklıklarından sonra ise tamamen ortadan kayboldu. O zamandan beri, eğitilmiş Müslümanlar tam Batılılaşmanın tehdidinden giderek daha yoğun ve hatta acı bir şekilde haberdar olmaya ve bundan özellikle kaçınmaya başladılar.

Milliyetçilik, yerel engelleri yıkmada ideolojik bir vasıta oldu; modernliğin meydan okumalarına karşı koymak için sosyal hayatta yapılması icap eden "evrimsel" dönüşümü mümkün kıldı. Milliyetçiliğin en önemli unsuru, onların daha önceki ve Batılı olmayan geleneklerini muhafaza etme veya yeniden canlandırma girişimidir. Mısırlı Yazarlar Birliği'ni bir zamanlar bütün sınıfların sevdiği ama artık

(radyo ve sinemanın henüz yaygın olmadığı ücra köşeler dışında) neredeyse kaybolmuş bir sanatın kaba bir versiyonu olan gezginci kukla göstericileriyle oyalanmaya sevk eden şey sadece milliyetçilik değil, aynı zamanda aslı köklerini aramasıdır.

Görüldüğü üzere, İslamî geçmişle olan bağ ciddi bir şekilde kesintiye uğrasa da, Batı'nın geçmişini benimseme yolu üzerinde çok ciddi engeller bulunmaktaydı. Bu engellerden bir tanesi, düpedüz hoşnutsuzluk meselesiydi ki bu bazen hiç de küçümsenecek bir durum değildi. İslamî geçmişle olan kopukluğun umut kırıcı niteliği, çok fazla hayal kırıklığı yaratan unsurlardan kaynaklanmaktadır: Kopuş hadisesi meydana geldiğinde, sonuç Avrupalılarınkinden çok daha yıkıcıdır. Bu kopuşun getireceği yarar, çok nadir olarak ileri gitmektir; ama daha ziyade geri kalmaktan kurtuluştur. Bunun da doyurucu bir his yaratması beklenemez. Fakat bazı bakımlardan daha da kötü olanı, müzmin taklit zorunluluğudur. Bu, düşmanı taklit etmek anlamına geldiğinden, imanı güçlü bir Müslüman, kafirleri taklit etmeyi dünyadaki ilahi düzenin saptırılması olarak görecektir ve her halükarda onun ortadan kaldırmak istediği yabancı hâkimiyetinin kaynağı olduğunu hissedecektir.

Müslümanın hoşnutsuzluğundan daha temel olan bir sorun da eski Batı'nın geleneğine olan yabancılığıydı. Mesela, bir Arap genci için -modern teknik ve modern edebî formun anahtarları olarak- İngilizce ve Fransızca öğrenmek, şüphesiz, faydalıdır. Ama en meraklı Arap gencinin bile Latince öğrenmeye vakti yoktur, çünkü onun bundan önce öğrenmesi gereken kendi klasik Arapçası vardır. Bu insanın apaçık Müslüman inancı dururken karmaşık Hristiyan mitini öğrenmeye kalkışması için bir sebep yoktur. Her zaman benimsenmesi gerekli olan şey, yüzyıl öncesinden bu yana olanlar değil Batı'nın en son gelişmeleridir. Sadece teknoloji-deki gelişmeler değil, aynı zamanda sanat ve edebiyatta olan gelişmeler. Bunların en yenisi her on yılda hem şekil, hem

de ruh bakımından Batı'nın geçmişinden daha fazla uzaklaşmaktadır. Sonuçta bunlar Batı'nın değil Modernliğin gerekleridir. Müslümanların ataları Modern-öncesi Batı'ya küçümseyerek bakmışlardı; tabii ki bu sebepsiz değildi.

Bu veya başka sebeplerden dolayı modern Müslüman halkların temel bir uğraşı, kendi kültür köklerini muhafaza etmek olmuştur. Bu iş için değişik yollar denenmektedir. Tabii olarak, bu yollar içinde problemle en derinden muhatap olanları, İslam dinini modern hayata uygun bir şekilde canlandırma girişimleridir. İslam sosyal hayatın gayeleri ve hatta ayrıntıları üzerinde daima çok güçlü bir şekilde durduğu için, dinini ciddiye alan bir kişinin, toplumun kurumsal yapısı ile diğer dinlerin bağlularına kıyasla daha fazla alakadar olması gerekir. Bu yüzden dinî reformun kişisel bir yeniden düzenlemeden daha öte bir şey olması muhakkaktır ve Modernliğin ortaya çıkardığı tüm değişiklikler dizisi ile boğuşmak zorundadır. Fakat tarihsel akışın hızıyla yüz yüze gelen bu gibi girişimlerden her birinin kendi zorlukları olduğu gözlenmiştir. Zaten bu çabalar da, şu ana kadar, geriye belirsiz sonuçlar bırakmıştır.

Bu soruna Mısırlı Muhammed Abduh ciddi ve açık bir çözüm getirmiştir. Abduh İslam'ın sınırları içerisinde modern bilim ve tabii bilimler düzeyindeki bütün modern yöntemleri imanı destekleyen bir unsur olarak takdim etmeye çalışmıştır. Abduh, aydınlanmış ve yeniden düzenlenmiş bir İslam'ın, temelde aynı İslam olmaya devam edeceğini, daha saf ve güçlü bir hale geleceğini düşünüyordu. Ezher Üniversitesi'nde direnişle karşılaşmasına rağmen, bu düşünce çerçevesinde önemli reform teklifleri sundu. Onun çalışması büyük ve kalıcı bir tesir bıraktı. Fakat tarihsel değişimin hızı daha fazla düzenlemeyi ve devamlı bir çabayı gerektirdi; bu hız ise güç dengesini altüst etti. O zamana kadar önemli olan hayat sahaları ikinci dereceye düştü. Modernliğin dışında sunulacak hiçbir yeni temel ilke olmayınca, İslam, [geçmiş] başarılı olmuş görüş açılan ve uygulamalar

bütünü olarak kaldı. Giderek her bir değişiklikte birlikte daha yenileri bunu takip etti. Yeni daha ağır basıncaya kadar, eski yeterince İslamî imiş gibi görüldü. Abduh'un ortaya koyduğu çalışmaların yeni bir hayat tarzını eski kalıplar içinde rasyonelleştirilmek şeklinde olup olmadığını görmek giderek zorlaştı. Sanki yeni bilime İslami bir çerçeve giydirildiği; devam eden, reform edilmiş İslam anlayışına giderek daha dar bir alan kaldığı izlenimi ortaya çıktı.¹⁴

Sonunda önemli soruların büyük bir kısmı yeni ve seküler bir sahaya taşınırken Muhammed Abduh'un çalışması, (onun niyeti bu olmasa da) mantıkî olarak İslam'ı esas itibarıyla birtakım bireysel incelikler derecesine indirgeme olarak yorumlanabilir. Bu ise İslam'ın bir sosyal örgütlenme şeklindeki yapısını bozacak ve -Modernlikle beslenen değerler karşısında- İslam'ın fert hayatında bile önemini yitirmesine yol açacaktır. Bu, Türkiye'deki resmi İslam anlayışına benzemektedir (burada Müslüman ders kitaplarındaki ahlaki öğretilerin yeterliliği gözden geçirilirken Hristiyan misyonerlerin görüşüne başvurulduğu söylenmektedir). Bu gibi yaklaşımlar başka yerlerde de yaygındır. Pakistan okullarında anladığım kadarıyla İslam zaman zaman "kardeşlik, müsamaha ve adalet"e indirgenmiştir. Bu kelimeler güzel ama yanlış anlaşıldığında muğlaklığı onaylayabilir. Bu, İslam'ı diğer inançlardan ayırt etmemekle kalmaz, aynı zamanda onu tamamen seküler olan birçok felsefi fikirle özdeşleştirmeyi getirir.

Çoğu kimse aradaki bu farka dikkat etmeyebilir. Ama kültürel bakımdan endişe duyan biri için bu durum, gemiyi kurtarmak için gelenekle etkili bir devamlılıktan vazgeçmek anlamına gelir. Bu ise onu ahlaki sahada ilerisini düşünmeyecek hareket eden bir varlığa indirgeme ile tehdit etmektir

14 Bunun neticeleri, Abduh'un hayranlarından Taha Hüseyin'in eserinde ortaya konulmuştur. *Müstakbeli's-Sakafe fi Mısır*. Bu eser Sidney Glazer tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. *The Future of Culture in Egypt* (Washington: American Council of Learned Societies, 1954).

ki bu da onun olayları ileriye dönük bir bakışla anlama çabalarını derin bir şekilde kısırlaştırabilir. Bu, bir inancın ahlaki yorumuna veya dinler arasında ortak bir anlayışa itiraz etmek anlamına gelmiyor. Ben sadece kültürel bir çıkmaza dikkat çekmek istiyorum.

Pakistanlı Muhammed İkbal'in çabaları, kavramsal olarak, Muhammed Abduh'tan belki de daha derin ve kesinlikle daha radikaldir. Çağdaş İslamcılarının araştırmalarından faydalanmış olan İkbal, Modern Dönüşümün sonuçları açısından tarihsel İslam'a önemli bir rol veren bir dünya tarihi teorisi geliştirmiştir. İkbal böylelikle İslam'ın olumlu geleneğinin, Modernliği kendi içinde disiplin edecek dinamik bir Modern formda işleyebileceğini ümit ediyordu.¹⁵

İkbal medeniyet tarihini iki kısımda inceliyor. Birincisi, ilkel insandan başlayıp Hz. İsa ve Paul zamanında daha sofistike hale gelen dinî vahiyler dönemi. Bu dönemdeki insan düşüncesi büyü ve sembol sahasından çıkıp giderek gelişerek Eflatun ve Aristo'nun akılcılığına ulaşmıştır. Fakat böyle bir akılcılıkta bile düşünce henüz modern anlamda bilimsel değildi. Kendi tekilliği dahilinde, tekamül içindeki tarihi realitenin somut yapısını kontrol etmesi mümkün değildi. Rasyonel düşünceyi desteklemek, sosyal ve pratik hayat için gerekli otoriteler, nihai sembolik normlar sağlamak için vahiy gerekiyordu. Bu ihtiyacı doldurmak için çok sayıda, her biri bir öncekinden daha iyi olan ama kusursuz olmayan akıl-dışı din geldi. Somut olmayan, sembolik akılcılığın Eflatun ve Aristo ile zirveye ulaşmasından sonra, insan aklı sonunda yeterli, bilimsel düşünme yolunda büyük sıçrama yapmaya hazır hale geldi. Fakat bu, eski akılcılık şartlarında başılamazdı. Yeni bir tarihsel itici güç gerekiyordu ve bu da bir vahiy olmalıydı. Bu, son vahiy olarak İslam peygamberiyle birlikte geldi.

15 İkbal'in görüşlerini incelerken belli fikirleri gösterebilmek için, onun düşüncelerini biraz genelleştirme yoluna gittim.

İkbal'e göre, Peygamberin vahyinde eski tip akılcılığın empoze ettiği sınırlardan vazgeçme prensibi sunulmuştur. Yani yaratıcı bilimi mümkün kılan pozitif ve açık-uçlu fakat mantıki ve sistematik gözlem tavrı sunulmuştur. Onun peygamberliğinin son olması sebebiyle artık insan akli, tarihsel gelişimi desteklemek için daha fazla vahyin gerekli olmadığı noktaya erişebildi. İkbal bunu kısmen -Kur'an'ın tabiatın gözlenmesine hitap etmesi ve efsane, ayin ve tabiat-üstüçülükten kurtarmasını delil göstererek- Kur'an'ın kendisi açısından açıklamaya çalışmıştır. Hz. Muhammed'in vahyinde görülen yeni prensibin bilimsel sonuçlarının insanların zihninde gelişmesi zaman almıştır. Bu yüzden, Müslümanların kendilerinin bunu görmeleri tedricen gerçekleşmiştir. Bununla beraber, Müslümanlar hem ilahiyat seviyesinde hem de uygulamalı bilim seviyesinde onun temel özelliklerini geliştirmişlerdir. Batı, Arapçadan tercüme yapma suretiyle kendisini yaratıcı hale getirdiğinde, onlardan görevi devralmış ve olağanüstü bir hızla ileri fırlamıştır. Teknik akılcılık duygusu ile birlikte Modernliğin tümü bunun eseridir.

İkbal'in İslam'ın germinal (başka bir şeyin gelişmesine sebep olma) prensibini en hızlı bir şekilde geliştirenlerin gayr-ı Müslimler olduğunu iddia etmesi tesadüf değildir. Peygamberin vahyinin -ki Batı bunu kabul etmez- diğer bir cephesi de aynı derecede önemlidir. Bu ise ilahi temelli ve dünyayı kucaklayan yeni topluluktaki tarihsel devamlılık prensibidir. Bu topluluk sadece modern bilimin ilk ipuçlarını üretmekle kalmamış, onu doğu yanmküresine daha önce görülmedik bir şekilde yaymış ve güçlü bir eşitlikçi adalet duygusu üzerinde temellenen sosyal kurumların uluslar ötesi ağını yaratmıştır. Peygamberliğin sona ermesi gelecekteki insan hayatının bütün cephelerinin tarihsel bir gerçeklikle üzerinde yükseldiği sürekli bir temel olarak devam edecekti. Yani İslam, modern bilimi -ve aynı zamanda bir devamlılık prensibini- ortaya koymuştur. Her iki prensip ideal bir şekilde birbirini dengelemektedir. Hareket prensibine ait gelişimin bir

safhasında, bu prensibi tam hızla geliştirmek için diğer prensip tarafından kontrol edilmeyen ve ilahi gerçeğe daha az kusursuz biçimde kökten bağlanmış bir topluma ihtiyaç duyabilirdi. İlahi kökenli olan bu topluluk görevi devralmalı ve bu gelişmedeki dengeyi tekrar sağlamalıydı. İkbal -I. Dünya Savaşı'ndan sonra yazıyordu bunu- tek yönlü materyalist ve köksüz Batı'nın kendisini ve kendisiyle birlikte bütün dünyayı tahrip etmesinden önce, [böyle topluluğun] gelmesini ümit etmekteydi.

Öyleyse, İkbal için İslam basit bir şekilde durmadan azalan bir uygulanabilirlik kuralları değildi. Ona göre İslam gelişen ve değişen tarihsel bir topluluğun sürüp giden dayanağı olup devamlı bir şekilde ayrıntılarla yenilenmekte, ama zengin tarihsel şartları bakımından bütünlüğünü muhafaza etmekteydi. Batı'nın ahlaki bakımdan iflasından sonra, bu topluluk sonunda (başlatmış olduğu Modernlik de içinde olmak üzere) bütün dünyanın vârisi olacaktı.

İkbal'in teorisi akla yatkındı ve modern Batılı halkların geniş görüşlü tarihsel faaliyetlerinin ilham ettiği büyük teorilerle kıyaslandığında tarihsel gerçekliklere ters düşmüyordu. Bu böyle olmakla beraber, birçok Batılı teoride olduğu gibi söz konusu tarihle çelişki içindedir. İkbal Batılı eğitim almış olması sebebiyle, tarihi (Batılı kuramcılar gibi) esas itibarıyla Akdeniz bölgeleri çerçevesinde düşünmekte, diğer ana kültür bölgelerini ve bunları kucaklayan geniş tarihsel süreçleri görmezden gelmekteydi. İkbal'in İslam'ın tarihsel rolünü değerlendirmesi ve dolayısıyla Batı'nın "köksüzlüğü" karşısındaki güçlülüğü, ayrıntılı olgusal eleştirilere tabi tutulduğunda savunulabilir durumda değildir. Aslında İkbal, İslam'ın Batı'nın taşıdığından daha sürekli ve kalıcı bir ahlaki geleneğe sahip olduğunu göstermemiştir.

Orta Çağ'da bu durum o kadar önemli bir mesele teşkil etmeyebilirdi. Ama yaratıcı bir kültürel canlanış entelektüel saptırma üzerine bina edilemez. Tarihsel değişimin kendi

hızı, ifade edilmemiş teamüllerin ve böyle bir şemanın dayandığı güçlkle dengelenmiş uzlaşmaların tarihini açıklamış olmalıdır. Bu sebeple çözümü formülleştirme girişimi, Muhammed Abduh'un durumunda olduğu gibi, tarihin çok hızlı hareketi karşısında yetersiz kalmıştır. İkbâl'in takipçileri, Modernliği daha bir aslî İslâm'la bütünleştirmek yerine Modernlik tarafından oluşturulan dünyada İslâm'a uygun bir yer arama çabalarına son vereceklerdir. Bir süre sonra, İslâmî gelenekle ilgili ayrıntılar ortaya çıkacak, bu ise İslâm'ı müphem bir iyilik sembolü derecesine indirgeme tehlikesini beraberinde getirecektir.

Bazı gruplar, özellikle Hindistan'da Mevdudi taraftarları, İkbâl tarafından tasarlanan yaklaşımı çok ciddi bir şekilde benimsemişlerdir. Onlar Orta Çağ Batı kurumlarına dayanmaktan çok Orta Çağ Müslüman ahlakı vasıtasıyla modern bir endüstri hayatı sistemi geliştirmeye çalıştılar. Orta Çağ'ın vakfını veya Orta Çağ ortaklık kurumunu kendilerine kalkış noktası olarak, sömürücü faiz olmaksızın sermaye birikimini gerçekleştirmek istediler. Yine tarafsız bir hukuk danışmanı olmak sıfatıyla hâkim için Orta Çağ'ın müftüsünü kendilerine kalkış noktası olarak, ücretli avukatların yanlı savunması olmaksızın modern bir hukuk sisteminin inceliklerini kullanmak istediler.

Mevdudi'yi, bu gibi radikal anlatımları ileri sürmeye iten, bireyin tarihsel imkânlarının giderek artmasından haberdar olmasıdır. Mevdudi'nin fikirleri Hindistan İslâm'ında uzun bir reformcu çizgiye dayanıyordu. Bu reformcu gelenek içindeki kimseler oldukça rahatsız edici olan mevcut durumun yerine İslâm'ın sosyal fikirlerini tesis etmeye çalışmışlardı. Mesela Ahmed Sirhindi, Müslüman bir hükümdarın (Ekber'in) İslâm devleti idealini sözle bile ağzına almasından rahatsızlık duymuştu. Ama -çoğu herhangi bir Müslüman yönetici ile alaka kurma lekesini almayı reddetmiş olan- diğer mutasavvıflar gibi onun da temel endişesi, İslâm şeriatının öngördüğü, Müslüman yöneticilerin insanlar

arasında adalet prensibinden ayrılmamalıydı. XVIII. yüzyılın sonunda Hindistan'da Şah Veliyullah özellikle Müslümanların gücünün dış alametlerinin çöküşü ile ilgilenmiştir. Onun asıl ilgisi İslam'ın ideal olarak getirmesi gereken sağlıklı bir sosyal düzenin -Müslüman bir idare tarafından- tesis edilmesi idi. Her bir durumda da, onların kusursuz adalet ülkesi kendi çevrelerinde gördükleri gerçeklikten çok uzaktı.

Fakat onların teklif ettikleri somut reformlar her bir durumda Mevdudi'nin ileri sürdüğü reformlara göre daha az açık ve daha az hırslı idi. Uygulamada onların en çok gözettikleri şey, İslam hukukunun yeniden ikame edilmesi ve yöneticinin keyfi idareden mümkün olduğunca arındırılmasıydı. Mevdudi'nin hareketi, devletin anayasası da içinde olmak üzere, toplumun bütün kurumlarının hakiki bir şekilde yeniden değerlendirilmesine dayanıyordu. Mevdudi'nin zamanında tarihin akış hızı bu şeyleri aktif bir şekilde sorgulamaya tabi tutmuştur. Bu meselelerin endişesini duyan şahıs daha özlü değişiklikler gayretine sahipti. Tarihin hızlanmasından dolayı Mevdudi, kendinden önce gelenlerden daha yüksek hedefleri gözetebilirdi; gözetmeliydi de.

Fakat Mevdudi'nin somut kazanımları, Ahmed Sirhindi ve Şah Veliyullah'ın başardıklarına bakarak daha yetersiz kalmıştır. Tarihsel değişimin ezici baskısı, yeni tip bir devlet anayasası teklif etmeyi ve bunu İslam üzerinde temellendirmeye çalışmayı boşa çıkarmıştır. İslam konusunda iyi eğitim görmüş olan Mevdudi ve arkadaşları, modern dünyanın gerçekleri hakkında pek derinlikli bir bilgiye sahip değillerdi. Belki onların ortaya koydukları şeyler İslam hukuku ile birtakım organik devamlılık gösterebilir. Ancak kanaatimce bunların dünya çapındaki modern kurumlar ağıyla uygulamada nasıl geliştirileceğini göstermek zorundaydılar. Daha açık ve kesin bir anlatımla söyleyecek olursak, komünizmde olduğu gibi eski İslam'la olan tarihsel devamlılıktan bir kopuşa yol açacak bir devrim olmaksızın bu gibi kurumları yerleştirme girişiminin ciddi olduğu düşünülemez. Burada

Batı'nın yarattığı kopuştan bile daha büyük bir kopuş gerekecektir. Bu gibi konularda Orta Çağ'ın İslam ahlakı -modern kurumların evrimini açıkça reddetmiş olan- Orta Çağ'ın Hıristiyan ahlakından pek de farklılık göstermez. İslam'ın bu konuda Hıristiyan ahlakına göre daha uygulanabilir olduğu nasıl ispatlanabilir? Şu ana kadar Mevdudi'nin çabalarının en açık pratik sonuçları, sapkın olarak görülen kimselere (heretics) karşı patlak veren kargaşa halidir. Bu, pek o kadar Mevdudi'nin değil, onun yüksek amaçlarını mümkün kılan aynı tarihsel gerilimlerin kusurudur.

Endişe Duyan Müslümanların Hayal Kırıklığı

İslam, hızla değişen toplumlar için manevi kökler sağlamada açık ve uygulanabilir temeller keşfetmemiş olsa da, geçmişin perspektifinde yaratıcı bir odak noktası olması hasebiyle güçlü kalmaya devam etmektedir. İslam güçlüdür, hatta sosyal dayanışma prensibi olarak ve tarih bilincini harekete getirme açısından son derece güçlüdür; ahlaki doktrine mantıklı bir açıklama getirir; aynı zamanda cinsiyetlerin birbirinden ayrılması, doğum kontrolü veya kafirlerin statüsü gibi konularda zengin bir tartışma kaynağı sunar. "İslam medeniyeti" büyük oranda sorunsal olarak kalsa da, Batı medeniyeti onun yerini alamamaktadır. Müslümanların güçlü olduğu topraklarda İslam ve onunla ilgili kültür mirası, endişe duyan bir kimse için bir kalkış noktası olarak beklemektedir.

Bu böyle olmakla beraber İslamî miras ile Modernliğin gerekleri ve beklentileri çözümsüz kalmaktadır. Batı ile mukayese edildiğinde, Kavalalı Mehmet Ali dönemine kadar giden kültürel yönelişler arasındaki gerilimler, eski ve çoğunlukla durgun ve fanatik eğilimli İslam anlayışı ile çoğu kez taklitçi ve güvensiz olan modern İslam anlayışı arasındaki gerilimler, bazen tamamen dayanılmaz bir hal almakta ve her halükarda pek fazla ümit vermemektedir. Tarihsel değişim

baskısını arttırdıkça (bu tür bir baskı dünyayı saran bir özelliğe sahiptir) daha çok patlama özelliği göstermektedir.

Tarihin hız kazanması bilinçli bir şekilde endişe duyan Müslümanlar üzerinde iki yönlü tesir icra etti. Tarihin hızı onları oldukça çok şey isteyen ve değişik yönlerden hayal kırıklığına uğratici bir yere yerleştirdi. Endişe duyan kimseler Batılılarınkinden çok daha büyük bir kopukluk ve keskinlik yaşadılar; fakat Batılılarınkinden çok daha az bir tarihî tecrübe ve başarı hissine sahip oldular. Bu, onlara kendi kendini tanımlama vasıtası olarak kendi İslam geleneklerinin gurununu (ki, bunlar olmaksızın geleceklerini yaratıcı bir şekilde göremeyeceklerdir) modern söylemde yeniden ortaya koyma ve yorumlama ihtiyacının önemini gösterdi. Ama aynı tarihsel durum İslam geleneğinin bu şekilde modern temeller üzerinde gelişmesini aşırı bir şekilde engelledi. Teknik kaygıların ısrarlı önceliği yanında, Modernliğin hayatın değişik yönlerini devamlı suretle değiştirme ve bulanıklaştırma eğilimi, geleneğin tüm kurumlarını gerilettiler. Fakat Müslümanlar için bu eğilimi tersine çevirme çabaları (Modernliğin ilk yıkıcı etkilerinden ve olayların hızının takviye ettiği Batı ile kendilerinin aralarındaki farkın açılmasından kaynaklanan) ilave kopuş unsurları tarafından bozuldu. Zengin bir geleekten beslenen değerlerin korunmasının pek mümkün olmadığı gözlemlendi.

Mirasın Muhafaza Edilmesi Noktasında İslamî ve Batılı Problemler Arasındaki Benzerlik

Bazı kimseler hâlâ modern hayatın (veya en azından ondaki iyi yönlerin) uzun Batı geleneğini, hatta belki de Hristiyan kültürel mirasını gerektirdiğini düşünmektedirler. Onlar diğer halkları (ve belki Batılı Yahudileri de) buna katmak isterler. Fakat dünya bakış açısından bu tür fikirler, temel sorunları ortaya çıkarmaktadır. Bu kadar çok sayıdaki Müslümanı bölgesel-kültürel anlamda Batılaşmadan bilinçli bir

şekilde kaçınmaya iten şey sadece Batı'nın yabancılığı ve düşman rolü değildir. Batı'nın kendi içinde bile, Batılı geçmişinin Modernlikle olan müphem ilişkisi de en azından bir engel teşkil etmiştir. Aslında, Batı'daki kültürel kopukluk pratik bakımlardan İslam'dakine çok benzemektedir. Eski medeniyetlerden herhangi birinin (eski Sümer ülkesindeki gibi sadece arka plana katkıda bulunmanın bir parçası olmaktan ziyade) yaşayan bir güç olarak canlılığını devam ettirmesinin alametlerini gösterip göstermemesi bir problem halini almaktadır.¹⁶ Çoğu kimse "Batı Medeniyetinin geleceği"nin her şeyden önce kibirli olduğunu hissetmiş ve bununla ilgili endişelerini ifade etmişlerdir; fakat bunun doğru olup olmadığını iyi araştırmak gerekir.

Burada bu gibi soruları uzun uzadıya tartışamayız; ama Müslümanlar hakkında söylenenleri açıklığa kavuşturmak için bunlara değinmek gerekir. Batı'da ve İslam ülkelerindeki somut problemler giderek artan bir şekilde temel benzerlikler göstermektedir. Bu, Büyük Dönüşümün dünya çapında bir olay olmasından kaynaklanmaktadır; özellikle de ortaya çıkan büyük kopukluğun bütün toplumlar için benzer bir tehdit oluşturması noktasında kendini göstermektedir. Ne kadar çok üzerinde durulursa, Batılı olmayan ülkelerin Dönüşümün "evrimsel" ve yararlı cephelerini benimsemedeki başarıları (en azından görünüşte) o derece artacaktır.

Mesela, okullarda bu problem Mısır'da ve Amerika'da şaşırtıcı bir şekilde benzerlik göstermektedir. Ciddi bir gelenek -her iki durumda da büyük klasikler- bir vatandaşlık sorumluluğu ile kitlenin tümüne nasıl aktarılabilir ve aynı zamanda teknik bir çağın ihtiyaçlarını nasıl karşılayabilir? Teknik ihtiyaç sadece matematik ve doğa bilimleri için bile yeterli değildir. Bu, geniş bir alanda durmadan akan yeni bilgileri özümleme kabiliyeti için de gerekli olup, birbirinden

16 Bu sorunun belli cepheleri, Max Lerner'in "America as a Civilization" (*American Journal of Sociology*, Mart 1960) adlı makalesi hakkında yazar Dennis Wrong tarafından ifade edilmiştir.

değişik alanlarda yetki sahibi olmak isteyenleri seçme becerisini icap ettirir (daha bazı bilgilere ilave olarak.) Böyle bir eğitim, temelde her yerde aynı olma eğilimindedir ve hemen her yerde eğitimcinin imkânlarını zorlaştırmaktadır. Birçok eğitimci eski kültür için yer bulamamaktadır. Aynı şekilde, sanatta da bir tarz anlayışı gerçekliğini her bir sahada nasıl muhafaza edeceğimiz konusu bir sorun teşkil etmektedir. XX. yüzyılın geometrik ve somut tarzları eski geleneklerin her biri ile hemen hemen hiçbir ilişki taşımamakta ve her yerde "milliyetçi" hatıralardan söz etmek amacıyla kullanılmaktadır. Bir Amerikalı çocuk, İtalyan Rönesans'ının resimlerini, "kendisinin" ve oturma odasının duvarında eşit bir şeref köşesine yerleşen Japon Tokugawa resimlerini "yabancı" olarak tanımayı nasıl öğrenecektir?

Kiliselerde, Hristiyanlar dinin bir "kalp huzuru" tekniği olması ile iki milyarlık televizyonun anonimliğinde kaybolma riskine karşı bir sığınma yeri olması arasındaki tehdit edici kutuplaşmayı nasıl aşacaklarını bilememektedirler. Müslümanlar da aşağı yukarı aynı çıkmazla karşı karşıyadır. Bazı Müslümanlar onu doğruluğun bir güvencesi olarak anlamakta, diğer bir kesim ise İslam'ı modernlik ve Batı saldırısına karşı bir savunma silahı gibi görmektedir. "Materiyalizm ve ateizm"e karşı mücadele etmek için birkaç dinin bir araya gelip ortak bir güç oluşturmalarının teklif edildiği zamanlar olmuştur. Bu, erken doğmuş bir girişimdir. Çünkü bu dinlerden her biri miras alınan dinî bilginin modern insana daha büyük bir yaratıcılıkla nasıl hitap etmesi gerektiğini öğrenmek zorundadır. En azından, burada bile bir dereceye kadar bunların hepsi benzer metotları kullanmak zorundadırlar.

Bu meselelerle somut bir şekilde karşılaşıldığında, Batı Avrupa'nın Katolik, Protestan veya Musevi kültür zemininden gelmiş -ve hayatın bütün cephelerindeki artan hızdaki amansız teknik rasyonelleştirmenin üstesinden gelmeyi ümit eden- bir kimsenin, İslam'da Muhammed Abduh'un

veya İkbâl'in bulduğu prensiplerden çok daha güçlü prensipler bulup bulamayacağı sorulabilir. İşte bu sebeple, Batı'da geçişin nispeten daha kolay olması bizim devamlılık problemimizi maskeleymiş, bunu ortadan kaldırmaktan ziyade daha ağırsız bir hale getirmiştir; İslam dünyasındaki süreklilik problemine baktığımızda, Batılılar kendi problemlerini daha açık, bütüncül ve daha gerçek bir şekilde görebilirler.

Sonuç olarak, bizim muhtelif geçmişlerimizle yaşadığımız aksaklıkların ortak sorunumuz olduğu ve bu halkların hiçbirisi tarafından -Batılı halklar tarafından bile- tek başına çözümlenemeyeceği gerçeğini kabullenmek zorundayız. Artık silahlanma ve onun taşıdığı riskle birlikte, her bir ülkede aşırı sayıda asker bulundurma hususlarında da bu durumun geçerli olduğu açığa çıkmıştır. Bazıları bunun çocukça davranışlar ve toplumun hepsinde bir sorumluluk duygusu geliştirme meselesi gibi durumlar için de geçerli olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca, ilahiyat düzeyinde bile bu durum söz konusudur. Eğer bu meselelerin hepsini bir araya geleerek çözümleyebileceğimiz doğru ise, Avrupalı, Müslüman, Hindu, Çinli hep beraber Modern Dönüşümün yarattığı büyük kopukluğu hepimizin bir problemi olarak görmek, bunları aşmak ve ortak problemlerimizi her bir kesim üzerinde Modernliğin farklı tesirlerini göz önünde bulunduran bir çerçevede görmeyi öğrenmek durumundayız. Ve her bir geleceğin endişe duyan temsilcileri, aynı şekilde Batı'nın kusurlarını affetmek ve ortak çıkmazları çözmek konusunda onu bir dost olarak kabul etmek zorundadır. Çünkü Modernlik ne sadece Batılı bir özelliktir, ne de her bir ülkenin kendi tarzıyla geçebileceği bir aşamadır. Bu, bizim birlikte karşılaşmamız gereken ortak dünya tarihinin bir olayıdır.

III

Dünya Tarihi Disiplini

Geniş Ölçekli Tarihsel Araştırmaların Nesnelliği: Bu Tür Araştırmaların Kendine Özgü Sınırları ve Şartları

Buraya kadar dünya-tarihsel bakış açısından, muhtelif ve nispeten özel tarihsel akımları çözümledik. Fakat bu araştırma türü bizi tekrar tarihsel araştırmanın mahiyetiyle ilgili meselelere götürdü. Aslında, özgün bir dünya-tarihsel bakış açısının takdiminin, tarihsel düşünmenin neredeyse bütün cephelerinde beklenmedik etkilere sahip olması şaşırtıcı değildir. Bu son bölümde, bölgelerarası tarihin kendine ait tarihsel düşünme tipleri gerektirdiğini göreceğiz. Ayrıca daha da ileri gidecek, bunun için gerekli olan düşünme tiplerinin tarihsel araştırmanın özel bir durumu olmadığını, bilakis özerk bir kamusal araştırma alanı olarak tarihsel disiplinler için merkezi ve hayati konumda bulunduklarını ileri süreceğiz. Mühim bir bakış açısından, bölgelerarası tarih olarak yorumlanan dünya tarihi, tarihçilik mesleğinin entelektüel oluşumunun özünü teşkil etmelidir.

Bu zamana kadar yapılmış olan bunca araştırmaya rağmen, tarihsel bilgimiz hâlâ insanlık kavrayışımızı oluşturmaya ve eleştirmeye kalkıştığımızda ihtiyaçlarımızı karşılamaktan çok uzaktır. Yakın geçmişimizi ve onun bizi nasıl biçimlendirdiğini öğrenme isteğimiz, anlayışımızı genişletmek için farklı halkların geçmişlerini bilme arzumuz yeterince geniş bir araştırma alanıdır. Bu bölüm pörçük ilgiler

bizi dünyanın etrafında döndürüp geri getirir; bu, şimdiye dek tarihsel mahareti ve algıyı öylesine tüketip bitirmiştir ki, ondan aynı anda hem alan olarak bu denli geniş ama yine de ayrıntıda beşeri bakımdan bu kadar anlamlı bir görüş -ders kitapları ve genel araştırmalara karşılık olarak- sunmasını beklemek boşunadır. Buna ilave olarak, her aklı başında kişi ve -bilhassa dini olsun, siyasi olsun- toplumsal bakımdan aktif her grup kendi yönelimine, zaman mekân kesitinde derinlikli bir perspektif kazandırarak bir bütün olarak kendi tarih anlayışına sahip olmaya çalışır. Bir bütün olarak bu tarih anlayışlarını anlamak yahut eleştirmek için hakiki anlamda bir tarih araştırmasına muhtacız. Çünkü böyle bir araştırmanın işlevi tarihin akışına dair fikirlerimizi disipline etmek olacaktır (hiç değilse karşılaşacağımız hataların sayısını azaltmak için). Fakat hem olgusal, hem de kuramsal bakımdan buna temel oluşturan çalışmanın çoğu henüz ortaya konulmamıştır. Bilgimizin yetersizliği muhtelif tarihsel geçmişlere dayanan geleneklere sahip insanların birlikte yaşamak ve müşterek bir insanlık anlayışını biçimlendirmek zorunda oldukları mevcut dünyamızda yıldan yıla daha da acı verici hale gelmektedir. Birbirimizi hemen hiç tanımıyoruz ve umut edelim ki, tarih alanındaki akademik çalışmalar kendimize ve komşularımıza dair gerekli perspektifi sunarak kendi payına düşeni her geçen gün daha fazla yerine getirsın.

Dolayısıyla, tarih araştırmaları hâlâ çocukluk döneminde. Akademik çalışmaların sadece geçmişin metotlarını küçük değişikliklerle genişletmek suretiyle tamamlanacağını ummak safdillik olur. Tarihçilerin sorumluluğu çok kapsamlıdır ve pek çok büyük güçlüğü barındıran konuyu araştırmaksızın, bunları sağlıklı bir şekilde ele alıp incelemeye yönelik araç gereçleri bulup geliştirmeksizin yerine getiremez. Bu türden görevler doğrusu pek kolay değildir, fakat üstlenilmesi gerekir.

Tarihsel Araştırmanın Evrensel Önemi

Bir anlamda, muğlak olmakla birlikte, dünya tarihini bir bütün olarak ele alma konsepti her zaman, açıkça ifade edilmese de, tarih biliminin özünü teşkil etmiştir. Şayet tarihsel araştırma entelektüel bir bütün olarak tutarlı olacaksa, *Universalgeschichte* [evrensel tarih] ile şu veya bu şekilde meşgul olunması gerektiğinin farkında oluş, Ranke gibi tarihçiler arasında hep kalıcı olmuştur. Kuşkusuz, yaygın Batı algısı, modern Batı'ya ait tarih çalışmalarının çoğunun temelini teşkil etmiş ve yönlendirmiştir. Böyle bir dünya algısı olmaksızın, çeşitli yorumları itibarıyla, tarihçiler bir dizi ilginç soruya sahip olabilirler fakat durum bunu gerektirse bile bunlar arasında bir ilişki kuramazlardı.

Evrensel tarihin merkeze alınması daima eleştirilmiştir; aslında evrensel tarih, hiçbir zaman tarih uzmanlığının kabul edilmiş ve iyi şekilde ifade edilmiş temeli olamamıştır. Yapılan eleştirenlerin bazıları esas itibarıyla olumsuzdur. Hegel'in sembolize ettiği "tarih felsefesi" tipi pek çok kişiyi, "büyük sorular"la birlikte anılan her şeye karşı sağlıklı bir şüpheye sevk etmiştir. Bu kişiler haklı olarak, güncel verilerin, bütünsel bir tarihsel gelişme sistemi oluşturmak üzere eğilip büküldüğü hayali yapılardan uzak durmayı istiyorlardı.

Bu doğrultuda, kimileri insanlığın ancak biyolojik olarak bir bütün teşkil ettiğini, bu nedenle evrensel bir tarih olamayacağına ısrar ediyordu. *Weltgeschichte* [dünya tarihi] olmaz ancak *Weltengeschichte* [dünyanın tarihi] olabilirdi: Batı aynı bir dünya, Hindistan başka bir dünyadır vb. Aslında bu yaklaşım, kimi zaman Batı dışında başka bölgelerin önemini tanımasının bir neticesidir. Sadece "Batı dünyası"nın tarihi olan bir dünya tarihi anlayışına başkaldırıdır ve daha müspet bir yönelim için olumsuz bir niteliğe bürünmüştür. Fakat gördüğümüz gibi, kapalı dünyalar diye bir şey, en azından Ökümen içinde yoktur. Bu şartlarda aynı tarihsel alanların bir dizisini oluşturmaya yönelik bir teşebbüs, ardında pek

çok ve üstelik hayati nitelikte, gereğince tamamlanmamış parçalar bırakır. Cevap daha önceki Batı tarihimizin modeli üzerine bir "dünya tarihleri" dizileri oluşturmak değil, fakat bu modeli bütünüyle terk etmek, yeni esaslar üzerine yeni tip bir dünya tarihi inşa etmektir. Şayet Ökümenik tarih ve keza Ökümen'in dünya tarihi içindeki yeri en geniş seviyede doğru bir şekilde anlaşılmalıya başlanırsa, dünya tarihini geliştirmenin mümkün olacağı açıktır. Bu dünya tarihi özgün bir biçimde dünya çapında olmakla birlikte, yine de "tarih felsefesi"nin gerçeğe uymayan türüyle birlikte anılan *a priori* sistem-formasyonundan uzak olacaktır.

Evrensel tarihe (*Universalgeschichte*) yapılan ikinci eleştiri, tarihsel süreçlerin dinamikleri hakkında genel kurallar oluşturmaya yönelik tarihçilerin taleplerinden kaynaklanmıştır. -Şu ya da bu devrim değil- fakat genel olarak devrimlere ne sebebiyet verir? Hanedanların, devletlerin, kültürlerin, dinlerin yükselişine ve çöküşüne -yalnızca belli verili durumlarda değil- genel olarak sebep olan nedir? Bir halkın yayılmasının, bir ekonominin daralmasının, bir sanatın veya edebiyatın gelişmesinin sebebi nedir? Bilimsel olma iddiasındaki tarihin, belli münferit olguları belirlemede nesnel yöntemleri kullanmaması nedeniyle; (XIX. yüzyıldan beri alışılmış durum olduğu üzere) fen bilimlerindeki gibi evrensel ve zamandan bağımsız genellemeler üretmesi gereği hissedilmekteydi. Tarih, -sosyoloji ve antropoloji gibi, fakat farklı bir kalkış noktasından hareket eden, hemen hemen aynı ölçüde evrensel nihaî bir bilgi alanı olacaksa- bir "sosyal bilim" olmalıdır. Bu ilgilerinde tutarlı olanlar için Hegelci anlamda "tarih felsefesi", farklı bir nedenden ötürü de olsa, daha gelenekçi teferruat-tarihçileri için olduğu kadar nefret ve tiksinti kaynağı bir şeydi. Toynbee gibi birinin bu iki yaklaşımı (yani bilimsellik ve *a priori* evrensel bir kalıp inşa etmeyi) uzlaştırmır görünmesi, öncelikle onun metodolojik berraklıktan yoksun olması nedeniyledir. Gerçekte, geleneksel "tarih felsefesi" her zaman tarihî gelişmelerdeki özgünlüğü ve bunların bir

bütünü kendine özgü teşkil etme tarzını görmek bakımından yeteri kadar tarihsel bir zihniyete sahip olmuştur. Genel kanunlar üretmemişse de, tek ve tekrarı mümkün olmayan bir kesitin tahliline çaba sarf etmiştir. (Dahası Vico'dan bu yana daha tutarlı çevrimciler (*cyclists*), tiplerin tekrarının bir türünü kabul etmelerine rağmen, bir genel kurallar yığını isteyenlere çok az şey sunarlar. Zira tarihsel dinamiklerin çeşitli tiplerini belli bir total tarihsel gelişmenin muayyen muhtevasından soyutlamazlar, fakat bunların bütün analizlerini görülmedik ölçüde tarafsız bir şekilde bu tip çok kapsamlı gelişmelere sıkı sıkıya raptederler.)

Tarihsel dinamiklere yönelik bu ilgi esasen takdir edilmesi gereken bir ilgidir. Bundan başka, geliştirmekte olduğumuz gibi, doğru ve elverişli bir bölgelerarası tarihsel geçmiş olmaksızın, bunun gerektiği şekilde işlenmesinin imkânsız olduğu açıktır. Bir başka deyişle, özgün bir dünya tarihinin, yanlış bir dünya tarihi algısına dayalı yanlış bir kuramsallaştırma tarzına olduğu kadar, bu tip ilgilere de bir katkı sunması bir handikap oluşturmıştır. Bununla beraber, tarihsel dinamiklere dair soyutlayıcı bir çalışma, önemli olmakla beraber, gerçek anlamda tarih değildir. Bölgelerarası tarih, tarihsel dinamiklerin tetkikine dair söz konusu ilgiye hizmet etmezden evvel, kendisini -kelimenin gerçek anlamında- bir tarih olarak inşa etmelidir. İşte en önemlisi olmasa bile temel ilkelere biri, bu anlamdaki tarihtedir. Bunun eksikliğinin-ya da bilinçsizce varsayılan dünya algılarının içinde yetersiz ve ancak yarı yamalak ifade edilmiş ikamelerin (*substitutes*) varlığı- her türden tarihsel araştırmanın üzerinde tehlikeli bir etkisinin olduğu ve bir bakıma safça ileri sürüldüğü üzere, tarihin bir "bilim" olmaması şeklinde tarihçilere karşı yapılan sayısız eleştirinin sebebini oluşturmıştır.

Eksikliği hissedilen şey, belki de "bir bilim" tabiriyle gerektiği gibi ifade edilmemektedir. Akademik araştırmayı aşın uzmanlaşmış "bilimler"e bölmek bilginin birliğini -bütün varlık türlerine dair soruların birbirlerine nihai bağımlılığını- inkâr

etme anlamını taşıyabilir. Ancak, diğer bütün tanınmış bilimsel disiplinlerden olduğu üzere tarihçilerden de -sadece özel ilgi alanlarının tamamlayıcı fakat geçici kanşımı olmayan- artan oranda ve kalıcı bir kamuoyu ilgisine sahip bir bilgi bütünü beklememiz yine de doğrudur. Bu anlamda, ne düzeyde ve miktarda olursa olsun hiçbir ayrıntılı "bilimsel" nesnellik iddiası, tarihe bilim tabirinin çağnştırdığı itibarı kazandıramaz.

Geçmiş ve geçmişle ilgili şeylere dair sırf özel merakları gidermek anlamında düşünöldüğünde tarih uzmanlığı nesillerdir süre gelen genel kamuoyu desteğine uygun bir etkinlik olarak, evrensel düzeyde beşerî öneme sahip soruların cevaplandırılmasıyla ilgilenmelidir. Tarih araştırması haddizatında verilerini, nitelikleri bakımından münferit hadiseler olarak düşünür "hangi tür" değil, "kim" soruları ile ilgilenir. Bir başka deyişle, soyutlama seviyesi ne olursa olsun, -belli bir günde bir adamın idamı veya asırlarca süren bir hareket veya akımdaki bir hayat modelinin çözölməsi- konusuyla bizatihi konunun kendisi için ilgilenir, daha büyük bir genelliğin bir örneği olarak değil. (Bir tarihçi ile sosyal bilimcinin yaklaşımları arasındaki temel ve sürekli, fakat zaman zaman gözden kaçınlan bu ayrım az sonra tekrar döneceğiz.) Fakat münferit olaylar hakkındaki sorular evrensel bir önem kazanabilir. Bütün insanların, suyun her nerede bulunursa bulunsun hidrojen ve oksijen moleküllerinden oluştuğu yönündeki genel kuralla olduğu kadar, insan türünün hayvan geçmişinden farklılaştığı hadiselerin bu emsalsiz akışıyla ciddi şekilde ilgilenmeleri için yeterli nedeni vardır. Her ne kadar ikincisi emsalsiz, geri döndürölemez ise ve buna karşılık, birincisi her zaman tekrarlanan bir olaysa da, her biri beşerî, evrensel bir öneme sahiptir.

Demek oluyor ki, tarih; tetkik ettiğı soruların sürekli bir kamuoyu ilgisine sahip olması dolayısıyla *kamusal* bir disiplindir. Fakat böyle bir ilgi nasıl belirlenecektir? Tarih alanındaki kıstas tarihsel araştırmanın kendisince ortaya konulmalıdır.

Her türden fiziksel, biyolojik, hatta sosyal araştırmalar için belli bir zaman ve mekân gözetmeksizin geçerli olan kurallar ile ancak belli bir zaman ve mekânda geçerli olan ve bu nedenle gerçekte mutlak anlamda umumi olmayan genellemeler arasında bir ayırım yapılabilir. Bir genelleme, en azından geçerli olacağı şartlar çerçevesinde gelecekteki olasılıkları tanımlar. Gelecek olasılıklar, seçimle karşı karşıya kalan her şeyle ilgilidir. Zorunluluk hakkındaki sınırsız içeriğe sahip bir genelleme herkes için geçerli gelecek ihtimalleri tanımlar. Bu nedenle, yaygın bir şekilde, bu tür genellemelerin evrensel öneme sahip olduğuna inanılır. Bu inkâr edilemez kesinlik noktası böyle disiplinlere (benim geniş ölçek anlayışına göre ancak fizik ve kimyanın sınıflandırdığı disiplinler) diğer akademisyenlerin, hatta tarihçilerin bile zaman zaman gıpta ettiği yaygın, felsefî bir itibar kazandırmıştır.

Tarihsel alandaki meşru kamuoyu ilgisine yönelik kıstas bu kadar basit değildir ve doğrusunu söylemek gerekirse üzerinde uzlaşıldığı da pek söylenemez (her ne kadar zaman zaman böyle bir kritere yönelik insanî talep "kilise ve devlet ilişkileri"ni üstü örtülü olarak düzenlemiş gibi görünüyorsa da). Bir başka deyişle, geçmişle ilgili şeylere duyulan merak ile tarih arasında keskin bir sınır yoktur: Tıpkı jeoloji ve astronomi sahalarını bir diğerinden ayıran sınırın, bir plajdaki çakıl taşlarını saymak (açıkça özel bir ilgi alanı) ile aydaki dağları saymak (kamu ilgisine yönelik bir alan) meselesinde birbirine karışması gibi. Kilise ve devletin hiyerarşik konumlarına veya birbirlerinin yerini almalanna dair eski kıstaslar ikna edici olmaktan çıktıkça, bu durum yerini bütünüyle sağlam temelden yoksun olmayan bir genel kurala bırakılabilir. Bunun gibi, felsefî bakımdan tam uygun olmakla beraber, aslında belli bir okuyucu kitlesini bir şekilde ilgilendiren veya bunlarla irtibatlı olan sorular meslekte kalıcı, meşru ilgiye sahip olma hüviyetiyle araştırma konusu yapılacaktır.

Tarihi; yegane kamusal *disiplin* yapan şey tarihçilerin gerçek anlamda kamu çıkarnın ne olduğunu, tarihçilik mesleğiyle ilgili bir biçimde, ortaya çıkarmakla ilgilenmeleridir. Araştırılan sorular dolayısıyla bu karşılıklı bağımlı olma -diğerleri cevaplandırılmaksızın bunlardan herhangi birine verilen cevap gerektiği gibi açıklığa kavuşturulamaz- tarihsel alanın bir köşesinin tam olarak gelişmesini, gitgide azalan ölçüde doğrudan, fakat dolaylı bir biçimde ilkiyle bağlantı içinde, diğer komşu köşelerle -yeri geldiğinde daha uzak köşelerle- de ilgili kılar. Bu hiç şüphesiz herhangi bir disipline bütünlüğünü kazandıran şeydir. "Bir bilim, organize bir bilgi bütünlüğüdür" şeklindeki bir tanım, alt uzmanlık dallarıyla bütünleşmiş bilgi anlamına gelmez. Dinamik bir biçimde ifade edildiğinde, bu tam olarak herhangi bir entelektüel araştırma alanının birbirleriyle irtibatlı bir sorular kümesinin peşinde olduğu anlamına gelir; öyle ki, bir sorudaki başarı bir bütün olarak bu küme veya grup için çeşitli anlamlar taşır. Şüphesiz, her tür ciddi araştırma bir ölçüde bu denli birbiriyle bağlantılıdır. Tanımlanabilir bütün alanlar nihayetinde uzmanlıklardan ve alt uzmanlık dallarından ibarettir. Fakat bu tasnif işi, hiç değilse nispeten kendi kendine yeterli düzeydeki soru gruplarının ayırt edilmesine yardımcı olur. Batılı tarihçiler sosyal tarih alanını tanımlamaya çalıştıklarında, onu Batı'ya özgü bir çarpıtmayla tasarlarlarken devreye giren yanlış bir dünya algısı onları çoklukla ele vermiş olsa bile, insanlığın sosyal tarihi bu niteliklere sahip, kabul edilebilir bir alandır.

Belirtmek isterim ki, tarihsel alanın niteliğini, sadece araştırmanın "ortak yöntemlerine" dayandırmak yanıltıcı olabilir. Tarihsel bir araştırmanın "bilimsel" karakterini onun ayrıntılı nesnelliğine dayandıranlar, çoğu kez tarihin bütünlüğünün onun farklı metotlarında yattığına işaret ederler. Fakat kimyevi yöntemlerin, süregelen bir beşeri araştırma olarak kimya biliminin hiçbir bölümünü oluşturmayan özel uygulamalı görevler için kullanılabiliyor olması gibi, tarihsel yöntemler de

geçmişle ilgili merak sâikiyle tam bir titizlikle kullanılabilirler. Tarihçiler birbirlerine, yeni yöntemleri paylaşmak için değil, fakat araştırdıkları sahaların birbirleriyle esasa yönelik ilişkileri dolayısıyla ihtiyaç duyarlar. Onları meslektaş yapan da budur: tek bir insanın tarihin bütününe bilmesi gerektiği yönündeki asli beklentidir (diğer bütün disiplinlerdeki gibi alt bölümlerin gelişmesine imkân tanımış olsa da). Tarih disiplinini oluşturan, peşine düşülen soruların birbirleriyle ilişkisidir. Bunu kullanılan metotların mahiyetine giydirmek -sarıyorum çoğu kez bilinçsiz olarak yapıldığı üzere- sadece yanlış yönlendirici değil, aynı zamanda, kamusal bir disiplin olarak mantıklı bir temele yönelik araştırmadan vazgeçmektir de. Çünkü yöntemler kendi başlarına araçtan başka bir şey değildir ve ilgiye yahut sonuçlarının önemine dair belli bir kesinlik kazandıramazlar.

İnsanlığın toplumsal tarihi (kendi türünün en iyi örneği olarak "tarih" ismini verdiğimiz) esas itibariyle kullandığı yöntem bakımından değil (aslında tarihçiler diğerlerinin yöntemlerinden çok şeyler öğrenmişlerdir), fakat sorduğu soruların türü nedeniyle insan toplumunu araştıran diğer disiplinlerden ayırt edilmelidir. (Beşerî) tarih ve muhtelif (beşerî) toplum bilimleri aşağı yukarı aynı olguları (phenomenon) araştırırlar. Aynı zamanda deneysel olarak farklı yöntemler ve farklı geleneksel görüş açıları nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar. Tarihçiler çalışmaya devlet işlerinin kayda geçirilmesiyle başladılar ve [belki de bu yüzden] kamu arşivlerinin belgelerine fazlaca itibar ederler. Sosyologlar modern ilerlemenin safhalanna dair teorilerle başladılar ve istatistikleri baş tacı ederler. Antropologlar insanın aslî tabiatının ne olduğunu anlamayı isteyerek yola çıktılar ve akrabalık ilişkilerini araştırmakla sınırlı kalırlar. Bu üç grubun tamamı kendi tarzlarında insan toplumu üzerinde evrensel bir alana sahip oldukları iddiasını ileri sürmüşler ve belli bir konuya en uygun görünen yöntem neyse onu kullandıklarını iddia etmişlerdir. Tarihçilere en azından farklı ortak bir ilgi sağlayan şey,

tanındığında yanlış anlaşılması mümkün olmayan özel bir tavidir. Bir sosyolog Meksika'daki bir devrimi bir tipin -her yerdeki devrimlerin- örneği olarak inceleyecektir. Bir tarihçi aynı devrimi zaman ve mekândaki belli bir noktada insanî başarı ve başarısızlığın özel bir birleşimi (combination) olarak tetkik edecektir. Hatta sosyolog ve tarihçi, bu devrimde bir ikincisini açığa kavuşturmak üzere, önemli olan bir meslek tipinin misali olarak belli bir insanın mesleğini inceleseler bile, hedefin farklılığı gene de devam eder. Bütün tarihsel yargılar (bireyler hakkında olanlar bile), bir bakıma belli durumlardan yola çıkarak yapılan genellemelerdir. Fakat tarihçinin devrimle ilgili olarak peşine düştüğü genelleme aslında genelliği için değil, belli bir devrime dolaysız yakınlığı nedeniyle araştırılır. Kelimenin gerçek anlamında mükemmel tarihçi, kendisini çok geçmeden bireyle "birey" için ilgilenir vaziyette bulacaktır. Kendisini; bir bütün olarak devrime katkısı içinde mümkün olduğunca tipik olanın yanı sıra biricik ve emsalsiz olanı da bulup ayırt etmeye çalışırken, genel olarak devrimlerin oluşumu hakkındaki tamamlayıcı genellemelere kapı aralayabileceği durum hariç, sosyologun ilgisini çekmeyeceği düşünülen bir şeyle uğraşırken bulacaktır. Tarihçi Amerikan Devrimini, Amerikan ruhunu tanımlamadaki veya geleneğindeki anlamı için inceleyecektir. 'Çarmlıha gerilmeyi' onun Hıristiyan deneyimindeki kendine özgü yeri için araştıracaktır.

Tarihçinin araştırdığı sorular hiç kuşkusuz, muhtelif sosyal bilimlerde araştırılanlarla yakın bir bağlantı içindedir. Bir anlamda beşeri toplumun bütün alanı bölünmez bir araştırma alanıdır ve onun içindeki çeşitli disiplinler arasındaki herhangi bir ayırım muhtemelen tam ve eksiksiz bir kavrayış için engel teşkil eder. Bir taraftan sosyal bilim, diğer taraftan tarih arasındaki ayırım bilhassa talihsiz ve çetrefil bir ayırım olsa gerektir. Yine de her halükarda insanlık tarihi, peşinde olduğu soruların tipi kendi şartlarında birbirine bağımlı olmayı sürdüreceğinden, kendine ait özerkliğe sahip olmaya

devam edecektir. Bu kısmen tarihsel yargıların nihayetinde ahlakî karakterine dair bir meseledir ve bu noktayı birazdan daha da derinleştirme fırsatını bulacağız. Aynı zamanda bu, tarihsel olarak nitelendirilebilecek eylemlerin birbirleriyle yakın bağlantısına ilişkin bir meseledir.

Keza, tarihin, verileri bakımından çakışmakla birlikte, sorduğu sorular açısından sosyal bilimlerin tarihsel olmayan yönlerinden ayrılması gibi, o da, verileri itibariyle üst üste oturmakta fakat sorduğu soruların türü itibariyle "beşerî bilimler" in tarihsel olmayan cihetinden, yani sistematik ve eleştirel yönlerinden ayrılmaktadır. Şurası muhakkak ki, yaklaşım bakımından iktisadî bir kurumun tarihini inceleyen genel bir tarihçi ile iktisat tarihini derinlemesine araştıran bir iktisatçı arasındakine ve Rönesans sanatını irdeleyen genel bir tarihçi ile sanat tarihçisinin yerini alan bir sanat eleştirmeninin çalışması arasındakine (ve aynı zamanda muhtemelen iktisat ve sanat eleştirisi olarak kalabilen) benzeyen bir ayrım yapılabilir. Sosyal araştırmalarda olduğu gibi beşerî bilimlerde de, özgün anlamda tarihsel yaklaşımdan ayrılan ve soruları daha az doğrudan tarihçinin ilgisine yönelik olan bir başka alan baki kalır.

Tarihsel alan -beşerî yahut sosyolojik bütün dallarıyla- yeri geldiğinde kendi bütünlüğüne sahiptir. Bu, tarihçilerin her şeyden önce büyük hadiseleri araştırması olgusuna dayanır. Herodot, daha başlangıçta gerçek bir noktaya temas etmişti, fakat biz bu tür büyüklüğü kesin bir şekilde yeniden tanımlamalıyız. İnsan eylemlerinin tarihsel bir önem ve anlam kazanabileceği beşerî hayatın tarihsel boyutu, insanların bundan böyle dolaysız anlamda doğayla sınırlı olmaksızın eylemleriyle alışıldık hayatlarının şartlarını -içinde yaşadıkları doğal (hem fizikî, hem toplumsal doğayı) sistemi- değiştirebileceği boyuttur. Belki de her insan, sahip olduğu en yüksek manevî imkânlar itibariyle bunu kendisi için yapabilir. Beşerî sosyal tarih, insanların bunu kendi grupları, nihayetinde belki bütün türleri için toplumsal olarak yapmalarını

araştırır. Bu herhangi bir fiil yahut hareketin tarihî ehemmiyetini neticede sadece ortaya çıkan sonucuyla yargılamak demek değildir. Hakiki tarihsel eylem bir başkasını doğru-
dan etkilemeksizin tarih sahnesinden silinecek bir topluluğun hayat şartlarını pekala değiştirebilir. Buna rağmen yine de, tarihsel eylem olarak ahlakî geçerliliğini sürdürür. Fakat insanlık tarihinin yeterli ölçüde birbiriyle ilişkili olduğu da doğrudur; öyle ki, aslında en önemli tarihsel eylemin nispeten en uzak neticeleri açısından bile önem itibarıyla göz ardı edilemeyecek bir payı vardı. Aşıldık hayatın yerel şartlarını değiştirerek bütün Ökumen'e dair tarihsel rolü açısından, gördüğümüz üzere, bir bütün olarak dünyada önemli tesirlere sahipti. Tam olarak bir yer ve zamandaki değişimlerin başka yerlerdeki değişimler üzerinde tesiri açısından tarihsel sorular öylesine geleceği tayin edici bir şekilde birbirleriyle irtibatlı hale gelmiştir ki, hepsini cevaplandırmaksızın herhangi bir tarihsel soruyu tam ve doğru bir biçimde cevaplamak imkânsızdır.

Geniş Ölçekli Soruların Temel Konumu

Dolayısıyla, yalnızca geçmişe ve geçmişle ilgili şeylere dönük alakadan farklı, hatta ona zıt olarak, tarihi kamusal bir disiplin yapan, kamusal himayenin gözetimi altında araştırmasının meşruiyetini göstermesi gereken şeyin tam kalbinde geniş ölçekli soruların bulunduğu gerçeğine geliyoruz. Bu sorular, çoğunlukla tarihçilerin karşılaşmaktan kaçındıkları türdendir. Bunlar kaçınılmaz olarak gerekli bütün belgelerin ilk elden tam olarak kontrolüyle cevaplandırılmazlar. Böyle olmakla beraber yine de tarihin bir meslek olarak varlığına sebep teşkil eden sorulardır.

Geniş ölçekli sorular etnik grupların, devletlerin, dinlerin, ulusların ve medeniyetlerin özelliklerini, dönemlerin ve çağların özelliklerini, ilerleme ve gerileme meselelerini, sanat ekollerinin, dinî hareketlerin, bilimsel keşiflerin, ekonomik

sistemlerin anlamına ve birbirlerine karşılıklı borçlu oluşlarına ilişkin soruları ele alır, Modern, Batılı, Şarklı, Orta Çağ'a özgü, klasik, geri, muhafazakâr, liberal olanla, "Şark monarşisi kavramı"yla, "iş ve çalışmaya yönelik modern tavır"la, Hıristiyan ahlakı ve "Batı sanat geleneği" ile ilgilenir.

Bütün bunlar büyük bir çerçeve içerisinde birbirinden farklı pek çok münferit parçanın mukayesesini gerektirir. Dolayısıyla belli hadiselerle ilişkin çok yönlü tarihsel muhtevalarının, özellikle mukayeselerin meşru olduğu ve olmadığı yer ve durumlara dair bilinçlilik bakımından değerlendirmesini gerekli kılar. Neredeyse her zaman, nispeten küçük bir çerçevede, bir bütün olarak insanların tarih düşüncelerini -Avrupa, Asya, Afrika, antik, Orta Çağ ve modern gibi kavramların temelini teşkil eden- yani müphem dünya algılarını gerekli kılar.

Bir anlamda bunlar imkânsız sorulardır; ancak yine de bir tarih anlayışının yaygın olarak tatbik edildiği en önemli soru türleridir. Sağlam ve muhkem, geniş ölçekli tarihsel kavramlar olmaksızın bu nevi sorular sağduyulu, güvenilir nitelikteki meslekî disipline dönüşmekten yoksun kalır. Tarihçilerin -açık olmasa da- görevi, bu soruları, her daim yenilenen eleştirel süzgeçten geçirerek yeniden tartışmak ve irdelemektir.

Dolayısıyla tarihçiler tarihsel manzaraya bakmanın bütün farklı tarzlarının birbirleriyle alaka ve uygunluğunu değerlendirmenin yolunu şu veya bu şekilde bulmalıdırlar. Hangi parçaların hangi bağlantılar çerçevesinde ve hangi düzeylerde görülmesi gerektiği. Çünkü tarihsel gelişmeye ilişkin bu çeşit resimler, mevcut araştırmadaki soruların ve kavramların biçimleneceği tarzın yanı sıra temel araştırmada sorulan soruları da belirlerler. Sorunun cevabı belirlediğini biliyoruz: Sorduğumuz sorular veriler için arayabileceğimiz kapsam yahut genişliği dahi tayin eder ve -soru tek değerli, tek yönlü olduğu ölçüde- nesnel ve ısrarlı araştırmanın

ulaşacağı cevabı belirler. Kökeni itibariyle aynı mesele olarak görünen şey hakkındaki en ciddi tarihsel araştırmalar arasındaki farklılık, sorulan farklı sorular arasında yatmaktadır. Fakat kullanılan kategorilerin sorulacak sorularla önemli ölçüde ilintili olduğu bazen unutulmaktadır. Şayet kategorimiz egemen devletler ise, farklı sorular soruyor olmamız hasebiyle, bölgelerarası ticarete dair kategori olarak iklim bölgelerini kullanmamız halinde, tümüyle farklı resimlere ulaşacağız. Şayet ABD'nin tarihini inceliyorsak Great Plains siyasi hareketlerini, Kanada'nın Prairie eyaletleri dâhil Kuzey Amerika tarihini incelememiz durumundakinden daha farklı bir hal kazanacak, eğitim ve ekonomi ile ilgili etkenlere ilişkin oldukça farklı bir bağıntı taşıdığı izlenimini verecektir.

Varsayıma dayanan (presumptive) kategoriler sorunu (ki, çoğu kez bilinçsiz bir şekilde benimsenir) ayrıntılı tarih için yeterince önemlidir. Bu mesele geniş bir ölçekte kendisini en fazla hissettiren sorun haline gelmektedir. Çünkü geleneksel düşünce birimleri ortak dilde (ki, tarihçiler bu nevi meselelerde dili nihai kabul etme eğilimlidirler) tam olarak gelişmemiştir. Geniş ölçekli tarih her zaman devletler veya hatta devletlerarası kurumlar açısından bile irdelemez. Daha temel yüzeysel kesimleri bakımından yaygın bir şekilde kültürel gelenekler yahut medeniyetler açısından ele alınır. Ökümen hakkındaki araştırmamızda gördüğümüz üzere bu bile yeterli değildir. Geniş ölçekli tarih bütün bunlara ilave olarak tarihsel bütün türlerinin çeşitliliği içinde ele alınmalıdır.

"Tarihsel bütün" (historical complex) kavramını herhangi belli bir tarihsel yoruma bağlı olmayan, nötr ve esnek hüviyetiyle alternatif olarak kullanıyorum. Antropologlar bu tür düşünme biçiminde kendilerini nispeten rahat hissedebilirler. Meslekten tarihçiler "tarihsel bütünlüklerden" -somut hadiseden çok uzak olması nedeniyle- bahsedilmesinden rahatsız olabilirler. Yine de somut hadiseyi kendisine karşılık gelen yere yerleştirmek için bunlar kaçınılmazdır. Şayet

kendimizi, müşterek dillerde rutin hale gelmiş birkaç tipte sınırlı hissetmiyorsak kavramsal bakımdan belki daha önce adlandırılmamış bir tipler çeşitliliğini araştırmaya hazır olmalıyız. Tarihsel olayların birbirini takip edişlerinden biri ile ilgili olarak, esasa yönelik önemli soruların, onların tamamı hakkındaki cevapları gerektirecek şekilde birbirleriyle irtibatlı olduğuyla karşılaşsak; bu ister yakın bir biçimde birbiriyle irtibatlı farklı kültürel unsurlara sahip bir bölge (mesela Budist-Hindu-Müslüman Güneydoğu Avrasya), ister geniş biçimde yaygın tek bir kültürel gelenek (mesela Cava'dan Nijerya'ya kadar İslam kültür bölgesi), isterse birçok kültür hattını kesen tek bir gelenek içindeki bir gelişmeler manzumesi (mesela, Yunan-Arap-Sanskrit-Çin-Latin dillerinin matematik geleneği) olsun tarihsel bir bütünlük olarak neye sahip olduğumuza bakabiliriz. Bu, dinî bir bütün, kendine özgü *Zeitgeist*'iyle [zamanın veya dönemin ruhu -çn] bir dönem, bir ticaret ağı olabilir. Terimin kapsam bakımından daha sınırlı hadiseler bütünü için kesinlikle uygun olmadığı söylenemez: ABD'deki köleliğe ilişkin tartışmalar ABD sınır yerleşimleri, okyanuslar, sanayileşme, Kanada'nın özgürlüğü, Quaker'lara ve benzerlerine dair bir araştırmayı ima eder: [Bu durum], Kuzey Amerika tarihinin bir düzeyde tek bir tarihsel bütün oluşturduğuna işaret eder. Bu, sırayla, daha küçük benzer bütünlerden oluşur ve daha geniş bütüne dâhil olur. Sadece kalıcı, direngen kültürel kalıplar değil fakat bu çeşit karşılıklı kültürel ilişkiler şiddetli bir şekilde değiştiğinde bile tarihî unsurlar arasındaki kalıcı, karşılıklı ilişkileri de kapsayacak kadar geniş bir terime ihtiyaç duymaktayız: Ökumen örneğinde olduğu gibi. Bu bizim geniş ölçekli tarihsel süreçlerin alabileceği biçimin çeşitliliğini -ve incelemelerimizi birleştirmeye hazırlanmamız gereken şartları- görmemize izin verir.

Geniş ölçekli kavramlaştırmaların kendine özgü şartlar içerisindeki mühim ve tayin edici karakterini anlamaya başladığımızda bunların her çeşit tarihsel araştırma için ne

denli hayatî ve vazgeçilmez olduğu açık hale gelir. Herhangi belli bir tarihi bütüne dair araştırma iki bakımdan önemlidir: Bir taraftan; kendi düzeyinde bir bütün olarak herhangi belli bir tarihsel bütünlüğün doğasını anlamak önemlidir. Çünkü insan eylemlerinin bilinçli bilinçsiz bütün neticeleri ancak kendi şartları içerisinde anlamlı hale gelir. Diğer taraftan; daha geniş bir bütünlüğe dair bir araştırma onun içindeki daha özel gelişmelerin yerli yerine yerleştirilmesi ve yorumlanması bakımından temel ve zorunlu bir unsurdur -böylelikle Ökumenik düzenlemeye dair tam ve gelişmiş bir anlayış bizim İslam tarihinin daha sonraki dönemlerini kendi bütünlüğü ve çeşitliliği içinde görmemize izin verir; Batı tarihini tahrif eden temel çarpıtmaları düzeltmemize imkân tanır. Fakat bir olay veya olaylar dizisinin bölgelerarası geniş-bütünlüklü bir mesele veya yerel bir konu olmadığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu, çok kere belli bir hadisenin hangi bakımdan hadiselerin az çok büyük çaplı tarihsel bütünüyle irtibatlı olduğunu ayırt etme meselesidir. Böylelikle Kuzeybatı Avrupa'da saban kulaklarının gelişmesi gibi yerel ve teknolojik bakımdan önemli bir ilerlemenin sahip olduğu önem aslında teknolojik bir ilerleme olduğu için değil, Avrupalılara bir bütün olarak Ökumen'de farklı bir yer ve konum kazandırdığı içindir. Özgünlük hakkındaki bütün araştırmaları, dallanıp budaklanmalara yönelik bütün tetkikleri böylesi perspektiflere yerleştirmek gerekir. Böylelikle ırka, ulusal kültüre, *Zeitgeist*'e yönelik belli tavırlara ilişkin açık yahut kapalı önyargılarla bu araştırmalar süzgeçten geçirilebilsin ve doğru olan gerçek anlamda *serbest* olsun.

Geniş Ölçekli Sorular ve Onların Öngördüğü Kategorilerin Disipline Edilebilirliği

Herhangi bir geniş ölçekli tarihsel araştırmaya yönelik cevaplar nasıl doğru ve geçerli olabilir? Bunlar ne kadar mühim ve hayatî nitelikte olurlarsa olsunlar, nesnel olarak

cevaplandırılmadan, ileri düzeyde bir çalışma ile ilgili disiplini inşa etmeye yeterli olmayacaktır. Bir başka deyişle bunlar, bu çeşit açıkça kişisel öneme sahip meseleler hakkındaki öznel spekülasyona yönelik herhangi bir eğilimin üstesinden gelecek ciddi bir entelektüel disipline tabi olmalıdırlar.

Geniş ölçekli tarih incelemesine yönelik teşebbüs pek çok probleme boğulmuştur, fakat evrensel tarihe musallat olduğu farz edilenleri bir tarafa bırakabiliriz. Elbette bu denli büyük bir alandaki geçmiş hadiselerin niceliği bizi yolumuzdan bütünüyle alıkoymamalıdır. Her şeyden önce her ulusta meydana gelmiş olan hadiselerin her biriyle ilgilenemeyiz. Yalnızca insanlığın büyük bir bölümünü ilgilendirenlerle ve dolayısıyla hepimizin tarihsel deneyimine bir çerçeve ve bütünlük kazandıran hadiselerle ilgilenmeliyiz. Çok önemli olmalarına karşın, bunların sayısı olarak nispeten az oldukları düşünülebilir. Perspektife ilişkin amaçlar bakımından (bunlar yalnızca geniş ölçekli tarihin amaçları için değil fakat bizzatıhi önemlidirler) küçük bir eser, hacimli olandan daha değerli olabilir.

Dahası, üstesinden gelinemez nitelikteki, her çeşit tarihin denk düşeceği -ilerleme veya çevrimler, üstün ırk yahut "vahiy" açısından- evrensel bir şema bulma meselesini hiç değilse tehir edebiliriz. Tarih o kadar zengindir ki, neredeyse ilk dokunuşta ele alınan modelin (pattern) çağrışımlarına ilişkin aşırı bir malzeme bolluğuna imkân verir. İlgilenebildiğimiz kadar geniş bir kuşak için bile bunun doğru olduğunu göreceğiz. Tarihçi ayrıntılı eleştiri ve keşif çalışmasına başlamadan evvel, bütün bir araştırma alanına yönelik bir modele dayanma lüzumu duymaz.

Eğer bir dünya tarihi felsefi bakımdan mümkün ise her halükarda iki önemli sınırlamaya tâbi olacaktır. Başlangıçtan bu yana insanlığı uğraştıran hadiselerin hepsiyle, hatta büyük bölümüyle ilgilenmesi yalnızca ihtimal dışı olmayacak, belli bir topluluk için hassas bir tarihin sahip olabileceği

insanî anlam türüne de yabancı olacaktır. Çünkü bu nitelikteki bir dünya tarihi dalları budaklanmaları bakımından yalnızca ulusların ve kültürel bölgelerin sınırları içinde uygun ve elverişli bir şekilde ele alınamayacak kadar geniş temalarla ilgilenecektir. Bu çeşit temalar kaçınılmaz olarak bir ölçüde gayri şahsîdir.

Bu devasa bilgiyle bile geniş ölçekli tarih merkezî niteliğini muhafaza eder ve bu olgu bütün meslek çevresi için can alıcı nitelikte bir ikilem arz eder. Büyük tarihsel bütünlükler içerisindeki geniş ölçekli soruların amacı tatminkâr olmasa da, bu durumun ciddi tarihçi için kaçınılmaz olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Herhangi bir sahadaki akademisyen, hiç değilse mümkün olduğu kadar çok hatayı saf dışı etmek için gerekli olan her şeyi yapmalıdır. Fakat tarihsel düşüncenin bütün meselesi, sıradan insanlar için, büyük sorularda yatmaktadır. Ahlakî ufkunu, belki pragmatik bakımından olması gerektiği gibi, söz konusu meseleyle sınırlamak istemeyen birisi olarak sıradan insan ister istemez tarihsel bakış açısına sahiptir; tarihçi ise bunu disipline etmelidir.

Tarih ve her çeşit bilim ve akademisyenliğin ilgilendiği mesele, insan düşüncesini disipline etmek ve nihai kuşatıcı sistemler bulmak değil; fakat insan topluluğunun kabaca üzerinde düşündüğü şeyi adım adım geliştirmektir. İnsanların ortaya attığı bütün soruları -yani evrensel tarihle ilgili olanları- cevaplandıramasak bile bu sorularla ilgili olan her neyse onun kanıtlanabileceğini gösterebiliriz ve göstermeliyiz de. Bu, kaçınamayacağımız şeylerin başında gelmektedir. Fakat tarihin kendisi akademik disiplinler arasındaki vazgeçilmez yerini koruyacaksa, bütünlüğünü, onun varlık sebebi olarak kalan bu geniş ölçekli sorulardan oluşturmalıdır ya da tarihsel zihne sahip olmayan kimi filozoflar tarafından yöneltilen -hesaba katıldığı noktada esas itibarıyla öznel olması nedeniyle- en iyi durumda eleştirinin ancak ikincil aracı olduğu şeklindeki suçlamaların doğruluğunu kabul etmelidir. Tarihin bir bilim haline gelebilmesi, ayrıntılarda

-sonuca erdirici şekilde herhangi miktardaki küçük belgelendirme meselelerini kanıtlamak suretiyle- bilimsel olması nedeniyle değildir; tıpkı bir dedektif ne kadar "bilimsel" olursa olsun, herhangi bir cinayet gizeminin çözümünün ne kadar bilim olarak kabul edildiği örneğinde olduğu gibi. Fakat inanıyorum ki, -bir anlamda başka tür bir araştırmadan köklü biçimde farklı olmayan- tarih, böylesi disipline olmuş bir birleşmenin hedefi olacaktır.

Böyle bir disipline alaka duyacak olanları, ona duyar-sız kalacak olanlardan ayıran ve farklı anlayışlara sahip tarihçileri tam ortasından bölen bir hat vardır. Çin’le mukayese edildiğinde Avrupa’da önemli olan şeyin Hristiyanlık, teknik rasyonalite ve dünyanın mevcut sorunlarının kökeni gibi büyük meseleler olduğu kabul edilebilir. Bu meselelerin ancak tahminen veya ilhamla cevaplanabileceklerine ve ciddi manada akademik bir ilgiye layık olmadıklarına inananların, meydana gelen olgular ayrıntıda doğru oldukları sürece bir "dünya" ya da "Batı" tarihine hangi "öznel" perspektifin yerleştirildiği umurlarında bile değildir. [Araştırma konusunun] başlığı, sair her şeyden ziyade bir süstür. Bunlar için, nasıl bir dönemlendirmenin kullanıldığı veya göstermelik türden başvurdukları bölgelerarası mukayeselerin şartları da pek bir önem ifade etmez. Her tarafa ahlaki olarak adaletli davranan doğru bir mukayese aslında tarihsel ilginin kabul edilen sınırının tamamen dışında görünecektir. Ayrıntılı olarak araştırılan meseleye etkisi olmadığı sürece, ne değer yargıları, hatta ne de genel şartların daha uzak kaynakları konuyla doğrudan ilgili görünecektir. Kesinlikle, Ökumenik düzen hakkındaki her çeşit tartışmanın eğlendirici olduğunu ve yürüttükleri aktüel çalışmayla alakalı olamayacağını hissedeceklerdir. Hümanist eğilime sahip olanlarla birlikte bunlar, dikkatlerini bireylerin kötüye kullanımları üzerinde yoğunlaştırabilirler, fakat konularına yönelik açık tarihsel bilinçliliğin kuşatabileceği sahanın ötesinde macera bir tarafa, ulusların ihtişamlarını uzmanlıkla belirlenebilir olarak kabul

etmek noktasında duraksayacaklardır. Yine hümanist eğilime sahip olanlarla birlikte bunlar, mevcut problemleriyle doğrudan alakalı olan meselelerle ilgilenecekler, fakat daha geniş perspektifleri "tarih felsefecileri"ne bırakacaklardır. "Büyük Problemlere" karşı bu yönelim her çeşit araştırmada bulunmaktaysa da, hiçbir şekilde evrensel olmayan, ancak belli bir mizaca sahip olanlar arasında açık bir şekilde dışa vurulmaktadır. Yine de söz konusu eğilim o kadar yaygındır ki, mutad tarihsel araştırma, çoğu zaman bunların sanki açık bir reddi söz konusuymuş gibi, bu türden perspektifleri ihmal ediyormuş görünmektedir.

Fakat geniş ölçekli sorularla ilgilenmenin zorunluluğu kabul edildiğinde bunların akademik anlamda disipline edilebilirliğe tâbi olduğu ortaya çıkacaktır; daha az saygın anlamda "tarih felsefesine" son çare olarak başvurmak zorunlu değildir.

Tarihsel teferruatın disipline edilebilirliğinin nerede yattığı meselesi uzun zaman önce açıklığa kavuşmuştur. Nasıl ki bir kimya deneyi, daha ileri düzeydeki şüphenin rastlantı (coincidence) seviyesini tersi kanıtlarıncaya kadar doğru kabul etmek zorunda olduğu noktaya dek (bu durumda soyut "yasalar") araştırmanın erişilmez nitelikteki hedefleriyle ilgili -muhtelif türdeki deneylerle tekrarlanan- bir veri toplama çabası ise, tarihsel araştırma da en iyi şekliyle herhangi bir gözlemcinin çalışmasından bağımsız benzer bir birikimsel kesinlik safhasına kadar delil toplamaya (hiç şüphesiz, farklı bir nedenle de olsa kimya "yasaları" kadar erişilemez nitelikte olan olayların kendisi değildir) çalışır. Kanıttaki muhtelif türdeki rastlantılar, her ne kadar onlardan bir tanesi şans eseri olabilirse de, bağımsız bir araştırmacının kabul etmek zorunda olduğu, bütün olarak tek bir hipotezi işaret edecekleri noktaya dek toplanmalıdır. Bu meselelerin kabulü gerçekten bir çağın alışkanlıklarına, tarihlendirme ve diline dair teferruatlara, bir olaylar zincirinin en uzak şartlarına dair geniş ve hacimli bir bilgiyi gerektirebilir. Birikmiş tesadüfler

zincirine dâhil olan pek çok şey, söz konusu meseleye görünüşte eşlik eden noktalara bağlı olmalıdır.

Daha geniş tarihsel değerlendirmelerin nesnelliğiyle ilgili olarak ortaya daha ciddi bir sorun çıkmaktadır. İşte burada araştırmanın karmaşıklığı, sorulan soruların genişliği öyle bir hal alır ki, artık önemli olan tek bir vakayla ilgili her çeşit delili tasnif etme değildir. Önemli olan, söz konusu daha geniş sorularla ilgili kanıtları seçme ve düzenlemesidir. Dolayısıyla bu daha ayrıntılı yorumlarda tarihçiler düzenleme ve seçme ilkelerine bağlı olarak birbirleriyle aynı niteliklere sahip olmayacaklar ve bildiğini okuyan, keyfi bir görüntü vereceklerdir. Bununla beraber, teferruatlara uygulanabilir nesnellik ilkeleri, daha karmaşık bir temelde sentezlere de uygulanır. Özellikle, herhangi bir ayrıntılı izah ancak ortaya attığı sorulara cevap verebilir: Sadece [araştırmak için] yola çıktığı genel sorulara değil, esas teşkil eden özel sorulara da [cevap verebilir]; bir başka deyişle, ilgi alanı özel yapısıyla sınırlıdır. Herhangi bir araştırma muayyen bir yapıya sahip olması gerektiğinden, göreceğimiz üzere böyle bir araştırma ele aldığı genel sahaya dair verebileceği izahla sınırlıdır. Dolayısıyla belli bir çağa veya döneme, hatta belli bir şahsiyete dair dengeli bir görüş açısı için önemli miktarda tamamlayıcı nitelikte çalışma zorunludur. Yine de bunların her biri, benimsenmiş olan çerçeve içerisindeki nesnellikle ilgili olarak eleştirilebilir: Öyle ki, belli bir alanda belirsiz sayıda farklı fakat tamamlayıcı nitelikte nesnel araştırma olabilirse de, aynı alanda saf dışı edilmesi gereken daha büyük miktarda tatmin edici nitelik taşımayan araştırma olabilir.

Seçme ve düzenlemenin yanı sıra tasnif etme de bir kimsenin olanaklarını sınırlar: Dönemlendirme, halkları veya etkinlik alanlarını gruplandırma -dönüm noktalarının seçimi, olayların alt başlıklar halinde sıralanması, mukayese amaçlarına bağlı olarak şartların ayarlanması-, malzemele- rin kavramlar içinde gruplandırılması ve bu kavramların bir kimsenin yorumunun düzenlenmesinde değerlendirilmesi.

Bütün bunlar, şu ya da bu yorum için geçerli olmakla birlikte, değişebilirler. Köylülerin ve sanatkarların tepkilerini "alt sınıflar" şeklinde ortalama düşünce olarak kabul eden bir çalışma, onların ortak karşılıklarıyla ilgili açıklık pahasına ayırım yapan bir çalışmadan -farklı soruları cevaplayarak- farklı şekilde okunacaktır. Siyasî olayları, hükümdarlık dönemlerine göre tertip eden bir çalışma, olayları refah dönemlerine göre düzenleyen çalışmadan farklı bir şekilde değerlendirilecektir.

Dolayısıyla ayrıntılı bir çalışmanın, en iyi haliyle bile, arzu edilebilir olacağını farz ederek bütün bakış açılarını temsil edebilmesi beklenemez. Bundan dolayı, tarihle ilgili yazılar sadece araştırma sınırlarındaki hata ve araştırma şartlarının sağlıksızlığıyla değil, en müesses ve yerleşik alanlarda, pek çok çalışmanın bir diğerini tamamlaması gereken yerde de değişiklik arz edeceklerdir. Bir dairenin kusursuz yuvarlaklığına bizim ölçümüzle ancak bir çokgenin sınırsız kenarlarıyla yaklaşabiliyor oluşumuz gibi, tarihte de -ve belki, karmaşık oldukları ölçüde diğer alanlarda da- bir alana dair dengeli bir görüşe çoğaltarak (ve çeşitlemelerle) ulaşılacaktır. Bury'nin notları, Gibbon'un *Roma'sının* yerini alan ayrıntılar, daha iyi bir araştırma açısından hataları düzeltir fakat Bizans'ta yeni tür bir Orta Çağ Hristiyan toplumu oluşturma çabasını gören modern bir tarihçi ile diğer taraftan Gibbon'un "barbarlık ve dinin zaferi" -kendi geçerliliğini sürdüren bir yönetim- arasındaki fark başka türdür.

Fakat bu durum tarihçilere, sadece ayrıntıların kesinliğine ve doğruluğuna dikkat etme yükümlülüğünü değil, bunların özel formülasyonlarının empoze ettiği değerlendirmelerinin konuyla olan irtibatını göz önünde bulundurma mükellefiyetini de yüklemektedir. Bu, eleştirmenlerin çok sık işaret ediyormuş gibi göründükleri bir yükümlülüktür. Zira çoğu zaman bir tarihçi, çalışmasının içsel olarak tutarlı olmadığı hususlarda özel ve kısmi sunumu sanki bütün ve kucaklayıcı hatta nihai imiş gibi yazar ve neticede yanlış

çıkanlarda bulunur. İyi yazılmış eserlerin bir diğerinin eksikliğini giderdiği söylenir; sadece ders kitaplarında (ki bu tür eserlerde ilerideki okumalar için bir görüş sunması veya yorum yapması beklenemez) bir araştırma alanındaki bütün ana görüşlerin zikredilmesi girişimi vardır (mesele değişik, fakat o ölçüde geçerli bir şekilde aydınlatılır).

Tarihsel Açıdan Negatif Olanın Geniş Çaplı Nesnellik Gerektiren Perspektifle İlgisi

Geniş ve karmaşık bir perspektif anlayışının geniş ölçekli sorulara ilişkin araştırmada hayati öneme sahip bir entelektüel erdem olduğu açıktır. Bunun bir bakıma tehlikeli bir doğal sonucu vardır: Filizlenme (florescent) kadar "durgun" bir kültürel hayatın da farkında olmalıyız. İlerlemeyi incelediğimiz kadar çöküşü de incelemeliyiz. Yapılan şeydeki manevî tehlikenin farkındaysak, bunun zararlı olması zorunlu değildir. Fakat böyle bir farkında oluş olmaksızın da, bir uyanıyı gerekli kılan şeyi yapmak için yeterli eğilim vardır.

Rönesans standartlarıyla şekillenen tarih bilincimiz, medeniyeti (artan bir duraksamayla) klasik çağlar ve karanlık çağlar biçiminde tasnif etmekteydi. Sadece Avrupa'yı değil, İslam, Hind ve Çin medeniyetlerini incelemeye başladığımızda, söz konusu ikilemin kapsamı genişlemekteydi; dikkatimizi kurucu-oluşturucu gelişmelere, büyük ve muhteşem yenilikçilere yoğunlaştınyorduk. Şimdi ise, tarihte olsun, sanatta olsun her çeşit egzotik gelişmelerin peşinde koşup duruyoruz; bu bizim zevkimizin kararsızlığını pekala yansıtabilir. Bunun kökeni Romantiklerin Avrupa'nın Orta Çağ'ını keşfettikleri zamana kadar geri gider. Bu önyargı hiç kuşkusuz Ökumenik tarihe ilişkin bir çalışma için, çağın her çeşit ayrıntılarına dikkat etmeyi gerekli kıldığından hayli uygundur. Bununla beraber, "klasik çağ"ın kendisine dair bir anlayış ve en saf zevk için bile, söz konusu araştırma kendi meşruiyetine sahiptir.

Bilinçsiz Bir Bütünün Tarihsel Önemi

Geniş ölçekli tarih, önemli olmakla birlikte, araştırma düzeyindeki geçerliliği teslim edildiğinde bile teorik engellerle karşılaşır. Şayet tarih, tarihsel boyutta beşerî eyleme ilişkin bir araştırma olarak kabul edilecekse, geniş ölçekli tarihi oluşturmak için bir araya gelmesi gerekenin çoğuna dair araştırma tarihin değil, -çalışmasının hiçbir surette asli ve elzem parçasını oluşturmamakla birlikte, dikkatini çektiğinde tarihçinin yararlanması gereken- sosyal bilimin, hatta biyolojinin bir meselesi değil midir? Geniş ölçekli tarihsel süreçlerde, üç hareket düzeyi iş başındadır. Bunların hepsinin de olanın değerlendirilmesi bakımından en iyi şekilde dikkate alınması gerekir. Bu alanların çoğunda, hatta en iyi çalışılmış alanlarda bile son derece cahiliz. Bununla beraber, bu çeşit hareketler zihinde tutulmaksızın, filizlenmeler, çöküşler gibi olguların ortaya çıkardığı meseleyi sorunlaştırmayı bekleyemeyiz. Bunların farkında olarak, en azından problemlerin boyutlarını görebiliriz.

İlk seviyede, tarih dışı olaylar şeklinde adlandırabileceğimiz şeyler vardır. İklim, hastalık ve felaketin yarattığı etkilere ve insan benzeri hayvanlar arasındaki dönüşümlere dair meseleler. Yan tarihsel düzeyde; insanî eylemlerin umulmadık ve görülmemiş neticeleri, iklimdeki ve insan etkinliklerinin neticesi olan kaynaklardaki değişimler, seyri insanî tepki ve intibaklarla, insanların serbest dolaşmalarıyla değişen hastalıklar, uzun mesafeli göçlerin demografik neticeleri, kimi insan gruplarının geniş kesimleri arasındaki ilaç kullanımlarına ilişkin yaygın tavırlar üzerindeki tesirler, ekonomik organizasyon neticesinde beslenme kalıplarının sağlık üzerindeki etkileri, aile (ve dolayısıyla eğitim) kalıpları ve elbette teknolojik yeniliğin birikimi gibi meseleler yer alır. Daha tarihsel düzeyde ifade etmek gerekirse, sonuçlar burada da genellikle öngörülemez olmakla birlikte, bilinçli bir insanî eylem meselesidir; siyasî etkinlik ve ekonomik yahut

toplumsal kurumların oluşumu, entelektüel ve manevi açılımlar, ekonomik genişlemeler ve etkinlik tiplerindeki değişimler, bu kapsam içinde değerlendirilebilir.

Bütün bu gelişme türlerinin bir kısmı karanlık olup, bunların pek çoğu tamamıyla bilinçsizdir ve bunlar arasında kesin bir biçimde ayıncı bir hat çizilemez. Bunların hepsi tarihin gelişmesine katkıda bulunmuştur, hiçbir geniş ölçekli gelişme bunlar olmaksızın doğru bir şekilde anlaşılamaz. Muhakkak ki, eğer tarihimiz kendisine insanî başan ve başansızlıkları merkez kabul edecekse, bütün bu hareketler tarihçiyi heyecanlandıran temel ve aslî nitelikteki sorular dahilinde analiz edilmelidir. Kim olduğumuz ve ne yaptığımız gibi sorularla. Fakat bu soruları takip ederken bütün bu daha az doğrudan problemlerin, tarihsel seviyede birbirlerine kesin bir biçimde bağımlı oldukları görülecektir.

Bundan dolayı tarihsel anlamda insanî bir eylem, her şeyden önce bilinçli yönlerden ibaret değildir. O üzerinde etkinlikte bulunan madde ve -en çok kontrol altında olduğu zehabını uyandırdığında bile- eylemi kastedilenden tamamıyla başka bir şeye çeviren şartlar dâhil eylemin bütünüdür.

Öyleyse, tarihsel disiplin bütünlenme ilkelerini ancak bölgelerarası tarihsel araştırmaların perspektifinde bulabilir. Bölgelerarası tarihin tayin edici özelliği Ökümenik düzendir; zira esas itibarıyla dar çerçeveli, sınırlı çalışmalar ile Ökümen'in kendisi arasında gerçek anlamda duraklama noktası yoktur.

Bölgelerarası düzenin gelişimine dair saf bir takdim -en iyi anlamıyla- bir panoramanın dramatik ilgisine sahip olabilirse de gerçek anlamda bir tarih olmayacaktır. O daha ziyade tarihsel bir araştırma için belirli perspektif türlerini mümkün hale getiren bir araçtır. (Genç bir iktisat coğrafyacısı çok daha sonraları, Avrupa tarihini izah ederken bile ulusal sınırlamalardan kurtulmanın zorluğundan şikayet ediyordu ve destekleyici delil olarak da, uluslara dayalı geleneksel bölümlenme

temelinde erişilebilir olmayan ilginç malzemeyi ortaya çıkartmış olan XIX. yüzyıldaki Ruhr-Belçika-Kuzey Fransa kömür havzasına dair demografik bir araştırmanın sonuçlarını zikrediyordu. Avrupa tarihi için hâlâ, burada bilinen bir dizi kurumun varlığına ve pek çok Avrupa tarihinin mevcut olmasına rağmen uluslararası perspektifi güvence altına almanın araçlarına gereksinim duyulmaktadır (bölgelerarası perspektifi güvence altına almanın araçları ne denli güç ve gerekli olursa olsun.) Uluslararası perspektif ve yönelim için açık seçik bir temele, bir akademisyenin müracaat edebileceği somut bir resme ihtiyaç duyulmaktadır. Bunu Ökümenik bölgelerarası düzene dair araştırma temin edebilir. Bu niteliğiyle Ökümen, yüksek kültüre dair özel, dilbilimsel bakımdan belirlenmiş belli bir bütünlüğe dair araştırmanın tam anlamıyla işlenmiş tarihsel bir alan oluşturması anlamında -düzenli bir tarihsel uzmanlık alanı teşkil etmese demüstaakil bir konudur ve ayrıntılı izahı, ilgili akademisyenlerin özel dikkatine gereksinim duyacaktır.

Böyle bir bölgelerarası düzene ilişkin bilinçlilik -ister bölgesel, ister tamamen genel olsun- her tarihsel çalışmaya hem doğrudan, hem de dolaylı faydalar sağlayacaktır. Bir yönüyle bu, gelişmenin mahalli olanaklarının sınırlandırılmasında ve algılanmasında top yekûn bölgelerarası durumun tesirinin değerlendirilmesine imkân tanır. Bu, özellikle olayların ve gelişmelerin durumunda -yani doğrudan bölgelerarası bir özelliğe sahip askerî, ticarî ve hatta bilimsel ve diğerk durumlarda- (sözelimi Moğol istilaları) tatbik edilir. Öte yandan o, aynı zamanda, belli bir gelişmenin bölgelerarası dallanmaları ve gelişmelerin uzantıları olarak genellikle onun bölgelerarası niteliği hususunda başka yerlerde -yani (etkilenen kültürlerin kendilerinde bulunan tesirlerin şartlarına dair araştırmayı tamamlayarak) bölgelerarası "tesirler" in sebeplerine ve şartlarına (hem *niçin öyle olduğı*, hem de *niçin öyle olmadığı* şeklindeki sorulara) dair çalışmada- kılavuz sağlayacaktır.

Bu ikinci tip fayda söz konusu olduğunda, müşterek bir tarihsel dürtünün pek çok alanda birbirinden bağımsız olarak işlerlik göstermesinin ve hatta müşterek bir tarihsel duruma bu alanların zıt karşılıklarının veya eksikliğinin bile, ciddi tarihsel anlamlara sahip olduğu; kendine özgü koşullara sahip bir toplumsal çerçevenin dışındaki özel gelişmelerin dallanmalarının ve bilinçsiz birleşmelerinin farkında olmanın önemli olduğu zorunlu olarak açık değildir. Çinlilerdeki (Budizm aracılığıyla) Helenistik dürtünün takibi, sözgelimi, Helenistik kültürün kendisine küçük organik bir bağlantıdan daha fazla bir anlama sahip olmadığı görünür ve bu sanatın bütün dallanmalarını tek bir "bölgelerarası gelişme" olarak değerlendirmek faydasız görünebilir. Fakat gerçek manada tarihin kalbini -insan ruhunun sürecinin parçası olduğu noktayı- oluşturan büyük vizyonların hayatın gösterilen tarihsel boyutlarındaki anlamını kavramak için bu vizyonların ihtiyaç duyuldukları somut tarihsel gelişmedeki önemini ve kaderini ortaya çıkartmak gerekir. Biyografiden farklı olarak tarihin güzelliklerinden bir tanesi -her bir vizyonun, mükemmel tarihsel çerçeve içerisinde biyografik bakımdan alındığında ifade edebileceğinden başka bir şey ifade ettiği sonuca- karşıt amaçlarla aynı safta etkin olmasından kaynaklanan bir maksadın önceden bilinmeyen anlamlarını (implications) ortaya çıkartarak *insanlık durumunu* aydınlatmasıdır. Bölgelerarası bir sahnede oynanan tarihte, bu geniş kapsamlı bilinmeyenler toplumsal vizyonların en büyüğünün bile önemini azalmasında rol sahibidir. Dolayısıyla insanî bakımdan İslam'ın, nihai noktada, ifade ettiği anlam, izlediği çizgi boyunca bilhassa Ökümenik perspektif bakımından, en geniş görüşlü yaratıcıların beklediklerinden oldukça farklıdır. Alelade tarihçiler için bu anlam türünün ehemmiyeti, tarihçilerin kaleminin dokunduğu meseleler hakkındaki yargılarını serpiştirdiği ve daha geniş bir bakış açısından çok kere dar ve sınırlı olarak görünen, "müstesna" ve "fevkalade" gibi küçük ifadelerde açıktır.

Hiç kuşkusuz, felsefi eğilimli bir tarihçi, çağdaş aktörlerin bilincinin empoze ettiği sınırların ötesinde, bir fikrin açılımını, bir durumun esasını izlemekte kendisine yardımcı olan bilgi için memnun olabilir.

Batı Avrupa tarihi, bir bütün olarak bölgelerarası Ökümenik durumun, sürekli olarak, Avrupa'da mümkün olan şeyler üzerinde etkide bulunmuş olması nedeniyle sadece doğrudan değil; mevcut durumu itibariyle Batı tarihinin, (özellikle bu kitabın bölümlerinden birinde açıklandığı üzere) Batı'ya özgü çarpıtma ile kesit ve niteliği bakımından tahrif edilmiş olması anlamında değil; fakat daha genel olarak, Batı'nın kendine özgü tuhaf özelliğinin, -o denli uzun süre bağımlı bir uç bölge ve dünya dönüşümünün o derece ani bir merkezidir ki, neredeyse hiçbir zaman kendi başına ve kendisi için gelişmemiştir- Batı tarihinin beşerî anlamının genellikle daha geniş bir zemine bağlı olduğundan daha fazlasını ifade etmiş olması nedeniyle, bölgelerarası bir perspektiften özellikle yararlanmalıdır. Bu daha geniş dünyanın gerçek eğilimine dair tam bir anlayış gerekliliğine olan ihtiyaç hiçbir zaman Hegel'inkinden daha somut terimlerle ifade edilmemiş olsa da, bir Batı tarihine ilişkin öncelikli ilgi genel olarak dünyadaki garip ve tayin edici rolümüzü tam olarak takip edip anlamaya yönelik olacaktır.

Çağlar ve Bölgeler Arasındaki Tarihsel Karşılaştırmaların Şartları: Bunların Geçerliliğinin Sınırları

Geniş ölçekli tarih, ahlaki önemini tarihsel dinamiklerin sosyolojik bir tetkikinin aksine, ahlaki mukayeseleri disipline etmede ortaya koymalıdır. Gördüğümüz gibi, -doğrudan veya dolaylı olarak çoğu kere mukayese konularını teşkil eden- büyük soruların tarihsel araştırmasını kaçınılmaz kılan, daha ziyade mukayeseler yapmaya yönelik insanî ihtiyaçtır. Bunun kışkandırıcı mukayeseler meselesi olması gerekmez; Olumsuz veya olumlu her çeşit ahlaki değerlendirme, bir mukayese konusudur. Gerçek kimliğimizi, kendimizi, haricimizdeki şeylerle mukayeseler üzerine inşa ederiz. Birey ile ilgilenmek, ahlaki anlamda bireyi ele almak demektir -bireyselliğin bu düzey haricinde, nihai noktada, hiç bir gerçek anlamı yoktur- ve bu, bireyi bir tür normlar çerçevesi içinde ele almaktır. Normlarla mukayese, farklı bireylerin karşılıklı mukayesesinin daha geniş bir sürecinin sadece bir yönüdür. Leonardo'nun büyüklüğünün anlaşılmasına onun eserini diğer ressamlarınkiyle karşılaştırarak ulaşıyoruz. Tarihçileri, kahramanlarının ahlaki yargılarını asli ve öncelikli bir vazife olarak değerlendirmeye sevk eden yanlış bir içgüdü değil, bilakis tarihin gerçek misyonuydu. Eski tarz açık değerlendirme artık pek rağbet görmüyorsa da, esasları uyarınca modern anlatılarımızın teşekkül ettiği kapalı yargı -yeni tarzımızın öğrenildiği (doğal bilim değil!) romanın durumunda olduğu gibi- yaptığı ahlaki tahlil bakımından (şayet iyi şekilde yapılmışsa) en azından daha zengindir.

Dolayısıyla geniş ölçekli tarihin en önemli görevlerinden biri, tarihsel mukayeseleri eleştirmek üzere alanlar açmaktır. Her şeyden önce de, tarihsel karşılaştırmaların değişik türleri için geçerli olan birimleri ve karşılaştırmaların şartları içerisinde anlamlı olabileceği çerçeveleri eleştirmelidir. Fakat -karşılaştırma her zaman bir tür ortak çerçeveyi gerekli kıldığından- bu sırası geldiğinde mevcut olabilecek türden tarihte geçerli birlik unsurlarını keşfetmeyi ima eder. Tarihsel alan, hangi şekillerde geniş kapsamlı bir karşılaştırma için meşru bir ortak çerçeve teşkil etmektedir?

Karşılaştırmaların Zemini Olarak Tarihin Birliği

Uzman olmayan araştırmacı ve öğrencilere İslam medeniyetinin öğretilmesi hususundaki tecrübelerimde onların her çeşit (edebiyat, sanat, kurumlar vs.) kültürel yazılı belgeyi -tarih araştırmasının önde gelen bir hedefi- değerlendirmeleri için çalıştım. Fakat yeni malzemeye yaklaşırken rehber olarak bağımlı olmak zorunda kaldıkları şey, şans eseri karşılaştıkları türden genellemelerdi (çünkü pek çok ayrıntılı olguları hatırlayamıyorlardı). Kuşkusuz en basit ve çevrenin ön yargılarıyla en fazla uyum halinde olanları hatırlıyorlardı. Yine de bu amatörce genellemeler o kadar çoktu ki onlara yeniden okutmak zorunda kaldım. Şüphesiz bunlar (bir ayrıntı tarihçisinin bakış açısından) "konu dışı gözlemler", *karşılaştırmalardır* -ki öğretim sürecinde belirleyici konumdaydılar. Mesela Meyerhof'un, "Arapların ilmi, iki [Avrupalı] gün arasındaki ay ve yıldızlar gibidir" sözü buna örnek verilebilir; lâkin bu tür karşılaştırmalar, anlamlarını yükleneyecek hatalı bir yapıyı peşin olarak kabul ederler.

Uzmanlar bu konuları -çalışmalarının temel noktası- eleştiriye tabi tutulmamış dünya algılarına dayanan disiplinden yoksun "konu dışı gözlemlere" terk etmeyi göze alamazlar. Gerçek ve doğru karşılaştırma tarihsel değerlendirmenin temelidir. Tarihsel bakımdan önemli konuların gerçek manada

elenmesi bir karşılaştırma meselesidir elbette -Suzie teyze- den daha büyük bir ressam olduğuna ikna edilmediğimiz sürece Michelangelo'nun çeşitli eserlerini çevreleyen şartları ayırt etmeye çalışmak boşunadır. Mevcut ilgilerimizle daha da yakından bağlantılı olması yönünden, birimlerin doğru türünü karşılaştırmak hayati önemi haizdir; bir başka ifadeyle karşılaştınlacak birimler tek bir ölçek üzerinde olmalıdır. İtalya'daki yüksek Rönesans resmiyle, Orta Çağ'dan modern zamanlara dek, her nevi Fransız görsel sanatını karşılaştırmak birçok bakımdan yanlış yöne sevk edecektir. Dahası, doğru karşılaştırma birimlerine sahip olunduğunda bile, bunların ele alınması, bunlar hakkındaki soruların şekillen- dirilmesi aynı ölçüde sağlıklı bir karşılaştırmmanın konusudur. İtalyan Rönesans sanatında Michelangelo'nun değerlendirilmesinde, onun insan figürü üzerinde yoğunlaşması bizatihi kendisi itibariyle pek fazla yoruma muhtaç değildir, çünkü bu noktada o, öteki Rönesans sanatçılarından farklılık arz etmez. Diğer yandan, daha yakın zamanlardaki ressamlar değerlendirmeye dâhil edilirse, onun insan figürünü ön plana çıkartması daha önemli hale gelir. Burada mukayesenin doğruluğu ve sıhhati, doğrudan değerlendirilecek çalışmalardaki bir oran hissinden daha fazlasına ihtiyaç duyar. Daha geniş bir çerçevenin anlaşılması gerekli hale gelir. Karşılaştırmanın bu iki ressamın kendileri hakkındaki önemli sorularla ilgisiz olmaması için; mesela Michelangelo, yalnızca insan ve tabiat figürlerinin seçimi bakımından, seçimlerinin kendi dönemlerinde başkalarıyla paylaşılmış olduğunun farkında olmaksızın, kimi modern deniz manzarası ressamlarıyla karşılaştınlmamalıdır. Karşılaştırma süreci, mukayesenin karşılaştınlabilir birimlerinin seçimiyle ve bağlantılı çerçevenin farkında oluşla nelerin önemli sorular olduğunu -neyin bir problem olduğunu, neyin olmadığı- bilebileceğimiz şekilde disipline edilmelidir.

Bir karşılaştırmanın unsurlarının biri yahut her ikisi, Ökümen çapındaki tarihsel bir düzenlemeyi gerektirdiği anda

veya bundan etkilenir etkilenmez bu olgu hesaba katılmalıdır. Sözgelimi Vikinglerin ve Polinezyalıların keşifleri arasında yapılan bir karşılaştırmada, Vikinglerin teknoloji, ticaret, hatta daha geniş bir Ökümenik kuşağın siyasetiyle olan çok yakın bağlantıları, hem söz konusu denizcilik problemlerinin, hem de nihai neticelerin değerlendirilmesinde göz ardı edilemez. Ökümenik kuşağın parçası olmak ilk olarak süratle değişen kültürel seviyedeki daha geniş bir toplumla sürekli bir teması ifade etmekteydi: Keşif yüzyılları boyunca içindeki şartlar önemli ölçüde değişti. İskandinav devletlerindeki krallıkların yükselişi ve bunların Hristiyanlaşmaları, hem genişleme nedenlerini, hem de temel merkezlerle sürdürülen ilişki tiplerini etkiledi. Orta Doğu ve Avrupa ile İskandinav ticareti, keşif kazançlarının alternatif değerlendirilmesine yönelik değişen bir temel sağladı. Ve son olarak, Viking kolonileri ya Ökümen'deki köşelerine doğru çekildiler ya da kayboldular. Tecrit edilmiş, kalıcı topluluklar haline gelmemeleri kısmen coğrafyanın, kısmen de Viking hayatının dâhil olduğu çok yaygın yüksek dereceli bağımlılığın sonucuydu.

Ökümenik düzen ile bağlantı çeşitli seviyelerde olabilir. Avrupa'nın -hiç de küçümselemeyecek olan- Avrupalı olmayan geçmişini göz ardı eden Colombus dönemindeki Batı Avrupalılar ile Meksikalılar arasında -Meksikalıların yerli yeteneklerini eleştirmek üzere kullanılan- bir karşılaştırma yapmak açıkça adil olmayacaktır. Birinin diğerinden daha yakın bir şekilde içerildiği, Ökümen'le ancak marjinal olarak birleşen halklar örneğinde, basit ve yalın bir karşılaştırma da aynı ölçüde adaletsiz; tesirlerin, olasılıkların veya gelişme safhalarının değerlendirmesinde sağlıklı olabilir. Bu çeşit her durumda, karşılaştırmaların yapıldığı dönemin Ökümenik görünüşün özel şartlarını kabul etmek ve bu şartların Ökümen'e daha yakın bir şekilde bağlı olan üyeye nasıl alakalandırılacağını hesaba katmak zorunlu olabilir. Okur-yazar halklarla bölgelerarası ticaretin ciddi bir etken olup

olmadığı, evrensel bir dinin kabulünün şartlarının bekle-
nilip beklenilemeyeceği göz önüne alınmalıdır. Dolayısıyla
Ökümen'e daha uzak bir halkın, -olağanüstü şartlarda bir
Zenobia'yı ve Petra veya Palmira'nın göz kamaştırıcı yurt-
severlik örneklerini ortaya koyabildikleri- Helenistik döne-
min putperest Araplarıyla karşılaştırılmasının sonuçları; [aynı
halkın] görülmedik şartlar altında İslam Peygamberini ortaya
çıkartabilen Hristiyan döneminin putperest Araplarla karşı-
laştırılmasının sonuçlarıyla aynı olmayacaktır. Çünkü bu iki
dönemdeki Arap hayat tarzındaki içsel farklılıklar bir tarafa,
maruz kaldıkları bütün Ökümenik şartlar da (hem de tayin
edici şekilde) farklıydı.

Kuşkusuz böyle durumlarda Vikinglerin kendilerini kuşa-
tan Avrupa veya Arapların Orta Doğu çevresine dikkat çekil-
mek suretiyle daha geniş bir tarihsel çevre parça parça hesaba
katılabilir. Vikingler hiç kuşkusuz Orta Doğu'yla, Araplar Hind
ile bir şekilde doğrudan temas halindeydiler. Fakat böylesi
uzak ve ileri temaslar, bir bütün olarak Ökümen göz önünde
bulundurulmaksızın benzer şekilde *ad hoc* [belli bir amaca
yönelik olarak] hesaba katılabilir. En geniş haliyle Öküme-
nik görünüşü sürekli göz önünde bulundurmanın sebep-
leri; kısmen bağlantılı unsurlara ilişkin tam ve eksiksiz bir
görüş ortaya koyması, kısmen de gerçek bir oran duygusu
sağlamasıdır. Bu nedenlerin her ikisi de tam olarak Öküme-
nik tarihsel bütünlük içindeki durumlar arasında karşılaştı-
rmalar yapılması halinde önemli ve tayin edici niteliktedir.

Tarihin birliği; her şeyden önce, bunları çözmek için
girişilen insanî eylemden ziyade ortaya çıkan problemler
(gerçekte nihai noktada, araştırmacı olarak tarihçinin önüne
konulan problemler -her ne kadar bu kısmen geçmişte in-
sanın karşısına çıkan problemlere bağlı olsa da-) açısından,
çağlar ve bölgeler itibarıyla karşılıklı bağımlılıktır: İdealist ta-
rihçinin yukarıdan birliğidir. (daha yüksek bir birlik) ziyade
materyalist tarihçinin aşağıdan birliği. Fakat nihayetinde
bu iki birlik, aynı paranın iki yüzü gibidir. Zira problemler

yalnızca bunların aksiyon objeleri olmaları dolayısıyla problemdirler. Buna mukabil yukarıdan eylem, bu yerine getirilmediğinde bile -hatta zamanımızda yerine getirilmediği durumda dahi- problemlerinin birliğini takip etmek için ahlaki bir zorlayıcılığa sahiptir. Tarihin birliği sorununu artık olumsuz bir öneme -burada söz konusu edilen bir şeyi önceleyen başka bir yerdeki önemli şeyi göz ardı etmek-tir- sahip bir mesele değil; hem ahlaki, hem de yapısal mahiyette kaçınılmaz olumlu anlamları olan bir mesele haline getiren, tabiat ve tarihteki tersine çevrilemez ilerlemeye ilişkin farkında oluşturmaktadır.

Yapısal Birlik: Karşılaştırma Temelleri Üzerindeki Etkileri

Batılı çarpıtmanın, bölgelerarası perspektif ihtiyacının bir neticesi olarak, bizim çeşitli kabul edilmiş tarih yorumlarımızı tahrif ettiği tarz ve durumları, ana hatlarıyla değerlendirdim. Bunları kullanmaktan kaynaklanan sorunların kimisini göz önünde bulundurarak, beş tip bölgelerarası motifin tasnif edilmesi anlamlı olacaktır.

İlk planda ortak olaylar vardır; "Yenilenme" ve "Yıkım" dönemlerinin Hind-Avrupa göçleri, Moğol imparatorluğu, Kara Veba vb. bu motif tiplerinin en bilinen örnekleridir ve burada bu olayların bölgelerarası tesirleri ve çoğu zaman bölgelerarası sebepleri açıktır. Kaçınılmaz olarak böylesi durumlarda bölgesel tarihler bile daha geniş alanları derinlemesine araştırırlar. Bununla beraber böyle motiflerle bağlantı içinde "arzî" -bir başka deyişle bu motifin kendi kalıbının dışındaki olayları, kuşkusuz onunla müşterek şartlarda ortak sebepleri paylaşabilirse de- malzemeye dâhil etmek faydalıdır. Moğol istilalarından önce Orta Doğu'daki ve aynı dönemde Hindistan'daki Türk fetihleri, aynı şekilde Haçlı Seferleri böyledir. Her bir hareket, bu durumda, çeşitli devletlerin gücü açısından diğerlerinin hepsiyle bağlantılıdır.

Dahası bu hareketler esas olayın ortak sonuçları açısından değiştirici ve destekleyici tesirlere sahip olacaklardır. Türkler Hindistan'da, Çin'de Tunguzların başlayıp Moğolların bitirdiği şeyi yapmışlardır. Gerek Türkler, gerekse Tunguzlar şu halde -her ne kadar kendi başlarına pek çok bölge için ortak olaylar değillerse de- Moğol istilasıyla faydalı bir şekilde birleştirilebilirler. Aksi takdirde, yerel motifler arasındaki bu anızî ilişki türü, ancak herhangi bir motifin çok daha karmaşık bir şebekeden bir soyutlama olduğunun ortaya çıkartılmasına hizmet eder. İlişkiler ağındaki birtakım unsurların nispeten anızî olarak ele alınmasının gerekliliği, tamamıyla belli bir amaca uygunluk meselesidir. Bundan başka belirtilmelidir ki, pek çok şey, ortak bir olay olma bakış açısından ele alınabilir. Yakın Doğu İmparatorluk Geleneği, örneğin, hem idarî yöntemlerin geliştiricisi ve hem kültürel karışımın yineleyicisi olarak, Sargon'dan İskender'e kadar bütün Hind-Akdeniz bölgesini etkileyen bölgelerarası bir olay veya olaylar dizisi olarak hizmet eder. Bir yere kadar bölgelerarası biçimde fikirlerin paylaşıldığı simya, falcılık, astroloji gibi sahte bilimlerin farklı bir tarzda gelişimi; saf bilimler için zararlı ve bunların sürekli ilerleyerek gelişmesinde kültürler üzerinde açık bir etkide bulunması nedeniyle, ortak bir olay formu içinde düşünülebilir. Fakat bu son durumda, bunların bölgelerarası ortak olaylar olarak görülebilmesi, ancak anızî olarak aydınlatılması demektir; bunlar başka motif tipleri olarak çok daha kolay bir şekilde ele alınacaklardır.

Bir başka bölgelerarası açık motif tipi paralel gelişmelerdir: "Liberasyon Dönemi"nde bireysel düşüncenin gelişmesi, kutsal metinlere dayalı dinlerin evrimi, hükümet-üstü hukukun gelişimi. Burada, "Liberasyon Dönemi"nde Hindistan ve Çin'in karşılaştırılması gibi basit mukayese durumları ortaya çıkar: Hem felsefe, hem de siyasî rol bakımından Çin Pencap ile Ç'u ise Magadha ile mukayese edebilir ve daha sonra Çin'in zaferini Hindistan'daki Magadhan liderliğiyle ve sonuçta ortaya çıkan imparatorlukların yaşama gücünü

karşılaştırabiliriz. Fakat böylesi şaşırtıcı spekülasyonlar bu başlık altında ele alınacak bölgelerarası araştırmanın esas noktaları değildir. Sözelimi 'Konsolidasyon Dönemi'nde Grek, Sanskrit ve Magi halklarının entelektüel geleneklerini karşılaştırsak muhtemelen Hind-Avrupa'ya ait bir geçmiş ve kesinlikle bunların karşılaştınlacağı birbiriyle bağlantılı bir yerel geçmiş ortaya çıkacaktır. Galiba burada ortak durumları ve şartları karıştırdık. Ortak şartların kendi başlarına incelenmesi güç olduğunda olayları paralel ve karşılaştınlabilir olarak ele almak zor ve müşkül bir problemi halletmenin en kolay yoludur. Bu çeşit paralel gelişmeleri, kültürlerin takip etmeleri gereken bir zamanda bağımsız bir şekilde ulaşılacak önceden tayin edilmiş bir safhanın şartları içerisinde değerlendirmek muhtemelen pek bir fayda sağlamayacaktır.

Sözelimi, hükümet-üstü hukukun gelişimini belirli bir noktada ayıran işin doğasından kaynaklanan bir ihtiyaç şüphesiz yoktur. Roma Hukuku, Mani yasaları kabaca belki de aynı yüzyıllarda gelişti; fakat yönetimlerden bağımsız olarak varlıklarını sürdüren Müslüman, Hristiyan ve gelişmiş Hindu yasaları, belki de -aşağı yukarı- ilk bin yılın ortalarında olgunlaştı. Fakat bunların bu aşamaya geldikleri sabit bir nokta veya sabit bir biçim yoktur. Bununla beraber, kutsal metinlere dayalı dinlerin, geniş ölçekli devletlerin, eleştirel felsefenin ve ekonomik tarzların gelişmesi kendi aralarında benzerlik göstermektedir. Özellikle az veya çok sürekli olarak etkileşen ve karşılıklı bir uyuşmaya zorlanan ekonomik meselelerde, istikrarlı hukukun kabaca "çağdaş" gelişmesi için gerekçelerin bulunabileceği beklenmelidir. Uzun bir zaman sürecinde böylesi karşılıklı uyum, bir hareketin katılımcıları arasındaki yakın ve şahsi ilişkileri, dolayısıyla da nesillerin katı çağdaşlığını; aslen uyumlu bir model oluşturmaktan daha fazla gerçekleştirmez. Yine de bunun, her türden geniş ölçekli, önemli bir hareketin yönünü ve seyrini belirlemede temel bir öneme sahip olması muhtemeldir. Bir bölgedeki belli başlı gelişme tipinin, nihayetinde komşuları

arasında şu veya bu şekilde hissedilmeyeceği ve neticede birbirine bağlı Ökümenik kuşak boyunca telif edilmeyeceği pek olası görünmemektedir. Dikkat çektiğimiz paralel gelişmelerin sıklığı böyle bir faraziyei desteklemektedir.

Bunun bir neticesi şudur: Bölgelerarası mukayese edilebilirlik incelenirken karşılaştırılması gereken -zorunlu olarak- her bir kültürde öne çıkmış şöhretli kişiler değildir. Doğru bir resim elde etmek için [karşılaştırılması gereken], çoğu zaman [karşılaştırılacak unsurların] birinde daha az, diğerinde daha çok olacak olan mukayese edilebilir nitelikteki şahsiyetlerdir. Şayet bilim belli dönemlerde, Pencap'ta daha az, İran'da ise özel bir önceliğe ve üstünlüğe sahipse -veya mistisizm Pencap'ta İran'dan daha büyük isimler yetiştiriyorsa- her bir durumda Pencap bilimi ve İran mistisizmi burada söz konusu olan bölgelerarası ilişkileri ortaya çıkartmak üzere faydalı ve verimli bir şekilde incelenecektir.

Bölgelerarası motiflerin bir üçüncü tasnifi bölgeler üstü şeklinde adlandırılabilir: Bunlar bütünün şartlarına nüfuz ederek anzî bir şekilde her bir bölgeyi etkileyen gelişmelerdir. Böyle bir bölgeler üstü motifin en açık ve ilk akla gelen örneği Ökümenik medeniyetlerin yayılmasıdır. Uygarlıklar tesir ve nüfuzlarını kademeli olarak yaymış olduklarından, barbarlar ve şehirliiler arasındaki "güç dengesi"nde değişimlere sebebiyet vermişlerdir. Böylelikle ne ortak bir hadise, ne de karşılıklı doğrudan ilişkilerle müşterek şartları etkilemek suretiyle ortak bir netice meydana gelmemiştir. Attila'nın dönemi, daha sonraki dönemde medeniyetin Orta Asya'ya yayılması nedeniyle Cengiz Han'ın döneminden farklıdır: Moğol istilasını Hun yayılmasından tamamen farklı kılan ve daha sonra, bütünüyle farklı sonuçların üreticisi haline getiren medeniyetin bütün tekniklerinin doğrudan kullanımıyla çakışmış, ilkinden daha büyük bir göçebe intikam hissidir. Çinliler, Avrupalılar, İranlılar ve hatta Hindistan Budistleri hepsi de tamamıyla bilinçsiz bir şekilde, farklı nedenlerle, bütün kıtayı farklı bir hale getirmek üzere bir araya

gelmişlerdir. Benzer şekilde o, Batılı başkalaşımın başlama-sıyla birlikte Yanmküre; daha önce Araplar, Çinliler ya da Hintlilerce keşfedilmemiş olan ancak, temel ticaret yolları ve sömürü araçlarının daha önceden kendisine açıldığı en tecrit edilmiş bölgesiydi. Bir kimse ancak ikinci binin ikinci yarısında bu gerçekleştiğinde, Avrupa'nın dünyayı istilasının mümkün hale geldiği yolunda bir tahmini göze alabilir.

Benzer şekilde, düşe kalka yoluna devam eden birikimsel ilerleme bölgeler üstü niteliğe sahiptir. "Yeniden Yapılanma Dönemi" gibi zamanlarda erken dönem Bizans Akdeniz Havzası'nda, olağanüstü niteliğe sahip pek fazla bir şey görünmemektedir. Fakat ipeğin girişi, Diofantin matematiği; hukuk, tıp, yönetim, din ve sanat alanlarındaki gelişmeler; İslamî filizlenme veya Batılı başkalaşım gibi bir hareketin belirttiği, bölgeler arasında sahip olunan birikim dahilinde zikredilmelidir. Gerçekten pek çok gelişme bu şekilde görülebilecek bir niteliğe sahiptir. MÖ birinci bin yılda tüm bu bölgede para basımının ortaya çıkışı görünüşte birbirinden bağımsız olmasına karşın, bölgelerarası ticaretin şartlarını bir ölçüde, en azından dolaylı olarak, iç ticaret üzerindeki tesirleriyle neticede doğrudan değiştirmiştir. Aynı şekilde, farklı dönemlerde pek çok değişik yönetimin karşı karşıya kaldığı merkezileşme problemi, bölgelerarası hareketlerin topyekûn seyri üzerinde tesire sahiptir.

Dördüncü motif tipi ise etkinlik motifidir. Yani, belli bir etkinliğin uluslararası ilişkileri gerekli kıldığı durumlardır. Burada zikredilebilecek elverişli örnekler, bilimin takip ettiği çizgi, keşiş ve dervişlerin, Budist ve Müslüman dervişlerin bir diğerini etkiledikleri ölçüde, manastır ideallerinin gelişmesidir. Manastır hareketi Hindistan'da başlasın başlamasın, özel ve çoğu zaman birbirine karışan çizgileriyle pek çok bölgede ortak olan bir etkinliktir. Bilhassa bölge-rarası bir etkinlik olarak ilgi çekici durum Hint Okyanusu Havzası'nın ticari kullanımıdır. Zanzibar'dan Malakka'ya kadar pek çok kültür ve bölgeden dinî, ticari ve felsefi usuller

"Yeniden Yapılanma Dönemi"nde, sadece bu bölgelerarası etkinliklere oranla tamamen farklı ve neredeyse bütünleşmiş bir alan oluşturmak üzere bir araya gelmiştir.

Bölgelerarası beşinci tip bir motif olarak bölgesel odağı öneriyorum. Çoğu zaman bir bölge, bizatihi konumu ve içsel durumu daha genel bir tarihin devam eden bir motifi haline gelmesi hasebiyle, belli bir bölgelerarası role hizmet eder. Dolayısıyla "Yeniden Yapılanma" döneminde Gupta Hindistan'ı etrafına güçler toplamakta ve bunları bütün doğrultulara yeniden yönlendirmektedir: Kendisi için üretken olmasının yanı sıra pek çok eğilim için de bir odak olma konumundaydı. Nispeten yakın zamanlarda Sahra ötesi Afrika; Müslüman ve Hıristiyan misyonerler, tüccarlar ve ordular için bir buluşma zemini hizmetini görmekteydi ve konumu ve kullanılabilir durumu, bölgelerarası bir rol oynamaktaydı. Buna karşılık, Orta Asya'nın tedricen medenileşmesi onu çevredeki bölgelerin bir fetih merkezi olarak belki de daha güçlü hale getirmiştir. En azından, ilk dönemlerden beri konumu ve askeri hüviyeti [Orta Asya'yı] bir fetih merkezi yapmıştır; bu anlamda burası bölgelerarası role sahiptir. Bölgelerarası tarihte bu tarz bir rol oynayan bölgelerden biri de; erken Batı coğrafyasıdır. Burası merkezî konumu sebebiyle Roma vasıtasıyla Akdeniz İmparatorluğu'nun zemini haline gelmiş, Orta Doğu'yu ve Ökümenik Kuşağın daha uzak köşelerini *yeni-zengin* (nouveau-riche) tavrıyla etkilemiştir. Gerçekten her yeni bölge nispeten önemli sayılabilecek bölgelerarası bir role sahiptir; hem Latin, hem de Bizanslıların sınır problemlerini bütününüyle dönüştüren bir noktaya tedricen yükselen Rusya'nın veya ticaretteki merkezî rolü nedeniyle Uzak Güney Doğu'nun oynadığı rol gibi. Ökümenik dönem boyunca coğrafi konumu Orta Doğu'yu; en azından, Hint adalarına deniz yolu, Uzak Doğu, güneyde Afrika ve kuzeyde Rusya ile Orta Asya'ya kara yollarıyla, kuzeybatıda Avrupa ile güneydoğuda Hindistan arasındaki bütün Kuşak için merkezî bir odak haline getirmiştir. Hatta Budizm bile Hindistan'dan

Çin'e ilk kez İran aracılığıyla yayılmış görünmektedir. Sanskritçeden Çinceye ilk tercüme yapanlar Partlar idi. Orta Doğu'daki gelişmeler ve gelişmelerdeki Orta Doğu'nun yeri Ökümenik tarihi tutarlı şekilde destekleyen bir konudur. Bu bölge, kelimenin gerçek anlamıyla, medeniyetin kalbidir.

Hiç şüphesiz bu beş motif türü, aynı anda hepsinin birden doğru olması mümkün olmayan yahut kategorik olarak tüketici olandan başka bir şey ifade etmez. Bunlar daha ziyade bölgelerarası olguları düşünmenin alternatif yollarıdır. Dolayısıyla bölgelerarası etkenlerin çeşitliliğini ve karmaşıklığını ortaya çıkarmaya hizmet ederler. Bu itibarla spesifik bir bölgelerarası tarih, genel olarak her bir bölgeye ve her bir döneme hak ettiği yeri vermeyi isteyecektir. Kurumların kendilerine özgü kökenlerinden ziyade, belki bunları daha yerel tarihlere bırakmanın en uygunu olacağını düşünerek, kaçınılmaz olarak perspektif ve çerçeveyi ön plana çıkaracaktır. İnsanlığın yorumu için bölgelerarası tarihin verebileceği motiflerin ele alınmasını tayin edecek olan; perspektiftir.

Bir kimsenin dünya tarihine yönelimi ne olursa olsun, araştırma problemleri benzer olacaktır. Bu dünya-tarihi bağlamındaki problemler, şu ya da bu bölgedeki uzmanların anızı kabul edebilecekleri değerlendirmenin üzerinde ve ötesinde, bağımsız olarak ele alınmaya muhtaçtırlar. "Tesarler"e ve elbette genel olarak kültürler arasındaki ilişkiler üzerinde daha fazla çalışılmalıdır. Fakat bunlar perspektif bakımından ancak bir bölgeyle -mesela, Hindistan *Avrupa'yı* nasıl etkilemiştir? vs. - sınırlı oldukları sürece söz konusu amaca tam olarak hizmet etmeyeceklerdir. Yine de bir dünya perspektifinden bakıldığında, bu sınırlı çalışmalar bile bölgelerarası ilişkileri takip etmede ortaya konulması gereken her çeşit sayısız çalışma arasında bir yere sahip olacaktır. Bunların pek çoğu için bu söylenenler oldukça mahalli bir alanda takip edilecektir; sadece araştırmayı şekillendiren amaç dünya-tarihsel olacaktır. Önemli olan bu amacın açıklıkla ortaya çıkmasıdır. Bunun için bölgelerarası tarih uzmanlığının kendine

özgü problemlerinin ve perspektifinin daha fazla farkında olunması gerekmektedir.

Sadece tarihsel hareketler bölgesel kültürlerin üzerine belirgin bir biçimde oturmaz; bir bölgedeki kültürel unsurlar çoğu kez yalnızca karşılıklı olarak sınırlayıcı bölgeler açısından ele alınmaya izin vermeyecek kadar birbiri içine girmiştir. Gupta Hindistan'ının çeşitli yönlerini, yalnızca bu toplumun sınırları içinde anlaşılabilir veya bu toplumun diğerleri üzerindeki anız tesirine ilişkin meseleler olarak değerlendirdiğimizde görüşümüz sınırlanacaktır. Gupta hanedanlığı döneminde Hindistan, dünyanın geri kalan kısmının şartları içinde anlaşılabilir bir kültürel etkinlik merkeziydi. Helenistik bir sanat araştırması yapıldığında, onu etkileyen bölgeler (bir taraftan erken dönemlerde batı taraflarına, diğer taraftan kendi döneminde kuzeydoğu ve güneydoğusu taraflarına bağlayarak) Gupta Hindistan'ını tam ortasından bölecektir. Aynı şey Helen bilimi hakkında da söylenebilir; burada Gupta Hindistan'ı zamanında ve onu izleyen yüzyıllarda ortaya çıkaran tesirler kuzey ve güneyin yanı sıra aynı zamanda batıyı da etkilemiştir. Ticaret için miladın ilk asırlarında Hindistan'ı Tamiillerin sömürgeleştirdiği batı ve kuzey Hint adalarından gelen tesirler için merkez haline gelmişti. Budist ve Hindu dinleri Hindistan'da ortaya çıkmıştır. Hinduizm özellikle doğuda, Budizm ise (Gupta hanedanlığı döneminde) bilhassa kuzey ve batıda yayıldı. Güney Hindistan'dan gelen sömürgeleştirme ve ticari gelişme Hint adalarını ve Çinhindi'ni, bunların ticaretlerinin etkilediği daha batı ve kuzeydeki kara parçalarından daha fazla etkilemiştir. Sömürgeleştirme döneminde ve kuzey Hindistan'ın yoğun Budist faaliyetine maruz kaldığı zamanlarda etkiler diğer bölgelerde (Uzak Doğu ve uzak Güney Doğu'da) Hindistan'dakinden çok daha fazla hissedilmiştir. Kısacası, Gupta hanedanlığı döneminde Hindistan birçok eğilim ve hareket için merkezi hale gelen ve bu hareketleri yeniden dağıtan bir merkez görüntüsü sunmaktadır. Neredeyse bir zaman için

bütün Ökümenik Kuşağın ilgi odağı durumuna gelmiştir. Bu bakımdan, Hindistan'ı kendi kendine yeterli kültürel bir bölge olarak ele almak, olup biten devasa öneme sahip birçok noktayı göz ardı etmek olacaktır.

Farklı tipte bir durum da "marjinal" bölgelerle ilgilidir. Buralar, kendi zamanı ve zemini içinde bir devamlılık gösterir. Aynı zamanda, bölgesel kültürler kendi içinde şaşırtıcı bir karmaşıklık sergiler. Uzak Doğu, Hindistan, Orta Doğu ve modern Batı'dan kültürel unsurların bölgenin kendine özgü gelişmeleriyle birleşmesi sonucunda uzak Güney Batı'da (sınırlayıcı kültürel kalıplar açısından ele almayı tartışmalı kılan) ilginç bir durum ortaya çıkmıştır. Modern deniz güçlerinin emperyal kullanıma elverişli hale gelecek şekilde gelişmesi durumunda olduğu gibi, diğer pek çok şekilde de Çin Hindi ve Malezya'nın gelişmesi, tam anlamıyla farklılık göstermeyen birçok kültürün karşılıklı etkileşimi açısından değerlendirilebilir. Bu bölge pek çok dine ev sahipliği yapmıştır: En kadim doktrinin son kalıntısı Hindu Bali, anakaradaki Hinayana Budizmi, bir zamanlar Hinduizm'den, -daha sonra tekrar kaybedecek olsa da- zahmetli bir biçimde kazandığı adalardaki Mahayana Budizmi, takımadaların Sadık İslamı ve (kadim inançlarla ancak şöyle böyle örtülmüş ve ardından gelen [yeni din] için terk edilen) Filipinlerin Hristiyanlığı gibi dinler kendi tesirlerini icra etmişlerdir. Edebiyat, sanat ve bilimde Çince ve Sanskritçenin etkisi Çinhindi ismini hak edecek şekilde birleşmiştir. Buna mukabil bütün bunların altında Toynbee, en azından, çağlar boyunca ayakta kalmış olan bağımsız bir Hinayana kültürünü görebilmektedir. Bu kültürün en tipik özelliklerinde devam eden değişimleri, daha büyük bölgelerin tesadüfi ilişkilerine indirgemeğe çalışmak saçma gibi görünmektedir. Zira bir kültürel gelişmenin sürekliliğinin bölge üzerinde zaman ve mekân tarafından zorlandığı açıktır. Budizm için ve Budizm'e karşı savaşırken Cava ve Sumatra tam olarak farklı anlaşılabilirlik dairlerinde değildiler ve Cava, Sumatra inancını kabul ettiğinde Cava

kültürü dünyadaki temel konumunu akşamdan sabaha değiştirmedir. Malakka ve Singapur, inancı ya da dili ne olursa olsun, uzun zamandır insanlığın uğrak yeri idi: bütün bunlar ancak Ökümenik ve yeni küresel gelişme şartları açısından bakıldığında anlaşılabilir.

Bunun gibi birleşik bir ülke (bir başka örnek; Budizm, Hristiyanlık ve Müslümanlığın hepsinin yaygın olduğu siyasi ve toplumsal bakımdan pek çok bölgenin eklemlendiği Orta Asya'dır) bölgesel bir araştırmaya pek az bir avantaj sağlayacaktır. Böylesi bir bölge, bölgelerarası problemler araştırılırken çok daha fazla aydınlatılacaktır. Rusya gibi anlaşılması güç ve karışık bir durum, bölgelerarası açıklamaya farklı bir şekilde gereksinim duyar. Rus tarihi Latin Batı'nın büyük bölümü için geçerli olan kategorilere uymaz, fakat son yüzyıllarda bazı bakımlardan (en azından Büyük Petro ve Lenin dönemleri arasında) onunla ayrılmaz bir biçimde bağlantılı hale gelmiştir. Diğer taraftan Rusya, salt bir Bizans'ın ileri karakolu olarak anlaşılamazdı. Rusya'nın, Güney'den ya da Batı'dan koparılması hiçbir zaman anlaşılamayacaktır. Uzak Güney Doğu örneğinde olduğu gibi yegane çözüm, Rusya'nın içinde bir yer bulabileceği daha genel bir çerçeve geliştirmektir. Fakat Endonezya'da bölgelerarası ve bu çeşit diğer etkileşimler, bölgenin kendi özel biçimlerini geliştirdiği faktörler olarak çok önemli bir nitelik gösteriyor olmasına karşın, Rusya'da hiç şüphesiz içsel kültürel gelişme için daha geniş bir alan kabul edilebilir. Rusya'yı etkileyen coğrafi denge veya ortak olaylar ve gelişmeler biçiminde bölgelerarası ilişkiler bunun yerine temel bir referans çatısı olacaktır.

Bununla beraber, çeşitli bölgelerin anlaşılmasında, bölgesel ve bölgelerarası yaklaşımın görece alanlarına ilişkin problem hakkında halledilmesi gereken daha pek çok şey vardır. Nesnel bağıntılar ve düzenlilikler hakkında -kültürlerin "nedensel" gelişimi gibi- ne söylenirse söylensin; zaman zaman, eğer bunların insanî anlamı bir yerlerde aranacaksa, bu araştırmanın sadece biçimleri ortak bir bütün

olarak yorumlanması gereken belli bir kültür içinde yapılması gerektiği ve bunlar arasındaki her çeşit ilişkinin, çeşitli kültürler üzerinde temel ve nedensel bir etkiye sahip olmalarına karşın, yalnızca her bir kültürle özdeşleştirilen belli anlam dünyaları çerçevesi haricinde hiç bir anlama sahip olmadığı öne sürülmektedir. Elimizdeki bir değer olmadığı halde, aramızdaki genel tasdikin önemli bir parçası olarak, bilimin dolaylı bilgisinin ölü olduğu hususuna hak ettiği saygı gösterilmelidir. *Concensus gentium pragmaticorum*'un (insanların hemfikir olduğu genel düşünceler) ve genel anlam-bilim değerlendirmeleri, insan ilişkilerini anlamada yeterli değildir. Fakat -Uzak Güney Doğu örneğinde olduğu gibi, Sorokin'in kastettiği anlamda yüksek bir biçimde "bütünleşmiş" olmamasına karşın bir kültür içinde kabul edilmiş-kapalı kültürler açısından bu durumun sıradan bir şekilde formülleştirilmesi, insanlık tarihinin pek çok dönemini değerlendirme dışı bırakır. [Sorokin], insanlar için anlamı kültürel düzenlemelerde bulmaya yoğunlaşmıştır. Bu noktada sadece, hayatın, -bireysel kişilikleri veya kültürel geçmişleri yüksek düzeyde bütünleşmiş olsun olmasın- bütün bağlantı türlerinde insanlar için elbette bir anlama sahip olduğuna işaret etmekle yetinelim.

Tarihsel Karşılaştırma Birimleri: Çeşitli Tarihsel Bütünlük Türleri

Dünya tarihiyle kendine özgü biçimde ilişkili olan tarihsel bütünlükler, bir bütün olarak alınan dünya için, tarihsel eylemin telafi edilebilir olmakla birlikte yeterli olmayan en geniş birimleridir (Avrupa veya Uzak Doğu gibi herhangi bir mahalli bölge zaviyesinden yapılan araştırmaların kısmî kalmasını doğuracak kadar insanlığın büyük bölümünü ihtiva eden tarihsel süreçler olarak tanımlanan dünya tarihi). Tarihsel bütünlüklere dair kavram türlerinin birkaç misali, her biri kendine özgü rolleriyle aşağıda görülecektir. (a) Ökümen,

yani MÖ 3000 civarından günümüze dek binlerce yıldır tedricen genişleyen medenileşmiş Avrasya ve Kuzey Afrika kuşağı, en başta gelen tarihsel bütünlüktür. Fakat dünya tarihinin tarihsel olarak iyi bir şekilde ele alınması için Ökumen içindeki çeşitli tamamlayıcı ünitelerin üzerinde durulması gerekir. (b) Genellikle en yaygın olarak kullanılan birim -ortak bir geçmiş ve mevcut karşılıklı ilişkilerle alakalı, içerisinde sanatın yaratıldığı, kurumların biçimlendiği ve kültürel meselelerin [o bütünün] haricinde mevcut hüviyetiyle kendisini pek hissettirmediği, ortak bir sosyo-kültürel bağlam [anlamında] - "Medeniyet"tir. (İki sınırlayıcı ortak özellik şunlardır: Ortak din veya ortak klasik ve/veya yüksek diller.) "Medeniyetler" içsel manevi entelektüel evrimin ve diyalektiğinin -sanat, kurumsal ekonomi, din, felsefe hatta bu anlamda bilim- bakış açısından kullanılacak elverişli birlikleridir. (c) Bir "bölge", büyük fiziksel engellerin iletişime ve ilişkilere mani olmadığı ortak ilişkilerin -tarihsel değerlendirmelerin sınırlarını tayin ettiği- coğrafi alanıdır ve [bu alan] birbirine güçlü biçimde zıtlık teşkil eden kültürleri -Çinhindi-Malezya veya Çin ile Yunnan Thais'in birlikte mevcut oluşları örneklerinde olduğu gibi- yan yana barındırabilir. Ökumen dâhil "bölgeler", güç dinamiklerinin birbirleriyle dışsal ilişkileri açısından, gerçek anlamda kültürel gelişmeye nispeten harici *sabiteler* (constants) bulmak bakımından kullanışlı birimlerdir. (d) Bir "kültürel alan", "alan araştırmaları" için -belki fizikî coğrafya ve jeolojininkiler de dâhil (mesela coğrafyacıların Orta Doğu'su)-, kendisini sınırlayan tipik kesite ilişkin düşüncelerden daha az tarihseldir. Bir "kültür alanı" değişik disiplinlerin işbirliği, özellikle *planlama* bakımından elverişlidir. (e) "Medenileşmiş bir gelenek", zorunlu olarak farklı bölümler arasında daimî temas olmadan gerçekleşmeyecek, köklü bir ortak kültür ve tarih arka planı meselesidir (mesela, Japonya ve Çin). "Hindistan-Orta Doğu-Avrupa" ve "Uzak Doğu" [arasındaki] iki; Uzak Doğu, Hindistan, Orta Doğu ve Avrupa [arasında] dördü [bir ilişki kurulabilir]. Bu

kavram, temeldeki kurum ve bunların dönüşümleri, antropoloji, karşılaştırmalı çalışmalar vb. açılardan faydalı olabilir.

Bölgesellik

Bir "medeniyet" sayılabilecek kadar geniş her kültürel bütünlük bir "bölge" olarak adlandırılabilen şey üzerinde hâkimdir. Fakat belli bir medeniyet açısından kolaylıkla tanımlanamayacak pek çok başka bölgeler de vardır. Sözgelimi Orta Doğu hakkında, hem İslam öncesi, hem de İslam döneminde geçerli olan çok şey söylenebilir. Gerçekten de "Orta Doğu medeniyeti"nden bahsedebiliyorsak (mesela, bu bölgedeki medeniyetin o dönem için İslami olarak adlandırılacak bir medeniyete doğru dönüşmeye yüz tuttuğu VII. yüzyılda) bu teşhis edilebilir bir kültürel gelenekler alanı olarak önce bölgenin farkına varmamız nedeniyledir ve yine bu nedenle, başlangıçtan son dönemlere dek böyle bir medeniyet büyük oranda değişiklik arz etse de, herhangi belli bir zamanda kendimizi bu bölgenin bir "medeniyet" karakteristiğine atıfta bulunmaya zorunlu hissedebiliriz. Keza Hindistan, sadece "Hindu medeniyeti"nin bir bölümünü teşkil ettiği bir vakıa olmasına rağmen, Hint-Müslüman medeniyeti dönemlerde tartışılabilen açık bir bölgedir: Gerçekten "Hindistan'da o dönemde ortak ve farklı bir medeniyet var mıdır?" sorusu ortak bir tarihsel bütünlüğün -yani, bir tarihsel etkileşimler bölgesinin- varlığını şart koşar.

Çünkü özel tartışmamız için söz konusu olan bir bölge, pek çok sorunun daha geniş bir bölgeye -yani fiilen Ökümen'e-müracaat etmeksizin kendi şartları içinde ele alınabilecek yeterlilikte iç içe geçmiş, karşılıklı tarihsel ilişki ve etkileşimlerin bir alanından ibarettir. Bu nedenle, Uzak Güney Doğu gibi düzensiz ve karmakarışık şekilde bir araya gelmiş birçok şey bir bölge teşkil eder. Hindu, Budist, Müslüman ve Konfüçyenler ve hatta Hristiyanlar -kültürel modelleri ne kadar farklı olursa olsun- tarihlerini, ortak bir bölge teşkil edecek

şekilde birbirleriyle iç içe geçmiş şekilde yaşamışlardır. Çinli olmamasına karşın, Yunnan proto-Thai'si, kültürünü paylaşmış olmaları nedeniyle değil, fakat onun tarihinin içine çekilmiş olmaları nedeniyle bir müddet için Çin bölgesinin bir parçasını oluşturmuştur.

Ökümen en geniş bölgedir. Fakat ondan daha küçük bölgeler "bölgelerarası" olarak ifade edildiğinde kastedilen şeydir ve bu, "yerel" olana zıt olduğu kadıyla, bölgeler Ökümen veya en azından mesela Hint-Akdeniz tarihsel bütünlüğü düzeyine gelinmeden evvel, genellikle tecrit edilebilen en geniş bütünlüklerdir. Bölgeler, ele alınıp incelenmeleri bakımından, dâhil edildiklerinde pek çok farklı durum türlerine kapı aralamaları nedeniyle kültürlerden daha esnektirler.

Bölgelerarası tarihin amaçları için elverişli olan bölgelerin tasarımında, her zaman, Batı örneğinde ortaya çıkan aynı geleneksel güçlkle karşılaşmaz. Bununla beraber, bir bölgesel terminoloji eksikliğiyle kendisini hissettiren bir problem vardır. Kullanımda sahip olduğumuz yegane standart bölgesel metot, kıtalara göre değerlendirmede bulunmaktadır; kültürel bölgeciliğe verilen yegane taviz Avrupa'yı Avrasya'nın kalanından ayırmasıdır. Bu, devasa benliğiyle uyumlu bir şekilde Avrupa'nın statüsünü yüceltmekten, ümitvâr ve heveskâr bir şekilde, "Asya'nın idealleri" ile "Avrupa'nın yetenekleri"nin birleştiğinden bahseden iyi niyetli profesörlerin kafasını karıştırmaktan başka ne coğrafi, ne etnografik, ne de siyasî fonksiyona sahip bir kavramla, "Asya" ile -çeşitli özellikleri olan bir kalıntı- neticelenir.¹ Jeolojik amaçlar bakımından bile faydasız olan bu "kıtalar", araştırmacı kişi için umutsuz birer vakadırlar. İnsanlığın en

1 Ayrı muğlaklık, aşağı yukarı, "Şark" tabiri için olduğu kadar "Asya" tabiri için de söz konusudur. Sözcüğün kullanımına ilişkin evlere şenlik bir örnek Michelet'te bulunur: "Uzun zamandır birbirleriyle kız kardeş mesabesindeki insanlığın bu iki yansı, Avrupa ve Asya, Hristiyanlık ve İslam, birbirleriyle ilişkilerini kesmişlerdi..." Bunu, Hindu Mahasabha söyleseydi durum ne olurdu bir düşünün!

azından beşte dördü Avrasya'da yaşamaktadır ve yapıla geldiği üzere Avrasya'yı ikiye bölmekle problemi çözemeyiz; zira Avrupa bir bakıma makul bir bölge olsa bile, geri kalan her şeyi "Asya"nın içine yığmak Batılı çarpıtmayı teşvik etmekten başka bir şeye yaramaz. Bu ihtiyacı gidermek üzere "Yakın Doğu", "Orta Doğu", "Uzak Doğu" gibi kavramlar uydurduk. [Bu kavramlar] halihazırda mevcut olanların en iyileridir, fakat buna rağmen yine de açık değildirler. Çünkü bütün bu tabirler, değişik insan gruplarının onlara izafe ettikleri farklı anlamlara sahiptirler. Bazıları için "Yakın Doğu" Osmanlı İmparatorluğu'nun coğrafyasıdır, başkaları için ise Balkan Yarımadası ile sınırlıdır. Daha başkaları için İran'ı da içine alacak kadar genişleyebilir, zira İran tarihi Osmanlı coğrafyasının genel gidişatıyla kaçırılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Bölgelerarası amaçlar için çoğu zaman faydalı ve kullanışlı bir alanı ifade etmesi -her ne kadar anlamlarının her birinin şüphesiz faydaları söz konusu olsa da- muhtemelen bu son anlamdadır. Aynı genişletilmiş anlamda genellikle Amerika'da sıklıkla Hindistan'ı da kapsayacak şekilde kapsamı genişletilerek Akdeniz'in doğusundaki coğrafyayla sınırlanan "Orta Doğu" terimi şimdilerde İngiliz ordusu tarafından kullanılmaktadır. Bir terim olarak "Uzak Doğu" tabiri de, aynı ölçüde, kimi zaman kadim Çin ve Japonya imparatorluklarına atfen, kimi zaman da güneye doğru Malezya'ya dek uzanan ve zaman zaman Hindistan'la, insan ırkının yarısını kucaklayacak şekilde genişleyen ve böylelikle bütünüyle hantal bir hal alan müşkül bir kavramdır.

Şüphesiz "Batı" terimi de, benzer şekilde, kimi zaman kadim Latin mirasını devralan uluslar anlamında, bazen de Rusya'yı ve Balkanları kucaklayacak şekilde genişletilen, kimi zaman da "merkezi" Alman güçlerine karşı Britanya, Fransa ve Almanya'ya atfen daraltılarak kullanılan müphem ve muğlak bir kavramdır. Fakat muğlaklığının yanı sıra, bu terimlerin ortak hatası "Batı" ve "Doğu" şeklindeki kadim ayrımı bünyelerinde muhafaza etmeleridir. Çünkü "Yakın Doğu" ve

"Uzak Doğu" tabirleri kaçınılmaz olarak Batı içindeki benzer ayrımlara bir uygunluğu çağrıştırmaktadır.

Hiç şüphesiz terimlerin yetersizliği bölgelerarası araştırmadaki kullanım için yetersiz bir bölgesel donanımı gizlemekten ibarettir. Şayet bölgelerarası tarih herhangi münferit bir bölgeye tam olarak sığmayacak kadar geniş çaplı olguların araştırması ise, araştırma ekonomisi açısından hangi bölgelerin bölgesel düzeyde birlikte ele alınacak kadar bir diğeriyle bitişik ve bağlantılı olduğunun bilinmesi zorunludur. Dahası, Ökümenik Kuşak içindeki Uzak Doğu ve Latin Batı gibi Ökümenik düzenin nispeten daimî parçalarını teşkil eden öne çıkmış bölgeler; dikkatimizi, kuşak boyunca ilişkilerin sınırsız karmaşık ağına yöneltmek bakımından müstesna bir öneme sahiptir. Belki de bu bölgelerin en önemlileri Konfüçyanist Uzak Doğu, uzak Güney Doğu'nun yarım ada ve adaları, Hindistan ve yakınındaki bölgeler, Orta Asya'nın uçsuz bucaksız alanları, Nil ve Ege'den İran'a kadar Orta Doğu, Rusya ve Batı'dır. Kuşkusuz bunlara ilaveten çeşitli zamanlarda Sudan, Akdeniz Havzası, Doğu Akdeniz kıyıları gibi üst üste binmiş bölgeler de muhtemelen yardımcı olacaktır ve göreceli olarak pek çok amaç açısından belli alt ayrımlara da dikkat çekilebilir: Batı Avrupa içinde Akdeniz etrafındaki güney ve Atlantik'teki kuzey; Hindistan'daki Dekkan ve kuzey, keza Çin'deki güney ve kuzey ve Hoang-Ho Vadisi vesaire.

Bölgelerarası tarihteki Ökümenik şartların rolünün anlaşılması için Ökümenik bölgelerin bir diğerine izafeten rolünün yakından ele alınıp incelenmesi hâlâ zorunludur. Elbette muhtelif bölgelerin sabit bütünlükler olarak düşünülmesi hemen hemen imkânsızdır. Bununla beraber, Ökümenik Kuşak içindeki nispeten- ortak bir din, zamanın büyük bölümünde ortak yazılı bir gelenek ve ortak bir siyasi sistem şeklinde kültürel bir bütünlük derecesine sahip- daimî bölgelerin soyutlanması yardımcı olacaktır. Kuşak kendisini, bir noktaya kadar, hayli uygun bu çeşit bölgelere ayırır ve yüzyıllardır oluşan, sürekli gelişip değişerek miladi birinci

bin yıldaki teşekkül döneminden Batı başkalaşımının gelip bozduğu zamana kadar tanınabilir vaziyette kalan düzenli bir görünüm, ortak bir birleşim mevcuttur. Sözelimi, Chou döneminden itibaren Konfüçyanist Uzak Doğu bu anlamda farklı bir bölge oluşturur. Genişledikçe Japonya gibi yeni ülkeler imparatorluk yönetimi altında her zaman doğrudan birleşmezler. Fakat Japonya ve Çin; ortak siyasî standartları kabul ederek ve Çin'in imparatorluk otoritesine ortak bir saygı duyarak, edebî ve dinî bir bölgenin yanı sıra ortak diplomatik bir bölgeden itibaren -yakınlarındaki daha küçük uluslar dâhil- dolaylı olarak birleşirler. Dahası Ökümenik düzendeki bu Uzak Doğu bölgesi binlerce yıldır diğer bölgelerle aynı genel ilişkilere sahiptir: Karadan doğrudan Orta Asya ve daha ötede Orta Doğu ile, değişik hatlarla fakat aynı zamanda dinî bağlarla Hindistan'la, deniz yoluyla uzak Güney Doğu ile ve buradan denizcilikle uğraşan diğer bölgelerle.

Bu anlamda bölge kavramı, bölgelerarası bir çalışmada kullanım için olduğu kadar, aynı zamanda yukarıda işaret edilen anlamlarda nispeten sürekli olan uzak batıdaki bir bölgeyi tanımlamak için de faydalıdır ve Latinlerin kullandıkları alanda böyle bir bölge bizi beklemektedir. Başlangıçta Batı terimi Roma İmparatorluğu'nun batı yansı, bilhassa İtalya, Afrika, İspanya ve Galya için kullanılmaktaydı. Grekler kendilerini hiçbir zaman Batılı olarak düşünmediler. Onlar için Delfi, dünyanın merkeziydi. Fakat kültürel bağlılık bilinci Latinlerin kendilerini merkezin batısı saymalarına sebebiyet verdi.² Kuzeye doğru nüfuz sahasıyla birlikte bu

2 Gerçek dünya olarak Latin Batı hakkındaki hissiyatları bazı tarihçileri, Latin Orta Çağ siyaset teorisinin "evrenselliği"ni lüzumundan fazla vurgulamaları suretiyle yanlış yöne sevk etmiştir. Gerçek anlamda evrensel olan, Çin'i dünya olarak resmeden Wang Anshih gibi parlak bir adamda bile, dönemin Çin siyaset teorisidir. Fakat Latinler o zamanlar bir parça daha alçak gönüllüydüler. Hristiyan Krallığı'nın İmparatoru, herkesin kabul ettiği üzere, yalnızca Batı'nın imparatoruydu, Krallık, -Haçlı Seferlerinde olduğu gibi- yabancılarla savaşıldığında, yerel yetki sahasını aşarak tek başına yetkili genel kumandan olarak işlev görürdü.

Batı Akdeniz alanında, Ökümenik kuşak devam ettiği müddetçe kültürel bir bütün olarak incelemeye elverecek kadar tutarlı bir bölgeye sahibiz. Zira çekim merkezi geliştikçe kuzeye doğru kaysa da, her şeyden önce, Kartaca Afrika hari-cindeki bölgeyi bütünüyle kaplayan daimî bir Latin geleneği vardı. [Ayrıca] Fenikeli, Etrüsklü ya da Grek deniz kolonile-rinin Latin İmparatorluğu'na dâhil edildiği dönemden, Batı "Roma"nın, bölgeye istikrarsız iktidarlar getirmiş olan Papa-lık güçlerinin ve Karolenjlerin yükselişiyle birlikte Cermenik Hıristiyan krallıklara bölündüğü dönemden geçerek Avrupa Birliği'nin henüz tanındığı zamana dek [bu bölge]; alan, kül-türel ve bir ölçüde de siyasi birliğini, dünyanın geri kalan -Ortodoks Hıristiyan, Müslüman ve hatta çok daha uzak-kısına karşı muhafaza etmiştir.

Hiç kuşkusuz, bölgelerarası amaçlara matuf olarak göz önünde bulundurulması gereken bölgelerin mahiyeti büyük ölçüde bir uygunluk konusu olacaktır. Kuzey İtalya ile güney Fransa arasındaki ilişkilere dair bir araştırma, muhtemelen Avrupa'nın tümünü ilgilendiren bir mesele olarak değerlendirilecektir. Her ne kadar kuzey İtalya ile güney arasındaki ilişkiler İtalya'yı ilgilendiren bir ilişki olarak mütalaa edilecekse de bu böyledir. Aynı şekilde, Latinler ve Bizanslılar arasındaki ilişkiler de keyfi şekilde ya yerel ya da bölgelerarası kabul edilecektir. Muhtemelen Afrika ve Avrupa'yı içeren bir bölge, diğer bölgelerden ayrılabilecektir. Bu bölge üzerinde uzmanlaşmış araştırmacılar, böyle bir bölgenin sahip olacağı çeşitli ortak meseleleri inceleyeceklerdir; fakat bu, amaç için yeterli olmayacaktır. Böylesi bir araştırma, diğer bölgelerarası araştırmayla birleşmiş olsaydı, takip edeceği bağlantı hatları, herhangi başka büyük alanlar arasındakilerle neredeyse aynı yakınlıkta olması nedeniyle belki de daha verimli olacaktı. Bölgelerin kendileri ve dolayısıyla bölgelerarası alan daha önce yapılmış olan çalışmalarla büyük ölçüde belirlenmiştir. Bundan başka bölgeler değişiklikler gösterebilseler de, araştırmanın amaçlarına yönelik fonksiyonları sabittir.

Tibet, tarihinin bütün dönemleri bakımından veya herhangi bir dönemin bütün amaçları açısından ne Uzak Doğu, ne Hindistan, ne de Orta Asya'ya bağlanabilir. Bununla beraber, yarımküreyi kaplayan geniş ve yaygın akımların parçası olduğunda bu çeşit bölgelerin birinin veya diğerinin parçası olarak Tibet'i araştırınız. Hindistan'a yakın olması nedeniyle İtalya ve Bengal'le birlikte, Süryani alfabesinin kullanımını öğrenir; Uzak Doğu'nun parçası olması nedeniyle Part ülkesi ve Japonya ile birlikte Budist misyonerlerce istila edilir; aynı zamanda Orta Asya'nın parçası olduğundan, ticaret güzergahlarının denetimi için Hunlar ve Araplarla savaşı.

Dönemlendirme

Farklı tarihsel bütünlük türleri, dönem ve dönemlendirmeyle farklı ilişkilere sahiptirler. "Bölgeler" asgari düzeyde -insan yerleşim düzenlerinden ayrı tutulduğunda anlamsız olsalar da- zaman sınırlamasına sahip olacaklardır. "Kültür alanları" bugün yönelimli olacaklardır. "Medenileşmiş gelenekler", medeniyet dönemi boyunca, hiç değilse şimdilik, kalıcı olarak görünecektir. "Medeniyetler" dünya ölçeğinde en özlü ve en parçalanabilir tarihsel bütünlük türleridir. Onlar her şeyden önce, zamanda olduğu kadar mekânda da sınırlara sahip bütünlükler -kültürel çerçeveyi tanımlayacak tayin edici özelliklerle ilgili görece süreksizlik noktaları- olarak dikkate alınmalıdır. Mesela İslam medeniyeti, Sasaniler ile olan bağlantısına rağmen, VIII. yüzyılda belirgin bir biçimde yenidir. Ya da dünya tarihiyle ilişkili olandan daha küçük bir birimi alırsak, "İtalya ve civarındaki Rönesans medeniyeti" şeklinde parçalara ayırabiliriz.

Ökümenik düzen, inceleneceği şartlara uygun bölgeler bulmak bakımından mekânsal olarak açıklamaya muhtaç olduğu gibi, bir bütün olarak gelişmesini incelemek üzere hazır kullanılabilir bir dönemlendirme için zamanda da (dönem olarak) açıklığa kavuşturulmalıdır. Hiç şüphesiz kapsamlı,

bütünü kucaklayıcı nitelikteki bir dönemlendirme, özellikle Ökumen'in henüz teşekkül etmeye başladığı ilk dönemler için keyfi olacaktır. Bununla beraber halen kullanımda bulunan yegane genel dönemlendirmeler Eski-Orta-Modern çağlar ve yüzyıllardır. İlki, bölgelerarası ilişkilere yönelik doğal bir öneme sahip olsa bile, dönemleri kullanılamayacak kadar büyük dilimlemektedir. İkincisi; düzenin gelişmesinde, mevcut bütünleşmeden faydalanmamakta ve dolayısıyla tatmin edici şekilde ele alınabilecek birliklerin sınırlarının tayin edilmesinde ne ufuk açıcı, ne de faydalı olabilmektedir. Dönemlendirmenin değeri kendini, gruplar olarak ortak olaylar veya karşılaştınlabilir gelişmeyi ele almada yararlı olabilecek zaman uzunluklarının tayininde gösterir. Sözelimi, bireysel düşüncenin filizlenme dönemi, birbiriyle faydalı bir şekilde karşılaştınlabilecek birkaç yüzyılı kapsar. Aynı şey, erken modern dönemlerin yayılmacı ve ulusalcı akımları için de söylenebilir. Dönemlendirmedeki bir başka faydalı unsur, çağları, yaratıcı muhtevaları bakımından olmasa bile uzunluk bakımından nispeten tek tip yapmak olacaktır. Bir yüzyıl dönemlendirmesinde kaçınılmaz olarak yaptığımız üzere, kısır ve çorak bir dönemi -eğer gerçekten çoraksa- bu hüviyetiyle tanımada bir fayda vardır; zira çoraklık da ele alınıp değerlendirilmeye muhtaçtır.

Modern Tarihte Tarihsel Bütünlükler

Modern tarihi nitelenmek için tarihsel bütünlüklerin uygun türleri, ele alınan probleme göre bilinçli bir şekilde seçilmelidir. Eski kategoriler çok kere yanlış yöne sevk edicidir. *Tarihsel bütünlük türlerinin seçimi* ile ilintili modern kültür tarihi hakkında ortaya çıkan problemler arasında şunlar zikredilebilir: (A) Modern fenomenler söz konusu olduğunda karşılaştırma birimlerinin seçimini gerektirenler: Dolayısıyla "Batılı" ve "İslamî" tarzlar veya [Batı ile sınırlı olarak] "modern" ve "Orta Çağ'a özgü" veya (daha iyisi) -Batı'da veya

başka yerlerde ortaya çıkmış şekliyle- modern olan ile Batı ya da faraza İslam Orta Çağı'na özgü kalıpların karşılaştırması. (B) Araştırma bağlamlarının algısını gerekli kılanlar: Modern sanatın yorumunun, böylelikle, İtalyan Rönesansı'ndan itibaren Batı Avrupa sanatı veya Greklerden itibaren Avrupa sanatı ya da XVIII. yüzyıldan itibaren modern dönüşümün dünya çapında yerleşmesi (ve muhtelif geçmişleri) bağlamında yapılması. (C) Dolayısıyla, özellikle, modern toplumda kendine özgü olan şeyin izahına dair problemler, modern olanın ve onunla karşılaştırılabilecek diğer birimlerin tanımlanmasını ve aynı zamanda, Avrupa içinde veya başka yerlerde bağlam içine yerleştirilmesini gerektirir.

Çoğunlukla bu çeşit problemlerin, genelde kullanılan tarihsel bütünlükler açısından algılanması mümkün değildir, çünkü bunlar modern durumla gerçek karşılaştırılabilir oluşu genellikle sağlamazlar: Netice itibariyle Ökümen'in devam eden bir tarihsel bütünlük olarak varlığı etkisini kaybetmektedir. Fakat zaman içindeki karşılaştırmalar için faydalı olabilir. "Bölgeler", iletişimin dönüşmüş olması nedeniyle modern şartlarda bütünüyle farklı bir anlam kazanmaya başlamışlardır. Önemleri itibariyle daha yerel -yerlerini neticede "kültür alanları"na terk ettiklerinden- gösterildiği üzere, geçmişi analiz etmede sınırlı yararları vardır. "Medenileşmiş gelenekler" hakkındaki kurumsal araştırma ve karşılaştırma, tam olarak, ancak sundukları kurum tipinin temel sürekliliğe sahip olduğu -medeniyetin gelişmesi ve modern dönüşümler arasındaki- bir dönem içinde önemlidir. Dolayısıyla -yalnızca bir noktaya kadar, daha fazla değil- modern dönüşümde yeri yoktur. "Medeniyetler" ile ilgili olarak, bu çeşit amaçların çoğu için -Batı'nın da dâhil olduğu- çeşitli tarihsel medeniyetleri, "Batı'nın büyük veya "Modern" dönüşümlerinin ortaya çıkmasıyla sona ermiş olarak dikkate almak zorunlu olacaktır. Bunların yerini dünya çapında ve eski medeniyetlerin herhangi biriyle, Ökümen'le ya da modern öncesi medeniyetlerin *herhangi birisi* ile karşılaştırılabilir olması gerekmeyen

-[fakat] tarihsel bir bütünlük olarak belli bir sorunun gereklerine göre faydalı olan herhangi bir şeyle karşılaştırılması gereken- yeni bir tarihsel bütünlük tipi almıştır.

Hatıpların "Batılı İnsan" vs. ile takıntı derecesine varan meşguliyetleri, büyük ölçüde tehlikeli bir şekilde yanlış formüle edilmektedir.

Yaratıcılık ve Düşüş

Kültürel yaratıcılık ve kültürel gerileme, her ikisi de her zaman rastlanan bir durumdur, fakat genellikle bunlardan hiçbirisi baskın değildir -çünkü kültürel muhafazakârlık vardır. (Bir filizlenmede yaratıcılığın kaybolması ile fiili gerileme arasında bir ayırım yapmalıyız. Bu, bilhassa bilim ve bilim adamlığında kolaydır, belki bu durum sanat ve hatta siyaset için de geçerlidir.) Sorun bunlardan biri ya da diğerrinin, istisnasıyla birlikte ne zaman bir filizlenme döneminde (ki, daha sonraları klasik olarak görülür) veya bir çürüme döneminde (halef oluştan farklı olarak) hâkim olduğudur? Gerek filizlenme, gerekse gerileme münferit sahalarda meydana gelebilir. Medeniyet bu niteliğiyle ancak (bu medeniyet veya özel araştırmanın amaçları için) can alıcı derecede önemli alanların filizlenmesi veya gerilemesi söz konusu olduğunda nitelenebilir ve bir bütün olarak medeniyet bunu yansıtır ve burada gerileme, yeni bir şeyin karşılık gelen filizlenmesiyle veya bu filizlenme gerçekleşmeden meydana gelebilir. Bir medeniyet, kültürel yaratıcılığın baskın olduğu bir dönemde oluşmuş ve ondan sonra da muhafaza edilmiş kültürel yapı olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla böylesi filizlenme dönemleri özel öneme sahiptir, fakat aynı zamanda bir medeniyet, yukarıda bahsedilen durumun özel bir -fakat önemli ve belki de tek tip- halden ibaret olduğu toplumla ilgili şartlar açısından da tanımlanabilir.

Modern zamanların kültürel yaratıcılığı; yalnızca Klasik filizlenmeler (ve Ökümenik tarih boyunca daha da az)

veya kültürel yaratıcılığın kurumsallaşmasının -yani; ölçülebilir kültürel yaratıcılık ve beğeni düzeyi, bilgi ve yetenek ve bunları destekleyen kurumların yapısındaki gerileme (bu amaçlara, söz konusu şartlarda, ölçülebilir kültürel bir faaliyet olarak adalet de dâhil edilebilir)- öncesinden daha ileri derecedeki medeniyetlerin orijinal yerleşimleri tarafından ancak temsil edilebilen özel bir durumdur.

Sanat ve bilim için özel kurallara ilave olarak kültürel fizilenme, *dağılmanın direngen güçleri* otoritenin güçlerinin üstesinden gelecek kadar -fakat yeri geldiğinde aynı ölçüde *yaratıcılığın direngen güçlerini* boğacak kadar ezici bir hal almaksızın- güçlü hale geldiğinde ortaya çıkacaktır. Buna karşılık, kültürel gerilemenin belli başlı iki tipi vardır. Bunlardan ilki; bir devlet yapısının veya bir sanat formunun ya da söz konusu her neyse onun içsel mantığıyla, -aşırı derecede işlenmiş (beğeni ya da otoriteye vs. ait) bir formla meydana gelen bir çıkmazı aşmak için daha aşağı düzeye (yönetim veya sanat söz konusu olduğunda, anarşi) inmek zorunda kalacağı açmaz- [şeklinde tarif edebileceğimiz] tükenmenin kanunuyla ortaya çıkan gerilemedir. [Bu süreç, aşağıda değerlendirildiği şekilde] üç alanda benzerlik göstermektedir: (a) Yeni nesillerin beğenisinin, taze ve yeni şeyler talep ettiği, fakat ince zevkin henüz gelişmediği bir safhada; gerçek anlamda yeni ve taze bir başlangıcın ihtiyaç duyacağı şekilde işlenmemiş olamayacağından ötürü, sanatın klasik formları içinde devamının imkânsız hale geldiği barok gibi sanat formları açısından. (b) Siyaset açısından. Bu durumda esas teşkilat çatısı kullanılmaz ve iş görmez hale gelmekle birlikte, öylesine yerleşmiştir ki değiştirilmesi kaba siyasi formlara başvurmaksızın imkânsızdır. Bizans'ın son dönemlerinde, toprakların keşşilere ve ruhban sınıfından olmayan asillere yabancılaştmasını, bu bağlamda bir örnek olarak zikredebiliriz. (c) Teorik yapının -örneğin, ne güneş merkezli, ne boşlukta bir eksen etrafında dönen uyduların, ne de diğerlerinin yardım edemeyeceği Batlamyus sistemi

gibi- neredeyse tehlikeli bir şekilde tepe taklak edilmeden ıslah edilemeyecek bir niteliğe büründüğü bilimde. Tükenme salt muhafazakârlık anlamına gelebileceği gibi, -daha nitelikli zihinlerin yolunu tıkayarak veya onları başka yönlerle sevk ederek- fiili gerilemeye de katkıda bulunabilir.

İkinci tip; gerek dağılma, gerekse en azından belli durumlarda -Püriten akım gibi- kültürel baskı güçlerinin sürekli ve nefes aldırmayan tahakkümüyle gerçekleşen gerilemedir. (*Bilimde gerileme ve yaratıcılık özel bir durum arz eder. Çünkü bilim statüko için bilhassa tehlikelidir. Dolayısıyla, dinî olsun [Konfüçyanizm örneğinde olduğu gibi], estetik ya da bilim karşıtı olsun birçok entelektüel yönelim vardır. O nedenle, bilim ancak entelektüel statükonun gücünün bir ölçüde yürürlükten kaldırılması durumunda filizlenebilir. Sanat da filizlenme ve çöküş bakış açısından aynı zamanda özel bir durum arz eder. Çünkü [yalnızca belli araçları beğenen ikon kınıcılığının dışında] sanat, tedricen zirveye çıkan ve daha sonra aşırı derecede olgunlaşan belli zevklerin içsel gelişmesine tâbi olması nedeniyle her zaman rağbette ve dolayısıyla, sürekli bir biçimde yüksek düzeylerde kalmanın bir yolunu bulur. Genel gerileme veya filizlenmeyi *gerek* bilim, *gerekse* sanatla yargılamak, bu nedenle, çok tehlikelidir.*

Gelişmenin en üst düzeyde işlevini görmez hale geldiği durum gerilemedir. Gelişmenin kaybı karşılamaz hale geldiği yerde [sonuç] çöküştür. "Çöküş" olarak adlandırılan şey şunları ihtiva eder: (a) Sanatta ve dinde aşırı derecede uzmanlaşmış, yüksek düzeyde gelişmiş standartların kanıksanmışlığı, görünüşte bir tazeliği ve yeniliği üretmek adına yanlış bir şekilde yüceltilecek olan zevkin çürümesi. (b) Siyasî kurumlarda: İçsel kaynaklarından ziyade kurulu güç yapılarına bağlılık dolayısıyla yargının çürümesi. (c) Ekonomik hayatta: Güvenlik uğruna (ilkelin karşıtı olarak) girişim düzeyinin çöküşü. (d) Entelektüel hayatta: Kendi girişiminden ziyade geçmiş ustalara bağlılık. Gerileme insan kültüründe, yüksek bir seviyeye erişildiğinde ilişkilerin normal seyridir

ve öznel planda her geçen neslin daha da yozlaşacağı yolundaki evrensel duygunun bir sistemleştirilmesiyle bağlantılıdır. Soru her zaman şudur: Bir kültürü bundan bir ya da daha başka yönleri itibariyle kurtaracak olan nedir? Bu çerçevede içerisinde kültürün farklı cepheleri hangi ölçüde ayrıştırılabilir? Yukarıda tanımlandığı şekliyle -muhafazakârlığa karşılık gelen- gerileme ile -bilginin fiili kaybı gibi- daha mutlak anlamda çöküş arasında, kayıp sürekli olduğuna göre gelişmeyle dengelenmezse, tümüyle ve kesin bir çöküşe neden olduğundan başka hangi tür karşılıklı ilişkiler vardır?

Tarihe Ait Disiplinleri Bütünleyici Niteliğiyle Bölgelerarası Araştırmalar: Akademisyenler ve Okuyucular İçin Bölgelerarası Yaklaşım Usulünün Pratik Amaçları

Bütün bu çalışma boyunca, bölgelerarası tarihsel bir perspektifin bu vakte dek fazlasıyla gecikmiş olduğu ve çok sayıda şeyi etkilemesi gerektiği -herhangi bir şüpheyi yer bırakmaksızın- açığa çıkmış olmalıdır. Bölgelerarası tarihin, bir bütün olarak tarihçilik mesleğinin misyonunun merkezinde yer aldığı doğruysa eğer, [bu misyonun] takipçisi olma sadece [tarihin] kendisi için değil, aynı zamanda, tarih araştırmalarının bütün dalları için de önemli olacaktır. Her hâlükarda, ondaki daha iyi bir yönelim, daha geniş bir çevre -yani; meslekten olmayan kamuoyu ve en azından bizzat tarihçilerin kendileri- için kapsamlı anlamlara sahiptir. Batılı dünya algısının şimdiye dek ancak kısmen ortaya çıkartılmış olan pratik kapsamlarının belli yönlerinin vurgulanması ve sonra mesleğe ve dolayısıyla en geniş çerçevede kamuoyuna daha doğru ve gerçek bir perspektif sunmanın araçlarının önerilmesi, göz ardı edilmeyecektir.

Bölgelerarası perspektif için yeterli bir temel ihtiyaç, Ökumenik düzenin gelişmesinin izlenmesi suretiyle tam olarak karşılanamaz. Fakat, bunun hiçbir katkısının olmadığı da söylenemez. Genelde bu, perspektifin elde edilmesini kolaylaştırabileceği gibi, bu ihtiyacın kendisini hissettirdiği pek çok durumda bir gelişme ve ilerlemeye de yardımcı dokunabilecektir.

Yalnızca böyle bir perspektife ihtiyaç duyan örneklerin peş peşe sıralanmasının, durumun arz ettiği aciliyetin (hem eski, hem de yeni örnekler verilebilir) altını çizeceğini umut ediyorum. Şatafatına artık pek rağbet edilmiyorsa da, eski, hâlâ benimsediğimiz ve -şayet gizliden gizliye bizi etkilemeye devam etmiyorlarsa- bilinçli bir tavırla kökünden sökülüp atılması gereken pek çok düşüncenin temelinde yatan tutumları hatırlamamıza yardım eder. Bunlar işlerliğini yitirinceye dek, görev kesintisiz olarak devam ettirilmelidir.

Ayrıca, bölgelerarası bir perspektife yönelik çeşitli yanlış yaklaşımlardan uzak durulmalıdır. Batılı tarih çarpıtmasıyla ilgili olarak sözgelimi, sadece Şark'a, tarihimizde şu anda verilenden daha geniş bir yerin verilmesine karar vermek açık bir şekilde meselenin yeterince gözler önüne serilmesi olmayacaktır. Çünkü böyle bir karar vermek, zihinlerimizde "Batı ve Doğu" fikrini büsbütün ortadan kaldırmayacaktır ve gerçekte, Batı'yı bilinçsiz bir şekilde daha da yüceltmeye devam edecektir. Zira, diğer bütün medeniyetleri tek bir başlık altında toplamak, bunları Batımıza tamamlayıcı birlikler, bizim küçük Batılı uluslar kümemizi tamamlayan bir uluslar grubu olarak alakalandırmak ve dolayısıyla kendimizi yücelterek bunların önemlerini tümüyle tahrif etmek demektir. Bu şartlar altında ya da daha somut bir şekilde, Hindistan ve Çin arasındaki ticaretin İtalya ve Almanya arasındaki ticaretle sanki karşılaştırılabilirliği gibi ele alındığı durumda makul bir bölgelerarası tarihten bahsedilmez. Yalnızca "Doğu"nun bu denli karşı konulmaz derecede önemli olması nedeniyle bile olsa, bu doğrudur. Son birkaç yüzyıla kadar Batı, Ökümenik Kuşakta o denli az temsil edilmiştir ki, bir "Şark" tarihi, -Latin Batı hariç- Kuşağın bütününde, neredeyse medeniyetin tarihini tek başına temsil eder hale gelmişti. Bununla beraber, bölgelerarası tarih için daha da ölümcül olan, bir bütün olarak Kuşak'taki şartların tahrifidir. Shepherd'ın *Tarih Atlası*'nda, "Orta Çağ Avrupası'nda Ticaret" ve "Orta Çağ Asyası'nda Ticaret" başlıklı iki harita vardır.

Söz konusu haritalar, yarım kürenin birbirine benzer parçalarındaki ticareti göstermek üzere çizilmiştir. Fakat pratikte, bunların ilki, yani "Orta Çağ Avrupası'nda Ticaret"e dair olanı yalnızca bölgesel bir çalışma iken; ikincisi, bölgelerarası ticaret güzergahlarına dair bir çalışmadır. Örneğin Avrupa'daki ticaret Hindistan'daki ticaretle aynı tamlıkta gösterilmiştir. "Asya" burada, pratik sebeplerle, Hindistan'ı yahut başka herhangi bir alanı içerdiği kadanyla Avrupa'yı da içermektedir. Fakat yazık ki, burada bölgesel bir isim altında bölgelerarası bir çalışma ile karşı karşıya değiliz. Çünkü sadece Avrupalılar için önemli veya onların çıkanna olan güzergahlar gösterilmiştir. Örneğin, Yunnan ve Burma arasındaki önemli güzergahlar göz ardı edilmiştir. Yine aynı şekilde, Hindistan içlerindeki en önemli güzergah ihmal edilmiştir. Bunun yerine karşılaştığımız resim Batı tarihinin o bilinen abartmalarından ibarettir. Ökümenik Kuşağın, Batı haricindeki parçasını, Asya veya "Şark" şeklinde tabiri caizse yığmak suretiyle geçiştirerek böyle bir aykırılık gizlenmekte ve bölgelerarası tarih bütünüyle saf dışı edilmektedir.

Görünüşte "kozmpolitiklik"ın bir türü -aslında bölgelerarası bir perspektifi yansıtmaması yanıltıcı olabilir-, gerçekte başkalarının geçmişteki ilerlemelerini, Batılı başkalaşıma katıldığı ölçüde önemli sayma tuzağına düşer. Başka türlü söylersek, ötekilerin geçmişi, Batı tarihi üzerindeki tesirleri açısından değerlendirilmelidir. Böyle bir görüş, günümüzde Arapça konuşan ülkelerinin, dünyanın gelişmesine -MÖ 500'den önce- katkısının ne kadar büyük olduğunu göstermekten hoşlanır. Sanskrit düşünce geleneğinin Schopenhauer ve Emerson'a katkılarını geniş ufuklu bir şekilde izler. Kâğıt ve barutun Çin'den geldiğine dikkat çeker. Fakat bu iz sürmeler, ne kadar geniş olursa olsun, başka ülkelerin merkezin uzağındaki Batı'ya hudutsuz ve en yakın katkılarını hesaba katmaya yanaşsa bile, temel hataları giderilmiş olmaz: Modern Batı onlar nezdinde ilerlemenin yegane önemli hedef noktasıdır. Öteki ülkelerdeki mevcut koşullara

yol açan gelişmelerin hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla bütün kültürleri yalnızca kendimize ait kıstasla değerlendirmek kesinlikle sorumsuz bir davranıştır ve büyük modern başkalaşımın Batı'da gerçekleşmesi olgusuyla gölgelenemez.

Bu başkalaşımın köklü bir tesiri olmuştur; fakat hiç şüphesiz dünyanın başka herhangi bir bölgesi üzerinde olduğu kadar Batı üzerinde de köklü ve esaslı bir etkisi olmuştur. Bu nedenle Batı'daki ilk dönem şartlar hâlâ ne denli önemliyse başka bölgelerin de bu nitelikteki şartları aynı önemi haiz olacaktır. Üniversitelerimizdeki Neo-Thomistler, Orta Çağ skolastiğinin, Batı ülkelerindeki önemini kaybetmediğine hemen dikkat çekeceklerdir. Fakat miladi 800'den sonraki yüzyıllarda aynı tip skolastisizm her yerde filizlenmiştir. Şankara, Gazalî ve Chu Hsi, St. Thomas ile eşit ölçüde yaşayan güçlerdir. Kutsal metinlere dayalı dinler, aşağı yukarı aynı zamanda her yerde bireysel bilgeliğin ilk felsefeleriyle uyuşmak zorundaydı. Bu -en azından Batı skolastiğini etkileyen bir faktör olan, doğrudan karşılıklı ilişkilerin yanı sıra benzer nitelikteki emperyal ve felsefi geçmişleri göz önünde bulundurulursa- tek başına bölgelerarası öneme sahip bir gelişmeydi ve salt Avrupa üzerindeki tesirleri hesaba katılmasa da, içinde bulunduğumuz zaman üzerinde etkilerini sürdürmektedir.

Batı'nın, geri kalmış bölgeleri tedricen kendi bünyesine katan modern bir dünya değil, fakat daha ziyade başka güçlerin tâbi olacakları yeni şartları oluşturan (her ne kadar bu durumda, Batı'nın kendisinin de bütünüyle dönüşüm geçirmiş olduğu su götürmezse de) bir katalizör olduğunun ne anlama geldiğini kavramak için kendimizi zorlamak zorundayız.

Bölgelerarası Perspektifte Kendisini Hissettiren Problemlerin Olası Sonuçları

Her ne kadar henüz bölgelerarası tarih yüksek düzeyde gelişmemiş olsa da, çalışmalar elimizin altında hazır

beklemektedir. Bilgiye sahibiz, konunun ayrıntılı eleştirisine ilişkin ipuçlarına sahibiz, yapılacak analizleri yönlendirecek birçok sistemimiz var. Kendi başına bilgi eksikliği bir bakıma umut kırıcı bir engel gibi görünebilir. Tamam, cahiliz; fakat bu, malzeme eksikliğinden ziyade mevcut malzemelere dair bir değerlendirme eksikliğinden kaynaklanan bir cahilliktir. Konfüçyüsçü bölgeler iki bin yıldan fazla bir zaman dilimi için, en azından, Akdeniz ve Avrupa bölgeleri kadar mükemmel bir şekilde belgelendirilmiştir. İslam'ın yayılmasından bu yana Orta Doğu'nun tamamı ve daha yakınlarda Hindistan yabana atılmayacak ölçüde ayrıntılı şekilde işlenmiştir. Daha az şanslı bölgeler ve daha eski dönemler, gerek şurada burada rastlanan yazılı belgeler, gerekse arkeoloji kazılar sayesinde hiçbir şekilde erişilemez değildir. Avrupa tarihinin en karanlık noktaları hakkındaki malzemeyi bulup ortaya çıkarmada hiçbir zahmetten kaçınımıyoruz ve aynı şeyin, bölgelerarası araştırmalar bakımından önem arz eden konularda yapılamaması için hiçbir gerçekçi sebep yoktur.

Kuşkusuz, dillerin çeşitliliği nedeniyle münferit bir araştırmacı, hatta ayrıntılı şekilde işlenmeye muhtaç mevcut malzemenin bölgesel bir tarihtekinden daha az olabilmesi durumunda bile, kaynak malzemeye ulaşmakta güçlük çekecektir. Hatta bu konu, gerekli tertip ve neşriyat yapıldığında bile problem arz eder. Bölgelerarası tarihteki önemli bir gelişmenin, işbirliğine dayalı uzmanlığa ilişkin daha başarılı yöntemlerin geliştirilmesine dek beklemesi gerektiği yabana atılır bir tez değildir. Gerçekten de bu yönüyle, bölgelerarası tarihin, aşırı uzmanlaşmanın anlamsızlığının farkına varmış olanların bütünleşmelerine şiddetle ihtiyaç duydukları diğer bilimlerle aynı gemide olduğu söylenebilir. Ancak bu durumda bile yapabileceğimiz şeyler vardır. Hiç olmazsa, kapsamı genişletilmiş Batı tarihimize dünya tarihi demekten uzak durabiliriz. Ayrıca, tarih yorumlarımızın sınırlarını sınırsızca genişletmek konusunda azami ölçüde dikkat etmemiz gerekir. Bu arada ulaşılabilecek herhangi monografik

nitelikteki malzeme, potansiyel olarak büyük öneme sahip olacaktır. Gerçekten de, -özellikle Batı ile diğer bölgeler (özellikle de Orta Doğu ve bir ölçüde de Çin ve İran) arasındaki ilişkilerde- pek çok şey zaten yapılmıştır.

Fakat bölgelerarası alanda henüz yeni yeni filizlenen hipotezleri az çok destekleyecek kadar materyal, zaten günümüze kalmış görünmektedir. Bölgelerarası tarih veya çevresi hakkında, gelişmiş durumda olan birçok yaklaşım türü bulunmaktadır. Daha dar çerçevede, çeşitli türde tek faktör analizleri mevcuttur. Bunlar arasında az çok farklılaşmakla birlikte, Spengler'i takip eden analiz grupları ve antropologlar zikredilebilir.

Antropolojik geleneğin Ökümenik düzen içindeki bölgelerarası tarihin ele alınması bakımından yeterli olacağı beklenmemelidir. Aynı şey bugün için daha da zayıf bir ihtimaldir. "İlkeller" arasındaki kültürler arası yayılma, Ökümenik Kuşaktaki bölgelerarası ilişkilerle ancak çok uzaktan ilişkilidir. Bu, arkeolojik dönemler için ufuk açıcı ve yardımcı olabilir, fakat tarihçiler kendi problemleri açısından medenîleşmiş bölgelerarası bir tarih [kavrayışı] geliştirmelidirler. Probleme uygulanan üç tip yaklaşımdan yararlanarak bilinçli bir şekilde bu yaklaşımı [tarihin] kendisi için ve [yine tarihin] kendi şartlarını göz önünde bulundurarak geliştirmeliyiz.

Daha önce yapılmış teorileştirme çalışmaları ve bölgelerarası tarihin sorunlarının çeşitli yönlerine ilişkin zaten mevcut olan birkaç monografiye rağmen, gerçekte, söz konusu saha, hâlâ tanınmayı kendi alan ve problemlerinin açıklığa kavuşturulmasını beklemektedir.

Burada ileri sürülen önerilerin, elbette, gerçekleştirilmiş olandan daha fazlasını elde etmek üzere girilen bir çalışma için asgari şart oldukları hususunda bir fikir vermek haricinde, bir tarih teorisi sunmak gibi bir amacı yoktur. "Ökümenik Kuşak", tipik hale getirilecek bir varlık olarak değil de, birbirleriyle temas halinde olmaları nedeniyle bünyesinde kendine özgü

araştırma problemlerini barındıran bir medeniyetler kümesini bir araya getiren metodolojik bir fikir olarak ileri sürülmektedir. Aynı şekilde, bölgelerarası tarihin üç formu arasındaki ayırım ya da beş tip bölgelerarası motif, hatta bir bölge fikri sınanarak kazanılmış bir değere ya da değersizliğe sahip değildir. Bu, farklı insanlar tarafından ortaya konulduğu üzere, problem çözmeye dair meseleyi temellendirmeyi ya da sembollerimizin işaret ettiği şeyi açıklamayı ve soyutlama hususunda bilinçli olmayı uzun süre önce öğrenmiş olmamız nedeniyle, belki doğru olarak kabul edilebilir. Bununla beraber, bunu uygulamaya koyarken karşılaştığımız güçlüğü tam olarak göz önünde bulundurarak mevcut duruma işaret etmek hâlâ zorunlu görünmektedir. Bu nedenle bu öneriler, mevcut durumun bir resmini sunmak için tasarlanmamıştır. [Amaçlanan], bölgelerarası tarih araştırmasına karışmış olan sorunların bir kısmına işaret etmektir. Her ne yapılmış ise onu desteklemek değil, yapılan bu işin, daha eksiksiz bir yorumuna rehberlik etmek amacı gözetilmiştir.

Özetle, bölgelerarası tarihe yönelik ihtiyacı üç başlık altında toplamak mümkündür. Öncelikle sahayı, bir taraftan -şişirilmiş ve dolayısıyla halihazırda genellikle "dünya tarihi" olarak takdim edilen- Batı tarihinden, diğer taraftan da -kendi başlarına ne kadar değerli ve vazgeçilmez olurlarsa olsunlar- bir dizi bölgesel tarihten ayırt ederek tanımalıyız. Tek tek problemlere ilişkin monografiler ve en azından konuyla ilgili teoriler zaten mevcuttur. Fakat alan, bu özelliğiyle tanınana kadar, bu doğrultuda yapılacak bir araştırmaya yardımcı olması hemen hemen mümkün değildir.

İkinci olarak, olumsuz anlamda, bölgelerarası bir yaklaşıma engel nitelikteki tarihin daha büyük ve daha kapsamlı sorunlarına ilişkin çeşitli eski düşünme tarzlarından kendimizi kurtarmalıyız. "Batımızın", gelişmesinin büyük bir bölümü boyunca belirgin bir şekilde merkezden uzak bir konuma sahip olduğunu ve dolayısıyla pek çok başka bölgeden bir tanesi olarak tarihteki sınırlı rolünün farkına varmalıyız.

Hatta -diğer toprakların, hiç görülmemiş derecede eklemelendiği- modern zamanlarda bile çağın özü gibi bir yakıştırmayı hak etmeyen, tersine hem Batı'yı, hem de diğer bölgeleri etkileyen kayda değer, mahallî açılardan ziyade bölgelerarası nitelikleri bakımından önemli olayların merkezi olarak dikkate almalıyız. Batı'yı bu şekilde konumlandırmanın bir neticesi olarak, Batı'ya özgü tarih modelini ve Ökumenik düzenin gelişimini araştırırken "Doğu ve Batı" ikilemini terk etmeli ve Batıcı kalıbı doğruymuş gibi kabul etmekten kaynaklanan düşüncenin dönüm noktalarını teorileştirmekten kendimizi kurtarmalıyız.

Üçüncüsü, olumlu anlamda, çeşitli bölgelerarası motif tiplerinin bütünleştirici unsurlar olarak yerini ve değerini tayin edip bilinçli bir bölgelerarası görüş açısından önemli nitelikteki değişik şartları inceledikten sonra, muhtelif bölgelerarası tarih tiplerini, özellikle yazılı dönemlerde olanlarını birleştirecek araçlar geliştirmeliyiz. Aynı zamanda, alan içerisinde gelişme sürecinde bulunan bütün katkılardan faydalanmak suretiyle, her biri ilgilendiği problemin özel yönüne değinen, hipotezlerin bir sentezini yapmanın çaresine bakmalıyız.

Bölgelerarası alanda daha ileri düzeydeki araştırmanın sahip olabileceği önemi peşinen yeterince bilmemiz mümkün değildir. Fakat tüm insanlığın gelişmesini anlamak için vazgeçilmez nitelikte bir malzeme birikimi sağlamasının yanı sıra bölgesel tarihin pek çok cephesine yönelik yeni bir yönlendirme sağlayacağı olası görünmektedir.

Tarihsel Alanı Bütünleyici ve Diğer Alanlarla İlişkilendirici Yönüyle Bölgelerarası Araştırmalar

Bir araştırma alanını disipline etmenin sebebi, yazar veya okuyucuların -bütünüyle ahlaki ya da psikolojik bir mesele olarak gözüken- engin bilgili ve anlayışlı olmalarını

sağlamak değil, eğitilmiş sığığın sonuçlarının daha az zarar vermesini sağlamaktır. (Çünkü akademik araştırma pozitif gerçekliğin artışına ancak ender olarak katkı sağlar; akademik araştırma, öncelikli olarak hatayı sınırlı bir alanda muhafaza etmek anlamına gelir.) Bir araştırma alanının disipline edilmesi öncelikle onun sınırlandırılmasını gerektirir. Fakat bu, bir alanın (tarihsel "alan"ın disipline edilmesinin bir bölümü, genellemeci kültürel araştırmalarla çok yönlü ve karşılıklı ilişkilerin tanınmasında yatar) biçimsel olarak bile olsa disipline edilmesiyle ilgili üst üste binmenin olmaması gerektiği yönünde ne dışlayıcı, ne de cüzî bir inceleme konusu olması [gerektiği] anlamında değildir. [Burada bahsedilmekte olan sınırlama], yapısı gereği içerdği soruların tamamı veya bir kısmı aynı zamanda başka disiplinlerin konusu olmakla birlikte, bir alanın belli bir soru tipine dayandığı, sorulara verilen cevapların çeşit itibariyle bir şekilde birbirlerine bağımlı olduğu ve disiplinin, kendi aralarındaki bağılıklarından açısından bu soru tiplerini cevaplamada asgarî hata ve azamî aidiyetin sağlanması için gerekli hususların göz önünde bulundurulması zorunluluğunun kabulüne dayandığı anlamındadır.

Tarihsel araştırma, -üstünlüğün değerlendirilmesine ilişkin standartlar ve grup bağılıklarından- insanî sadakatler hakkındaki sorularla ilgilenir. *O nedenle*, -doğa bilimlerinin, hatta genellemeci kültür bilimlerinin yaptığı gibi- *tipik* olduğu ölçüde zamandan da bağımsız olandan ziyade, *istisnaî* bir niteliğe sahip olması kadar zaman ve mekânı da belli olanla ilgilenir.* Tarih ve felsefenin insanların cevap vermesi gereken doğrudan iki soru tipini temsil ettikleri söylenebilir: Tarihçiler *kim* olduğumuz, yani sahip olduğumuz

* Bu [bilimleri "genellemeci" şeklinde adlandırıyor olmamız], tarihin genellemede bulunmayacağı anlamına gelmez. Kastedilen; genel ve tikeyel olarak bir diğeriyle ilgili iki yargıdan, göreceli olarak genel olanın genellemeci araştırmaların nihai amacı olduğu; diğey durumun ise tarihsel araştırma için doğru olduğudur.

taahhütler (ne olduğumuz ve sahip olduğumuz yönlendirilebilirlikler değil) hakkındaki *istisnaîleştirici* soru tipleriyle çalışırlar. Filozoflar ise, nerede olduğumuz hakkında *normatif* hale getirici, yani her bireyin bir tipin örneği haline geldiği doğa bilimlerinin *tipleştirici* sorulanyla değil, her birinde biyografik-tarihsel bağlılıklar itibarıyla istisnaî olan hakkında olmayan doğrudan sorularla iş görürler. Öyleyse, tarih ve felsefe doğrudan ahlaki-bilişsel iki disiplin olacaktır. Doğrudan olmasına karşın sanat da bilişseldir (cognitive). Sanatçılar üçüncü bir (tipleştirici-olmayan) araştırma biçimini oluşturmaktadırlar, fakat onlar, dolaysız biçimi nedeniyle ahlaki olmaktan ziyade estetikler.

İstisnaî olan hakkındaki sorular ne şekilde birbirlerine bağımlıdır ve bunlar nasıl bir alan teşkil ederler? (a) Elbette yöntemle ilgili olarak: Bütün bu sorular hakkında birkaç faydalı uyanda bulunulabilir. Fakat aslında, bu düzeyde tarihsel araştırmanın pek çok şeyi disipline etmesini sağlamak henüz yeterli değildir. Eğer tarihsel araştırma yalnızca bu ortaklık üzerinde [yürütülecekse], [araştırmayı] ciddi olarak disipline etme amaçları bakımından diğer tiplerle daha iyi bütünleşmeleri gerekmektedir. (b) Ahlaki düzeyde: İnsanî bağlılıklar hakkında araştırmalar yapmanın sebepleri ahlakidir. Bu, nihai noktada şu önermeye dayanır: İnsan sorumluluğu, mümkün olan en yüksek düzeyde, başkalarının saygısını gerektirir. Başkalarının saygısı, değerli olarak kabul ettikleri şeye ilişkin saygıyı gerektirir ve böyle bir saygının hem kendisi, hem de başkaları için ortak olan bir bağlamda (zira bağlam içerisinde olan hariç, hiçbir anlama mümkün değildir) anlaşılması gereklidir. Dolayısıyla, araştırma, kişinin kendisine ve başkalarının bağlılıklarına -insanî miraslara- ahlaki saygısını gerektirir. Bu düzeyde bütün bağlılıklar, ahlaki bakımdan -hepsinin, ahlaki bakımdan birbirinin eşiti olması anlamında değil (saygı, aslında hayranlığı gerektirmez), ahlaki uygunluğu gerektirmesi anlamında- birbiriyle bağlantılıdır. Bir ahlaki bağlılığın anlamı başka ahlaki bağlılıkların

birlikte var olmalarıyla ve bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimin mümkün oluşuyla değişime uğrar. (c) Karşılıklı etkileşim içindeki olayların özsel düzeyinde: Tarih; insanî bağluluklar, ortak bağlamlar ve birbiriyle olumlu veya olumsuz bir biçimde ilişkili ortak olarak harekete geçen olaylar (hiç şüphesiz bunlar, zorunlu olarak ortak sonuçlara sahip olaylar değildirler) vasıtasıyla birbirleriyle ilişkili insanî bağluluklar anlamında tek alandır.

Çünkü eğer istisnai olan anlaşılacaksa, onun içinde yer aldığı bağlamların anlaşılması gereklidir. (Tarihsel olanın genellemeci-kültürel sorulara içsel olarak bağımlı oluşunun nedeni budur. Hatta tam tersi amaçlarla bile olsa, en azından potansiyel olarak aynı soruları ele alırlar.) İstisnai olanın, yani büyük insanî bağlulukların hem ahlaki, hem de özsel bağlamları aynı olduğu sürece tarihsel alan tektir ve sorularının, bu düzeyde birbirleriyle bağlantılı olması bakımından disipline edilmesine ihtiyaç vardır.

Dolayısıyla, soruların değerini önem sırasına koymak ve soruları birbiriyle ilişkilendirmek için (herhangi bir doğrultudaki bütün potansiyel anlamları açısından araştırılabilmesi için), *bağlantı* noktalarının anlaşılmasında geniş bir deneyime ihtiyaç vardır; yani *karşılaştırmaların* (araştırmaların merkezi) açık veya kesin bir şekilde en açıklayıcı noktadan anlaşılması gerekir.

Bunun en belirgin göstergelerinden biri terminoloji olacaktır. Karşılaştırma kategorilerinin düzenlendiği tarz. Tarihsel araştırmalarda ihtiyaç duyulan şey, çok çeşitli olsa da, belli bir kavram dizisi (her ne kadar, duruma daha uygun çeşitlilikte mevcut tabirlere sahipsek de) değildir. Yapılması beklenen, bu kavramların ustalıkla ele alınmasıdır. Mesela, çok açık bir örnek olarak coğrafyayı ele alalım. Atılması gereken ilk adım, coğrafi tabirlerin, dolayısıyla yazıldığı dönemin siyasi sınırlarıyla tanımlanan birimlerin kullanımından kaçınmaktır. Ayrıca, yazıldıkları dönemin siyasi

şartlarıyla tanımlanmış tabirleri kabul etmenin, uzun vadeli karşılaştırmaların bakış açısından da sınırlamalara tâbi olacağı gözden ırak tutulmamalıdır: Zaman içinde sadece tek bölgede değil, belli ölçüde gerçek karşılaştırmalı özelliklere sahip farklı bölgelerarasındaki çeşitli bütünlük (ve büyüklük) düzenlerinin değişik cephelerine yönelik tabirlere de ihtiyaç duyulmaktadır. Son olarak, bunların kapsadıkları olası anlamları en iyi şekilde açıklayacak tabirleri ele alma yönteminin geliştirilmesine ihtiyaç vardır: Belli bir çalışmada tanımı tam olarak yapılmış olsa da, "Orta Doğu" gibi içeriği muğlak terimler karşısında, -her ne kadar [içeriği] kasten müphem bırakılmış ve belki de, neticede Nil-Amu Derya bütünlüğü şeklinde kalıplaşmış olsa da- "Nil'den Amu Derya'ya" türünden ifadelerin -bunun kapsadığı şeyin farkında bulunduğu sürece- uygun olduğu açıktır. Bir yorumun, bütünün yalnızca bir parçasına tatbik edilmesi halinde, -bütünün zikredilmesi için özel bir sebep olmadıkça- bütünün yerine parça zikredilecektir. Üzerinde çalışılan bir inceleme konusu ile bunun teorik araştırmaları arasındaki farklılaşma da dâhil olmak üzere, bir hanedana özgü olan ile söz konusu hanedanın hükümranlılığı döneminde genel bir kültüre özgü olan şey arasındaki, yönetim, devlet ve toplum arasındaki farklılaşmalar hakkında bilgi sahibi olma gibi diğer terminolojik ayrıntılar da aynı düzene tâbidir. (Bütün İslami araştırmalar ve özellikle İslam sanat tarihi alanı olumsuz örneklerle doludur, fakat aynı şey Batı araştırmaları için de söz konusudur.)

Tabirlerin seçimi kullanılan kategorileri belirler. Kategoriler ortaya atılan soruların biçim ve sınırlarını tayin eder. Ortaya atılan sorular da, beklenen cevapları belirler. Fakat karşılaştırmaların bütün sahayı kaplama gerekliliği nedeniyle kategorileştirme, zaman ve mekân boyutunda tüm insanlık arasındaki ilişkileri ve kopuklukları kavrayarak tam bir sistem oluşturmalıdır. Yani, -bu ne kadar çok gerçekleştirilirse, daha temel nitelikli karşılıklı ilişkilerin kalıcı olacağı gösterilebilecektir; fakat bunlar olmaksızın da- dünya tarihi, gerçek

anlamdaki tarihsel soruların karşılıklı ilişkisi için yegâne uygun ve elverişli temeldir.

Dünya tarihinin her türü, tarihsel araştırmanın disipline edilmesine (bir temel sağlaması bakımından) yardımcı olacaktır; fakat kimi unsurlar diğerlerinden daha fazla önem arz edecektir. Bölgelerarası sorulara mevcut en yaygın yaklaşım, yayılcı (diffusionist) yaklaşım olmuştur. Bununla beraber, hiç kuşkusuz, bağlamları temel alan (contextualist) bir yaklaşım daha yararlıdır: istisnâ olduğu kadar muntazamdır, bağlılık (commitment) bakımından daha dakiktir, ödünç almaktan ziyade yaratıcılığa dayanır.

Dünya Tarihi Kitaplarının İşlevleri ve Onların Değerlendirilmeleri İçin Kıstaslar

Bir dünya tarihi kitabının, yerine getirebileceği birbirinden farklı birçok işlevi vardır. Her bir durumda kitap belli bir işlev ya da işlevler bileşimi göz önünde tutularak hazırlanmalı ve Ökümenik çerçevenin anlatımdaki rolü buna uygun olarak değişiklik göstermelidir. Bütün durumlarda Ökümenik model en azından açıklığa kavuşturulmalıdır. Çünkü bunun hakkındaki bilinçlilik bölgesel tarihte bile asli bir unsurdur. Fakat bazı durumlarda Ökümenik çerçeve, en iyi durumda bile, sadece kitabın yapısında kendisine az çok başvuru temel bir arka plan sağlayacaktır. Bazı durumlarda bu kitabın ana ilkelerinden birini sağlayabilir; ve sadece belli şartlar dâhilinde mantuki olarak kitabın tek ana ilkesini oluşturabilir.

Bir dünya tarihi kitabının ilk ve en asli işlevi, -daha yerel düzeydeki tarihe ilişkin makul bir bilgi gerekli olduğunda- geniş ölçekli karşılıklı ilişkilere dair kuşatıcı bir perspektif ve kavrayış sağlamaktır. Bu işlevden bahsederken Bossuet, böyle bir tarihi, bütün ülkelerin aynı anda görülebildiği ve her birinin diğerine oranla ya da diğerleriyle ilişki içinde açığa kavuştuğu bir dünya haritasına benzetmişti. Böylesi bir tarih, belli bir konuyu ele alışı yüksek düzeyde yoğunluk taşıması

nedeniyle, kaçınılmaz olarak, kısa olmalıdır. Aksi takdirde okuyucunun aynı anda bütün tabloyu zihninde tutması güç olacak ve bu durumda okuyucuyu ayrıntıya boğacaktır. Söz konusu tarih dünyanın farklı kısımlarındaki ilişkileri vurgulamak zorunda olduğundan, (ayrıntılı çalışmalarla ortaya konulan yerel tarihten ziyade) bölgelerarası tarih ve özellikle de Ökümenik konfigürasyon (düzenleme) kitabın ana hatlarını belirlemeli ve önemli bir kısmını oluşturmmalıdır. Özellikle bu işleve sahip gözde zaman ve mekânlar üzerinde yoğunlaşmak, bir kitapta, dünya haritasındakinden daha fazla yer almamalıdır. Mercator projeksiyonuna dayalı geleneksel dünya haritalarımızın bu temel kuralı çiğnemeleri gibi, geleneksel dünya tarihlerimizin de benzer şekilde aynı kuralı çiğnemiş olmaları bir talihsizliktir.

Buna rağmen, tarih yazarlarımız, dünya haritaları yapımcılarımızdan farklı olarak, bir dünya tarihinin işlevlerinin zorunlu olarak perspektif sağlama ve karşılıklı ilişkileri göstermekten ibaret olmadığı fikrine kapılabilirler. Şayet işlev felsefi alanla sınırlanmışsa, en iyi işlev, okurun ilgi duyabileceği tarihin çeşitli alanlardaki bilgileri tek bir yerde toplamaktır. Böyle bir çalışma bir dünya atlası gibidir. Dünya haritasından farklı olarak, bütün bölgelerin şu ya da bu ölçüde gösterilmesi şartıyla, herhangi belli bir bölgeyi gerektiği kadar ayrıntılarıyla makul bir şekilde gösterebilecektir. Böyle bir çalışma, -eğer "tarih", biri ulusal tarih diğeri dünyanın geri kalan kısmının tamamının tarihi olmak üzere sadece iki aşamada bitirilmek isteniyorsa- tek ciltlik bir okul metni olabilir. İkinci aşama için hazırlanan ders kitabında bölgesel tarihe dair eksikliğin, dünya tarihinin ulusal tarihin özellikle ilişkili olduğu bölümlerine özel vurgu yapmak suretiyle telafi edilmesi zorunlu görünmektedir. Ya da böyle bir çalışma, dünyaya tek bir rafta sahip olmak isteyen tüketici için hazırlanmış birçok ciltten oluşan bir derleme olabilir. Bu durumda satıcının işi nispeten kolaydır ve şayet müşterinin en öncelikli bilgiye ve ayrıntıları hakkında en fazla meraka

sahip olacağı alanlar özel bir bütünlükle işlenmiş ve incelenmişse doğrusu da budur. Öyleyse, her şeyi kapsayan bu eserler, ilk işlevini yerine getirmek, yani kuşatıcı bir yönlendirme temin etmek bakımından, zorunluluk nedeniyle kötü bir biçimde orantısız olabilir.

Bu çeşit çalışmalardaki oransızlık, çoğunlukla, zorunlu olandan çok daha fazladır; fakat bazılarının kaçınılmaz olduğu da bir gerçektir. Çoğu zaman bu çeşit eserler, tam kapsamlı bir derlemenin etkilerini ya da zararlarını telafi edecek nitelikte derleyip toparlayıcı içsel prensipten yoksundur. Şayet Ökümenik çerçevenin tarihi, çalışmaları düzenlemede rehber bir ilke olarak hizmet görebilseydi; oransızlıkların en kötü sonuçlarından uzak durmak mümkün olabilirdi gibi gözüküyor. Okuyucu, yerel gelişmelerin meydana geldiği daha geniş arka plana yönelik referansların yanı sıra, bizzat çalışmanın planının bir neticesi olarak da bütüne ilişkin oranlar hakkında, en azından, uyanlabilecektir. Bizzat ana başlıklar olmasa bile, alt başlıklar bütün hikâyede ulaştığı noktayı okuyucuya hatırlatabilecektir. Öyleyse okuyucunun en azından bu bölgelerin ayrıcalıklı olduğunu ve bunların ele alınış şeklinin genişletildiğini fark etmesi şartıyla, ayrıcalık tanınan zaman ve mekânlara yönelik alt ayrımlar sınırsız bir şekilde çoğaltılabilir. Bu çeşit derlemelerde Ökümenik çerçeveye yapılan atıf, öyleyse, perspektifine görünüşteki direnişlere rağmen, potansiyel olarak, özel ve anlamlı bir role sahiptir.

Birçok ciltten oluşan bir dünya tarihinin akademik işlevi, tarihsel alanların tamamındaki mevcut araştırma sonuçlarına ilişkin en son bilgilere sahip özet bir kitap temin etmektir. Böyle bir tarih, çeşit bakımından "dünya atlası"nı andırır ve oluşum ilkeleri de, aslında, "kapsamlı" popüler dünya tarihleri için geçerli olanlardan genellikle farklı değildir. Ayrıca, böyle bir tarih en azından bir ölçüde, en fazla yeri, en bütüncül ve eksiksiz şekilde incelenmiş alanlara vermeli-dir. Bu, akademisyenin "işbirliğine dayalı" bir dünya tarihine

katkıda bulunurken çoğunlukla göz önünde bulundurduğu büyük ölçüde onur verici olmakla birlikte felsefi niteliğe sahip bir fonksiyon değildir. Editör, çoğu kez kurucu fikirleri muhafaza etmekte büyük güçlük çeker. Bu noktada, bölgelerarası araştırmaların ve onlar aracılığıyla Ökümenik çerçevenin, öteki çalışmalar gibi kendi yerlerini bulmaları gerektiği açıktır.

Bununla beraber bir dünya tarihinin; ne yönlendirme için tasarlanmış dünya haritası, ne de -popüler ya da akademik nitelikli- ansiklopedik amaçları olan dünya atlası modeline göre yazılması mümkündür. Esas itibarıyla dünya tarihi, insanlığın doğasına ilişkin izah edilecek bir görüşe sahip yorumlayıcı bir deneme olabilir. Bu çeşit kitaplar zorunlu olarak sözü geçen izah edilecek görüşler açısından yazılmalıdır. Kimileri için Ökümenik tarihin hayati bir öneme sahip olacağı kabul edilebilir; bazıları ise onu kuru, yavan ve harici bir mesele olarak kabul edecektir. Ancak herkes için, Ökümenik çerçevenin gelişmesi spekülasyon ve yorumlarda en azından sınırlayıcı aslî bir şart konumunda olmalıdır.

Eğitim amaçlarına yönelik olarak tasarlanmış dünya tarihlerimizin bu fonksiyonlar arasında makul bir denge gözetmesi kesinlikle arzu edilir bir şeydir. Bunlar kesinlikle kapsamlı ve kuşatıcı bir tarihsel yönelim -gerçek anlamda dengeli ve uygun bir dünya haritası- sağlamalıdır. Aynı zamanda eğer mümkünse ortaya, bir bütün olarak alındığında, insan hayatının tarihsel yönlerine dair alçak gönüllü bir görüş açısı koymalı ve oluşumları, bir ölçüde vurgulayacakları belli kavrayışlara dayanmalıdır. Öğretmen ve öğrencilerin ilgilerini yarı yarıya karşılamayı, en azından görülmedik insanî anlamın gelişmesi üzerinde durdukları ölçüde, reddetmeleri gerekmez. "Dünya atlasları" yönünden, sadece aşına olunan, yakın mesafedeki manzaralar üzerinde durmayı göze alamazlar; fakat bunu da seçmek mümkündür.

Elbette böyle bir dengeyin kurulabileceği pek çok yöntem mevcuttur (ve bunların tamamının, mümkün olan en kısa zamanda tam olarak ortaya çıkarılması umulur). Bütün hikâyeyi döndürüp dolaştırıp bölgelerarası ilişkilere getirerek ve böylelikle, söz konusu ilişkiler açısından Batı'mızın -ve aynı zamanda diğer bölgelerin- yükselişini takip ederek, Batılı bölgesel geçmişimizle ilgili geleneksel uğraşımızı dengelemek üzere hazırlanan bir kitaba sahip olmak iyi olurdu. Ya da mümkün olduğu ölçüde bütün insani düzeylerde, hikâyede sıkı sıkıya ikinci planda tutulan toplumsal ve siyasi unsurlarla birlikte bilim ve akademisyenliğin gelişimini ve estetik, hatta dini duyarlılığın genişlemesini ön plana çıkartmak çekici bir düşüncedir. Sanatın ve daha az ölçüde akademisyenliğin seçkinleşmesi ilkesel olarak evrensel bir cazibeye sahiptir. Bu çeşit her bir yaklaşımda Ökümenik çerçeve, bölgelerarası ilişkilerdeki önemli seviyeleri tanımlayarak, birincisini aşırı basitleştirmelerden ya da ilgisiz zenginleştirmelerden ve ikincisini karşılıklı ilişki hatlarını zikretmek suretiyle değerlendirmenin kontrolsüz bir şekilde genişletilmesinden koruyarak temel ve asli bir omurga sağlayacaktır.

Eğitim amaçlı bir dünya tarihi kitabına bu çeşit harmanlanmış üçüncü bir yaklaşım, önemli dönemlerde belli başlı büyük bölgesel kültürler üzerinde yoğunlaşmak olacaktır. Böylece kültürel ufuk genişletilip dengelenecek, fakat aynı zamanda sınırlı sayıdaki alanlar merkez kabul edilecektir. Şayet sınırlı sayıda ve titiz bir şekilde seçilmiş bölgeler en iyi şekilde kavranırsa, insani bakımdan sahip olduğu değer açık hale gelecek ve öğretmenler inceleme konusunun önemini hissedeceklerdir. Her zaman, bir Batı tarihi dersi için dünya tarihi dersinin yinelenmesine lüzum olmadığı beklenene de ve yine de böyle yapılması gerekiyorsa, o zaman kitabın en azından bazı bölümleri Batı'nın kendisine dair tutarlı bir resmini verebilir. Böyle bir kitapta Ökümenik yönlendirme, onun ilgisiz bir çok kısa hikâyelere dönüşmesini

engellemek için zorunludur. Yönlendirme, sürekli referans-tan ziyade medeniyet araştırmalarının bizatihi seçimi ve bir-leştirilmesiyle ve elbette bunların yerleştirileceği bağlam ara-cılığıyla ortaya çıkacaktır.

Sonuç:
Dünya Tarihi Açısından İslam Tarihi
Marshall G. S. Hodgson ve *İslam'ın*
Serüveni

Edmund Burke, III

Şarkiyatçılığın, mesleğin hem içinden, hem de dışından saldırıya maruz kaldığı bir dönemde, Marshall G. S. Hodgson'ın üç ciltlik *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*¹ başlıklı çalışmasının yayınlanması son derece önemli bir olaydır. Konusu itibarıyla o kadar zengin, analiz şeması bakımından o denli karmaşık ve tutku dolu ve ahlaki amacı bakımından öylesine ciddidir ki, kısa bir değerlendirme içinde kitap hakkında malumat vermek neredeyse imkânsızdır. Aşağıda kitabın başarısı ve tuttuğu yerin anlaşılması için, bana önemli ve zorunlu görünen bu yönlerini ele alacağım. Sonunda, *İslam'ın Serüveni*'nin o döneme kadar gelen şarkiyatçılık geleneğini kurtarmak için

1 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (3 cilt; Chicago: The University of Chicago Press, 1974). Cilt I: *The Classical Age of Islam*; II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*; III: *The Gunpowder Empires and Modern Times*.

son derece hırslı ve başarılı bir girişim olarak görülmesi gerektiğini ileri süreceğim.

Bunu söyledikten sonra *İslam'ın Serüveni*'nin aynı zamanda tartışmaya yol açıcı (controversial) bir eser olduğunu, hem ayrıntısı, hem de İslam medeniyetinin tarihine dair kuşatıcı kavrayışı bakımından muhtemelen uzun bir tartışmayı beraberinde getireceğini ilave edeceğim.² Eser, son derece kişisel ve yanlı (partisan) olmakla eleştirilmişti. Bu çeşit suçlamaların, doğru olmakla birlikte sorunun esasına dokunmadıklarını belirtmek gerekir. Gerçekten de, kitabın göz alıcı ihtişamı Hodgson'ın kişisel meziyetlerinden kaynaklanmaktadır. Terminoloji ve önyargılara yönelik bıkıcı takıntısı, İslam medeniyetini dünya-tarihsel bağlamda düşünmedeki ısrarı ve tavizsiz Quaker ahlaki vicdanı. Gerisi akademik monografilerdir. *Annales* ekolünün kurucuları March Bloch ve Lucien Febvre'in yazılarında³ bu denli belirgin olan sıradanlıkla birlikte gençliğin verdiği sabırsızlığı hatırlatan pek çok şey Hodgson'ın mizacında vardır. Hodgson'ın ortaya koyduklarıyla beslenen yeni bir akademisyen kuşağından onun izlediği yolu takip edeceklerini ummak çok aşırı bir beklenti olmasa gerektir.

İslam'ın Serüveni, hem orijinal bir akademik sentezi gerçekleştiren bir çalışma, hem de İslam medeniyeti dersleri alan üniversite öğrencileri için büyük bir ders kitabıdır.

2 Hodgson'ın dipnotları bu çalışmanın zevkli taraflarından biridir ve göz ardı edilmemesi gerekir. Hep birlikte konuyla ilgili açıklayıcı nitelikte sistemli özet değerlendirmeler ve daha ileri araştırmalar için faydalı bir konu listesi sunarlar.

3 Özellikle Lucien Febvre'in -bir bölümü *A New Kind of History* (New York, 1973) başlığıyla İngilizcede yayınlanmış olan- *Combats pour l'histoire* (Paris, 1953) isimli çalışmasını düşünüyorum. Hodgson'ın girişimi *Annales* ekolü mensuplarının çalışmalarından ayrılır. O, medeniyet tetkikleri (öncelikle belli başlı büyük geleneklerin yüksek kültür ürünleri açısından anlaşılır) üzerinde yoğunlaşırken, *Annales* ekolü toplumsal ve ekonomik tarihi ön plana çıkarır. İkisini birbirine benzetir, ruhları ve metodolojiye olan ilgileridir.

Bu makalenin sonuna doğru, bu çalışmayı aynı anda her iki bakımdan okumaya çalışmanın güçlüklerinden bahsedeceğim. Burada şu kadıyla yetinmek istiyorum: Kitap, öncelikle ve büyük bölümü itibarıyla, amacı kendi şartları itibarıyla İslam medeniyetinin beşeri başarısının anlaşılmasına yönelik bir çerçeve bulmak olan bir ders kitabıdır. En genel haliyle, İslam medeniyetinin tarihini izleyerek okuyucuyu medeniyetin doğasına dair bilgilendirmeye çalışır. İslam medeniyetini; beşeri mirasın bir parçası olarak ele alır ve dünya tarihindeki yerini ve önemini göstermeye çalışır. Daha özelde, Müslümanların hareket ve davranışları için bir çerçeve sağlayan toplumların ve kültürün incelenmesiyle, Hodgson onların neden o şekilde davranmış olduklarını açıklamaya çalışır.

Marshall G. S. Hodgson'ın Aynasında İslam

Marshall Hodgson bütün yönleriyle sıra dışı bir kimseydi. 1950'lerin sonlarında Chicago Üniversitesi'nin bohem atmosferinde bile münzevi karakterini, militan vejetaryenliğini, sola meyleden siyasi kanaatlerini muhafaza etti. Ayrıntılar konusundaki katlanılması güç takıntısı, büyük hırsı ve ahmaklara katlanamaması onu çoğu zaman zor bir arkadaş yapmıştır. Saul Bellow'un⁴ gibi pek dostane olmayan açıklamalardan onun tarifi zor bir şahsiyet olduğu anlaşılır: Büyüleyici, çoğu zaman katlanılmaz fakat her zaman göz kamaştırıcı ve zeki. Birkaç takipçi bırakarak ve eserini omuzlayacak bir ekol oluşturmada gitmesiyle, bu renkli kişiliğin çok fazla ilişkisi vardır. 1968'de 47 yaşında ölümüyle arkasında, -on yıldan fazla bir zamandır üzerinde çalıştığı, fakat yalnızca üçte ikisi bitirilmiş haliyle- *İslam'ın Serüveni*'ni bıraktı. Netice itibarıyla, *İslam'ın Serüveni*, İslam'ın olduğu kadar kendisinin de kişisel serüveni haline gelmiştir. Müsvedde

4 Saul Bellow, *To Jerusalem and Back: A Personal Account* (New York: Macmillan, 1976), s. 105-109.

halinden yayınlanmasına kadar kendisini bu çalışmaya vak-feden, yıllarca en yakın meslektaş olmuştur Reuben Smith'e ne kadar teşekkür edilse azdır.⁵

İslam'ın Serüveni belli bir insana ait olduğu kadar, belki çok daha fazla, belirli bir zamana ve mekâna aittir. Çalışmanın sayfalarına 1950'lerin sonları ve 1960'ların başlarındaki Chicago Üniversitesi'nin atmosferi -ilginç Hutchins deneyiminin son safhası- sinmiştir. Kitap, özellikle, 1958'deki itibaren Marshall Hodgson'ın lisans düzeyinde okuttuğu İslam Medeniyeti dersinin ders notlarından doğmuştur. Kitap çeşitli erken baskılarıyla, üç ciltlik İslam klasiklerinden seçme bir dizi okuma parçalarının İngilizce tercümesi (*Introduction of Islamic Civilization*) ile birlikte okur karşısına çıktı.⁶ Chicago Üniversitesi'ndeki ders programının önemli bir kısmı, klasik eserler aracılığıyla dünya medeniyetlerini incelemektir. Başlangıçta program, Batı medeniyetinin incelenmesiyle sınırlanmıştı, fakat daha sonra 1950'lerde Hint, Çin ve İslam medeniyetleri incelemelerini de bünyesine dâhil etti. Kaçınılmaz olarak, Hodgson'ın İslam medeniyetine yaklaşımı büyük oranda kolej müfredatının "Büyük Kitaplar" yönlendirmesinin tesiri altındaydı. Keza aynı zamanda genç Robert Redfield ve Milton Singer tarafından geliştirilen, derslerin birbirini takibi için bütünüleyici bir çerçeve sağlamış olan *medeniyet* kavramının da etkisi hissediliyordu. Daha başka bakımlardan, *İslam'ın Serüveni*'i Hodgson'ın -1950'ler ve 1960'ların başlarında geniş ve eklektik bir alana sahip disiplinler arası

5 Hodgson öldüğünde el yazmasının durumu ve editöryal yardımının mahiyeti için Smith'in yazdığı önsöze bakınız. Genel olarak Smith, [Hodgson'ın] tarzını aşan değişikliklerden kaçınmada azami ölçüde titiz davranmıştır. Dolayısıyla çalışmanın yayınlanmış versiyonu esas itibarıyla Hodgson'ın bıraktığı gibidir.

6 Seçme Metinler, 1958'de bir ofset baskı olarak yayınlanan *History of Islamic Civilization* kitabına ilave olarak hazırlanmış bir el kitabıydı. Bu çalışma, daha sonra, 1961'de, yine ofset baskı olarak, Chicago Üniversitesi öğrencileri için hazırlanan *İslam'ın Serüveni*'nin iki cilt halinde ilk baskısına esas teşkil etmiştir.

emsalsiz üniversite programı- Sosyal Düşünce Komitesi üyeliğine çok şey borçludur. (Ölümünden önce Hodgson bu komitenin başkanıydı.) Burada John U. Neff, Mircae Eliade ve Edward Shils gibi sosyal bilimciler etkiliydiler. Kitapta Hodgson'ın İslami araştırmalar alanındaki meslektaşlarının tesiri de kendisini hissettirir. Gustave von Grunebaum, Muhsin Mehdi, Robert McC. Adams, Wilfred Madelung, Clifford Geertz, Lloyd Fallers ve elbette Reuben Smith. Son olarak *The Rise of the West*⁷ isimli eseri Hodgson'ın dünya tarihi sistemini geliştirmesinde hem bir model, hem de kendi görüşlerinin belirginleşmesinde bir meydan okuma olarak kabul eden William McNeill de zikredilmelidir. Bu isimlerin zikredilmesi bile Chicago Üniversitesi'nin o günlerde nedenli ilginç bir entelektüel atmosfere sahip olduğunu göstermeye yeter. Albert Hourani'nin söylediği gibi, *İslam'ın Serüveni*'nin başka herhangi bir yerde yazılmış olabileceğini düşünmek zordur.⁸

İslam'ın Serüveni'ne İslam'ın olduğu kadar, Hodgson'ın da serüveni olduğu gözüyle baktığımı söylemiştim. Alışılmışın ötesinde, çalışma, yazarının kişisel inançları ve ahlaki ilgileriyle biçimlenir. Acaba durum tam olarak hangi bakımlardan böyledir? Bu konuya yaklaşmanın bir yolu, Hodgson düşüncesinde mihenk taşı olarak görünen iki sima vasıtasıdır: Louis Massignon ve John Woolman. Bunların ruhları kitabın neredeyse her sayfasına sinmiştir. Bunların kısa bir incelemesi ve Hodgson için ifade ettikleri anlamın gözden geçirilmesiyle eserin önemli özelliklerinin tespiti mümkün olacaktır.

İslam'ın Serüveni'nin ilk planda göze çarpan özelliği, İslam karşısında benimsediği saygılı ve empatik tondur. Bu özellik, kitabın daha "nesnel" çalışmaların büyük çoğunluğundan

7 William McNeill, *The Rise of the West: A History of Human Community* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964).

8 Bkz.: Albert Hourani, "Marshall Hodgson and the Venture of Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, 37, (Ocak 1978), s. 53-62.

aynılaşmasına hizmet eder. Hodgson (Muhammed Eyyub'un sözleriyle) "Camiye girmezden önce ayakkabılarını çıkarmak için" büyük gayret göstermiş ve okuyucusunu medeniyetin ruhuna tam olarak nüfuz etmesi için teşvik etmiştir. İşte Louis Massignon'un çalışmasının (özellikle "Salman Pak, et les prémices spiritüelles de l'Islam iranien"⁹ gibi makalelerinin) ve İslam'ı içeriden anlamaya yönelik daha sonraki çabalarının büyüğü buradadır. Hodgson, Massignon'dan psiko-sosyolojik "şefkat ve sevecenlikle yaklaşma ilmi"ni (science of compassion) almıştır. Bu, bilim adamının (mevcut izah tarzları ve veriler karşısında dolaysız bir kavrayışa ulaşacağı ve böylelikle verinin her çeşit renk ve tonunun izah edildiği, ön kabuller ve şartlar toplamı verildiğinde kendisini aynı şeyi yapıyor gibi hissedebileceği bir noktaya ulaşınca dek) daima "iyi de niçin? sorusunu sormaktan hiç usanmama" çabasıdır.¹⁰

Nihayetinde Hodgson, *anlama* ilkesinin bu uygulamasının doğruluğunu Wilhelm Dilthey ve Carl Jung'a borçludur. Tipik bir biçimde bu yöntemin Massignon'da çoğu zaman kasvetli bir mistisizmle boğulduğu yerde Hodgson bunu, kontrollü tarihsel bir hayal gücü çabasıyla dizginler.

XVIII. yüzyılda yaşamış bir Amerikan Quaker topluluğu mensubu olan John Woolman, Hodgson'ın niyetini anlamada bir diğer önemli kılavuzdur. Topluluğu dışında nadiren tanınan Woolman, döneminin önde gelen bir banışseveri, kölelik karşıtı ve kolonyal Pensilvanya'nın merkantilist değerlerinin amansız eleştirmenidir. *Journal*'i, Quakerler arasındaki etkisini hâlâ sürdürmektedir.¹¹ Eser Woolman'dan bir nükteyle başlar: "İnsanlığı evrensel kardeşlikten başka türlü algılamak, ihsan ve inayetleri bir ulusa özgü kılıp diğerlerini

9 Louis Massignon, "Salman Pak, et les prémices spiritüelles de l'Islam iranien", *Societe des Etudes Iraniens*, 7 (1934).

10 *The Venture of Islam*, I, s. 379, 6 nolu dipnot.

11 John Woolman, *The Journal and Other Writings* (New York & Londra, 1952).

dışlar şekilde düşünmek açıkça kavrayıştaki bir karanlığı işaretle eder." Alıntı dolaylı ve üstü kapalı olarak, Batılı akademisyenlerin İslam'a dair yazdıklarının çoğunu şekillendirmiş olan kendini beğenmiş Avrupa merkeziliği hedef almaktadır. Kalkanı üzerine işlenmiş bu arma ile Hodgson, daha önceki çalışmaların bir çok yanlış ve önyargılarıyla çarpışmak üzere savaş meydanına çıkar. *İslam'ın Serüveni*'nin en önemli amacı, metodolojik bakımdan ne yaptığının farkında, daha elverişli bir dünya tarihi kavrayışının hâkim olduğu yeni bir tür İslam tarihinin imkân dâhilinde olduğunu ispat etmektir. Hodgson davasını ana metinde ve metne serpiştirilmiş sayısız dipnotta enine boyuna savunur. Bu nedenle, eser "İslam Medeniyetinin Tetkikine Giriş" başlıklı uzun bir metodolojik bölümle başlar. Bu yaygın hatalar hakkındaki taslakta, Hodgson'ı öğretimsel bakımdan olduğu kadar polemikçi olarak da en verimli haliyle görürüz. Şarkiyatçılık ve medeniyet tetkiklerinin en önemli kavramlarını ve epistemolojik varsayımları, acımasızca sert bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştiriden hiçbir şeyi muaf tutulmaz; hatta Hodgson'ın dünya algımızı ciddi bir biçimde tahrif eden bir "Jim-Crow projeksiyonu" olarak nitelendirdiği pek muteber Mercator projeksiyonuna dayalı haritalar bile.

Daha genel anlamda, Woolman'ın alıntısı, dikkatimizi Hodgson'ın Quaker inançları üzerinde yoğunlaştırmamıza hizmet eder. *İslam'ın Serüveni*, her yönüyle Hodgson'ın Quaker vicdanının izlerini taşır. "Vicdan meselesine yoğunlaşmış bireysel duyarlılığın tarihin aslî köklerinden biri olduğu" Hodgson için ispata muhtaç olmayan kesin bir hakikattir. Üç cildin en önde gelen konularından biri Kuran'ın mesajının, ideallerinin meydan okumasına bir karşılık olarak içinde yaşadıkları çağın çıkmazlarını karşılamak üzere vicdanlı insanlara yeniden ilham verme kapasitesidir. Nitekim eser seçkin Müslüman ahlak önderlerinin dindarlık tarzlarına dair düşüncelerle devam eder. Hasan Basri, Ahmed b. Hanbel, Ebu Hamid Gazali, Celaleddin Rumi, Babürler sultanı Ekber Şah,

modernist Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal. Bu insanlarda Hodgson'ı ilgilendiren, içinde yaşadıkları dönemde İslam'ın etkisinin kapsamını yenileme çabalarıdır. İslam tarihine böyle bir yaklaşımla, Hodgson, Quaker bir kılık içerisinde olmakla beraber, Müslüman şahsiyetlerin biyografik kamusunu sanki yeniden keşfetmiştir. Bu, İslam tarihini, kahramanları büyük generaller, devlet adamları ve imparatorluk kurucuları olan siyasi veya hanedanlara dayalı olarak izah etme tarzından keskin bir kopuşu temsil eder. Bu, aynı zamanda okuyucuyu, inançlarını kısa bir süre için bir tarafa bırakarak münferit Müslümanların zihin dünyalarına girmeye teşvik etmenin en etkin araçlarından birini oluşturur.

Hodgson'ın Quakerliğinin kendisini dışa vurduğu şekiller bunlardan ibaret değildir. Bu çerçeve içerisinde işaret edilmesi gereken bir diğer yön, onun İslam'ın ilk dönemlerde yayılmasının hızını büyük ölçüde kılıca borçlu olduğu şeklindeki yaygın kanaate verdiği -çok değişik tepkiler uyandırmış olan- karşılıktır. İslam topraklarına ilerlemeleri esnasında Moğollarca kullanılan dehşetengiz taktiklerin gözden geçirilmesi söz konusu olduğunda banışseverliği derin bir biçimde müteessir olur. Hodgson Moğol saldırılarına karşı oluşan direniş duvarını göstermek üzere masum insanların kafataslarından oluşan kaleleri dehşet verici bir büyülenmeyle sergiler. Hilafet mutlakiyetçiliğine yaklaşımı, benzer şekilde Quaker ruhun bir nişanesi olarak gördüğüm (her ne kadar aynı zamanda Chicagolu bir meslektaşının, Leo Strauss'un etkisini hissettiriyorsa da) devlet hakkındaki sonsuz şüphenin belirtilerini gösterir. Hodgson'ın, X. yüzyılın ortalarından XIII. yüzyılın ortalarına dek hâkim olan görece açık bir toplumsal yapı ve nispi bir bireysel özgürlük tarafından nitelendiğini iddia ettiği esnek nitelikteki uluslararası siyasi düzeni tercih etmesi belki de bu nedenledir.

Hodgson'ın ahlaki duruşu *İslam'ın Serüveni*'nin son sözünde, "İslamî Miras ve Modern Bilinç" başlıklı bölümde çok açıktır. Burada modern çağda insanlığın ahlaki birliğine olan

inancını dışa vurur ve Modern insanlığa İslam'ın dinî mirasının anlamının ne olabileceğini sorar. Bu soruya birçok cevap verir. Bunlardan birisi şudur: Modern dünyadaki bütün ahlaki mirasların çözülmesinin bir neticesi olarak (Batı da dâhil) hepimiz aynı geminin içindeyiz. Dolayısıyla İslamî mirasın geleceğinin incelenmesi, bize kendi mirasımızı bekleyen akıbeti haber verir ve insanlığın ortak mirasının parçası haline getirir. Bununla beraber daha açık bir şekilde, ilgili bireylerin hep birlikte inançlarını idrak edebilecekleri bir yer olarak İslam toplumunun bir bütün halinde insanlığın gidişatını biçimlendirmede pay sahibi olabileceğini umut ederken Quaker örneğine başvurur. Karmaşık bir ruh simyasıyla, Hodgson'ın ellerinde İslam medeniyetinin tarihi, zaman içerisinde idealleri gerçekleşen bir Kardeşlik Teşkilatı tarihine benzemeye başlar.

Dünya Tarihi Bağlamında İslam Tarihi

*İslam'ın Serüveni'*nden bir kimsenin ilk edineceği izlenimler öyle kolay bir şekilde üstesinden gelinecek gibi değildir. O denli geniş bir tuval üzerinde işlenmiş, birçok çağ ve iklimden getirilen tarihsel figürlerle ve yeni fikir ve kavramlarla o denli yoğun bir şekilde doludur ki, okuyucu eserin açık bir dünya tarihi sistemi ve bir medeniyet tetkikleri teorisi üzerine inşa edildiğini gözden kaçırabilir. Bu bölümde Hodgson'ın İslam tarihini bir dünya-tarihsel bağlamına yerleştirme teşebbüsü ele alınacaktır. Bu, şarkiyatçılık geleneğinin metodolojik önyargılarının gözden geçirilmesine zorunlu bir giriştir. Aşağıdaki kısım Hodgson'ın medeniyet tetkikleri teorisini ele almaktadır.

Marshall Hodgson sadece hümanist duyarlılığa ve sınırsız meraka sahip bir kişi ve bir eklektik değildir. O, aynı zamanda dünya tarihindeki kalıpları araştırmaktan hoşlanan sistematik bir düşünürdür. Şarkiyatçılık geleneğinin mevcut çıkmazı göz kamaştırıcı şekilde açık hale gelmezden

çok önce, Hodgson dünyanın geri kalan kısmına yönelik tarihi ve coğrafi tavrılarımızın köklü ve esaslı bir şekilde gözden geçirilerek yeniden yapılandırılması gereğine kani olmuştu. Kanaatimce, böyle bir vazifeden kaynaklanan çok çeşitli farkında oluşların hissettirdiği bir İslam medeniyeti tarihi yazma çabası Hodgson'ın en önemli başarılarından birini oluşturur. Onun İslamî olarak nitelendirdiği medeniyetin belli özelliklerine ilişkin görüşleri tartışılabilir. Fakat, ilk kez bu medeniyeti tarihte ve komşularıyla ilişkileri düzeyinde açılımı içindeki bütünlüğüyle bize göstermekte büyük öneme sahip ustalık ve cesaret isteyen bir şeyi gerçekleştirdiği inkâr edilemez.

Eserin açık bir dünya tarihi sistemi üzerine oturtulduğunun ve yazınının İslam medeniyetinin klasiklerine ilişkin derin bir bilgi sahibi, aynı zamanda bir dünya tarihçisi olduğunun farkına varılması *İslam'ın Serüveni*'nin anlaşılması bakımından önemlidir. Hodgson öldüğünde arkasında tamamlanmamış bir dünya tarihine dair yüzlerce sayfa bıraktı. Bu çalışmanın bitirildiğinde neye benzeyeceğini söyleyemeyiz ama daha önceki eserlerinden anlaşıldığı kadıyla, genel hatları itibarıyla açıktır. Hodgson'ın ilk eserleri arasında 1954'de *Journal of World History*'de çıkmış olan "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History"¹² isimli bir makalesi vardır. Bu hayli parlak, fakat o ölçüde de şematik taslakta, daha sonraki eserlerde ayrıntılarla doldurmakla yetineceği merkezî temaları bulmak mümkündür.¹³ Bu makalede Hodgson yeni bir dünya tarihi sistemine zorunlu bir girişin Batılı tarih yazımının temel önyargılarının sistematik bir eleştirisi olduğunu ileri sürer. Bu görevi üstlenmek

12 Marshall Hodgson, "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History", *Journal of World History*, I (1954), s. 715-723.

13 Aynı zamanda bkz.: Hodgson, "The Interrelations of Societies in History", *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1963), s. 227-520 ve "The Great Western Transmutation", *Chicago Today* (1967), s. 40-50.

ancak dünya hakkındaki tarihi ve coğrafi tavrılanmızın köklü ve esaslı bir şekilde elden geçirilerek yeniden yapılandırılması suretiyle mümkündür. Dolayısıyla Hodgson'ın enerjisinin önemli bir bölümü, bu makalede dünya tarihinin metodolojisi üzerine yoğunlaşır. Ancak bu başarıldıktan sonra, kendi sisteminin takdim ve izahına geçer.

Hodgson'ın Batılı dünya tarihi geleneğine eleştirisi, perspektif problemi (-dünya-tarihsel terimlerle- Avrupa, tanıma dayalı şehirleşmiş Afro-Avrasya kuşağının kenar alanıdır ve dünya sahnesinin merkezinde XIX. yüzyıla kadar pek görünmez) terminoloji meselesi (okuryazar insan toplumunun geri kalan kısmına işaret için "the Occident" veya "The West"e karşılık "Orient" veya "Asya" gibi budayıcı terimlerin kullanımı) ve (güney yarımkürenin Avrupa merkezci çarpıtmasıyla) Mercator projeksiyonuna dayalı haritaların bilinçsiz ırkçılığı gibi konular etrafında kümelenir. Bu makalede Hodgson tarafından geliştirilen argüman silsilesi, *İslam'ın Serüveni*'nin birinci cildinin girişinde yer alan "İslam Medeniyetinin Tetkikine Giriş" başlıklı bölümde şarkiyatçılık geleneğine dair eleştirilerinin temelini teşkil eder. Bu eleştirilerin değerlendirilmesi için konudan kısaca uzaklaşma Hodgson'ın görev fikrinin radikal doğasını açıklığa kavuşturacaktır.

Hodgson'ın akademik şarkiyatçı geleneğe saldırısı çeşitli nedenlerden ötürü değerlidir. Bunlardan biri, [bu eleştirilerin], eğitimi ve pek çok bakımdan kendi hakkındaki mesleki algısı bir şarkiyatçınıninkiyle aynı olan birisinden gelmesidir. *İslam'ın Serüveni*'ndeki en başarılı bölümler arasında Hodgson'ın okuyucuyu kendi zamanında ve mekânında olsaydı sahip olması gereken tınıların daha zengin ve daha eksiksiz anlayışına ulaştırarak metin boyunca tarz ve üslubunu işlediği pasajlar gelir. Ancak yine de Hodgson, medeniyetlere filolojik yaklaşımların sonuçlarından derin bir biçimde rahatsızdı. O dar bir metin analizinin daha az tutsağı, dilbilimsel engeller karşısında kültürlerin karşılıklı oyununa

daha fazla açık, kısaca daha bütünlükçü bir vizyonun arayışı içindeydi. Şarkiyatçı geleneği besleyen epistemolojik varsayımlara da karşıydı. Son olarak, İslam kültürü tartışmalarının tarihsel bakımdan spesifik bir çerçevenin içerisine güvenli bir biçimde yerleştirilmesi gerektiğinde ısrar etmişti. Hodgson'ın şarkiyatçılık eleştirisi bu nedenle bir anlamda geleneğin içinden gelen bir eleştiridir. Fakat aynı zamanda açık bir biçimde, tarihçinin vazifesinin niteliğine ilişkin esaslı biçimde farklı bir fikre dayanan bir eleştiridir.

Şarkiyatçılığa yapılan en yeni hücumlar, sömürge karşıtı mücadelenin çerçevesi içinde ortaya çıkmıştır.¹⁴ Şarkiyatçılık, Batı hâkimiyetine bir kalkan ve bir meşruiyet kaynağı olarak hizmet ettiği sürece, şüphesiz bu kaçınılmaz çizgide (belli aşınılıklara rağmen) savunulabilirdi. Şarkiyatçılığın siyasi kullanımlarına hiçbir surette ilgisiz kalmaksızın Hodgson, söz konusu problemi daha geniş bir bağlama yerleştirir.¹⁵ Dolayısıyla İslam araştırmaları uzmanlarının içinde çalışmaya eğilimli oldukları beş adet sistem ortaya koyar: Kendine özgü epistemolojik varsayımlar kümesi ve tamamlayıcı tahrifat kalıplarıyla Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, Marksizm ve "Baticılık" şeklinde nitelendirdiği şey. Ne var ki, bu geleneklerden birine açık bir bağlılığın olmaması, Hodgson'ın işaret ettiği üzere, nesnellik garantisi sağlamaz. Gerçekten de, söylediği üzere, tarafgir bakış açılarına gün yüzüne çıkmamış cüzî bağlılıklar söz konusu olabilir. Gerçekten "Müslüman olmak dolayısıyla ne dengeli bir görüş, ne

14 Diğerleriyle birlikte bkz.: A. L. Tibawi, "English Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and to Arab Nationalism", *Muslim World*, 53, no. 3-4 (1963), s. 185-204, s. 298-313; Anouar Abdel-Malek, "L'Orientalisme en crise", *Diogenes*, 24 (1963), s. 109-142; Abdullah Laroui, *L'Ideologie arabe contemporaine* (Paris, 1967) ve *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* (Paris, 1974). Ayrıca bkz.: Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History", *Middle Eastern Studies*, 3 (1967), s. 206-268 ve Edward Said, *Orientalism*, (New York: Atheneum, 1978).

15 *The Venture of Islam*, I, s. 26-30.

de Müslüman olmamak hasebiyle tarafsızlık garantisi vardır.”¹⁶ Bir nesnellik düzeyi, ancak sürekli metodolojik bilinçlilikle ve kendi “büyük geleneği” ile İslam’ınki arasındaki gerilimleri kucaklayarak yakalanabilir. Dünya tarihsel perspektifi açısından tarih yazma çabası bakımından sadece Hristiyanlar ve Batıcılar değil, aynı zamanda Marksistler ve her türlü kültür milliyetçileri de nihai yönelimlerden kaynaklanan önyargılardan azade değildir. Hodgson’ın şarkiyatçılık eleştirisi, dolayısıyla, duygusal bakımdan paylaşabileceği suçlamalarında çok şey mevcut olmakla birlikte, bu geleneğe yapılan yakın zamanlardaki saldırılar gibi tamamıyla farklı öncüller kümesi üzerine oturur. Takip eden bölümde Hodgson’ın şarkiyatçı gelenek hakkındaki eleştirisine döneceğim.

Hodgson’ın dünya tarihi sisteminin mahiyeti nedir? İleri sürdüğü gibi, daha gerçek manada yeterli bir dünya tarihi şu önermeden yola çıkmalıydı: İnsan toplumunun yazılı tarihi, Asya ve civarındakilerin tarihiyle başlamalıdır ve Avrupa’nın böyle bir hikâye içinde ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Bu noktada Hodgson’ın, bir dünya tarihine dair daha önceki girişimlerden bir adım daha ileride olsa da, temel fikri itibarıyla aynı hatayı sürdüren *The Rise of the West*’in yazarı William McNeill gibi yazarlarla kavgasının can alıcı noktasına dokunuruz. İsmine lâyık bir dünya tarihi, yarım küre ölçeğindeki bir temel üzerinde birbirine bağımlı bölgelerarası gelişmeler üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu yaklaşımın dolaylı bir neticesi, Orta Asya göçebeleri ve Burma yamaç halkları aleyhine okuryazar toplumlar (özellikle, medeniyetin geliştiği dört büyük çekirdek alan) üzerine yapılan vurgudur. Hodgson’ı büyüleyen şey, bir bütün olarak insanlığın öyküsünü söyleme imkânıydı, fakat kendi kendini doğrulayıcı çarpıtılmış bir Batılı versiyonla değil, küresel tarih perspektifinden. Onun tarihi, bilhassa bölgesel sınırları aşan olgulara ilgilenen bir tarih olacaktı: Helenistik sanatın yayılması, matematiğin

16 A. g. e., I, s. 27.

gelişmesi, Hint manastır sistemi biçimlerinin gelişimi, Moğol İmparatorluğu'nun kuruluşu. Bütün dünya üzerinde sürekli yeni tekniklerin (kültürel ve başkalarının) bulunması ve keşiflerin yapılması dünyanın her yerinde gelecekteki gelişmelere imkân tanıyan değişimlere yol açmış olması, izah-
tan vâreste bir durumdu. Ateşli silahların yayılması bu prensibin işleyişinin etkili bir örneğinden başka bir şey değildi. Medeniyetler arasındaki etkileşimler ve beşeri tekniklerin ve kültürel kaynakların ortak kaynağının sürekli artarak gelişmesi hususundaki vurgusuyla birlikte, Hodgson'ın Quaker kanaatleri olanca açıklığıyla görünür hale gelir: Bütün insanlar kardeştir ve tarihin önünde, diğerleri arasında İslam bir serüvenden başka bir şey değildir.

Hodgson incelemesinde, tarihin birbirinden farklı birçok dönemlendirmesinden yararlanır: Bunlardan biri, Batı'nın Büyük Dönüşümü incelemesini şekillendirmeye katkıda bulunan Tarım çağı (miladi 1800'lere dek) ve Modern zamanlar arasındaki ikili aynımdır. Bununla beraber, medeniyetler tarihi perspektifinden dört ana aynımdan oluşan bir dönemlendirmeden de yararlanır: (1) Erken medeniyetler (MÖ 800'e kadar), (2) Mihver Çağ (MÖ 800'den MÖ 200'e kadar), Mihver Çağ sonrası (MÖ 200'den MS 1800'e kadar), (4) Modern zamanlar (MS 1800'den günümüze kadar). Hodgson, "Mihver çağ" tabirini; Çin, Hint, Akdeniz, İran-Sami medeniyetlerinden oluşmuş büyük kültürel filizlenme dönemine işaret etmek için kullanmak üzere Karl Jaspers'den almıştır. İslam medeniyeti, tarımsal şehirleşmiş hayatın Mihver Çağ sonrası döneminde ortaya çıkar. İslam medeniyetinin oluşumuyla birlikte, o zamana kadar savaştan kamplara bölünmüş olan Nil-Amu Derya bütünlüğü Ökümen içindeki üstünlüğünü hissettirir. Daha önceki yüzyıllar, ortak bir kültürel geleneğin farklı renk ve tonlarını taşıyan bağımsız yazılı dillerle birlikte, bölge içerisinde dinî cemaatçiliğe doğru bir eğilimin tedricen gelişmesine tanıklık etmiş olmasına rağmen, İslam'ın tezahürü bu eğilimi tersine çevirmiştir ve

önce tek, daha sonra çeşitli İslamî dillerle taşınan kozmopolit bir medeniyetin açılımına şahit olmuştur. Dünya tarihi terimleriyle, İslam medeniyeti yarım küre çapında bir temel üzerine bütüncül bir medeniyet tesis etmeye yönelik bir teşebbüsü temsil ediyordu. İslam'ın serüveni zaman içerisinde bir dizi dönüşüm geçirmişti. Modernliğin saldırısına dek Ökumen içindeki kalıcı bölgesel düzenler kendilerini yeniden hissettirmemişler ve birleştirici güçler giderek zayıflamıştı. Kapa, İslam dünyasındaki milliyetçi akımların yükselişı sonrasında, Avrupa hâkimiyetine açık bırakılmıştı.

Hodgson'ın dünya tarihi yazma yönteminde merkezî bir yer tutan şey, analizini desteklemek ve yönlendirmek üzere başvurduğu "ideal tipler" kullanmasıdır. Bu, onun İslam medeniyeti tetkikine, aynı yöndeki başka çabalarda eksikliği hissedilen analitik bir güç kazandırır. Max Weber'in çalışmasını çeşitli yönlerden eleştirmesine karşın Hodgson ondan çok şey öğrenmiştir. Fakat Hodgson'ın kabul ettiği, Weber'in ulaştığı sonuçlardan ziyade, onun kullandığı yöntemdir. Dolayısıyla sözelimi, tanımsal şehirleşmiş hayat ve teknikleşme kavramlarının kullanımı, modern öncesi dönemi (miladi 1800'e kadar) modern çağdan ayıran sınırın gösterme çabalarında etkisini hissettirir. Kısaca göreceğimiz üzere Hodgson, toplumsal, ekonomik ve kültürel özelliklerine dayanan İslam medeniyetinin belli başlı safhalarının her biriyle özdeşleştirdiği bir ideal tipler dizisi çıkartmıştır. Bu ideal tiplerin piramit modelinde inşası böylelikle *İslam'ın Serüveni*'ni göz kamaştırmacı zenginlik ve karmaşıklıkta sistematiik bir yapıyla donatır. (Hodgson'ın maksadını salt tasvir edici olarak yanlış okumuş olanlar esere tekrar dönmelidirler.)

Gelenek/modernlik ikileminin yerine ikame olarak (yani, Tarım Çağı ve Teknikleşme) Hodgson tarafından geliştirilen ideal tiplerin ciddi bir şekilde gözden geçirilmesi, takip ettiği yöntemin bütün yönleriyle açığa kavuşturulmasına hizmet edebilir. İkiliinin ilk kavramı, Tarım Çağı, insanlık tarihinin medeniyetlerin doğuşundan kabaca 1800'lere kadar

olan kısmının tamamını kapsar. Bu birinci cildin açış bölümünde önemli ölçüde ayrıntıyla geliştirilir. Modern öncesi dönemin medeniyetleri, Hodgson'ın işaret ettiği üzere, belirgin bir şekilde ikincil rol oynayan diğer servet kaynaklarıyla birlikte, esas itibariyle bir tür toprak kirası alma yeterliliklerine dayanmaktaydı. Dolayısıyla, tarım ekonomisinin ürettiği artık değer, zirai üretimin imkânlarıyla sınırlıydı. Ne ticaret, ne de sınai üretim (çok daha azı, göçebelik için söz konusudur) imtiyazlı sınıfların tarıma aslı bağımlılığı'nın yerini alabilecek getiriye sağlayamazdı. Okuryazarlık fiilen imtiyazlı sınıfın tekelinde olduğundan, belli bir toplumun kültürel üretimi doğal olarak zirai getirilere bağımlıydı. Bu, zorunlu olarak sınırlı artık değerın yoğun yatırıma uygun şartlar altında kültürel bir filizlenme meydana getirebilirdi. Fakat bütün bu nitelikteki filizlenmeler, zaman ve kapsam itibariyle sınırlıydı. Kaçınılmaz olarak, pek elverişli olmayan şartlar kendilerini hissettirecek ve medeniyet bir kez daha, daha normal tarımsal beklenti kalıplarına uyum sağlayacaktı. (Aynı yapılanma siyasi ve ekonomik filizlenme çizgilerini de tayin etmiştir.) Bu analizle, Hodgson, Modernitenin doğumuna sebebiyet vermiş olan türden büyük kırımların, zirai şartlar çerçevesinde imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Tarım Çağında yenilik ve değişimin mümkün ve mevcut olmasına karşın bu çeşit hiçbir değişim dizisinin bizzat insan ve çevre arasındaki ilişkinin mahiyetini dönüştürmeye başlayacak noktaya ulaşamayacağı anlamına gelmektedir.

Batı'nın oluşumu ya da Hodgson'ın ifadesiyle *Batı'nın Büyük Dönüşümü* Tarım Çağıyla ve dolayısıyla insanlık tarihinin akışıyla keskin bir karşıtlık arz eder.¹⁷ 1600 civarından başlayarak Batı toplumu, kültürel değişimi tarımsal temelden kopararak süratle tarihsel eylem çerçevesini değiştirmiş ve o zamana kadar olan tarihsel sürekliliği sekteye uğratmış olan emsalsiz bir değişimler dizisi yaşadı. Bu zamana kadar

17 Aynı eser, III, s. 176-200. Aynı zamanda karşı: Hodgson, "Batı'nın Büyük Dönüşümü".

Afro-Avrasya tarih bütünlüğünde toplumsal güç seviyesindeki -birikimsel olarak izleri hayli belirgin olan- kapsamlı yükseliş kaba bir denklik temelinde gerçekleşmişti. Gerçek anlamda her yeni temel gelişme dört veya beş yüzyıllık bir zaman diliminde tedricen her yerde benimsenmekteydi. Dolayısıyla VIII. ve IX. yüzyıllardaki Arapların Portekizliler ve XVI. yüzyılda Portekizlilerin Araplar üzerindeki üstünlüğü, her ikisi de zaman içerisinde uygun uyarlamalarla süratle dengelenen nispeten geçici gelişmelerdi. Batı'nın Dönüşümü, bu nevi büyük yayılmalarn Afro-Avrasya Ökümen'inin bölgeleri arasındaki kaba bir denkliği muhafaza ettiği tarihsel önkoşulları yerle bir etmiştir. Batı toplumu önemli alanlarda, başlangıçtan itibaren süreksiz bir tarzda olmakla birlikte, istikrarlı şekilde artan tayin edici etkilerini her yerde hissettirmiş olan birikimsel ve karşılıklı bağımlı bir değişimler dizisi tecrübe etmiştir. Her ne kadar başlangıçta, en azından eski hayat tarzları değişmeksizin sürmüş gibi bir görünüm arz ediyorsa da, zirai hayatın gerçek temelleri, gittikçe artan ölçüde etkisini kaybetmiştir. Bundan böyle alışılmış gelişmeler bile yeni bir önem kazanmıştır. Yeni bir tarihsel çağ, Teknikleşme çağı doğmuştur.

Hodgson'ın Modernliğin görünümünü ele alışında dikkate şayan olan şey, kuşatıcı bir değişim sürecine dair -"teknikleşme" şeklinde nitelendirilen- analizinden ziyade, onu bir dünya tarihi perspektifi içerisine yerleştirme çabasıdır. Bunun birçok önemli sonuçları vardır. Bunlardan biri, Batı'nın bu büyük dönüşümünü yanm küre ölçeğinde şehirleşmiş hayatın tarihi içine yerleştirmek suretiyle onun daha önce gelip geçmiş olan her şeyle bağlantısını tesis etmesidir. "Batı'nın bütünleyici parçasını oluşturduğu bütün Afro-Avrasya Ökümeni'nin birikimsel tarihi olmaksızın, Batı'nın Dönüşümü hemen hemen düşünülemezdi bile."¹⁸ Başka bölgelerde teşekkül etmiş buluş ve yenilikler yığını (bunlar

18 *The Venture of Islam*, III, s. 198.

arasında barut, pusula ve matbaa zikredilebilir) Batı'daki tarihsel kınılmada büyük bir rol oynamıştır. Aynı şey, büyük oranda Müslüman tüccarların eseri olan devasa bir dünya pazarının mevcudiyeti için de söylenebilir. Bu şekilde bakıldığında, Batı'nın oluşumu bundan böyle, yaygın bir şekilde inanılanın aksine bütünüyle kaçınılmaz bir gelişme olarak görünmez. Aynı şekilde, Batı medeniyeti de benzersiz bir medeniyet özelliğini kaybeder. Greklerden Rönesans ve Sanayi Devrimi'ne uzanan çizgi neticede, büyük ölçüde seçici tarihsel hayal gücünün ürünü, görsel bir yanılsamadan ibarettir. Dünya tarihi perspektifinden, Batı'nın Büyük Dönüşümü, Ökümen ölçeğinde bin yıldan fazla bir zamandır devam eden kültürel değişim sürecinin birikimidir.

Batı'nın oluşumunu bir dünya tarihi olgusu olarak görmenin ikinci neticesi, Hodgson'a "gelişme uçurumu" (development gap) olarak adlandırdığı şeyi tanımlama imkânı vermesidir. Kavramın modası geçmişse de, kavrayış çağdaştır. Hodgson'ın ileri sürdüğü üzere bir kere yoluna girip hızını aldığı anda, Batılı Dönüşüm "ne bağımsız bir şekilde boy ölçüşülebilir, ne de toptan ödünç alınabilir bir özellik kazanmıştır."¹⁹ Keza bu dönüşümden uzak durmak da mümkün değildi. Batı'nın toplumsal gücünün emsalsiz düzeyi onun diğer toplumlara sayısız şekillerde müdahale etmesine ve neredeyse başlangıçtan itibaren onlarla olan ilişkilerinin şartlarını tayin etmesine imkân tanımıştır. Uygar hayatın toplumsal temeli dönüşüme uğramıştı. Ökümen'in geri kalan kısmı için, "kültürel etkinlikte önemli ve yaratıcı olan, bir tanım toplumdaki şehirli seçkinlerin problemlerine göre değil fakat teknikleşmiş bir dünyada, teknikleşmiş olmayan seçkinlerin meselelerine göre düzenleniyordu."²⁰ Tarihsel eylem çerçevesinin belirleyici değişimi Batılı olmayan halklar için "ileri ülkelerde ekonomi ve kültürleri inşa eden aynı güçlerin kendilerinininkini yerle bir etmesi, nispeten düşük yatırım

19 A. g. e., III, s. 200.

20 A. g. e., III, s. 202.

düzeyleriyle "az gelişmiş" ülkeler haline gelmeleri"²¹ anlamlarına geliyordu. Modernleşme sürecini başlangıcından itibaren dünya çapında bir hadise olarak kavrama çabası bakımından Hodgson'ın çalışması Andre Gunder Frank, Samir Amin ve Immanuel Wallerstein gibi neo-Marksist "bağımlılık" kuramcılarının düşünceleriyle paralellik arz eder.²² Onlar gibi Hodgson da, dünya pazasının "merkez" ve "çevre"si arasındaki ilişkilerin tarzıyla ilgilenir. Batılı olmayan toplumlar için sinai ve demokratik devrimlere anlam kazandıran kehanet niteliğinde birçok gözlem yapmıştır. Son olarak Batı'nın dönüşümü anlayışı, yeni-Marksistlerden ziyade modernleşme kuramcılarıyla uyusmakla birlikte; Batılı dönüşümü bir dünya tarihi bağlamına yerleştirmek suretiyle Hodgson modernleşme kalıbını kırmaya yönelik önemli bir girişimde bulunur. *İslam'ın Serüveni*'nin son bölümünü yeniden gözden geçirmeye ömrü vefa etseydi, herhalde daha da kuşatıcı bir teori geliştirecekti. Fakat Hodgson'ın Batı dışında gerçekleşen Batı tarzı gelişme imkânıyla ilgili olarak hiçbir yanılmanın etkisi altında kalmaması yine de önemlidir.

Modern zamanları tanım çağından farklı kılan nedir? Hodgson'ın cevabı "çeşitli uzmanlıkların bir toplumun önemli sektörlerindeki beklenti kalıplarını tayin edecek kadar geniş bir ölçekte birbirine karşılıklı bağımlı olduğu, rasyonel bir biçimde hesaplayıcı (ve dolayısıyla yenilikçi) teknik uzmanlaşma durumu"²³ şeklinde tanımladığı *teknikselleşme* kavramıdır. Bu fikrin parlaklığı belki ilk bakışta gözlerden kaçabilir ve Hodgson'ın kapalı üslubu meselelere yardımcı olmaz. Yine de teknikselleşme kavramında, Hodgson kendisini, alışılmadık da olsa etkileri bakımından önemli bir

21 A. g. e., III, s. 203.

22 Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York, 1969); Samir Amin, *Le développement inégal* (Paris, 1973) ve Immanuel Wallerstein, *The Modern World System, I, Capitalist Agriculture and the Origins of the European Economy in the Sixteenth Century* (New York & Londra, 1974).

23 *The Venture of Islam*, III, s. 186.

toplumsal düşünür olarak gösterir. Sanayileşme ya da kapitalizm gibi kavramlar dönüşümün meydana geldiği sürecin belli yönlerine öncelik tanır, fakat ekonomik olmayan kesimlerde bile yaygın etkileri bulunan değişimin şaşırtıcı kapasitesini açıklamaz bırakır. Bu kavramlar yeterli ölçüde açık ve kesin olmadığı gibi genel de değildirler. Hodgson'a göre sürecin aslı yönü kültürelidir. Dünyaya hesaplayıcı rasyonel ilkelerle bakma tarzına ilişkin bir dönüşüm. Burada Weber'in *Protestan Ahlakı*'nın tesiri hissedilebilir. Gerçekten de teknikselleşme kavramı, -Hodgson, Weber'in kullandığı terimin rasyonelliğin modern çağın emsalsiz özelliği olma kapsamını aşırı derecede abarttığını ileri sürse de- Weber'in *rasyonelleşme* kavramının geniş bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Teknikselleşme son olarak belli ahlaki niteliklerle özdeşleştirilir. Her şeyden önce daha çok verimlilik ve teknik kesinlik, belli bir insan türü, yani otonom birey ve işbirliği ruhu. Entelektüel bir inşa olarak teknikselleşme, daha da ileri gider ve modern çağın vücut bulduğu karmaşık sürecin kültürel yönlerini aydınlatır.²⁴

Dünya tarihi, boş genellemelerin ve kötü bir metafiziğin hüküm sürdüğü, yüzeysel ilgilere sahip insanların oyun alanı olmak gibi kötü bir şöhrete sahiptir. Hodgson'ın belli bir medeniyetin kültürüne sağlam tutunuşu ve metodolojik bilinçliliği (ki bir başka kimsede pekala entelektüel bir felç durumuna sebebiyet verebilirdi) onun dünya tarihi incelemelerine

24 Bir başka deyişle, teknikselleşme kavramının içi kültür tarihinin gereklerine göre doldurulur. Bu kavram 1960'ların başlarında Hodgson'ın kullanımındaki klasik modernleşme teorisiyle büyük ölçüde simetrik ve onun için bu sonraki terim Batı'nın büyük dönüşümünün siyasi ve ekonomik yönlerini ifade eder. Bir moderleşmecilik formuna karşın Hodgson'ın, süreci, bir dünya bağlamına ve Avrupa ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki ilişki çerçevesine yerleştirme çabaları onu ilginç bir sima haline getirir. Altıncı kitabın [*İslam'ın Serüveni* kitabının III. cildinin "Batı'nın Büyük Dönüşümü" başlıklı bölümü] tasahhahlerini tamamlayacak kadar yaşasaydı, sanırım, modernleşme kuramına karşı kararsızlığı daha da açık hale gelecekti.

görülmedik bir canlılık kazandırmasına imkân tanımıştır. *İslam'ın Serüveni* bütün hatalarına, tuhaf tutarsızlıklarına karşın, İslam medeniyeti tarihini bir dünya tarihi bağlamına yerleştirme çabasından doğabilecek pek çok yararları bünyesinde barındırmaktadır. O nedenle dersleri, İslam araştırmalarının bölgesel sınırlarını aşmaktadır.

İslam'ın Serüveni ve Medeniyet İncelemeleri

Bugün ancak birkaç akademisyen medeniyet gibi geniş bir kavramla rahat çalıştığını hissedebilmektedir. Çağımız evrensel tarih yerine, titiz ve ihtiyatlı monografiler dönemidir. Ne var ki Hodgson'ın medeniyet tetkiklerine katkısı değerlendirilirken, onun *İslam'ın Serüveni*'ni yazdığı dönemde medeniyet araştırmalarının Chicago Üniversitesi'nde saygın bir yere sahip olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Hodgson medeniyet kavramını cesurca ıslah etmeye çalışsa da, onun bu analiz düzeyini kabul etmekte zorlandığını itiraf etmeliyim. Ancak burada bile, kendini anlatmak için gösterdiği azami dikkat bir diyalogu mümkün kılmaktadır. Başlangıç öncülleri kabul edilirse, kendisini destekleyecek kanıtlar gösterebilir. Hodgson'ın medeniyet tetkiklerine yaklaşımının mahiyeti nedir? Bu yaklaşım onun İslam medeniyeti anlayışını ne surette desteklemektedir?

Medeniyet kavramından yararlanacak olanlar onun hakkında yapılmış olan eleştirileri göz önünde bulundurmalıdırlar.²⁵ Söz konusu tabiri kullananları bekleyen büyük bir güçlük; medeniyetleri, sonucu başlangıç döneminde kurucu unsurlar tarafından önceden belirlenmiş, zamandan bağımsız özler olarak görme eğilimiydi. Bir ikinci güçlük

25 Bu tabirin kullanımına ilişkin yakın zamanlardaki tartışmalar için bkz.: Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society* (Chicago, 1966) ve Ruth Tringham, "The Concept of 'Civilization' European Archeology", Jeremy A. Sabloff ve C. C. Lamberg-Karlovsky (der.), *The Rise and Fall of Civilizations* (Menlo Park, 1974) içinde.

ise, *medeniyetler* ve *kültürler* arasındaki ayırımıda yatıyordu. (Medeniyet teriminin ihtiva edeceği ne kadar geniş bir birimdir? Bir şehir devleti mi? Yazılı bir gelenek mi? [Yoksa] Bir İmparatorluk mu?) Üçüncü ve bununla ilgili bir başka mesele, bir medeniyetin nerede kesilip diğerinin nerede başladığının ayırt edilmesidir. (Bir görüşe göre Hristiyan Bizans, Grek medeniyetinin bir parçasıdır; bir başka görüşe göre ise, Hristiyan medeniyetinin bir parçasıdır.) Nihayet son eleştiri, medeniyet tetkiklerinin kültürcü önyargısıdır. Medeniyet araştırmalarının zorunlu olarak faaliyet gösterdiği seçkin yazılı kültür düzeyi ile bölgesel ve sınıfsal hatların ötesinde medeniyetin kök saldığı tarihsel bakımdan spesifik toplumsal ve ekonomik çerçeveler arasında ne gibi bağlantılar kurulacaktır? Bu eleştirilerin haklılığını kabul etmesi ve bunlara cevap bulmaya çalışması Hodgson'ın yaklaşımının ayırt edici özelliğidir.

Hodgson'ın yaklaşımındaki merkezî unsur, kültür ve medeniyetlerin statik olmaktan çok dinamik oldukları ve kurucu idealleriyle sürekli diyalog ve içsel farklılaşmayla -zira belli idealler, daha sonra geri çekilmek üzere bir dönemde baskın hale gelebilirler- nitelendikleri nosyonudur. Şu halde medeniyetler, (özlerini bir kenara bırakalım) entelektüel özellikleriyle sonsuza dek belirlenmemektedir ve bunlar geçmişin donmuş kalıplarının mahkûmları değildirler. Hodgson'a göre bir medeniyet, birleşik bir kültür, "şehirli, okuryazar düzeyde yüksek kültür formu içinde birikimsel gelenekleri paylaştıkları ölçüde görece birbiriyle ilintili kültürlerin geniş kümelenişi"dir.²⁶ Belli bir kültürel varlığın ait olduğu medeniyeti belirlemenin güçlüğüne gelince, Hodgson makul şekilde bu çeşit meselelerin nihai noktada çözüme kavuşturulamayacağına işaret eder. Bazı bakımlardan İslam medeniyeti İran-Sami medeniyetinin devamı olarak görülebilir fakat başka açılardan ondan ayrı, tamamıyla farklı bir

26 *The Venture of Islam*, I, s. 91.

medeniyettir. Hodgson medeniyetleri farazi hayat çevrimlerine atıfta bulunmaksızın, açık uçlu şekilde tanımlamaya dikkat eder: Düşünceleri belli medeniyetlere sözde doğal özellikler atfetmekten muaftır.

İslam medeniyetinde İslami olan nedir? Hodgson'ın bu soruya cevabı, onun medeniyet tetkiklerine genel yaklaşımını açığa vurur: İslam medeniyetini daha öncekilerden ayıran İslami ideallerin varlığıdır. Bu idealler toplumun düzenlenmesinin merkezî standartlarını sağlarlar. Daha sonraki Müslüman nesillerin bu ideallerle, bir başka ifadeyle, Peygambere vahy edildiği şekliyle Kuran'ın mesajıyla diyalogu İslam medeniyetini oluşturur (bir anlamda inşa eder). Bu diyalogda belli başlı iki büyük değişken vardı: Sünni ve Şia geleneği. Herhangi bir zamanda bu ideallerin aslı taşıyıcıları kesinlikle okuryazar nüfus kadar geniş olmayıp, sayıları da pek fazla değildi. Tersine, sayıları her çağda kendilerini bu idealleri gerçekleştirmenin yollarını araştırma vazifesine vakfetmiş küçük fertler zümresiyle sınırlıydı. Bu zümreyi Hodgson "zahitler" (veya daha sonraları "şariat eksenli insanlar") şeklinde adlandırmaktadır. Bunların meydana getirdiği medeniyet iki boyutuyla değerlendirilebilir. En dar şekliye, dinî olarak ve süre giden diyalog da dinî bir diyalog olarak mütalaa edilebilir. Fakat aynı zamanda daha geniş, medenî yönleriyle de (diyaloga katıldıkları kadıyla Hristiyanlar, Yahudiler ve diğer gayri Müslimler de dâhil) değerlendirilebilir. Bu sonuncusunu ilkinden açık bir şekilde ayırmak için Hodgson (*Italianate* modeli üzerine) *Islamicate* (İslamileşmiş) terimini uydurur.

İslam medeniyetinin muazzam genişliği, Hodgson için bir problem oluşturur. Fas'tan Çin'e kadar Afro-Avrasya Ökümen'ine yayılmış ve VII. yüzyıldan günümüze dek ayakta kalan bir medeniyet hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak nasıl ve ne surette mümkündür? İslam dünyasının belli bölgelerinin toplumsal ve ekonomik tarihini takibe ilgi duyanların eleştirisi bu noktada önem kazanmaktadır. Hodgson

bir medeniyet tarihinin, tarihsel bakımdan değişik spesifik yer ve zamanlarda yaşayan Müslümanların (özellikle seçkin olmayanların) birbirinden farklı tecrübelerini tanımlamasının imkânsızlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla Hodgson'ın hakkında çok az şey söyleyebileceğini teslim ettiği önemli bir problemler alanı vardır. Fakat Müslümanların tarihsel deneyimlerinin farklılığından ziyade birliğiyle ilgileniliyorsa, Hodgson, bu durumda medeniyet kavramının ikna gücü kazanacağını, toplum ve iktisat tarihçilerinin bu analiz seviyesine çok az katkıda bulunabileceklerini ileri sürer. En azından modern zamanlara kadar İslam medeniyeti bir birliğe sahiptir, çünkü Müslümanlar (Hristiyanlar ve Budistlerden farklı olarak) birbirleriyle ve kurucu idealleriyle bağlarını korumuşlardır. İslam medeniyetinin tarihsel olarak incelenilebileceğini şüpheli hale getiren çağlar boyunca, diyaloglarında bir bütünlük vardır. Müslümanlar ortak bir hareket noktası, ortak bir sözcük dağarcığı (ve nispeten yakın zamanlara kadar) önem arz eden konular alanını tartışacak birkaç ortak dili paylaşmışlardır.²⁷

Hodgson'ın medeniyet tetkiklerine yaklaşımı, göz ardı edilemeyecek bazı önemli faydalar sağlar. Kurucu ideallerle diyalog fikri ona, paralel (çoğu zaman rekabet eden) kültürel gelenekler ve bölgesel çeşitlemeler de dâhil olmak üzere her çeşit alt diyalog tarzını kabul etmeye yetecek kadar geniş şekilde tanımlanan bir İslam medeniyetini kavrama imkânı verir. Böyle bir anlama şemasına gerçeklik kazandırma eğilimine yenik düşme ihtimali azdır. En önemli tarafıysa, bu yaklaşımın ona İslam medeniyetinin Şia kolunu -varsayılan bir Sünni "ortodoks" yorumu atıfta bulunmadan zekice kaçınarak- gerektiği gibi değerlendirme imkânı sunmasıdır. Gerçek İslam'ın ne olabileceğine ilişkin kısır, yavan ve

27 Birlik probleminin irdelenmesi için bkz.: M. G. S. Hodgson, "The Unity of Later Islamic History", *Journal of World History*, 5 (1960), s. 879-914. [Elinizdeki eserin "Sonraki Dönemlerde İslam Tarihinin Birliği" başlıklı 9 Kısmı.]

dar ufuklu tartışmadan kaçınmak suretiyle Hodgson, büyük bir hizmet gerçekleştirmiştir. Benzer şekilde İslam medeniyetinin köklerini Nil-Amu Derya şehirli gelenek bağlamına veya (Toynbee'yi izleyerek) İran-Sami medeniyeti şeklinde adlandırdığı bütünlüğün içine yerleştirmekteki ısrarı, İslam'ın doğuşunun bölgedeki ve Ökümen'deki tarihi eğilimlerin mantıksal gelişmesinin temsil ettiği genişliği açıklığa kavuşturur. Aynı zamanda bu durum, örtük bir şekilde İslam medeniyetinin kaderini onun ilk taşıyıcıları olan Arapların akıbeti içinde eritmenin tehlikelerini de asgari düzeye indirir. Hodgson bu kanaate anlamsız bir İran severlik veya Arap düşmanlığı dolayısıyla değil, İslam medeniyetini dünya tarihi perspektifi içerisinde inceleme çabalarının bir neticesi olarak ulaşıır.

Hodgson'ın medeniyet incelemeleri yönteminin önemli bir vasfı, kültürel diyalektiğin iki yönlü bir süreç olduğu iddiasıdır. Bir taraftan zahitlerin medeniyetin kurucu idealleriyle diyalogu, diğer taraftan toplumun maddi temelleri ile kültürel ürünleri (kısaca onun medeniyeti) arasındaki daha az doğrudan ilişki. Gördüğümüz gibi Hodgson, tanım koşulları altında bütün medeniyetlerin ("Doğu" medeniyetlerinin yanı sıra "Batı" medeniyetleri) kendilerini kuşatan maddi imkânlarla, bizim sınırlandığımızdan çok daha fazla doğrudan sınırlandığını ileri sürer. Dolayısıyla parlaklıkları ne düzeyde olursa olsun, kültürel filizlenmeler bir çıkmaza saplanıp kalmadan evvel gelişebildikleri kadar gelişip ilerleyebilirlerdi. Yüzeysel olarak ele alındığında, bu ya -refah eşittir kültürel ihtişamlılık; kriz eşittir kültürel gerileme [şeklinde düşünecek]- sığ bir Marksizmi ya da kaba bir -medeniyetlerin hayat çevrimleri vardır şeklindeki- organizmacılığı hatırlatır gibidir. Hodgson'ın argümanı oldukça farklıdır. Şayet -Batı dâhil- bütün tarım medeniyetleri sürekli yeniliği meydana getirme imkânları bakımından sınırlı idiyseler, buradan olası yenilikleri değerlendirme noktasında hepsinin de esas itibarıyla tutucu olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla,

bunları değerlendirirken başanyı tesadüfle eşitleme eğilimindeki modern önyargılarımıza meydan vermemeliyiz. Tanım çağındaki eğitimin işlevi öğrencilere nasıl düşüneceklerinden ziyade nasıl davranacaklarını öğretmek, gözlemlenebilir gerçekleri incelemekten ziyade kültürel normları öğrencilerin kafasına yerleştirmektir. Hodgson, bu muhakeme zincirini takip ederek, İslam tarihinin genellikle bir çöküş dönemi olarak kabul edilen orta dönemlerindeki (945–1500 tarihleri arasında) medeniyeti yeniden değerlendirme imkânına ulaşır. Çalışmasının bu yönü hakkında bir sonraki bölümde daha fazla şeyler söyleyebileceğim. Son olarak gerileme sorunları veya medeniyetlerin hükmünce gerileme ve çözümlerinin kaçınılmaz olduğu farazi yasalar sorunları böyle bir perspektiften yaklaşıldığında geçersiz hale gelir. Orta Doğu çökmüş ya da Batı yükselmiş midir? Hodgson en fazla şunu kabul edecektir: “Bir toplumun belirli bir fırsat alanındaki yatırımları fazlasıyla teşvik etmesi sonucu, yeni şartlar başka yatırım türlerini daha kârlı kıldığında kaynaklarını hızla bu yöne yönlendirmesi mümkün olmayacaktır.” Dolayısıyla “İslamileşmiş kültürün, Tanım Çağının ihtiyaçlarını karşılamada sergilediği mükemmeliyet, onun bu devrin ötesine geçmesinde ayak bağı teşkil edebilirdi.”²⁸

Hodgson’ın medeniyet tetkikleri teorisi, iç yapısı itibarıyla muhafazakâr bir kültürün, her çağda görüşleri süre giden kültürel diyalogda yeni sıçramalar yapan vicdan sahibi erkek ve kadınların periyodik müdahaleleriyle telafi edileceğini ileri sürmekten daha zengin çağnışımına sahiptir. Bu yaklaşım pedagojik bir yenilik olarak başarılıdır. Okuyucu, bu simaların İslam tarihine yapmış oldukları düşünülen katkılarıyla yetinmeyip bunların her birinin yaşadığı tarihsel çerçeveyi ciddiye almaya teşvik edilir. Bu yöntem olmaksızın, Hodgson’ın soyut düşünme eğilimi çalışmayı bütünüyle boğacak ve argümanı daha az ikna edici olacaktı. Ancak yine

28 *The Venture of Islam*, III, s. 204.

de böyle bir ağırlığı bütünüyle sıra dışı birkaç insanın deneyimlerine atfeden bir medeniyetler teorisine yapılabilecek ciddi itirazlar vardır. Sadece Hodgson'ın teorisinin Weber'in kavramlarıyla çok yakın ilişki içinde olduğu değil, buna ilave olarak, bu kavramların seçildikleri kıstas hakkında bilgilendirilmeyiz de. Hodgson'ın zahit düşünce yapısına sahip olan bireyleri hayattan daha geniş bir yer tutar. Buna mukabil bir kültürün itikadına ilişkin böyle yüceltilmiş nosyonlara sahip olmayan sıradan erkek ve kadınlar büyük ölçüde tanınmaz, ilgilerinden bahsedilmez ve büyük gelenekle (ve diğer küçük geleneklerle) bağlantıları büyük ölçüde ihmal edilmiştir.

Hodgson'ın medeniyet yaklaşımı başka bakımlardan da kınlgandır. Büyük bir kavramsal problem, medeniyetlerin kurucu idealleriyle nitelenebileceği düşüncesinde yatar. Fakat şunu pekala sorgulayabiliriz: Kuran ve diğer kabul gören İslami eserlerden çekip çıkartılabilecek sayısız ideallerin hangisinin kurucu idealler olarak dikkate alınmasına kim karar verecektir? Gerçek İslam'ı oluşturan şeyin ne olduğuna karar verme problemi -dialoglann çoğulluğunu kabul etmek suretiyle- kapıdan kovulurken bacadan geri dönmektedir. Hodgson'ın ahlaki duruşu, İslam medeniyetinin mahiyetinin ne olduğuna dair anlayışıyla o denli sıkı bir şekilde bağlantılıdır ki, onun kurucu ideallerini neyin oluşturduğu konusundaki görüşlerini etkilemekten geri durmamaktadır. Müslümanın Tann önündeki bireysel ahlaki sorumluluğunu vurgulayarak ve bireylerin kolektif olan -özellikle de, devlet- karşısındaki haklarını ön plana çıkaran Şeriat ilkelere yorumunu daha ileri götürmek suretiyle daha da fazlasını yaparak Hodgson cesur bir şekilde Gibb, Grunebaum ve diğerlerinin ahlaki boyutu daha az vurgulayan yorumlarına meydan okumuştur. Başkalarına yönelttiği farazî olana gerçeklik atfetme suçlamasına aynı zamanda kendisini de açık hale getirmiştir. Dolayısıyla Hodgson'ın yoğun bir biçimde kişisel ve takıntılı şekilde sistematik medeniyet tetkikleri yaklaşımı, önerilecek pek çok şeye sahip olmasına

karşın, hiçbir surette tenkit edilemez değildir. Daha eksiksiz bir medeniyet tetkikleri yaklaşımı doğrultusundaki arayışta dayanak teşkil eden idealist varsayımlar -açıklama tarzlarının karmaşıklığına rağmen- kanaatimce, en azından bu bölüm için kabul edilemezlik keyfiyetini muhafaza etmektedir. Şöyle önemli bir soru geçerliliğini hâlâ korumaktadır: Bu çeşit faraziyelerde bulunmaksızın medeniyetler hakkında anlamlı bir şekilde yazmak mümkün müdür? Gerekli gibi görünen şey; kültürü, ne maddi şartların yansımasından ibaret bir şey, ne de zaman içinde ideal bir özün açılımı haline getiren bir yaklaşımdır. Bütün Avrupa merkezçiliğine karşın McNeill'in daha açık, fakat daha az sistematik yaklaşımı tercih edilir gibidir.

İslam Tarihinin Kalıpları

İslam'ın Serüveni bir tür mimari bir yapıya, belli başlı unsurları farklı soyutlama seviyelerinde izlenen kompleks yapılanmaya sahiptir. Aynı zamanda oldukça farklı bir İslam tarihi dönemlendirmesine veya bunların bütün bir serisine müracaat eder. Bunun ortaya çıkardığı şey, nasıl bir İslam tarihidir? Hodgson'ın bu tarih versiyonu standart izahlarla ne derece uyumludur? Nihayet, İslam tarihini bir dünya tarihi bağlamına yerleştirme çabasının belli başlı faydaları nelerdir? Bu soruları sıralarken, Hodgson'ın sürçüp'yanıldığı ve bu çapta bir çalışmada kaçınılmaz olarak olması gerektiğinden, sahada yakın zamanlardaki gelişmelerin kendisini geride bıraktığı pek çok ayrıntı noktalarını zorunlu olarak bir tarafa bırakacağım. Öncelikle Hodgson'ın İslam tarihi yorumuna göz atacağız.

En genel soyutlama düzeyinde, Hodgson'ın tezi şudur: İslam medeniyeti Nil-Amu Derya bütünlüğündeki ticarî çıkarlara eşlik eden şehirli ve toplumsal (communal) beklentilere önemli bir yer vererek, öncelikle İran-Sami kültüründeki daha eşitlikçi ve kozmopolit eğilimlerin kurumsallaşmasına

hizmet etmiştir. Ölümünden sonra basılan bir makalede bu eşitlikçi ve kozmopolit özelliklerin gelişmesinin İslam'ın dünya tarihindeki en önemli rolü olduğunu ileri sürmüştür.²⁹

Bir başka soyutlama düzeyinde İslam medeniyetinin tarihi üç kısma ayrılabilir: Teşekkül Dönemi, Orta Dönemler ve Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Zamanlar dönemi. Bunların her birine *İslam'ın Serüveni*'nin bir cildi ayrılmıştır. Teşekkül Döneminde (yaklaşık olarak 600-945) belli başlı gelişmeler kültürün aslı taşıyıcıları olarak Arapçanın Süryanice ve Pehlevicenin yerini alması, bölgenin daha önceki toplumsal ayrımlarının yerine tek bir kuşatıcı İslam toplumunun ortaya çıkışı, yeni, daha esnek bir toplumsal düzen türünün gelişmesiyle neticelenen mutlakiyetçi bir tanım imparatorluğunun yeniden kuruluşuna yönelik çabaların başarısızlığıdır. Orta Dönem (945-1503) devlet ve toplum arasındaki ayrıma dayanan uluslararası bir toplumun teşekkülü, tasavvufun yayılması, yüksek İslam kültürünün ikinci büyük dili olarak Farsçanın gelişmesi ve entelektüel gelenekler arasındaki diyalogun olgunluğa erişmesiyle kendini hissettirir. Hodgson için Orta Dönemler, kozmopolit yüksek bir kültürün büyük esnekliğe sahip bir toplumla yan yana yaşadığı İslam medeniyetinin zirve noktasıdır. İslam tarihinin üçüncü safhası, yani Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Zamanlar dönemi Ökümen'deki eski toplumsal ve bölgesel ayrımların kendilerini yeniden hissettirmesiyle nitelenir. Yeni bölgesel imparatorluklar teşekkül eder: Babürlüler, Safevî, Osmanlılar. Fakat bunlar Moğol sonrası rejimlerin siyasi zayıflığını ancak kısmen gidermişlerdir. Kültürel muhafazakârlık şimdi yenilik fırsatlarının yolunu tıkama işlevini görmektedir. Ne Safevîlerin yenilenmiş Şiiliği, ne de Babürlülerin ve Osmanlıların felsefileştirilmiş Sünniliği yenileme görevi için yeterli gelmektedir. Aynı dönemde, dünya

29 Marshall G. Hodgson, "The Role of Islam in World History", *International Journal of Middle East Studies*, I/1 (1970), s. 99-123 [Elinizdeki eserin "Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü" başlıklı 7. Kısmı].

tarihinin çehresi Batı'nın yükselişi ve Teknikleşme çağının belirtileriyle değişmektedir. Bu gelişme -büyük dinî geleneklere dayalı diğer bütün medeniyetlerle birlikte- İslam medeniyetinin geleceğine de damgasına vurmuştur.

Bir üçüncü analiz seviyesi daha ayırt edilebilir. *İslam'ın Serüveni*, medeniyetin gelişmesindeki altı safhaya uygun olarak altı kitaba ayrılmıştır: Teşekkül (692'ye kadar), Yüksek Halifelik (945'e kadar), Uluslararası Medeniyet (1258'e kadar), Moğol Üstünlüğü (1503'e kadar), Ateşli Silah İmparatorlukları dönemi (1800'e kadar) ve Modern Zamanlar. İslam tarihinin bu dönemlendirmesi, hanedanları esas alan standart kronolojik çerçeveye açıkça çelişmektedir. Bu dönemlendirme hanedan silsilelerini aşan süreklilikleri vurgulamakta ve medeniyetin evrimindeki ana safhaları esas kabul etmektedir. Daha sonra göreceğimiz üzere, bu altı dönem Hodgson'a birini diğerinden ayırma imkânı veren bir toplumsal ve kültürel özellikler dizisiyle (kendi başlarına oluşturucu idealler) tespit edilmektedir. İslam tarihinin birliği, her şeyden önce tarih boyunca sergilenen diyalogun bütünlüğüne bağlıdır.

İslam tarihinin bu dönemlendirmelerinin yanı sıra, Hodgson daha spesifik gelişmeler üzerinde odaklaşan bir çok özel kronoloji sunar. Sözelimi, İslam medeniyetindeki önemli gelişmeleri Çin, Hint ve Avrupa'daki çağdaş gelişmelerle karşılaştıran tablolar vardır. Keza Müslüman felsefe ekollerini, tarikatları, Şia şecerelerini, tezkire yazarlarını vs. gösteren çizelgeler bulunmaktadır. Üzerinde çalıştığı tuval genişledikçe bölge bölge İslam dünyasını aşan gelişmeleri gösteren tablolar ilave eder. Böylelikle, bir taraftan medeniyetin kendisini dünya tarihi bağlamında tutarken, okuyucuda İslam kültürünün münferit halkalarını izleyecek bir perspektif geliştirir. Bin yıllık bir dönemde bir ritim ve tempolar çeşitliliği içinde birbirleriyle zıtlasacak ve birbirini teyit edecek şekilde geniş tarihsel kalıpların uyumlu hale getirildiği bir alana girmek üzere doğrusal siyasî dönemlerin dünyasını kararlı bir biçimde arkamızda bırakmış oluruz. Tek başına bu durum,

zaman içerisinde İslam medeniyetinin açılımına ilişkin anlayışımızı sınırsız bir biçimde zenginleştirir.

Kültürel bir tarih olarak *İslam'ın Serüveni*, başlangıcından modern dünyada zeval bulduğu döneme dek Nil-Amu Derya bölgesinin entelektüel geleneklerinin evrimini takip eder. Hodgson, Mihver Çağ sonrasında bölgede etkisini hissettirmiş olan üç büyük geleneği ayırt eder: Peygamberi tek tanrıcılık, Yunan doğa bilimi ve felsefesi ve Pers imparatorluk geleneği. İslam'ın gelişile bu gelenekler ölüp gitmemiş, İslamileşmiş esaslar çerçevesinde yeniden formüle edilmiştir. İlk ve en önemlisi, İslamî din bilimlerinin gelişimiydi: Kuran tefsirleri, *Hadis*'te cerh-tadil usulü ve *fıkıh* çalışması. Hodgson İslam'ın, peygamberi tek tanrıci İran-Sami geleneğinde daha önce mevcut olan temaları yeniden nasıl düzenlediğini ve sürdürdüğünü göstermenin arayışı içindeydi. Analiz ölçütü, inananlar topluluğunun toplumsal ve ekonomik örgütlenmesinde yasal ve toplumsal ilişkilere dair şer'i kavramların varlığının kurucu etkisidir. Teşekkül eden İslamî kültürel diyalogla tedricen harmanlanan ikinci büyük entelektüel gelenek Sasanî mutlakiyetçi yönetim geleneğiydi. Hodgson saraya mahsus edep kültürünün gelişmesinin bu geleneğe nasıl yaslandığını, oluşan diğer İslamî entelektüel geleneklerle diyaloga girdiğinde aynı zamanda bu geleneği nasıl dönüştürdüğünü göstermeye çalışır. Esas itibariyle Helenizm'in mirası olan Yunan bilimi ve felsefesi geleneği, İslam düşüncesinin gelişme eğiliminde olduğu üçüncü büyük damardır. Başlangıç itibariyle zahitlerin zihinsel ilgilerine yabancı duran edep geleneği gibi felsefe geleneği de, özellikle Farabî ve İbn Sina'nın eserlerinin bir neticesi olarak İslamî diyalogla tedrici bir şekilde bütünleşmiştir. Yüksek Halifelik döneminin sonunda entelektüel gelenekler tam anlamıyla İslamî bir biçime kavuşmuşlardı. Bu dönemden itibaren bunların birbirlerine karşılıklı nüfuzu ve birbirleriyle karşılıklı etkileşimleri İslam kültürünün dokusunun şekillenmesine yardımcı olmuştur. XVI. yüzyıla gelindiğinde, medeniyetin

bünyesindeki diyalogun kendi kendini yenileme kapasitesi bütünüyle kaybolmuş olmasına karşın, Tanım Çağının kültürel muhafazakârlığına yönelik doğal eğilimleri kendilerini giderek artan ölçüde yeniden hissettirmişlerdir. Dolayısıyla, kültürel bir yenilenmeye yönelik Safevî girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Aynı şey Osmanlılar ve Babürlüler için de söz konusudur. Modern zamanlarda İslamî miras, teknikleşmenin etkisiyle, -diğer belli başlı dini geleneklerin esaslı bir şekilde değişmiş tarihsel eylem bağlamlarıyla baş etme çabasında- Müslümanların ilgisini büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu, yüksek düzeyde şematik form içinde, Hodgson tarafından sunulduğu şekliyle İslamî kültür tarihinin yapısıdır.

Hodgson'ın İslam tarihinin altı safhasının her birine karşılık olarak, bir ideal tip biçiminde sunulan siyasi şekillenme söz konusudur: Arap yönetimi, Hilafet mutlakiyetçiliği, *ayan/emir* sistemi, askeri hâmilik (patronage) dönemi, ateşli silah imparatorlukları ve modern ulus devletler. İslam tarihinin ilk safhasında, toplum Arapların üstünlüğü ilkesi etrafında örgütlenmişti. Siyasi meşruiyet, *cemaat* fikrine -yönetici Arap Müslüman kastı arasında birliğin zorunluluğuna- dayanıyordu.

Mervanîler döneminin sonlarına doğru başlayan ve 945'e kadar devam eden Hilafet mutlakiyetçiliği döneminde kadim Pers krallığı geleneği, devletin merkezi bir emperyal bürokrasi ve ordu etrafında oluşmasında güçlü bir biçimde etkili oldu. Her ne kadar birçok zahit, hilafet mutlakiyetçiliğine muhalif idiyeler de, bu sistem birkaç yüzyıl fiili olarak toplumsal ve siyasi teşkilatlanma ilkesini oluşturdu. Bununla beraber nihai noktada, bölgedeki kozmopolitlik ve eşitlik taraftan güçler en açık şekilde böyle bir sistemle kendilerini fazlasıyla sınırlanmış bulan ticari çıkarlarla özdeşleşti.

Sonuç olarak Hodgson, toplumsal güçlerin kendine özgü belli belirsiz dengesiyle Orta Dönemlerin başlarında yeni, adem-i merkezîyetçi ve esnek uluslararası toplumun boy

gösterdiğini ileri sürer. Hodgson'ın *ayan/emir* sistemi olarak nitelediği bu toplum, kayda değer bir açıklık ve şekillenirilebilirlik sergilemiştir. Bu eğilimin korunmasına muhtelif önemli kurucu unsurlar hizmet etmiştir. Bunlardan biri mutlakiyetçi hilafet döneminde başlamış bir süreç olan tarımsal otoritenin askerileşmesidir. *İkta* kurumunun gelişimiyle birlikte yeni, büyük bir Türk askerî yönetici zümresi ve emirler ortaya çıkmıştır. Devletin siyasi yapısı merkeziyetçi hüviyetini yitiriyor, tarımsal gelirlerin toplanması pek çok bağımsız ve yarı özerk birimler tarafından paylaşılıyordu. Halifenin kendisi, büyük ölçüde önemini yitirmişti. Bu arada emirlerin üzerinde ve onlara karşı bir başka güçlü toplumsal iktidar birimi boy göstermekteydi: Şehirlerdeki ticari çıkarlar ve yeni yeni belirginleşmeye başlayan ulema veya daha genellikle *ayan*. Bunların güçleri, tüccarların Orta Çağ'daki ekonomik konumlarından olduğu kadar, şeriatın başta gelen yorumcuları olarak -buyrukları toplumun etkinliklerinin düzenlenmesine hizmet eden- ulemada cisimleşen meşruiyetten kaynaklanmaktaydı. İslam tarihinin bu yüksek düzeydeki kozmopolit safhası boyunca kültürel diyalog en yüksek ve en geniş düzeyine erişti ve onu oluşturan muhtelif renk ve tonlar arasındaki etkileşim en yüksek yoğunluğuna ulaştı. Bu dönemde son bir kurucu unsur, tarikat taraftarlarına *droit de cité* haklarının verilmesi ve muhtelif tarikatların şekillenmesiydi. Bu, inancın alt toplumsal sınıflara yayılmasını büyük ölçüde artırdı ve onun İslam coğrafyasının sınırlarını aşma sürecine yardımcı oldu.

Moğol felaketi Orta Dönemin başlarında uluslararası toplumunun sonunu getirdi ve İslam tarihinde yeni bir dönemi başlattı: Moğol üstünlüğü dönemi. Moğol istilasının zayıflamasıyla ortaya çıkan daha sonraki İslam devletleri, fatihlerin hanedanlığa mahsus prestijinden güçlü şekilde etkilendi. Hodgson bunun toplumsal teşekkülünü izah etmek üzere askerî/patronaj devleti kavramını geliştirdi. Bu dönem boyunca hâkimiyeti tesis etmiş olan Türk seçkinleri, devlet

idaresine ve orduya sarayın uzantıları olarak nüfuz ettiler. Moğol örneğini takip ederek kültürün büyük hamileri, şehirlerin kurucuları, mimari şaheserlerin inşacıları oldular. Bozkır kurumlarının Nil-Amu Derya bölgesindeki toplumsal ve siyasi hayat üzerindeki etkisi bu dönem boyunca zirveye ulaştı.

XVI. yüzyıl başlarken bu devletler yerlerini, en önemlileri Babürlüler, Safevîler ve Osmanlılar olan erken modern dönemlerin sağlam bünyeli ateşli silah imparatorluklarına bıraktılar. Bölgede askerî patronaj devletlerinin temel özelliklerinin pek çoğunun devam ettirilmesi ve daha ileri götürülmesiyle birlikte bölgedeki mutlakiyetçi geleneğin kendisini yeniden hissettirmesi; hem siyasi (ki, bu noktada başarıları açıktır), hem de entelektüel anlamda İslam'ın yeni, görkemli bir çağını meydana getirdi. Her ne kadar açık bir şekilde muhafazakâr ruhun etkisi altında ise de, Hodgson, bu rejimlerin kültürel bakımdan durağan olmadıklarını ve kimi birimlerin önemli yenilikler yaşadığını ileri sürer.

Elbette değişimin güçleri bir başka doğrultuda zaten akıyordu. Teknikleşme çağının boy göstermesiyle insanlık tarihi her şeyi belirleyici yeni bir döneme girdi. Eserin bu bölümünde Hodgson öncelikle Batı'nın Büyük Dönüşümünü ve daha sonra çepeçevre yerküre üzerindeki etkisi hususunda yoğunlaşır. Yüzyılımızda milliyetçiliğin yükselişi ve ulus devletlerin ortaya çıkışını, İslam toprakları üzerinde Avrupa'nın ekonomik ve siyasi hâkimiyeti takip eder. Teknikleşme fikri gizil bir kavramsal aygıt oluşturmakla birlikte, Hodgson'ın modern dönem değerlendirmesinde kullandığı kaynaklar en azından bir nesildir kullanılmamaktadır. Kullandığı esnek teorik ve tecrübî literatür göz önüne alınırsa, kullanım tarzındaki başansı kayda değerdir.³⁰ Altıncı kitap,

30 Sözelimi Türkiye, İran ve Doğu Arabistan'ın toplumsal ve ekonomik tarihine ilişkin literatürün fiilen tamamı Altıncı Kitap yazıldıktan sonra yayınlanmıştır. Bibliyografya Albert Hourani'nin *Arabic Thought in the Liberal Age* [Türkçesi için bkz.: *Çağdaş Arap Düşüncesi*,

Hodgson öldüğünde ancak taslak haliyle mevcuttu ve esas itibariyle, mevcut haliyle yayınlanmıştır. Altıncı Kitabın yazılığının *İslam'ın Serüveni*'nin bütününe ilişkin bütün intibaları bozması bir talihsizliktir ve bir üniversite metni olarak kullanışlı oluşunu azaltmaktadır. Altıncı Kitapla ilgili tatminsizliğin Hodgson'ın kendisinin de duyarlı olduğu daha derinde yatan bir sebebi vardır. Modern dönemle birlikte, İslam medeniyeti kavramı daha önce sahip olabileceği fayda her neyse bunu kaybetmiştir. Bu kavram üzerine oturduğu sürekli kültürel diyalog, Ökümen'deki bölgesel dillerin ve geleneklerin kendilerini yeniden hissettirmeleriyle esaslı bir şekilde dağılmıştır. Bir zamanlar mevcut olan uluslararası seçkin kültürün mahiyeti her ne ise, 1800'lere gelindiğinde etkisi ciddi bir şekilde azalmıştır. Örneğin Fas Müslümanları Afrikalı veya Endonezyalı dindaşlarıyla ancak bin bir güçlkle iletişim kurabiliyorlardı. Bazı bakımlardan kitabın Teknikleşme şafağının alacakaranlığıyla son verilmesi daha derli toplu bir sonuç olabilirdi. Fakat Hodgson'ın onu neden çağdaş döneme kadar taşımaya giriştiği anlaşılabilir. Müsveddelerinin son bölümlerini yeniden gözden geçiremeden ölmesi bunu daha da üzücü hale getirmektedir.

Hodgson'a göre İslam tarihinin birliği, medeniyetin kurucu idealleriyle daha sonraki Müslüman nesillerin süregelen diyalogunun bir fonksiyonuydu. Daha somut bir şekilde bu, İslam doktrininin ulema tarafından rafine hale getirilmesi, inancın bütünlüğü ve varlığının korunmasıyla sorumlu kabul edilen din uzmanlarının eserleriyle bir meşguliyeti ifade

Trc.: Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yay., 1994)] ve Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* [Türkçesi için bkz.: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Trc.: Metin Kırıatlı, (Ankara: TTK Yay., 2. Baskı, 1984)] gibi klasikleri ihtiva etse de, Barrington Moore Jr.'un *Social Origins of Dictatorship and Democracy* ve Eric Wolf'ün *Peasant Wars of the Twentieth Century* gibi çalışmaları -modernleşme kuramlarına dair bütün eleştirel literatür bir tarafa- Altıncı Kitap yazıldıktan sonra yayınlanmışlardır. Bu bölümün yazıldığı 1960'ların başlarını bugünden ayıran düşünce ve deneyim dünyaları vardır.

ediyordu. Bu çalışmada şeriat kavramı, Hodgson'ın yorumu için bir zemin sağlaması nedeniyle, taşıdığı önemden çok daha önemli bir niteliğe bürünür. [Şeriat kavramı] Teşekkül Dönemi düşüncelerini biçimlendirir, Orta Dönemlerin -bir çeşit yüce örneklik mertebesine yükseldiği noktada- ayan/emir sisteminin işleyişinin temel izahını sunar ve daha sonraki dönemlerin birliğinin açıklanmasında kılavuz kavram -daha ileride üzerinde duracağımız tasavvuf kavramıyla birlikte- hizmeti görür.

İslam'ın Serüveni'nin daha ilk sayfalarından itibaren Hodgson için şeriat kavramının özel bir önemine olduğu belirgindir: Sadece İslam hukukunun değil, aynı zamanda İslam medeniyetinin çekirdeğinin de zihinlerde tasarlanmasına hizmet eder. Hodgson, İslam'ın doğuşuna sebebiyet veren dinî dürtülerin kökenlerini, peygamberî İran-Sami tek tanrıcılığının ahlaki ilgilerine kadar geri götürür. Kuran'ın orijinal mesajının eşitlikçi ve halkçı kapsamının ortaya çıkarılması, İslam tarihinin temel gücünü sağlar. Teşekkül döneminin sonuna gelindiğinde bütün Müslümanları bağlayan dinî hukuk, zahitlerin eşitlikçi ve halkçı özlere cevap olarak ortaya çıkmıştır. Şeriat Müslümanlara kendilerini gerçekleştirmeleri için bir merkez sağlamıştır: Toplumsal ve yasal kalıpları, toplumun örgütlenmesini belirleyerek ve Abbasilerin ve takipçilerinin saray kültürünün karşısında ve üzerinde, ulemanın üstün olduğu noktada özerk bir alan açarak, fiilen hayatın bütün yönlerine sirayet etmiştir. İkinci Kitapta İslam'ın şeriat vizyonuna ilişkin bölüm, İslam hukukunun vücut bulduğu sürece ilişkin parlak bir izahtır. Burada ve Müslümanın şahsi zühdüne ilişkin bir sonraki bölümde Hodgson, dengeli bir toplumun kabul edilmiş modelini ve ibadet için bir odak noktası sağlamak bakımından, Kuran'ın ve ilk dönem İslam toplumunun imajının güçlülüğünü vurgular.

Ne kadar ikna edici şekilde sunulmuş olursa olsun, bu analiz, Hodgson'ın başkalarının eserlerinde bulunuşundan

haklı olarak yakındığı aynı temel güçlüklerin tohumlarını taşır. XIII. yüzyılda iki medeniyet arasındaki ayrıntılı bir karşılaştırmayı sergileyen "İslam ve Batı Toplumlarında Kültürel Şekillenme" başlıklı bölüme ulaştığımızda, Hodgson, şeriatı İslam toplumunun kurucu ilkesi ile bir tutar. Dinî hayatın çerçeveleri olarak Hristiyanlık ve İslam arasındaki bir karşılaştırmada, merkezî teması kokuşmuş bir dünyada kurtancı sevgiye kişisel karşılık talebi olan bir din ile ana teması doğal dünyanın ahlaken tanzimi için kişisel sorumluluk talebine dayanan bir din arasındaki karşıtlığa dikkat çeker. Daha sonra her birinin toplumsal düzenin oluşumu ve kültürün seçkinleşmesine yönelik fiilî kapsamlarını izler. Dolayısıyla Orta Çağ Batı dünyasının korporativizmi şeklinde adlandırdığı şeye karşı, Müslüman medeniyetinin sözleşmeciliğini, yani birey haklarının kolektif olan karşısındaki üstünlüğünü vurgular: Ayan/emir sistemi Orta Çağ feodalizmi ile arabesk Gotik katedral ile karşılaştırılır. Hodgson'ın argümanı bir güç ve beceri isteyen bir başandır, fakat en nihayetinde ifade edildiği soyutlama düzeyi onu inandırıncılıktan yoksun kılar.

Tasavvuf, Hodgson irdelemesinde İslam medeniyetinin bütünlüğü içindeki diyalogun birliğine dair bir diğer büyük kavramdır. Birlikte alındığında, tasavvuf bölümleri İslam mistisizminin gelişmesinin en doğru sunumlarından biridir. Karmaşık ve şaşırtıcı bir olguya harikulade duyarlı bir yaklaşım. Fakat Hodgson'ın tasavvuf irdelemesi, şariat kavramını izah ederken yaptığı titiz ayrımlarla karşılaştırıldığında, bu çeşit analitik bir güçle desteklenmez. Tasavvufu mistisizm olarak tanımlar, fakat yeterli bir izah getirmez. Tasavvufun çok biçimli ve çoğu zaman din dışı bir görünüm arz eden çeşitliliği ve zihinselleştirilmeye olan direnişi, Hodgson'ın kategorilerinden kaçıp kurtulur. Ancak -Bestamî, Mevlana ve Gazali'nin tasavvuf [anlayışında karşımıza çıkan]- ulvî sevgi mistisizmi düzeyinde Hodgson, ayrıntılı kavramsal şemalarının ve kullandığı "şefkat bilimi"nin, bilgilendirici ve aydınlatıcı şekilde etkileneşmesine izin verir. Tasavvuf metinlerinin

nasıl okunması gerektiğine dair kısa bölümler, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinden kısa bir pasaj üzerine güçlü bir tefekkür, bu yöntemin cazibesini ve inandıcılığını gözler önüne serer. Popüler tarikat tasavvufuna, evliya kültlerine, şifa uygulamalarına karşı Hodgson güçsüzdür. Bu noktada, kültürel seçkinciliğinin sınırları çok kesin bir şekilde kendini gösterir. Popüler tarikatların çürüme ve yozlaşmalarına karşı çeşitli tepkiler uyandırmış olan yaklaşımla Hodgson, *İslam'ın Serüveni*'nin temel özellikleri olan ıslahatçı ulemanın annmacı ahlakçılığını hatırlatır. İslam toplumlarının dokusunun şekillenmesinde tasavvufun rolüne ilişkin sadece mantıki bir açıklamadan ziyade sosyolojik bir izahın peşinde olanlar başka bir kitaba müracaat etmelidirler.

Sonuç

Bu noktaya kadar anlaşılmış olacağı üzere, *İslam'ın Serüveni*'ni önemli ölçüde etkileyici bir başarı olarak kabul ediyorum. Bütün diğer İslam medeniyeti izahlarının kan kaybettiği bir sırada *İslam'ın Serüveni*, zenginliğini ve karmaşıklığını sürdürmektedir. Yayınlanması, birçok bakımdan, Batılı İslam araştırmaları geleneğinin bir zirvesini temsil eder. Kaçınılmaz olarak, böyle bir görev yüksek düzeyde kişisel bir görev olmalıdır ve bu *İslam'ın Serüveni*'nde benzersiz bir dereceye ulaşmıştır. Ancak yine de Hodgson, yetiştirildiği geleneğe ilişkin epistemolojik varsayımları hakkında umulmadık derecede bilinçliydi ve tutarlı bir şekilde İslam medeniyetini dünya tarihi bağlamına yerleştirmenin yollarını aramıştır. Kanaatimce kendisine kolay kolay yitip gitmeyecek bir önem bahşeden de, eserin bu özelliğidir. Başka türlü, okuyucunun sık sık dikkatinin dağılmasına sebebiyet veren bu tuhaf kişisel takıntılar başarılı bir şekilde denetim altında tutulamazdı. *İslam'ın Serüveni* hem aşırı derecede kişisel ve hem de o ölçüde gayri şahsi olduğundan tarihsel muhayyilenin son derece büyük bir ürünüdür.

Hodgson'ın en önemli başansı ve Müslüman olmayan akademisyenlere ilişkin olarak, hepimize öğretecek pek çok şeye sahip olduğu nokta, dünya tarihi yazımına yönelik yeni bir çerçeve geliştirme çabasında yatar. Onu okuduktan sonra, dünya tarihine yarımküre seviyesinde bölgelerarası yaklaşıma hiçbir zaman kalkışmamış olanlar dahi, daha az kucaklayıcı herhangi bir yaklaşımın beraberinde getirdiği tuzakların farkında olacaktır. *İslam'ın Serüveni* başlıklı çalışması, tarihî süreç hakkındaki önemli varsayımlarımızın çoğunun baştan sona yeniden değerlendirilmesi gereğine işaret eder. Sürekli olarak İslam medeniyetinin öyküsünü yazılı insanlık toplumunun tarihine yerleştirme çabasıyla, eski kalıpları kesin bir şekilde parçalar ve yeni bir tür tarih için önemli bir adım atar. İdeal tipler kullanımı ve önemli kavramlara ilişkin dikkatli ve titiz tanımlamaları İslam medeniyeti tarihine geçmişte yapılan girişimlere öncülük etmiş kendinden emin varsayımları temizleyerek sahaya yeni bir atmosfer sağlar. Batı'nın yükselişini dünya tarihi bağlamına oturtma çabası, özellikle, bizi geçmiş dünyadan farklı kılan büyük dönüşümün mahiyetini anlamak peşinde olanların ciddi dikkatine layıktır.

Hodgson'ın tarih araştırmalarında, dolayısıyla da şarkiyatçılık geleneğinde, kullanışlı bir kavram olarak medeniyet terimini ıslah etmeye yönelik girişimi daha sorunsaldır. Göstermeye çalıştığım üzere, son tahlilde girişim Hodgson'ın şeriat kavramı kullanımına dayanır. Medeniyetlerin araştırılmasını ırkçı varsayımlardan, farazî olana gerçeklik atfetmekten ve diğer hatalardan temizlemeye yönelik ciddi bir çabaya karşın, şeriat kavramının arkasında yatan idealist varsayımlar onu kaçınılmaz olarak kültürel özcülüğe sürüklemekte ve dolayısıyla başansının büyük bir bölümünü gölgelemektedir. "Gerçek İslam"ı araştırmaya bağlılığını inkâr etmekle birlikte, Hodgson'ın serüveni nihayetinde İslam'ı, kurucu idealleriyle özdeşleştirmenin yollarını araştıran ve böylelikle de araştırmayı -Ehli Sünnet ve Şii gerginliği gibi- mezhep

seviyesinden bir bütün olarak din düzeyine taşıyan bir serüvendir. Eski hataların kurbanı olmaksızın bir medeniyet tarihi yazmak mümkün olduğu ölçüde, Hodgson'ın bu girişimi alkışlanabilir. Fakat tarihçilerin giderek artan ölçüde, medeniyetlerinden ziyade Müslümanların toplumsal ve ekonomik tarihleriyle ilgilendikleri kadarıyla Hodgson'ın serüveni harikulade bir anakronizm olarak görünmektedir.

İslam'ın Serüveni hem bütün ve yekpare İslam medeniyetinin orijinal sentetik bir izahı, hem de üniversite öğrencileri için bir okuma kitabıdır. Her iki türün meziyetlerine de sahiptir: Bazı yerlerde -İran minyatürlerinin, tasavvuf metinlerinin, İslam zühdünün çeşitli formlarının ve diğerleriyle birlikte Taberî, Mevlana ve İbn Haldun gibi âlimlerin eserlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sunduğu önerilerde görüleceği üzere- oldukça öğretici, bazı yerlerde ise oldukça akademik ve ufuk açıcıdır. İslam tarihinin bütün alanını kaplamak için çaba harcayarak ve bunu da tek bir bağlamda gerçekleştirmeye çalışarak, tarihçiliğe emsalsiz ve önemli bir katkıda bulunmuştur. Fakat her iki şeyi de aynı anda yapmaya çalışmanın kimi önemli eksiklikleri de kendini hissettirmektedir. Örneğin, *İslam'ın Serüveni*, bundan dolayı o denli soyut bir düzeyde yazılmıştır ki, üniversite eğitiminde kullanmak hayli güçtür. Aynı zamanda öğrencilerinin ve hatta meslektaşlarının çoğunu gerektiğinden ziyade geri planda tutmuştur. Çoğu zaman dikkat dağıtıcı karmaşık ve tuhaf bir dil kullanmıştır. O nedenle, Hodgson'ın düşüncesi, çoğu kez aşırı derecede yoğun ve anlaşılmaz görünür. Netice itibariyle eser gerek bir ders kitabı, gerekse akademik sentezleri itibariyle başarılıysa eğer -kanaatimce başarı, eşit düzeyde sağlanmıştır-, bu, okuyucunun karşılık vermesi gereken üst düzey bir uğraşa ihtiyaç gösteren yazarın kişisel uğraşısının yüksek seviyesi nedeniyledir.

İslam'ın Serüveni aynı anda çeşitli düzeylerdeki okuyucuya bir tasavvuf hikâyesindeki gibi meydan okur. Hem -batinî, soyut tartışmaları gözden kaçırmış- yeni başlayanlar,

hem de -kendisini, çoğu zaman inatçı *obiter dicta* ve metodolojik övgülerle, ufuk açıcı görüşlerle dolu bulacak olan- daha deneyimli okurlar için eser, zihnî ve ahlaki bakımdan sınırları zorlamaktadır. Ben onu tarifi imkânsız derecede büyüleyici ve etkileyici (provocative) buldum. *İslam'ın Serüveni* pek çok güçlüklerine rağmen, mümkün en geniş alayı hak etmektedir.

Dizin

A

Abbasi Devleti 219, 252; dönemi
219, 297, 298

Abbasiler 223, 230, 231, 255, 298

Abbott, Nabia 296

Abduh, Muhammed 371, 372, 373,
376, 381, 468

Abdülhamid despotizmi 350

Abdûlmelik bin Mervan (Ernevi ha-
lilesi) 296

Âdem (Hz. Âdem) 94, 96, 239, 240

Afgani (Cemaleddin) 186

Afganlar 320

Afrika 8, 10, 18, 42, 44, 54, 55, 56,
59, 61, 82, 85, 87, 92, 95, 97, 190,
191, 205, 218, 288, 289, 291, 292,
293, 301, 302, 307, 309, 321, 322,
323, 327, 331, 352, 357, 397, 423,
429, 434, 435

Afro-Avrasya 41, 42, 43, 48, 61, 62,
64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85,
86, 87, 89, 147, 149, 150, 167, 189,
190, 208, 209, 216, 219, 221, 223,
224, 228, 229, 231, 339, 340, 341,

342, 345, 347, 348, 349, 471, 477,
483; Kuşığı 73

Ahmed b. Hanbel 467

Ahmed Sirhindî 323, 376, 377

Ahmedîlik 307

Akdeniz 12, 61, 62, 63, 64, 74, 78,
79, 80, 82, 86, 87, 95, 96, 110, 111,
146, 167, 183, 191, 192, 196, 198,
205, 206, 207, 208, 221, 229, 231,
232, 233, 234, 277, 281, 284, 302,
321, 357, 375, 419, 422, 423, 431,
432, 433, 435, 447, 474; Havzası
62, 63, 422, 433

Ali Çelebi 328

Ali Şir Nevaî 312

Allardyce, Gilbert 14, 34

Allen, W. E. D. 193

Almanya 9, 63, 110, 355, 432, 444

Alt-Sahra 218

Altheim, Franz 210

Altın Ordu 301

Amerika 10, 11, 14, 23, 83, 91, 96, 97,
99, 103, 105, 361, 380, 398, 399, 432;
Birleşik Devletleri (ABD) 3, 15, 91,
99, 103, 104, 176, 351, 398, 399; -lı

- 11, 14, 21, 102, 106, 108, 115, 336, 381; -nün keşfi 96
- Armin, Samir 31, 32, 479
- Amu Derya 65, 66, 454, 474, 485, 488, 491, 494
- Anadolu 61, 62, 71, 191, 202, 204, 219, 222, 232, 291, 292, 302, 318, 331
- Andrews, C. F. 108
- Annam (Vietnam'da) 233
- Antik Yunan 120
- Aquinas, Thomas 83, 230, 235
- Arabistan 199, 210, 211, 290, 291, 296, 307, 309, 321, 323, 331, 353, 494
- Aramice 204, 288
- Arap Yanımadası 290
- Arapça 13, 28, 69, 169, 185, 194, 195, 196, 200, 205, 213, 279, 280, 281, 282, 309, 310, 314, 317, 327, 329, 445
- Araplar 63, 150, 200, 287, 289, 290, 417, 422, 477
- Arnold, Thomas 262, 284, 305, 326
- Arslan Yürekli Richard (İngiltere Kralı) 337
- Asya 10, 18, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 54, 55, 56, 59, 76, 79, 92, 97, 105, 106, 182, 288, 293, 350, 397, 421, 423, 427, 431, 432, 433, 434, 436, 445, 471, 473; -lı 71, 106; Tipi Üretim Tarzı 182
- Atatürk 367
- Atina 171, 190, 362
- Atlantik 61, 74, 76, 80, 91, 148, 191, 433
- Attila 81, 85, 421
- Aubin, Jean 220
- Avrasya 12, 35, 41, 42, 43, 48, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 95, 105, 106, 147, 149, 150, 167, 189, 190, 205, 207, 208, 209, 216, 218, 219, 221, 223, 224, 228, 229, 231, 287, 291, 292, 302, 322, 339, 340, 341, 342, 345, 347, 348, 349, 357, 399, 429, 431, 432, 471, 477, 483; Ökümü-meri 228, 477
- Avrupa 2, 3, 5, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 20, 23, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 71, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 125, 126, 131, 134, 138, 143, 144, 146, 147, 148, 168, 183, 184, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 204, 206, 213, 221, 222, 223, 224, 229, 230, 231, 233, 235, 250, 276, 277, 279, 287, 291, 292, 293, 297, 302, 303, 311, 315, 321, 324, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 366, 368, 369, 381, 397, 400, 403, 407, 409, 410, 412, 416, 417, 418, 420, 422, 423, 424, 428, 429, 431, 432, 433, 435, 438, 445, 446, 447, 467, 471, 473, 475, 480, 488, 490, 494; hegemonyası 114, 315; merkezcilik 49; merkezli 33, 34, 36; orduları 114; tacirleri 114; tarihi 11, 14, 20, 48, 62, 100, 410, 412; yanımadası 106
- Avrupalı 8, 37, 106, 107, 109, 114, 147, 191, 202, 281, 329, 330, 332, 341, 345, 353, 367, 382, 414, 416; -lılar 12, 87, 88, 91, 94, 96, 97, 101, 103, 113, 114, 115, 118, 193, 218, 293, 332, 341, 345, 357, 416, 421, 445
- Ayalon, David 222
- Ayasofya 324
- Aydınlanma 8, 118
- B**
- Babil 68, 69, 109, 110, 208, 217, 338

- Babür (Zahirüddin Muhammed) 71, 194, 319, 325, 329; -lû İmparatorluğu 293, 319, 325, 330
- Bağdat 110, 231, 299, 307
- Balkan Hristiyanları 292
- Balkanlar 44, 232, 301, 356
- Bangladeş 119
- Barbarlar 59
- Barkan, Ömer Lütfi 320
- Barnes, Harry Elmer 36
- Baronlar 267
- Barthold, V. V. 8, 287
- Barut 18, 19
- Basetti-Sani, Giulio 164
- Batı 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 74, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 161, 162, 163, 173, 174, 175, 179, 182, 183, 185, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 205, 207, 210, 214, 215, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 295, 307, 310, 311, 315, 321, 322, 325, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 387, 388, 392, 397, 400, 403, 412, 416, 423, 426, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 454, 459, 464, 469, 472, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 485, 486, 490, 494, 497, 499; algısı 57, 387; Batı Asya 34, 41, 44, 45; Batı Avrupa'nın tekmülü 89; aile hukuku 265; dünyasında formaleğitim 269; dünyası 66, 387; kültürü 161, 235, 284; medeniyeti 14, 40, 41, 378, 478; teknolojisi 182; modern Batı 59, 122, 145, 348, 368, 445
- Batı'nın Büyük Dönüşümü 5, 37, 45, 48, 113, 118, 120, 135-136, 145-147, 151, 180, 224, 341, 343, 346, 348, 357, 359, 365, 368, 474, 476-478, 480, 494
- Baticılık 40, 184, 472
- Batılı 9, 11, 17, 55, 57, 59, 60, 62, 85, 87, 89, 97, 106, 107, 109, 113, 118, 138, 145, 150, 161, 179, 184, 190, 196, 197, 198, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 230, 250, 257, 260, 285, 287, 291, 293, 337, 341, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 356, 357, 365, 366, 367, 368, 369, 375, 379, 380, 382, 392, 397, 418, 422, 432, 434, 437, 439, 443, 444, 445, 459, 467, 470, 471, 473, 478, 479, 498; âlimler 257; araştırmacılar 196, 198
- Batılılar 9, 88, 97, 98, 143, 148, 191, 223, 249, 250, 254, 255, 259, 260, 263, 270, 276, 277, 279, 281, 283, 284, 288, 364, 382
- Bausani, Alessandro 194
- Becker, Carl 162, 168
- Behzad (Kemaleddin, minyatür sanatçısı) 194
- Bektaşılık 306, 323
- Benares 190
- Bengal 88, 218, 290, 329, 346, 351, 436
- Berberice 288

Bereketli Hilal 61, 62, 64, 65, 68, 70,
191, 193, 199, 204, 208, 209, 309
Bethmann, Eric 164
Binbir Gece Masalları 310
Bizans 58, 69, 87, 111, 171, 172, 199,
215, 221, 233, 246, 276, 279, 297,
303, 314, 324, 339, 406, 422, 427,
440, 482
Bizanslılar 58, 435
Bloch, March 462
Bombay 315, 319
Bossuet, Jacques 455
Bozkır göçebeleri 46
Brezilya 107, 148
Britanya 99, 103, 110, 432
Brockelmann, Carl 287, 288
Bronz Çağı 78, 82
Browne, E. G. 317
Bruno, Giordano 220, 283
Brunschvig, R. 197, 285
Buda 59, 203, 340
Budizm 63, 66, 75, 82, 83, 84, 85,
107, 218, 292, 293, 411, 423, 425,
426, 427
Burckhardt 120
Burke, Edmund III 2, 5, 6, 16, 17, 19,
20, 23, 29, 31, 103, 461
Burma 445, 473
Busbecq, Ogier Ghiselin de 269
Büyük Britanya 99
Büyük Kitaplar 464

C

Caesar, Julius 369
Cahen, Claude 302
Cameron, Margaret 35
Cava 61, 70, 106, 399, 426
Celaeddin Rumi (Mevlana) 467
Cengiz Han 84, 421
Cervantes, Miguel de 136
Cezayir 106, 322
Charlemagne (Şartman) 110, 337, 369
Charles V. 337

Chicago 3, 11, 13, 14, 15, 16, 27, 28,
32, 33, 34, 36, 37, 43, 45, 53, 197,
221, 224, 285, 294, 296, 335, 336,
350, 361, 461, 463, 464, 465, 470,
481; ekölü 34; Üniversitesi 3, 11,
13, 16, 28, 33, 36, 53, 221, 335, 350,
463, 464, 465, 481
Chu Hsi 83, 230, 446
Churchill 338
Cicero 369
Cihat 241
Clairvauxlu Bernard 274
Coca Cola 366
Columbus 369
Corbin, Henry 185, 195, 252
Cowan, Michael 29
Cragg, Kenneth 164

Ç

Çağatay Türkçesi 312, 327
Çan Kay Şek 103
Çin 7, 8, 20, 42, 43, 44, 46, 54, 56,
58, 61, 62, 63, 66, 68, 74, 75, 78, 79,
80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 93,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 106,
107, 108, 110, 125, 134, 146, 148,
149, 168, 175, 177, 191, 194, 202,
207, 215, 217, 218, 221, 223, 225,
229, 230, 231, 232, 233, 234, 236,
246, 273, 276, 291, 292, 299, 302,
309, 310, 311, 314, 315, 321, 322,
324, 330, 338, 339, 340, 399, 403,
407, 419, 424, 426, 429, 431, 432,
433, 434, 444, 445, 448, 464, 474,
483, 490; sanat tarzları 75
Çince 69, 204, 426
Çinhindi 292, 425, 426, 429
Çinliler 84, 91, 93, 95, 98, 148, 175,
190, 218, 421, 422
Çiştîyye 306
D
Danimarka 48, 130, 346
Dante 283

Dawson, Christopher 9, 302, 336
 Delhi 85, 288, 300, 301, 303, 314, 315,
 319; Sultanlığı 85, 300, 301, 319
 Demir Çağı 78
 Descartes, René 134, 369
 Dicle-Fırat 65
 Dicson, Martin 194
 Diltthey, Wilhelm 466
Divina Commedia 35
 Diyojen 270
 Djcait, Hichem 39
 Doğu Afrika 61, 87, 191, 205, 321, 327
 Doğu Avrupa 231, 276, 277, 339,
 356, 357
 Doğu Hristiyanlığı 234
 Dünya haritası 57, 97; tarihi 11, 19,
 39, 57, 475, 478, 480

E

Eastern 108, 465, 472
 Ebubekir (Hz.) 277, 317
 Ebubekir er-Razi 277
 Eckhart 268
 Eflatun 373
 Eflatuncu-Aristocu 69
 Ege (Denizi) 54, 65, 88, 433
 Ehl-i Sünnet 300
 Ekber (Babürlü hükümdâr) 13, 222,
 223, 319, 376, 467
 Elhamra 314
 Eliade, Mircae 465
 Elkton Kampı 37
 Elliot, Henry Mies 302
 Emerson, Ralph Waldo 445
 Erneviler 211, 295, 296, 298; Neo-
 Ernevi 289
 Emir Hüsrev (Delhili) 312
Encyclopedia of Islam 289, 307, 327
 Endonezya 55, 56, 292, 321, 333, 427
 Ermenice 288
 Ermeniler 172
 Etrüskler 86
 Evrenşah (Alaungmye, Babürlü hükümdâr)
 319

Eyyubiler 300
 Ezher Üniversitesi 354, 371

F

Fallers, Lloyd 465
 Fars-Arap medeniyeti 201
 Farsça 19, 21, 44, 194, 195, 282, 288,
 297, 309, 310, 314, 317, 326, 327
 Farslar 204
 Faruqi, Burhan Ahmad 323
 Fas 47, 59, 70, 190, 291, 302, 322,
 483, 495
 Fatihpûr-Sikri 325
 Febvre, Lucien 462
 Fıkah 214, 286
 Filistin 199
 Firdevsî 19, 44, 136, 297, 313
 Floransa 220, 221
 Florida 55
 Foucault, Michel 37, 41
 Frank, Andre Gunder 31, 32, 479
 Franklar 190, 221
 Fransız 8, 10, 16, 49, 60, 108, 113,
 118, 134, 168, 269, 289, 333, 352,
 359, 360, 365, 367, 415
 Fransız Devrimi 113, 134
 Frederik II 279
 Freud, Sigmund 363

G

Galileo 118
 Galya 65, 81, 110, 167, 434
 Gandi 362
 Ganj 61, 63, 79, 80, 94, 233, 290, 301
 Gaul (Batı Avrupa'da bir bölge) 190,
 278, 289
 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed 19,
 230, 282, 297, 303, 467, 497
 Geertz, Clifford 465
Gemeinschaft 247
 Gendlin, Eugene 28
 General Gordon 108
 Gentileliler 59
Gesellschaft 247

Gibb, H. A. R. 215, 278, 285, 301, 363
 Gibbon, Edward 406
 Girit 65
 Goethe, Johann Wolfgang von 135, 369
 Goldziher, Ignaz 162
 Gottschalk, Louis 34
 Greenwich 56
 Grek 57, 61, 62, 63, 64, 69, 182, 183,
 184, 202, 203, 420, 435, 482
 Grekler 59, 109, 434
 Greko-Latin 61
 Grönland 55, 57, 60
 Grunebaum, Gustave von 3, 15,
 168, 275, 465
 Gupta Hindistan'ı 223, 340, 423, 425
 Güney Arabistan 309
 Güney Çin Denizi 74
 Güneydoğu Asya 43, 44
 Gürcistan 288
 Gürcüler 172

H

Haçlı Seferleri 101, 110, 279, 357, 418
 Haçlılar 17, 276, 366
 Hadramut 321
 Hâfız (Şirazi), 312
 Hafsiler 300
 Halaka 201
 Halévy, Daniel 336
 Halifelik 19, 169, 213, 257, 490, 491
 Han imparatorlukları 80
 Harun Reşid 254
 Hasan Basri 467
 Hasan ve Hüseyin (Hz.) 319
 Haydarabat 105
 Hazar Denizi 192
 Helenistik Doğu Akdeniz 86
 Helenizm 66, 80, 82, 89, 110, 231, 491
 Herat 220, 315
 Herodot 157, 395
 Heyworth-Dunne, J. 354
 Hristiyan 33, 68, 69, 70, 71, 107, 110,
 138, 144, 161, 162, 163, 165, 171, 181,
 184, 185, 190, 191, 192, 193, 201,

204, 205, 219, 222, 223, 239, 241,
 242, 244, 245, 249, 282, 283, 289,
 290, 293, 296, 331, 362, 370, 372,
 378, 379, 394, 397, 406, 417, 420,
 423, 434, 435, 482; cemaatleri 70;
 kolonileri 205
 Hicaz 199
 Hicret 295
 Himalayalar 63, 148, 202
 Hind-Avrupa göçleri 418
 Hindistan 10, 13, 16, 18, 43, 54, 55,
 56, 57, 58, 61, 63, 64, 65, 68, 71, 72,
 78, 79, 80, 82, 83, 87, 93, 94, 98, 101,
 103, 105, 106, 108, 109, 149, 190, 191,
 192, 193, 194, 204, 205, 206, 207,
 213, 215, 219, 222, 223, 225, 230,
 231, 233, 246, 276, 286, 287, 288,
 289, 291, 292, 293, 294, 297, 300,
 301, 302, 306, 308, 309, 314, 318,
 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326,
 328, 329, 331, 332, 333, 339, 340,
 345, 352, 357, 362, 376, 377, 387,
 418, 419, 421, 422, 423, 424, 425,
 426, 429, 430, 432, 433, 434, 436,
 444, 445, 447; Timurî İmparator-
 luğu 222, 225; Türk fetihleri 418
 Hindu 61, 63, 71, 72, 73, 81, 93, 94,
 107, 190, 219, 232, 276, 292, 293,
 306, 319, 320, 325, 326, 333, 347,
 382, 399, 420, 425, 426, 430, 431;
 medeniyeti 430; Shaivism 81;
 Vijayanagar 219; yasaları 420
 Hindu-Kuş 61, 63
 Hinduizm 72, 82, 107, 292, 293, 319,
 328, 425, 426
 Hindular 59, 98, 325, 326, 330
 Hint 12, 44, 61, 63, 71, 72, 74, 78,
 81, 82, 86, 92, 97, 149, 167, 184,
 191, 192, 194, 202, 203, 205, 206,
 207, 208, 217, 218, 221, 222, 229,
 230, 231, 232, 233, 234, 286, 287,
 292, 293, 294, 302, 312, 319, 321,
 322, 325, 327, 328, 329, 331, 332,
 348, 422, 423, 425, 430, 431, 464,

- 474, 490; alt-kıtası 292, geleneği 202, 203, 218; Okyanusu 12, 74, 82, 86, 92, 184, 191, 192, 207, 218, 229, 292, 294, 302, 321, 322, 327, 329, 332, 348, 422; tarzı 72, 194; ticareti 293
- Hint-Akdeniz 167, 205, 208, 221, 229, 231, 232, 233, 234, 431
- Hinz, Walter 300
- Hoang-Ho Vadiisi 62, 65, 433
- Hobsbawm, Eric 14, 31, 32
- Hodgson, Marshall G. S. 2, 3, 5, 6, 7, 13, 15, 17, 18, 20, 22, 23, 27, 31, 33, 34, 39, 42, 43, 337, 461, 463
- Hodgson, Phyllis 29
- Hollywood 366
- Horasan 186, 196, 202, 207, 297
- Horatio Alger 365
- Hoselitz, Bert F. 336
- Hourani, Albert 21, 465, 472, 494
- Hurgronje, Christian Snouck 162
- Husain, Yusuf 306
- Huxley, Aldous 252
- Hümanizm 153
- Hümayun 319
- Hız. Ali 305
- İ**
- İbn Arabi 35, 220, 230, 235, 283, 297, 312
- İbn Batuta 302
- İbn Haldun 8, 135, 300, 311, 500
- İbn Rüşd 282, 283
- İbn Rüşdçülük 282
- İbn Sina 19, 44, 281, 311, 491
- İbn Teymiyye 303
- İbn Tumert 273
- İbn Yemin 312
- İbrahim Qutb-Shah 293
- İbraniler 109
- II. Dünya Savaşı 3, 15, 37
- İkbal, Muhammed 195, 373, 468; -in teorisi 375
- İncil 362
- İndisizm (Indicism) 80
- İndus 61, 63, 65, 109
- İngiliz Sanayi Devrimi 142
- İngiltere 10, 11, 20, 48, 105, 119, 137, 333, 355
- Irak 72, 186, 197, 208, 210, 296, 307, 310, 318
- İran 8, 18, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 75, 79, 80, 82, 95, 101, 136, 143, 167, 169, 178, 186, 191, 192, 193, 194, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 225, 230, 231, 232, 242, 244, 289, 298, 300, 301, 307, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 322, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 349, 352, 357, 421, 424, 432, 433, 448, 474, 482, 485, 488, 491, 494, 496, 500
- İran-Sami 18, 41, 143, 178, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 225, 230, 231, 232, 242, 244, 474, 482, 485, 488, 491, 496; halkları 216
- İran: edebiyatı 194, 327; halkları 218; -lılar 321, 421; minyatür sanatı 194, 331; Körfezi 191, 192; mistisizmi 421; Platosu 61; -severlik 485
- İrtiş 193, 207, 218
- İsa 59, 240, 241, 252, 373
- İsaiah (İşaya) 79, 203
- İsfahan 222, 324, 325, 331
- İskandinavya 416
- İskender 63, 79, 80, 419
- İskoç 346
- İslam: araştırmaları 161, 168, 183, 196, 239, 287, 472, 498; dünyası 60, 122, 198, 212, 219, 230, 231, 234, 236, 247, 255, 270, 277, 285, 310, 332; kültürü 189, 201, 220, 236, 278, 287, 299, 472; medeniyeti 18, 34, 38, 41, 169, 184, 285, 286, 290, 296, 366, 378, 436, 462,

470, 474, 475, 481, 482, 484, 488, 495, 498, 499; Orta Çağı 438; tarihi 15, 41, 45, 189, 196, 287, 289, 294, 299, 331, 488; tarihi araştırmaları 196; toplumu 70, 71, 189, 219, 269, 272, 285, 291, 303, 316, 357
İslam'ın Serüveni 3, 6, 27, 28, 35, 39, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 470, 471, 475, 479, 480, 481, 488, 489, 490, 491, 495, 496, 498, 499, 500, 501

İslam'ın sözleşmecisi modeli 259
İslamite (İslamlaşmış) 20, 21, 276, 483; *İslamlaşmış dünya* 230, 232, 276, 289, 302

İsna Aşeriye 317

İstanbul camileri 42

İtalya 55, 61, 110, 204, 232, 284, 415, 434, 435, 436, 444

İtalyan Rönesansı 438

İzlanda 107

J

Japonya 10, 58, 62, 63, 87, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 233, 340, 356, 429, 432, 434, 436

Jaspers, Karl 9, 79, 202, 474

Jim Crow projeksiyonu 43, 56

Johnson, Ben 136

Jung, Carl 466

K

Kadirî tarikatı 323

Kadirîlik 307

Kahire 59, 309, 314, 322

Kaldeliler 96

Kalenderiler 306

Kamboçya 61

Karnus 310

Kanada 14, 398, 399

Kant, Immanuel 134, 369

Kara Kurum 234

Kara Veba 85, 418

Karadeniz 54, 192

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri 300

Kartacalılar 86

Katolik 135, 161, 349, 369, 381

Katolikler 64

Kazaklar 322

Kazan 70, 190, 235

Kepler, Johannes 118, 133, 369

Keşmir 301

Khwaju 313

Kıbtice 288

Kırım Müslümanları 322

Kızıldeniz 191, 192

Kierkegaard, S. 349

Kilise 391

Kipling, Rudyard 136

Kitab-ı Mukaddes 240, 366

Kolomb, Kristof 148

Konfiçyüs 59

Konfüçyen 68, 80, 331

Kopernik, Nicolaus 133

Köprülüzade, Mehmed Fuad 327

Kramer, Jörg 168

Kubilay Han 92

Kur'an 176, 467, 483, 487, 491, 496

Kutb 314

Kutbeddin Şirazi 310

Kuzey Afrika 55, 61, 85, 288, 289, 302, 309, 323, 429

Kuzey Avrupa 75, 82, 148, 229

Kübrevilik 307

Kürtçe 288

L

Lahor 300, 323, 329

Lapidus, Ira 21, 215

Latince 69, 87, 204, 233, 282, 288, 293, 370

Latinler 63, 87, 185, 280, 434, 435

Lerner, Max 380

Lonca 271

Londra 39, 193, 195, 222, 252, 278, 288, 293, 305, 311, 330, 336, 346, 354, 466, 479

Lucknow 308, 315
 Lull, Raymond 220, 283
 Luther, Martin 349

M

Macaristan 235
 MacDonald, Duncan 162
 Mağrip 44
 Mahayana Budizmi 81, 426
 Mahdum-ı Cihaniyan 308
 Mahmud II (Osmanlı Padişahı) 367
 Makrizî 311, 326
 Malaka 95
 Malay: Adaları; -ca 327; 192; ede-
 biyatı 327; -lar 289
 Malezya 65, 72, 73, 76, 87, 208, 218,
 229, 291, 292, 301, 309, 310, 321, 323,
 330, 340, 345, 357, 426, 429, 432
 Mançu hanedanlığı 92; İmpara-
 torluğu 322
 Mani yasaları 420
 Maniheizm 75, 82
 Marçais, G. 313
 Marksistler 33, 49, 120, 161, 473
 Marksizm 472
 Maruniler 300
 Massignon, Louis 16, 107, 162, 164,
 465, 466
 Matbaa 229
 Mauryalar 80
 Maveraünnehir 203, 291, 301
 Mayer, Leo A. 326
 Mazdekilik 209
 McAdams, Robert 197
 McNeill, William 11, 12, 13, 14, 17,
 32, 33, 34, 38, 43, 49, 183, 184,
 465, 473, 488
 Medine 200, 298, 307; dönemi
 298, 307
 Medreseler 196
 Mehmet Ali (Kavalalı) 352, 353, 354,
 356, 378
 Meilink-Roelofs 192
 Mekke 94, 199, 200, 210, 211, 241, 290

Meksika 394
 Melikşah (Selçuklu sultanı) 273
 Mencius 79
 Mesih 96
 Mevdudî, Ebu'l-Âlâ 376, 377, 378
 Mezopotamya 57, 63, 97
 Mısır 57, 61, 64, 78, 97, 101, 107, 109,
 110, 127, 186, 196, 222, 288, 289,
 290, 291, 299, 300, 306, 307, 309,
 310, 311, 321, 333, 338, 346, 351,
 352, 353, 354, 355, 356, 366, 380; -lı
 59, 315, 369, 371; Memlûklar 300
 Michelangelo 415
 Mihver Çağ 79, 202, 223, 228, 230,
 231, 232, 233, 245, 246, 474, 491
 Milliyetçilik 369
 Minos 61
 Mlekkalar 94
 Modern zamanlar 350, 474
 Modernite 6, 38, 45, 89, 122, 175,
 335, 342, 350, 355, 365, 368, 369,
 375, 376, 382
 Moğol: boyunduruğu 45; fetihleri
 149, 305; istilaları 410; orduları
 63; yöneticileri 314
 Moğolistan 84
 Moğollar 21, 38, 45, 84, 92, 229,
 235, 300, 314
 Monofizitler 209, 213
 Montgomery Watt 199
 Moorish 293
 Moreland, W. H. 330
 Moskova 190
 Muhammed Bakır el-Meclisî 317
 Muhammed Eyyub 466
 Muhammed Habib 302
 Muhammed Harzemşah 300
 Muhsin Mehdi 465
 Multan 288
 Museviler 200
 Muvahhidler 288, 300
 Müslüman: halklar 113, 222, 225,
 333, 355; -Hindu kaynaşması 293;
 siyasi ve iktisadi hareketleri 193;

yazarlar 241; dünyasının gerilemesi fikri 195

Müslümanlar 9, 59, 70, 84, 94, 98, 118, 134, 143, 144, 163, 165, 174, 180, 190, 191, 192, 193, 196, 198, 200, 214, 216, 217, 220, 223, 229, 230, 232, 234, 236, 239, 240, 241, 246, 249, 252, 253, 255, 262, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 289, 304, 307, 308, 315, 320, 321, 325, 326, 330, 332, 337, 338, 348, 349, 350, 351, 357, 364, 366, 369, 374, 379, 380, 381, 484

Myrdal, Gunnar 224

N

Nadir Şah 315

Nakşibendilik 307

Napolyon 338, 352, 355

National Geographic Society 57

Necef 186

Needham, Joseph 340

Neff, John U. 137, 465

Nehru 104

Neo-Thomistler 446

Neolitik 65

New England 55

New Hampshire Üniversitesi 38

New York 11, 13, 16, 20, 21, 23, 32, 39, 55, 103, 252, 336, 352, 358, 462, 463, 466, 472, 479

New Yorker 55, 103, 105

Nijerya 399

Nil 18, 65, 78, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 216, 219, 229, 230, 233, 258, 259, 281, 433, 454, 474, 485, 488, 491, 494

Nil-Arnu Derya bütünlüğü 454, 474

Nizameddin Evliya 308

Nizamü'l-Mülk 300

Norman Sicilyası 219

Norveç 107, 235; kültürü 107

O

Occidental 108

Olcaytu türbesi 314

Orfizim (Orphism) 182, 183

Orient 35, 108, 352, 471

Orta Asya: göçebeleri 473; Türkleri 92

Orta Avrasya 61, 64, 65, 74, 76, 80, 82, 84, 85, 218, 287, 291, 292, 322

Orta Çağ 53, 54, 57, 58, 70, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 109, 145, 146, 168, 173, 227, 231, 235, 236, 244, 247, 250, 251, 255, 263, 268, 269, 272, 273, 276, 277, 278, 280, 281, 284, 289, 292, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 322, 323, 328, 332, 337, 338, 339, 340, 348, 349, 351, 355, 365, 367, 368, 375, 376, 378, 397, 406, 407, 415, 434, 437, 444, 445, 446, 493, 497; Yüksek Orta Çağ 145, 146, 173

Orta Doğu 28, 33, 39, 41, 56, 61, 62, 63, 65, 70, 71, 73, 78, 79, 80, 82, 85, 87, 107, 186, 286, 295, 296, 302, 339, 345, 357, 416, 417, 418, 423, 424, 426, 429, 430, 432, 433, 434, 447, 448, 454, 486

Orta Dönemler 18, 44, 489

Orta Krallık 54, 91

Ortodoks 64, 349, 435

Osmanlı 18, 20, 71, 72, 86, 118, 134, 149, 191, 193, 222, 225, 269, 287, 298, 303, 305, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 341, 352, 367, 369, 432, İmparatorluğu 71, 118, 134, 191, 222, 225, 269, 318, 319, 321, 324, 326, 329, 330; Türkçesi 312, 331

Owen Lattimore 76

Ö

Ökümen (Oikoumene) 43, 47, 48, 118, 147, 149, 229, 231, 232, 233, 236, 387, 388, 396, 398, 399, 400, 409, 410, 415, 416, 417, 428, 429, 430, 431, 437, 438, 474, 475, 477, 478, 483, 485, 489, 495

Ömer 274, 317, 320

Ömer Suhreverdi 274

Öteki 445

P

Pakistan 54, 289, 293, 323, 328, 329, 372

Pali dili 61, 204

Palmira 417

Parikkar, K. M. 319

Papa 248, 272

Papalık 279, 435

Partlilar 204

Pascal 138, 349

Pasifik 61, 76, 91, 148, 191

Paul (Aziz) 239, 288, 373

Pazar-okulu 181

Pehleviçe 288

Pekin 42, 91

Pencap 63, 79, 290, 419, 421

Persler 63, 96

Pestalozzi, Johann Heinrich 361

Petra 417

Polonya 107

Portekiz 147, 184, 191, 192, 230, 321

Portekizliler 150, 191, 192, 230, 321, 477

Protestan 135, 161, 349, 369, 381, 480; ahlâkı 480; hareketleri 349

Psellus, Michael 230

Ptolemy 281

Pusula 229

Q

Quaker 13, 15, 16, 33, 37, 399, 462, 466, 467, 468, 469, 474

R

Rabbînik Yahudilik 81

Ramanuca 230

Ranke, Leopold von 64, 177, 387

Redfield, Robert 464

Reform 32, 180, 323

Resim sanatı 325

Rıza Abbasi 325

Ricci, Matteo 91

Rise of the West 11, 12, 17, 32, 38, 183, 465, 473

Roma 58, 62, 70, 80, 84, 87, 96, 97, 109, 110, 111, 210, 228, 233, 259, 262, 281, 290, 338, 406, 420, 423, 434, 435; İmparatorluğu 58, 62, 80, 96, 97, 111, 228, 434

Romein, J. M. 89

Rondot, P. 292

Rousseau, Jean-Jacques 361

Rönesans 47, 89, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 137, 139, 145, 184, 193, 220, 223, 276, 331, 339, 340, 381, 395, 407, 415, 436, 478; Avrupası 193

Rufaiyye 307

Rumî 136

Rumlar 234

Ruslar 84, 234

Rusya 54, 63, 105, 106, 356, 423, 427, 432, 433

S

Sâdî (Şirazî) 297

Safevîler 191, 316, 317, 319

Sahra 59, 75, 83, 218, 297, 423

Said, Edward 19, 39, 472

Sâmi dilleri 61

Sanayi Devrimi 48, 100, 113, 118, 129, 142, 224, 333, 346, 352, 478

Sanskrit kültürü 203

Sanskritçe 61, 68, 69, 204

Santillana, David de 262

Sasani 70, 199, 219, 228, 231, 290;

İmparatorluğu 228, 231

Sasaniler 209, 233, 436

Saul Bellow 463

Sauvaget, Jean 289, 290

Schacht, Joseph 201, 256

- Schleiermacher 138
 Schopenhauer 445
 Sebzvar 300
 Selahaddin (Eyyubî) 297
 Selçuklu hâkimiyeti 251
 Semerkant 194, 315
 Seyyid Nuru'l-Hasan 303
 Sherwani, H. K. 293
 Sibirya 193, 292, 331
 Sicilya 63, 232, 235, 277, 279, 280
 Simya 268
 Sina Dağı 240
 Singer, Milton 35, 464
 Sir Derya 65, 66
 Slavlar 105, 234
 Smith, Reuben 464, 465
 Sodja, Zoe 29
 Sokrat 203, 340
 Sorokin, Pitirim (sosyolog) 9, 428
 Sosyal Düşünce Komitesi (Chicago Üniversitesi) 3, 16, 33, 335, 465; Kürsüsü 33
 Spengler, Oswald 9, 12, 32, 66, 183, 448
 St. Thomas 446
 Stern, S. M. 278
 Storey, C. A. 195
 Strauss, Leo 468
 Stravrianos, Leften 34
 Sudan 61, 87, 207, 229, 291, 301, 302, 322, 329, 340, 353, 433
 Sufi mistisizmi 202
 Sufiler 307
 Sumatra 190, 192, 235, 332, 426
 Sung Çin'i 46, 125, 134, 146, 148, 221, 223
 Suriye 95, 169, 196, 199, 202, 205, 208, 209, 210, 211, 215, 276, 279, 291, 296, 300, 312, 353; Memlûkları 300
 Suriyeli 71, 279
 Sümer 48, 68, 116, 117, 144, 168, 221, 380
 Sümerler 223, 339
 Sünni 70, 252, 257, 305, 317, 318, 483, 484; Sünni İslâm 70; Sünnilik ve Şiilik arasındaki gerilim 318
 Svahilice 190, 235, 327
 Swift, Jonathan 136
 Szechuan 81
- Ş**
 Şafii 201, 321, 322
 Şafiiler 322
 Şah Abbas 222
 Şah İsmail (Safevî) 317, 318, 319
 Şah Velîyullah (Dihlevî) 328, 377
 Şankara 79, 230, 446
 Şarani 329
 Şarkiyat: -çılık 467, 469, 472; incelemeleri 168
 Şattarîlik 323
 Şazeliyye 307
 Şehir-egemen medeniyet 75
 Şeriat 161, 201, 212, 256, 257, 260, 304, 496; hukuku 212
 Şii 186; -ler 305, 318
- T**
 T'ang hanedanı 110
 Taç Mahal 194, 325
 Taha Hüseyin 372
 Taocu 68, 175
 Tarım çağı 474, 475; Devrimi 118
 Tarih'in hızlanması 337
 Tarikat 303, 305, 307
 Tasavvuf 161, 216, 497
 Tasvir tarzı 325
 Tayland 47
 Tebriz 63, 314, 325
 Teknikçilik 48, 118
 Teleoloji 36
 Thales 79
 Theravada 219, 293
 Tibet 64, 87, 436; -liler 92, 234
 Timbuktu 42, 322
 Timur (Ernir) 63, 220, 300, 314; türbesi 314
 Tokugawa (sanat) 381

Toynbee, Arnold 9, 10, 11, 12, 32,
35, 36, 42, 43, 66, 67, 104, 169, 183,
310, 336, 388, 426, 485

Truce of God 274

Tuğluk Timur 300

Turner, Bryan S. 39

Türk 8, 42, 287, 312, 317, 327, 328,
329, 331, 418, 493

Türkçe 2, 13, 44, 194, 224, 317, 327

Türkistan 8, 291, 309, 312, 314,
322, 327

Türkiye 10, 62, 290, 306, 307, 314,
322, 324, 326, 331, 341, 351, 352,
356, 372, 494, 495

U

Ulema 252, 307

Ummman 315, 321

Umsturz 367

Universalgeschichte (evrensel ta-
rihi) 387, 388

Ural Dağları 54

Urduca 326, 327, 329, 331

Uyancı Yayılma 86

Uzak Doğu 80, 83, 86, 107, 229,
232, 233, 234, 293, 332, 423, 425,
426, 428, 429, 432, 433, 434, 436

Ü

Ümit Burnu 191

V

Vaishnavism 81

Van der Grinten (projeksiyonu) 57

van Loon, Hendrik W. 105, 106

Vasco da Gama 348

Vassaf (İlhanlı tarihçisi) 311

Vatin, Jean-Claude 39

Vehhabilik 323

Venedikliler 192

Venture of Islam 3, 16, 17, 18, 19, 22,
33, 35, 36, 37, 38, 43, 44, 45, 461,
466, 472, 477, 479, 482, 486

Vico, Giovanni Battista 389

Vietnam 62

Vijayanagar 219, 293

Vikinger 417

Vinci, Leonardo da 369

Volga 190, 192, 207, 218, 235, 322;

Müslümanları 322

Voll, John 38, 181

W

Wallerstein, Immanuel 14, 31, 32, 479

Walzer, R. 205

Weber, Max 167, 174, 475

Weltengeschichte (dünyanın ta-
rihi) 387

Western 108, 182, 224, 470

Wolf, Eric 31, 32, 47, 495

Wrong, Dennis 380

Y

Yahudiler 59, 205, 209, 483

Yakın Doğu 3, 16, 58, 102, 105, 107,
419, 432

Yakubi 204

Yangçe (vadisi) 62

Yemen 61, 210

Yeniden Yapılanma (Reconstruc-
tion) 31, 422, 423

Yoga 138

Yuan Hanedanı 85

Yunan: -ca 203, 204, 205, 235, 279,
280, 281, 288; -ca kitaplar 279; -lı-
lar 63, 87, 95, 96, 109, 280; tarihi
58; tarzı öğrenme 41; Eski Yu-
nan' 47, 182

Yunanistan 58, 59, 110

Yunnan (Çin'in güneybatısında bir
bölge) 218, 302, 429, 431, 445

Yüksek Gotik 250

Z

Zanzibar 70, 422

Zeitgeist 399

Zenobia 417

Zerdüşt 68, 203

Zerdüştilik 204

Zirai Çağ 215

MARSHALL G. S. HODGSON

DÜNYA TARİHİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Asıl alanı Ortaçağ İslam Tarihi olan Marshall G. S. Hodgson, oryantalist ön yargılardan bilinçli bir şekilde uzak durmasıyla ve Avrupa merkezci yaklaşımlara ciddi eleştiriler getirmesiyle tanınmıştır. Onun eserlerinin kavramsal ve yöntemsel sağlamlığı günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Hodgson, elinizdeki bu kitabın I. kısmında Avrupa'nın ve modernliğin dünya tarihindeki yerini incelemekte, Avrupa-merkezcilik ve çok kültürlülük tartışmalarına iddialı bir katkı sunmaktadır. II. kısmında İslam medeniyetini dünya tarihi çerçevesi içine yerleştirmekte, III. kısmında ise sadece tek bir tarih -küresel tarih- olduğunu, belli bir bölgeye odaklanan ve o bölgenin üstünlüğü esasına dayanan yaklaşımların dünya tarihi bağlamında değerlendirilip doğru yerine oturtulması gerektiğini ileri sürmektedir.



ISBN 978-605-5830-76-2



VaDi