



Avrupa ve Orta Doğu

Albert Hourani

yöneliş

avrupa ve orta doğu albert hourani

Albert Hourani

1915'te Manchester'da doğdu. Oxford'da Madalen College'da okudu. Beyrut Amerikan Üniversitesinde okutmanlık yaptı, ikinci Savaş sırasında Britanya Orta Doğu Bürosu'nda çalıştı. 1958'de başladığı St. Antony's College'daki Orta Doğu Merkezi müdürlüğü görevini, Ocak 1993'teki vefatına kadar yürüttü. Orta Doğu tarihi, Arap milliyetçiliği ve çağdaş İslam düşüncesi konularında, çağdaş şarkiyatçılığın klasikleri arasına giren önemli çalışmalar yaptı. Yazarın Türkçe'de daha önce yayımlanmış çalışmalarından bazıları şunlardır: **Arap Halkları Tarihi**, Trc: Yavuz Alogan, (İstanbul: İletişim Yay., 1997); **Batı Düşüncesinde İslam**, Trc: M. Kürşat Atalar, (İstanbul: Pınar Yay., 1997); **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Trc: Latif Boya-cı-Hüseyin Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yay., 1994); "Osmanlı Islahatı ve Seçkinlerin Politikaları", Trc: Bahattin Aydın, **İslam Dünyası ve Batılılaşma: Değişim ve Sorunlar**, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1997) içinde, s. 87-123.

türkçesi

ahmet aydoğan fahrettin altun

yöneliş

içindekiler

Giriş

1 İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

2 İslam, ve Tarih Felsefecileri

3 Müslümanlar ve Hristiyanlar

4 Volney ve İmparatorlukların Enkazu

9

13

41

117

127

5 Wilfred Scaiven Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması 135

6 H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı 157

7 Toynbee'nin Tarih Algısı 197

8 İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu 231 Dizin

289

GİRİŞ

Bu kitaptaki denemelerin tamamı, şu ya da bu biçimde, Batılı düşünür ve akademisyenlerin İslam'a ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayanlara ilişkin tavırlarına ve daha da genel olarak Hristiyanların başka din mensuplarıyla ilişkilerine yönelik bir ilginin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Denemelerin kimisi İslam'ı anlamaya çalışan Batılı Hristiyan'ın ve (farklı bir biçimde) Hristiyanlığı anlamaya çalışan Müslüman'ın önünde duran engelleri, gerek bu iki inancın doğasından kaynaklanan, gerekse de bu inançlara sahip o-lanlar arasındaki temasların karmakarışık tarihi dolayısıyla kendini gösteren zorlukları doğrudan ya da dolaylı bir biçimde açıklamaya çalışmaktadır. Denemelerin birinde, sürekli olarak karşı karşıya gelen iki dinin birbirlerini tedirginlikle tanımlayış biçimlerine değindim. Her ikisi de diğere karşı bütünüyle yabancı olmamakla birlikte, kendi düşünce sistemleri içerisinde birbirlerine — gerçekte onun geliştiği ve bağlılarının onu yorumladığı şekliyle— anlaşılabilir bir yer vermekte zorlanırlar.

Bu kitaptaki ilk beş denemenin hepsi bu konunun farklı boyutlarını aydınlatmaya çalışır. Bunlardan en uzununu olan "İslam ve Tarih Felsefecileri" isimli deneme, *Arabic Thought in the Liberal Age*" adlı çalışmamda filizlenen düşüncelerden hareketle mevcut şeklini almıştır. Aynı zamanda, Avrupa'dan Arap düşüncesine hangi fikirlerin girdiğini anlamaya çalışırken, İslam'a dair kimi fikirlerin de Avrupalı düşünür-Londra, 1962.

Avrupa ve Orta Doğu

lerce nasıl anlatıldığına dikkat etmekten kendimi alamadım. Kimi kez, Renan ile Afgani, Comte ile Osmanlı reformcuları ya da Muhammed Abduh ile Herbert Spencer arasındakiler gibi, varolan kişisel bağlantılar ya da gerçekleştirilen edebi yazışmalar da dikkatimi çekti. Bununla beraber bu ilginin kökleri daha derinlere dayanır ve iki farklı yerde bulunur. Bunlardan birisi, Hristiyan-larla Hristiyan olmayanlar arasındaki ilişkilere dair uzun zamandır varolan bir ilgidir. Burada kendilerine şükran borçlu olduğum kimselerin bulunduğu farkındayım, bunların hepsi denemelerde açıklanmadı: Charles Malik ve Jean de Menasce ile değişik dönemlerde yapılan uzun sohbetler, J. Panielou², C. Journet³ gibi ilahiyatçıların yazıları, R. W. Southern, N. Daniel ve J. VVaardenburg⁴ gibi akademisyenlerin Avrupalı yaklaşımlara ilişkin çalışmaları. Ayrıca her ikisini de şahsen tanıdığım iki dahinin, uzun yıllardır mesai arkadaşım olan Robin Zaehner ve zaman zaman karşılaştığım saygın bir otorite, Louis Massignon'nın rahatsız edici etkisini hissetmedim değil. Kitaptaki son deneme, yani tarih yazımına dair olanı, farklı bir ilgi alanına sahipmiş gibi görünebilir. Bu deneme, zamanımızda Orta Doğu tarihinin nasıl yazılması gerektiğine ilişkin bir düşünme çabasıdır neşet etmekle beraber, aynı zamanda benim ana temamın belli bir yönünü de somut bir biçimde açıklar. Tarihçilerin, özellikle Avrupalı ve Amerikalı tarihçilerin Orta Doğu tarihini yazmaya çalışırken kullandıkları yöntemlerin açıklanmasına yönelik herhangi

² J. Danieli>u, *Le my stere du salut den nations* (Paris, 1948).

³ C. Journet, *L eglise du verbe inecime*, 2 cilt. (Paris, 1955); İng. trc: *The Church of the Word Incarnate*, 1. cilt (Londra, 1955).

⁴ R. W. Southern, *Western Vievs of islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962), Türkçesi: *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, Ycneliş Yay., İstanbul, 2000; N. Daniel, *islam and the West: the Makilg of an Image* (Edinburgh, 1960) ve *islam, Europe and Empire* (idinburgh, 1966); J. D. J. VVaardenburg, *L'islam dans le rniroir del'occiderit* (The Hague, 1961).

10

Giriş

bir girişim, "İslam", "İslam toplumu", "İslam medeniyeti" kavramlarının, İslam'ın hakim din olduğu söz konusu bölgelerin tarihinin anlaşılmasında sağlıklı bir kategoriler taslağı sunup sunmadığına ilişkin problemi kaçınılmaz olarak gündeme getirir.

Bu denemeyle birlikte, tamamen Yakın veya Orta Doğu ile ilgili olmakla beraber, adı geçen bağlamda konu dışı olmadığına inandığım bir denemeyi, Toynbee'nin *Study of History'sine* ilişkin olanını da dahil ettim. Bunun iki nedeni var. Birincisi, Toynbee'nin tarihe ilişkin perspektifinin Yakın Doğu'daki imparatorlukların ve uygarlıkların yükselişi ve çöküşüne dair gözlem ve düşünceleriyle şekillenmiş olduğunu düşünmem, ikincisi ise kitaptaki mevcut denemelerden birkaçının onun tarihe bakış tarzının etkisinin açık işaretlerini göstermesidir. H. A. R. Gibb üzerine yazdığım deneme de, yine diğerlerinden farklı bir ilgi alanına sahipmiş gibi görünebilir. Söz konusu denemenin kaynaklarından biri, fikirlerin, birey olarak düşünürlerin zihinlerinde doğuş ve gelişme biçimlerine dair beslemiş olduğum daimi ilgide bulunur. Henüz bir öğrenci iken okunan eserlerden, entelektüel biyografi modeli olarak Gibbon'un otobiyografisi, Keynes'in iktisatçı Marshall'a dair denemesi⁵, R. W. Chapman'm Ingram Byvvater portresi⁶ zihnimde yer etmişti. Yakınlarda E. H. Gombrich'in Aby Warburg'un hayatı üzerine yaptığı çalışma, akademisyenin mesleğinin acılarını, coşkularını ve

gerçek bir akademisyeni bütün hayatı tek bir konu üzerine düşünme ve araştırmayla biçimlendirmeye yönlendiren takıntının özünü canlı bir biçimde ortaya koydu.⁷ Söz konusu akade-

J. M. Keynes, *Essays in Biography* (Londra, 1933).

R. W. Chapman, *The Portrait of a Scholar, and Other Essays...* (Oxford, etc, 1920).

E. H. Gombrich, Aby Warburg, *An Intellectual Biography* (Londra, 1970). Ayrıca bkz.: F. Gilbert, 'From Art history to the History of Civilization: Gombrich's Biography of Aby Warburg', *Journal of Modern History*, cilt 44, (1972), s. 381.

11

Avrupa ve Orta Doğu

misyenlik idealine ilişkin kimi düşünceler benim Gibb çalışmamda da bulunabilirse de, burada da kitabın merkezi teması kendisini hissettirecektir. Zira İslam'ın doğası ve gelişimi ile kendilerini Müslüman olarak tanımlayan kimselerin anlaşılabilmesine ilişkin bir taslak sunma çabası Gibb'in zihnini sürekli meşgul etmekteydi.

Zaman zaman "Yakın Doğu" zaman zaman da "Orta Doğu" tabirlerini kullandığım dikkatlerden kaçmayacaktır. Bu tabirlerin köklerini, kesin anlamlarını ve bunlardan hangisini kullanmanın daha avantajlı olacağını tartışmak uzun ve yararsız bir iş olacaktır. "Yakın Doğu" tabirini, öncelikli ve ağırlıklı olarak, Akdeniz'in doğu yakasında yer alan ülkelere izafe ederek kullanmaya çalıştım, "Orta Doğu" terimini ise, daha ziyade, genel olarak Arapça konuşan ve Müslüman ülkelere atfen kullandım. Elbette söz konusu kullanım alanlarında tamamen tutarlı olmak mümkün değildir.

Arapça sözcük ve isimlerin tam bir transkripsiyonunu vermek gerektiğinde bir miktar değişikliklerle *Encyclopaedia of islam*'ın ikinci baskısını kullandım, bütün işaretler metinden çıkarılmıştır, fakat notlara dahil edilmiştir.

Denemeler farklı zamanlarda ve farklı amaçlar için yazılmış olduğundan, onları, yeniden yazmaksızın bugüne aktarmak imkansız olacaktır. Zaman zaman bir ifadeyi düzelttiğim ya da değiştirdiğim oldu; aynı zamanda birkaç bibliyografik referans ekledim ya da değiştirdim, fakat genel olarak söz konusu notları, denemeleri yazarken kullandığım malzemeyi işaret eden ifadeler olarak göz önünde bulundurmak daha doğru olacaktır.

12

İSLAM'A YÖNELİK BATILI YAKLAŞIMLAR

Sözlerime beni bir konferans vermek üzere davet eden ve özellikle, neredeyse kırk yıl kadar önce, yazılarıyla ilk karşılaştığımdan bu yana, kendisine saygı duyduğum Cloud Montefiore adına düzenlenmiş bir konferansta bana bu imkanı veren Üniversiteye teşekkürlerimi sunarak başlamalıyım. Söyleyeceğim şeyleri kurgularken Montefiore hakkında düşünüyordum. Çalışmasının büyük bölümü Hristiyanlığın gelişimi ve onun Yahudilikle ilişkisiyle ilgilidir; fakat kitaplarından biri bana kendi konumla ilgili görünüyor. Montefiore'in kadim Musevilerin¹ dinini örnekleyerek, dinin kökeni ve gelişimi ile ilgili verdiği konferanslarda İslam hakkında açıkça bir şeyler söylediği elbette düşünülemez. Montefiore, on dokuzuncu yüzyıl Kutsal Kitap tenkitçiliği hareketinin geliştirdiği fikirlerle soruna yaklaşmakta ve Yahudiliğin gelişmesine ilişkin, selefleri olan büyük akademisyenlerin ileri sürdüğü Eski Ahit kitaplarının yeniden tefsiri ve düzenlenmesi üzerine oturan bir açıklama sunmaktadır. Burada geleneksel düzenleme yerine —öncelikle tarihi eserler, daha sonra manzum eserler (*Mezmurlar ve Süleyman'ın Meselleri*) ve sonra da kehanete dayalı eserler—oldukça farklı bir tasnif önerilir. Buna göre Hoşea, Amos; İşaya ve Mika'nın bölümleri gibi en erken kitaplar, MÖ sekizinci yüzyıldan kalan kehanete dayalı eserlerdir. Bunları

C. G. Montefiore, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, an Illustrated in The Religion of the Ancient Hebrews* (Londra, 1892).

Avrupa ve Orta Doğu

düzenleyen tarihi kitaplar ve hukuki metinler, küçük bir kısmı dışında, uzak bir geçmişin yeniden inşasıdır. Bu düzenleme biçiminden Yahudiliğin gelişme biçimine ilişkin net bir

bakış ortaya çıkar. Hz. Musa'dan önceki kabile ataları, tek bir Tanrı'ya tapınmaya yönelik bir tür doğal eğilime sahip olabilme durumlarından başka, kendileri hakkında hiçbir şey bilemediğimiz, belirsiz efsane figürlerden başka bir şey değildir. Hz. Musa ile birlikte daha sağlam bir zemine kavuşuruz, yine de tektanrıcılığın (monoteizm) değilse bile teketaparlığın (monolatry) arz-ı mevuduna kavuşuruz: bir tanrıdan daha fazla tanrılar mevcut olmakla beraber sadece birine tapılmaktadır ve O'na tapınma kutsal bir yere yönelmektedir ve ahlaki bir yasaya itaate bağlanmaktadır. Şu halde Peygamberlerle birlikte yalnızca tek bir Tanrı'nın olduğuna dair tam bir teyide ulaşıyoruz ve bu sağlam temel üzerine bütün bir ibadet, gelenek ve hukuk yapısı inşa edilmektedir, ki tarihi Yahudilik de budur.

Bütün bunlar bilinen hususlardır ve benim konum da değildir. Bununla beraber bunu aktarmamın nedeni, Kitab-ı Mukaddes'e ve Yahudiliğe ilişkin bu bakış açısının Batılı akademisyenlerin Ku'ran ve İslam'a bakış tarzlarını önemli ölçüde etkilemesidir.

Montefiore'in kitabında, aynı ekolün diğer kitaplarındaki gibi, Yahudiliğin doğası ve gelişimine, diğer tek tanrıcı dinlerin doğası ve gelişiminin ve özellikle Semitik dilleri konuşan ve yazan diğer halkların sahip oldukları inançların incelenmesi yoluyla ışık tutmaya yönelik bir girişimi görebiliriz. Bu, bir Yahudi için Yahudiliğin, bir Hristiyan içinse Hristiyanlığın biricik olarak algılandığı yerde ya bütün dinler sınıfının ya tek tanrıcı dinler sınıfının ya da semitik dinler sınıfının herhangi birisinin müntesibi olan insan ruhunun, çeşitli benzer belirtilerini ortaya çıkaran farklı anlayışların da mevcut olduğu anlamına gelir. Demek oluyor ki, "dinler bilimi" gibi bir şey vardır ve bir din diğerini aydınlatmak, açığa kavuşturmak üzere kullanılabilir. On dokuzuncu yüzyılın Kitab-ı Mukaddes uzmanları haklı olsaydı Yahudilik Kehanetle başlayacak, Gelenek Ke-

14

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

hanetten gelişecek ve Yasa hem insanların dünyadaki hayatlarını düzenleyerek, hem de onları Tanrı'ya daha da yaklaştıran özel bir rol oynayacaktı ("yasa ki," diyor Montefiore, "Tanrıyı yaklaştırdı ... [ve] onun sayesinde Tanrı'nın kutsayıcı varlığı yürekte hissedildi").² Açıktır ki, Yahudiliğin anlaşılması gereken kavramları Kehanet, gelenek ve yasaya müteallik kavramlar ise, bu kronolojik ve mantıki düzen içerisinde gerçekleşen İslam araştırmaları Eski A-hit'in anlaşılmasında bize yardımcı olabilecektir. İslam, hiç şüphesiz hayatı ve öğretisi üzerine pek çok şey bildiğimizi sandığımız bir Peygamberle başlamış olan bir dindir ("bildiğimizi sandığımız" dedim çünkü geleneksel biyografilerin çoğu yakından ve eleştirel bir biçimde ele alındığında ufalanmaya başlamaktadır). İslam, peygamberin ve sahabelerinin uygulamalarını kaydeden ve aşamalı bir biçimde ilk yüzyıllarda gelişip şekillenmiş olan devasa boyutta bir geleneğe, Hadise ve bunun yanında Kuran ve Hadisten mantıksal bir çıkarım yoluyla elde edildiği iddiasını taşıyan ve dolayısıyla kutsal bir hukuk normuna sahip olduğu düşünülen her şeyi kucaklayıcı bir hukuk ve ahlak sistemi olan şeriata sahiptir. Modern İslam araştırmacılığının geliştiği köklerden birisi, söz konusu benzerliğe ilişkin farkındalıktır. Yahudiliği incelemekle başlayan akademisyenler İslam'ı incelemeyi sürdürdüler, ilk inceleme sahalarından öğrendikleri eleştiri yöntemlerini İslam'a uygulayarak İslam'ın erken gelişme dönemine ilişkin Müslümanların kendilerinin sahip oldukları resimden bazı bakımlardan oldukça farklı olan bir resim meydana getirdiler. Sadece iki isim zikretmek gerekirse, Macar Yahudisi Ignaz Goldziher, hadisin gelişmesine ve ö-nemine ilişkin görüşümüzü değiştirdi ve Alman Protestan Julius Welhausen, Peygamberin mesajının yarım yüzyıldan fazla bir zaman ayakta kalmış olan bir devlet ve toplum yapısında tecessüm ediş biçimine ilişkin bir açıklama sundu ki,

A.g.e., s. 548.

15

Avrupa ve Orta Doğu

ancak şimdilerde bu açıklama biçimine meydan okunmaya başlandı.³

Fakat aynı zamanda, Montefiore'in açıkladığı din görüşü bir başka bakımdan önemlidir. Konferansları sona erdirirken şu ifadeleri kullanmıştır —bir neslin inanç ve umutlarını bu denli açığa vurduğundan bütün bir pasajı aktarmaktan kendimi alamıyorum, ...olası sınırlar çerçevesinde, Yahudiliğe ilişkin kalıcı bir reform imkanı mevcut mudur? Yahudilik, dinin ruhundan ziyade şeriat kurallarına katı riayet ve kendini adamanın sınırlarını kırdıktan sonra Yahudilik olarak kalamaz mı? Bu öyle bir sorudur ki cevabını gelecek, yalnızca gelecek verecektir. İsa'nın dini denli tinsel ve hatta Paul'un dininden daha evrensel olacak, kehanete dayalı bir Yahudiliğin rüyasını görenler muhtemeldir ki yanılsamanın kurbanıdırlar. Fakat herhalde bu yanılsamaya harcayabilecekleri emek, gösterebilecekleri sadakat göz ardı edilemez. Bir yanılsama için e-mek ve çaba sarfetmiş olup da, dünyaya yine de faydası dokunmuş olanlar sadece onlar olmayacaktır. Çünkü hayali bir Yahudilik davasına bağlılıkları sonuçta Tanrı'nın amacına bağlılıktır. Onlar Tektanrıcılığın şampiyonları, dünya çapında bir teizmin öncü askerleri, hiçbir ölümlüyü tanrısal seviyeye yükseltmemelerine karşın, yine de insanın her şeyin Babası ile akrabalığının ve birlikteliğinin hakikatini ilan edebilirler. Bu dine bırakın gelecek ne isim verecekse versin.

Bunun gibi bir ifade, tektanrıcılığın, doğru ve gerçek bir din olsa da, insanların Tanrı hakkındaki düşünme ve ona tapınma biçimlerinin onların insani karakteristikleriyle — kimi on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin söyleyeceği üzere—, ırksal karakterleriyle ya da dilleriyle veya toplumsal yapılarıyla şekillendiğini; bu biçimlerin insan toplumu geliştikçe değiştiğini; ve Tanrı kavrayışının süslendiği ya da gizlendiği efsanevi unsurlardan arındığı ve artık sınırlı insan topluluk-

la. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 cilt (Halle, 1889-1890), İng. trc: S. M. Steren (der.) *Muslim Studies*, 2 cilt (Londra, 1971); J. Welhausen, *Das arabische Reich und sein Struz*, (Berlin, 1902), İng. trc: *The Arab Kingdom and its Fall*, (Kalküta, 1927).

Montefiore, op. cit., s. 551-552.

16

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

larının ben-bilinçli kibirlerinin etkilediği tabirlerle ifade edilmediği bir zamanı dört gözle bekleyebileceğimizi ima etmektedir.

Montefiore'in bu dünya çapındaki müstakbel teizme dair üslubu modern bir yazım tarzı olabilirse de, fikrin bizatihi kendisi yeni zamanlara özgü değildir. Bu tarz benzer şekilde, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların arasında da uzun ve muteber bir geçmişe sahiptir ve üç grubun her birinin diğerine bakış tarzına katkıda bulunmuştur. Hristiyan ve Müslümanların tarihi ilişkilerini kutsal savaş, Haçlı Seferleri ve *cihad* açısından anlamak mümkündür ve bunun için tarihsel bir meşrulaştırma söz konusudur. Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya ve Sicilya gibi Hristiyan topraklarındaki ilk büyük Müslüman yayılması; Hristiyanların İspanya, Sicilya ve Kutsal Topraklar'daki yerleri ilk kez geri alımları; Osmanlıların Asya ve Balkanlardaki genişlemesi ve de son iki yüzyılda Avrupa'nın sağladığı üstünlük gibi gelişmeler her iki tarafta da şüphe ve düşmanlığın uyanmasına ve yaşamasına sebep oldu. Bu durum bugün için bir düşmanlık sebebi değilse bile, en azından her iki tarafa da kendilerini ifade edebilecekleri bir dil sağlamaktadır. Bismarck, Fransa'yı Tunus'u işgal etmeye teşvik ederken, Fransız başbakanına 'Kartacayı barbarlara bırakamazsınız' diyordu; Allenby Kudüs'e girerken Haçlı Seferlerinin hatırasını canlandırıyor; Bidault Fas Kralını tahtından indirirken bunun gerekçesini, Haç'ı Hilal'e tercih etmek şeklinde izah ediyordu. Diğer tarafta Filistinliler ve Cezayirli ulusal bir savaşta, kasıtlı olsun ya da olmasın, kutsal savaşın hatıralarını çağrıştıran —*cihad*, *Mücahid* gibi— sözcükleri kullanmaktadırlar.

Fakat Haçlı Seferleri ve *cihad* Hristiyanlık ile İslam dünyası arasındaki siyasi ilişkilerin bütün gerçekliğini kuşatmakta, Hristiyanların İslam'a, Müslümanların Hristiyanlığa yönelik yaklaşımlarını kısmen açıklayabilmektedir. Bu iki farklı inanca sahip olan topluluklar Akdeniz havzasında bin yıldan beri karşı karşıya gelmektedirler. Bu iki

topluluk arasındaki ilişkinin düşmanca olduğu su götürmez ancak yine de her iki tarafın nezdinde de zoraki bir birbirini tanıma gayreti olduğunu da belirtmek gerekir. Zoraki diyorum çünkü hiçbirini diğetine ilişkin ne yapacağını tam olarak bilmiyor. Ortodoks Müslüman ilahiyatçılar için bu tedirginliğin sebebi inandıkları Hristiyanlık ile bizatihi Hristiyanların inanır görüldüğü Hristiyanlık arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Montefiore'in bahsettiği ve isimlendirmesini daha sonraya bıraktığı "dünya çapındaki teizm" Müslümanlar için zaten mevcuttur ve bir isme de sahiptir. Bu, Tanrı ile insan arasında bir ahitle tasdik edilmiş, Tanrı tarafından sözlerini açıklaması ve insanlara gerçek benliklerini hatırlatması için gönderilen ve "Peygamberlerin Mührü" Hz. Muhammed'de sona eren bir peygamberler silsilesi tarafından vazedilmiş bulunan, insan aklında yaradılıştan mevcut, tek tanrılı dinin tam ve son vahyi olan İslam'dır. Müslümanlar hem Hz. Musa'yı hem de Hz. İsa'yı bu silsilenin içerisinde görür. Her ikisi de aynı mesajı vazetmişlerdir ve Kuran tarafından İsa'nın özel yeteneklere sahip olduğu söylenir: O Adem gibi, yaratıcı "*kün*" (ol) sözcüğü ile yaratılmıştır; mucizevi bir biçimde bir bakireden doğmuş, bir anlamda "Kelimetullah", bir anlamda "Ruhullah"tır. Öyle görünüyor ki, ilk dönemde Peygamber kendisini yeni bir din kuran birisi olarak değil, ezeli bir dini ihya eden ve tamamlayan birisi olarak görüyordu. Bununla beraber kendisi ve etrafındaki sahabeler yaklaşımlarının Yahudi ve Hristiyanlarda karşılık bulmadığını şaşkınlıkla gördüler. Hristiyanlar onu, peygamberlerin mührü olarak görmek şöyle dursun, bir peygamber olarak bile kabul etmiyor, Kuran'ı Tanrı'nın sahih kelamı olarak görmüyorlardı. Müslümanların tek bir Tanrı'nın varlığına inandığını kabul etseler bile, onları Teslis ve Bedenlenmeyi reddetmekle, dolayısıyla onun doğasını yanlış anlamakla suçluyorlardı.

Bu sarsılma, deyiş yerindeyse, bu dışarıda bırakılmışlık hissi her zaman varolageldi. Orta Çağ Müslüman düşüncesinin bununla karşılaşmasının iki şekilde olduğu söylenebi-

18

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

lır. Müslümanlar, bir taraftan, peygamberlerin sonuncusunu Hz. İsa ile aynı ruhi seviyeye yerleştiren bir görüş geliştirdiler. Bu sürecin ipuçlarını, Goldziher'in gösterdiği gibi, geleneksel biyografilerde ve hadislerde görebiliriz.⁵ Peygamber mucizeler gösteren bir kimse olarak resmedilir ve ona atfedilen öğretiler Yeni Ahit'inkilere oldukça benzerdir —bir hadiste Hz. İsa'nın öğrettiği dua neredeyse hiç değiştirilmemiş gibidir. Diğer taraftan, Yahudi ve Hristiyanlara sahih kutsal metinler gönderildiği, ancak Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed'in peygamberlik vazifesini ifşa etmesinden korktukları için bu metinleri tahrif ettikleri yönünde bir iddia ortaya atılmıştır. Kutsal kitapların tahrif edilmesine ilişkin bu fikir Kurani bir temele sahip olup sonrasında ilahiyatçılar tarafından işlenmiştir. Hristiyanları, bazı ilahiyatçılar, Yeni Ahit'teki metinleri kasten saklamaktan ve yerlerine yeni dolayısıyla da yanlış olanları koymaktan, diğer bazı ilahiyatçılarsa her iki tarafça kutsal kabul edilen metinleri yanlış yorumlamaktan dolayı sorumlu tutarlar. Bilhassa Eski Ahit'in ilk beş kitabından beşincisindeki (Tesniye) iki ayet ve Kutsal Ruh'tan bahseden Yuhanna İn-cili'ndeki iki ayet Müslümanlar tarafından peygamberlerinin gelişini haber veren ifadeler olarak değerlendirilmiştir.⁶ Aynı şekilde Gazali bize, Hristiyanların Hz. İsa'nın Tanrı olduğunu ileri sürer şekilde okudukları kimi metinlerin, onun insan olduğunu ifade eder bir biçimde anlaşılması gerektiğini söyler.⁷

Bu tahrif suçlamalarının bazı yankıları modern zamanlarda hala işitilebilir. Köktenci görüşlere sahip Protestan misyonierlerden gelen saldırılarla karşılaştıklarında, Müslüman reddiyeciler, Hz. İsa'nın dinini, onun St. Paul ve Kilise tarafından tahrif edilmiş daha sonraki biçimlerinden ayırt

Goldziher. op. cit., s. 346f.

L. Gardet, *L'islam, reügiou et eommunauté*, (Paris, 1967), s. 381f.

el-Gazali, *al-Radd al-jamil ü-üahiyat 'Isa bi-sarih al-injil*, der. ve Fransızca'ya tercüme eden, R. Chidiac, (Paris, 1939).

19

Avrupa ve Orta Doğu

ederek adı geçen misyonerlere cevap vermeyi çok çabuk öğrendiler. Nitekim 1867 gibi görece erken bir dönemde, zamanının Kitab-ı Mukaddes eleştirisine ilişkin kimi bilgilerini sergileyen Hindistanlı bir Müslümanla, Delhili Şeyh Rahmetullah ile karşılaşılıyor.⁸ Daha sonra da, *Menar* dergisiyle bağlantılı, Kahire'deki meşhur bir İslamcı yazar grubu, içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla beşinci yüzyılda Müslüman olmuş bir İtalyan tarafından yazılan ve doğal olarak Hz. İsa'nın hayatını Hristiyanı olmaktan ziyade İslami bir görüş açısından veren, doğruluğu kabul edilmeyen bir eseri, Barnabas İncili'ni kullanmışlardır. 18. yüzyılın başlarında Avrupalı akademisyenlerce bilinen bu eserin ilk yayımı, 1907'de Oxford'da yapıldı; ve neredeyse hemen Arapça'ya tercüme edildi ve İsa'nın gerçek öğretisinin ne olması gerektiğini göstermek için kullanıldı.⁹

Elbette İslami geleneğin tamamı bundan ibaret değildir. Düşüncelerinde İsa figürünün *insan-ı kamil*, ya da mükemmel insan olarak görüldüğü mistik yazarlar vardır; nitekim Hallaç için Hz. İsa hem peygamber hem de azizdir ve sufiliğin hedefi olan ilahi ve insani olan arasındaki bütünleşmenin bir timsalidir. Fakat daha sonraki sufi düşüncesinde insani bir öğretmeni takip etmek ya da bir veliyi aracı kılmak, içinde dünyevi ayrımların ve farklılıkların aşıldığı gizemli varlıklar dünyasına giristen daha fazla bir anlam ifade etmez.

Dahası, Hz. İsa'ya özel bir saygı besleyenlerin bile göz önünde bulundurdıkları Hristiyan ilahiyatının İsa'sı değil, Kuran'ın İsa'sı idi. Hiçbir anlamda Tanrı'nın oğlu olmayan, Rahmattallah al-Dihlevi, *İzhar al-haqq*, (İstanbul, A. H. 1284 [1867]). Bu kitaba dikkatimi çektiği için bayan A. Powell'a şükranlarımı sunmak isterim. Onun şu makalesine bkz.:

'Mawlana Rahmat Allah Kairavvani ve Muslim-Christian Controversy in India in the mid-19. century', *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1976) i, s. 42f.

J. Jomier, 'L'Evangile selon Barnabe' iç., *Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Melanges* 6 (Kahire 1959-61), s. 137f.

20

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

pek çokları için haça gerilmemiş bir insan, bir peygamber. Kuran'daki bir ayete dayanan Ortodoks Müslüman inancı, Hz. İsa'nın haçta ölmediği yolundadır. Bu inanca göre ya Hz. İsa'nın yerine bir başka kişi —kimilerine göre Yuda— çarmıha gerilmiştir ya da Hz. İsa çarmıha gerilmişse bile ölümden kurtulabilmiştir. Tanrı tarafından gönderilen, acı ve ıstırap çeken fakat sonunda mahzun olmayan beşeri bir varlık durumundaki İsa'ya ilişkin bu inanç, pek çok Müslümana, Hristiyanların Bedenlenme ve Teslis akidesine nispetle tek, aşkın ve her şeye kadir Tanrı inançlarıyla daha çok uyum içinde görünür. Yakın zamanların Müslüman yazarlarının eserlerinde, hem modern dünyada bir din kimliğiyle hem de İslam'ın üstünlüğünün bir işareti olarak, haddi zatında bunun çok kere ileri sürüldüğüne şahit oluyoruz. Bu Müslüman yazarlar, Hristiyanların modern bilimin ışığında geleneksel inançlarını savunamadıklarını, buna karşılık, Müslümanların inançları itibarıyla modern bilimin verileri karşısında sarsılmadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre bunun sebebi, İslam'da mucizevi ya da akıldışı olan hiçbir şeyin olmaması ve gerçekten de İslam'ın modern düşünürler tarafından gözden geçirildiğinde modern insanın inanma ihtiyacını tatmin edebilmesidir.

Müslüman düşünürler, kendi inançlarının, Tanrı'nın doğası ve onun dünyadaki işlerinin biçimlerine ilişkin yegane makul doktrin olduğuna bütünüyle inandıklarından, kimi modern Hristiyan akademisyenlerin İslam'a ilişkin olarak gösterdikleri ilgiyi, pek azı istisna olmak kaydıyla, Hristiyan düşünürlerin söylediklerini anlamaya yönelik olarak göstermezler.

Müslümanların Hristiyan öğretilerine gösterdikleri ilgi, bazı Hristiyanların İslam akaidine gösterdikleri ilgi ile kıyaslandığında oldukça zayıf kalır. Müslümanların bu konuyla ilgiliymiş gibi görünen kitapları dahi aslında daha farklı kaygılarla oluşturulmuştur. Bir an için ilk ya-

yınlandığında geniş ilgi uyandıran ve aradan yirmi yıl geçtikten sonra bile ilginç ve gerçekten kendine özgü görünen bir kitabı düşünelim. Bu, tanınan Mısırlı bir doktor ve yazar

. 21

Avrupa ve Orta Doğu

Muhammed Kamil Hüseyin'in eseridir ve İngilizce tercümesi 1959'da, *A Friday in Jerusalem, City of Wrong* ismiyle yayınlanmıştır.¹⁰ Şekil itibariyle, Kutsal Cuma günü yaşananların —rol alanların görüş açılarından— bir dizi kurgusal betimlemesinden ibarettir. Kitabın içeriği çarmıha gerilmenin anlamı üzerine bir düşünce girişiminin sonucunda inşa olmuştur. Kitabın uyandırdığı heyecanın anlaşılması güç değildir: nihayet dinine bağlı, sadık bir Müslüman Hristiyanlığın merkezi gizemini, saygıdeğer bir biçimde kabullenmeye çalışıyor gibidir. Fakat kitaba daha yakından baktığımızda, umulandan tamamen farklı bir eser karşımıza çıkar. Her şeyden önce Hz. İsa çarmıhta ölmüyordu, yazarın söylediğine göre "izah edemeyeceğimiz bir şekilde, Tanrı onu kendi katına yükseltiyordu."¹¹ Dolayısıyla yazar, hala Ortodoks bir Müslümanın bakış açısından yazıyordu. İkinci olarak ve daha da şaşırtıcı bir biçimde, gerçekte yazar için Hz. İsa'nın öldürülmüş olup olmaması önemli değildir. Önemli olan, onu mahkum edenlerin onu çarmıha germeye niyetli olup olmamalarıdır ve Kamil Hüseyin'in ilgisi, Haçın Hristiyanlar için sahip olduğu anlama değil, Hz. İsa'yı çarmıha germek isteyenlerin niyetlerine yöneliktir. Kitap, çarmıha gerilmeden ziyade bireysel vicdan ile ahlaki olmayan toplumsal irade arasındaki bitimsiz mücadeleye ilişkindir.

Hristiyanlar karşısında Ortodoks Müslümanları zora sokan şey, Hristiyanların Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddettiği yerde, Müslümanların Hz. Muhammed'i Hristiyanlığın da içerisinde bulunduğu bir geleneğin ihyacıları gibi görmeleridir. Hristiyanları endişeye sevk edense oldukça farklı bir durumdur. Hristiyanlar için İslam'ın akideleri, bazı doğruları olmakla birlikte, yanlışları ile ele alınması gereken bir sistemdir. Bu sistem içerisinde doğru olanla yanlış olan birbirine o kadar karışmıştır ki, sonuçta doğru

¹⁰ M. K. Hüseyin, *Garya zalima*, (Kahire, 1958), İng. tere: K. Cragg, M. K. Hüseyin, *City of Wrong: a Friday in Jerusalem*, (Amsterdam, 1959).

A.g.e., İng. trc: s. 222.

22

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

olanın dahi tahrifatı söz konusu olmuştur. İslam'ın, doğru yanları göz önünde bulundurulduğu anda bile, niçin var olduğu ve ilahi silsile içerisinde ne gibi roller üstlendiği bu yaklaşıma göre belirsizdir.

Yakın zamanlarda M. T. d'Alverny, R. W. Southern ve Norman Daniel¹² birçok önemli tarihçi, Orta Çağ Hristiyan yaklaşımlarının İslam'a yönelik algılama tarzlarının nasıl geliştiklerini konu edindi. Orta Çağ Hristiyan düşüncesindeki saldırının ana hatları onların katkılarıyla yeterince açığa kavuşmuştur. Her şeyden önce Hristiyan düşünürler İslam Peygamberini gerçek bir peygamber olarak göremi-yorlardı. Onlara göre evrensel bir peygamber, Mesih'in gelmesine yönelik bir misyon üstlenirdi; özel bir peygamber gelecekte haber verirdi. Fakat İslam'ın Peygamberi evrensel peygamberler silsilesinin işaret ettiği hadiseden sonra geldi ve geleceğe yönelik hiçbir şey söylemedi. Dahası, Hz. İsa'dan sonra gelen bir peygamberden, daha önce gönderilmiş olan hakikatleri kendi mesajında tecessüm ettirmesi beklenirdi fakat o, çarmıha gerilme, bedenlenme ve teslis gibi Hristiyanlığın esası olan şeyleri inkar etti. Ayrıca Onun insani karakteri Hristiyanların bir peygamberde bulmayı umdukları karakterden oldukça farklı görünüyordu: o bu dünyada güç ve şiddet kullanarak bir krallık inşa eden birisi olarak değerlendirilmekteydi. Bütün bu nedenler dolayısıyla İslam, Hristiyanlığın çağrısını daha da öteye taşıyan ve tamamlayan bir din olarak düşünüleliyordu. Putperestliğin ya da Yahudi sapkınlığının bir biçimi olabilirdi. İslam yalnızca, hatalarının açık edilmesi ve putperestlik ya da sapıklık çizelgesinin tam olarak neresinde yer aldığına karar verilmesi için, ancak ikincil bir amaçla incelenmeye değerdi.

M. T. d'Alverny, 'Deux traductions latines du Coran au moyen age', *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, 16. cilt (1948), s. 69f; R. W. Southern, *Westren Vieu's of Mam in the Middle Ages*, (Cambridge, Mass., 1962H; N. Daniel, *islam and the West: the Making of an Image*, (Edinburgh, 1960).

23

Avrupa ve Orta Doğu

Hristiyanların İslam'a yönelik tavrı, İslam henüz bir yüzyılını doldurmadan önce, şaşılması bir çabuklukla formüle edildi. Doğu Kilisesinin büyük teologlarından biri, Şamlı St. John Müslüman yönetimindeki Suriye'de yaşıyordu. Arapça'ya Grekçe kadar hakimdi ve tıpkı babası ve büyükbabası gibi, ömrünün son demlerine dek Emevi halifelerinin bir memuruydu. Kuran'a, Müslümanlar arasında dini düşüncenin kaynaklarına ilişkin bilgi sahibi olan St. John, İslam konusunda inceleme yapan ilk Hristiyan düşünürdür. İslam'la ilgili olan eseri siyasi bir polemik olmaktan ziyade, İslam'ın teolojik düzeydeki yanlışlarını çürütmeye yönelik ciddi bir girişimdi; yaşadığı çağ ciddi ve açık teolojik argümanları kullanmanın mümkün olduğu bir dönemdir ve gerçekten de kitap bunun bir işaretidir. Emeviler özellikle yönetimi altında bulundurdıkları Hristiyan nüfusunu İslam'a döndürmek için bir çaba sarf etmediler.

Muhtemelen, Hristiyanlar İslam'a kendilerini er geç yutacak bir deniz olarak değil, Roma İmparatorluğunun eyalet şehirlerine yeni yöneticiler getiren fakat asli kurumlarını tahrip etmeksizin bırakan şu barbar hareketlerden biri olarak bakmaktaydılar.

St. John'un İslam'a ilişkin ilk değerlendirmesi, kendisinin en temel dini eseri olan *Bilginin Kaynağının* dinsel sapıklığa ilişkin bölümünde karşımıza çıkar. Ona göre İslam, bir Hristiyan heretizmidir ve değindiği yüz birinci heretizmdir. İslam, Hristiyanlıkla yaratılmamış, doğrulanmamış, ebediyen yaşayacak, görünür ve görünmez her şeyin yaratıcısı olan Tek Tanrı inancını paylaşır, fakat o, esasa ait olan kimi Hristiyan akidelerini reddeder. İslam Hz. İsa'nın tanrısallığını ve çarmıha gerilişini reddetmek suretiyle, hakikatin anlamını boşaltır. İslam'ın belli hakikatleri bünyesinde barındırması bunu yapmasına engel oluşturmaz. İslam'ın Tanrısı, Hristiyanlığın Tanrısının sahip olduğu niteliklerden mahrum olması dolayısıyla özden yoksundur. Bunun yanında İslam'ın, Hz. Muhammed'in bir peygamber olduğu ve Kuran'ın ona gönderilen bir Tanrı kelamı olarak algılanması gerektiği yönündeki inançları Hristiyanların

24

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

kabul edemeyeceği inanışlardır.¹³ St. John, *Bir Müslüman ve Hristiyan Arasındaki Tartışma* isimli eserinde —her ne kadar bu eserin kendisine ait olduğu şüpheliyse de St John'un öğretisinin bir kısmını yansıtmaları bakımından ö-nemlidir— Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonuna karşı geliştirilmiş olan argümanları daha detaylı bir biçimde ortaya koymuştur. St. John'a göre, Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak geleceği daha önceki peygamberlerce haber verilmemiştir. Hz. Muhammed, öğretisini doğrulayacak ne bir işaret sunmuş ne de bir mucize göstermiştir. St. John'a göre, Hz. Muhammed'in peygamber olamayacağının bir diğer gerekçesi de, peygamberler silsilesinin Vaftizci Yahya ile tamamlanmış olmasıdır.¹⁴

Bu noktaya, Batı Avrupa'daki kiliseden çok önce, açık ve serinkanlı bir anlayışla ulaşılabilmişti. Batı Avrupa, ilk kez İslam gücünün meydan okumasıyla karşılaştığında nasıl karşı konulacağına ilişkin gerçek bilgiye sahip olmaksızın, korku ve cehaletle yoğrulan bir tavırla kimi saçma ve tamamı da yalan yanlış bir yığın efsane üretti. Onlara göre Müslümanlar, yanlış bir üçlemeye tapan putperestlerdi, peygamberleri bir büyücü, hatta papa olmak için hırsla karşı koyup isyan ederek Arabistan'a kaçan ve burada kendi kilisesini kuran bir Roma Kilisesi kardinaliydi. İslam'a dair ciddi bir inceleme ve çalışmanın habercilerini ancak on ikinci yüzyılda görüyoruz. Bu çalışmaların büyük bölümü, karşılıklı ilişkilerin diğer yerlere göre daha yoğun ve daha karmaşık olduğu İspanya'da yapılmıştır. Bu çalışmalar, himayesinde Kuran'ın (Ketton'lu Robert tarafından) ilk Latince tercümesi yapılmış olan,

Cluny Manastırının keşişi Peter (Venerable) tarafından özendirilmiştir. Bu dönemden itibaren, her ne kadar efsaneler ortada dönüp dolaşsa ve onlara inanılmaya St John of Damascus, *De Haeresibus* iç., J. P. Migne, Patrologia Graeca 94, s. 764f. İng. trc: D. J. Sahas, *John of Damascus on Mam*, (Leiden, 1972), s. 51f. St John of Damascus, *Disputatio Saraceni et Christiani*, Migne 96, s. 1336f. İng. tere: Sahas, op. cit., s. 99f.

25

Avrupa ve Orta Doğu

devam edilse de, İslam'ın konumu noktasında ilahiyatçıların incelemeleri bir Hristiyan düşünce şeması içinde gerçekleşti ve iyi niyet ve yardımseverlikten büsbütün yoksun değildi. Nitekim St. Thomas Aquinas için, Putperestlerin, Yahudilerin ve Heretiklerinki olmak üzere üç tür inançsızlık söz konusudur. St. Thomas'ın tanımlamasına göre İslam, inançsızlık biçimleri içerisinde bir bakıma en günahsız, bir bakıma ise en ciddi olan ilk kategori içerisinde yer alır. İslam heretiklerin günahlarından daha günahsızdır, çünkü Müslümanlar İncil'i hiçbir zaman kabul etmemişlerdir; bir bakıma daha ciddi olanıdır çünkü, daha çok, inanç konusunda yanlışlık içerisindedir. Puta tapanlar Hristiyan olmaya zorlanmamalıdır. Bir insan en yüksek iyinin mutluluğunu ve gönencini yaşamak için zorlanamaz. Bu nedenle birçok putperest zümre üzerinde hükümrân olan Hristiyan yöneticiler, onların Tanrı'ya kulluk etme biçimlerini hoşgörüyle karşılamalıdır.¹⁵

Söz konusu Orta Çağ yaklaşımına ilişkin birtakım hususlar, yakın zamanlara değin varlığını sürdürdüyse de bunların on altıncı yüzyılda yeni amaçlara matuf olarak benimsendiğine tanık oluyoruz. Bu dönem Reform Çağı'dır, aynı zamanda Osmanlıların Orta Avrupa'da ilerlediği ve Batı Akdeniz'in kontrolü için Türklerle İspanyolların mücadele ettiği yüzyıldır. Bu iki süreç ya da ilerleme pek çok biçimde birbiriyle bağlantılıydı. Benim konumla doğrudan alakalı olmayan siyasi bağlantılar söz konusuydu; Kutsal Roma-Germen İm-paratorluğu'ndan Protestanlar, İspanya'dan Yahudiler kendilerine Osmanlı topraklarında sığınaklar buldular; Hollandalı tüccarlar Berberi korsanları İspanyol ve Portekiz denizciliğine karşı kullanıyorlardı. Dini düşünce alanında bağlantı daha da karmaşıktır. İslam artık teolojik bir problem değildir. Zira İslam'ın artık Hristiyan vahyinin doğasına ve kiliseye dair büyük tartışma ya da uzlaşmazlıkla ilgili bir boyutu kalmamıştır. Bununla beraber, İslam hala Batı Avrupa'nın bilincinde varlığını sürdürdüğü ve kendisinden kor-

¹⁵

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2. bölüm ii, Question 10, 'Of Unbelief, in general'.

26

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

kulduğundan ve de genellikle hala yanlış anlaşıldığından bu tartışmalarda polemik amaçlı kullanılabilmektedir. Hristiyan yazarlar İslam'la ilgili çalışırken artık öncelikli olarak onun hatalarını ortaya koymak için değil, birbirlerinin yanlışlarını açığa çıkarmak için çaba sarf etmektedirler. Luther'in yazılarında İslam'a ve Osmanlı tehlikesinin yayılmasına ilişkin pek çok atıf söz konusudur. İslam, Orta Çağ'da Deccal'ın hizmetindeki bir şiddet hareketi olarak görülüyordu. İslam'ın akla kapalı olduğu düşünülüyor ve bu nedenle dönüştürülemeyeceği varsayılıyordu. O dönemdeki anlayışa göre, İslam'a ancak kılıçla karşı konabilirdi ki bunun imkanından söz etmek de her zaman mümkün değildi. Fakat zamanla yaşanan değişiklikler sonucunda İslam'ın gerçek Deccal olmadığı, gerçek Deccal'ın başka bir yerde olduğu düşünülmeye başlandı. Artık Papa ve Türkler "İsa'nın ve Kutsal Kilisenin iki temel düşmanı" olarak algılanmaya başlandı. Türkler Deccal'ın bedeni ise, Papa onun başıydı.¹⁶

Bu dönemden itibaren bu, yaygın bir tema olarak karşımıza çıkar. İslam, iliklere kadar işlemiş olan ve kuşaktan kuşağa tevarüs edilen bir düşmanlığın gözleriyle görülür. İslam kendi başına ele alınmaz, aynı zamanda yaklaşmakta olan düşmanın sembolü olarak da algılanır. On altıncı yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'ya sürgün edilen bir İngiliz Katolik olan William Rainolds,

Kalvin doktrinlerinin İslam akideleriyle karşılaştırıldığı ve bu karşılaştırma esnasında İslam'a görece daha iyi bir yer verildiği, *Calvino-Turcismus* isimli bir kitap yazdı: Her ikisi de Hristiyan inancını yok etmenin peşindedir; her ikisi de Mesih'in tanrısallığını inkar etmektedir, Calvin'in sözde İncil'i, İslam'ın Kuran'ından daha kötü ve berbat olması bir tarafa, pek çok bakımdan ondan daha çok tiksinti uyandırıcı, daha günahkar ve şeytanidir.

¹⁷ M. Luther iç., A. Malvezzi, *L'islamismo e la cultura europea*, (Floransa, 1956), s. 235.

¹⁷ W. Rainolds, *Calvino-Turcismus*, (Antwerp, 1597) Önsöz: Malvezzi'den alıntı, s. 247.

27

Avrupa ve Orta Doğu

Doğal olarak, bu düşüncelere, aynı zamanda bir İngiliz ve Anglikan olan Matthew Sutcliff adındaki bir Protestan, *De Turcopapismo* isimli bir kitap yazarak karşı koydu.¹⁸ Yaklaşık bir yüzyıl sonra İngiltere'deki ilk Orta Doğu uzmanlarından biri olan Humphrey Prideaux, aynı silahı bir başka düşmana karşı kullandı. Prideaux'un kitabının başlığı oldukça dikkat çekicidir: *İslam Peygamberinin Hayatında Tam Olarak Açığa Çıkmış Olan Sahtekarlığın Gerçek Doğası. Hristiyanlığı Bu Suçlamadan Korumaya Yönelik İlave Edilmiş Bir Değerlendirmeye Birlikte*. Kitabın alt başlığı da yine dikkat çekmektedir: *Çağımızın Deistlerinin Düşüncesine İthaf Olunur*. Prideaux'un eseri Müslümanları doğrudan karşısına almaz. Gerçekte yapmaya çalıştığı şey, iki dinin kökeni ve kurucusunun karakteri arasındaki karşıtlığa işaret ederek Hristiyanlığı, "doğal dinin ve aklın ortak ilkelerinden" başka bir şey benimsemek arzusundaki deistlerin saldırılarına karşı korumaktır. Belli bir aşamanın üzerine yükseltmeyeceğimiz bu ilkeler yardımıyla Hristiyanlık, o denli yüceltilir ki kökenini başka bir yerde aramak zorunda kalırız.¹⁹

Bir nesil sonra, Voltaire benzer başlıklı bir oyun yazdı: *Fanatizm ya da Muhammed Peygamber*. Peygamber burada, insan oğlunun duygu ve inançlarını kendi "kötü emellerine" hizmet etmek için kullanan teokratik tiranın timsali olarak görünür.²⁰ Fakat bir yüzyıl sonra düşman değişir. Bir grup Hristiyan, İslam'ı Müslümanlara saldırmak için kullansa da, İslam artık daha çok insan ilerlemesinin önünü tıkayan, akıldışı ve geleneksel güçlere saldırmak amacıyla ilerleme taraftarlarınca kullanılır. Sözgelimi 1883'te Ernest Renan, İslam ve bilim üzerine meşhur bir konferans vermiş ve burada bu ikisinin birbirleriyle bağdaşmadığını ileri sürmüştür.

Bkz.: N. Daniel, *idam, Europe and Empire*, (Edinburgh, 1966), s. 9. ¹⁹ Bkz.: P. M. Holt, 'The treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale' B. Lewis ve P. M. Holt (der.), *Historians of the Middle East*, (Londra, 1962), s. 290f.

²⁰ J. A. Voltaire, *Oeuvres completes*, 4. cilt, (Paris, 1877).

28

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

Doğu'da veya Afrika'da bulunmuş olan herhangi bir kimse, Müslümanların dar görüşlü ruhuyla, bilime gözünü kulağını mutlak bir biçimde kapatmasını sağlayarak herhangi bir şey öğrenme ya da yeni bir fikre kendisini açma imkanından yoksun bırakan, kafasını kuşatan ve gözlerini kapatan bu tür bir demir halkayla karşılaşacak ve ırkilecektir.²

Renan İslam'ı açık bir dille eleştiriyordu ve İslam'ın diğer dinlerden daha fazla insanları bu demir halkanın içinde hapsettiğine inanıyordu. Bununla beraber, yazdıklarında çeşitli "Semitik" inançların reddine ve "eleştirel ruhtan bağımsız bir biçimde gelişmiş olan dini geleneklere inanmanın imkansızlığına" dair açık bir ima söz konusuydu.²²

İslam'ın ilerleme önünde bir engel teşkil ettiği, modern dünyada yaşamak isteyen bireyler ya da halklar için zorunlu olan kimi erdemlerin yeşermesini engelleyen bir inanç olduğu düşüncesi zaman zaman hala ileri sürülmektedir. Ancak buradaki gerekçeler Renan'ınkilerden farklıdır. Renan'a göre İslam (veya bütün vahyi dinler) bilime karşıydı Şimdilerde ise İslam'ın

(veya geleneksel düzene meşruiyet sağlayan her türlü inancın) toplumsal ve ekonomik gelişmeye karşı olduğu düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Adı geçen düşünce bu modern şekline, büyük ölçüde modern bir deneyimle, yani sömürgeci tecrübe aracılığıyla kavuştu. Başkalarının inisiyatifinde olmak ve güçsüz kalmak derin ve bilinçli bir deneyimdir. Başkalarının üzerinde otoriteye sahip olmak, varlığının bilincinde olunmasa da, insanları derin bir biçimde etkileyebilir. İngiliz olsun Fransız olsun, Müslüman halkların üzerinde kendilerini hakim konumda bulanlar, zikrettiğim şu eski tavırları bir biçimde sürdüren bir yaklaşımı kolaylıkla benimseyip devam ettirebilirler. Bu yaklaşımda, bir kimsenin inisiyatifinde bulunan kimselere karşı, onlar bağımlılık biçimini kabul etmekte gönüllü oldukları sürece, bir tür aidiyet hissini; şartlar itibarıyla doğal olan bir üstünlük hissini — çünkü güce sahip olma entelektüel olsun ahlaki olsun,

²¹
²²

E. Renan, *L'islamisme et la science*, (Paris, 1883), s. 2-3. E. Renan, *L'avenir de la science*, (Paris, 1890), s. 50.

²⁹

Avrupa ve Orta Doğu

belli niteliklere hem bağlı, hem de onları güçlendirici niteliktedir ve güçten yoksun olma bunları zayıflatılabilir— ve bunların her ikisinin de altında yatan temel bir endişeyi, bir yanlış konumda olma hissini, ne olduğu belirsiz düşüncelere sahip yabancı kitlelere yönelik bir tedirginliği ayırt edebiliriz. Klasik bir örnek vermek gerekirse, Lord Cromer'in *Modern Egypt* adlı eserini zikredebiliriz. Yazara göre, İngiliz yönetimi samimi bir yardımseverlikle Mısırlıların hayrına kullanılmaktadır. Yazarın iddiası, İslam'a karşı en cüretkar haliyle ileri sürülmekteydi. Lord Cromer'e göre İslam, bir din olarak "soylu bir monoteizm" olmakla birlikte, toplumsal bir sistem olarak "tamamen başarısızlığa uğramıştı". İslam kadınları aşağı bir konumda tutmaktaydı; "din ve hukuku ayırmaz ve değişmez bir bütünde dondurmuydu, öyle ki bu durum toplumsal sistemin bütün esnekliğini kaybetmesiyle sonuçlanmıştı." İslam köleliğe cevaz vermemekteydi; diğer i-nançlara yönelik hoşgörüsüzlüğe genel bir eğilimi vardı ve mantıki düşüncenin gücünün gelişmesini teşvik etmiyordu. Dolayısıyla Müslümanlardan kendi kendilerini yönetebil-meleri ya da toplumlarını ıslah edebilmelerini beklemek yanlıştı. Bununla beraber İslam, Avrupalı reformcunun kendilerine yardım etmeye çalıştığı halklar ile tesis edebildiği hassas bağlar ne kadar kuvvetli olursa olsun, bunları bir anda koparıp atabilecek bir hissiyatı açığa çıkarabilir. Cromer'in düşüncelerinde "İslam'ın başkaldıracağına yönelik" korku ve endişe bir an için bile göz ardı edilmez.²³

İşaret edildiği üzere bu tarz yaklaşımlar daha önceki karşıtlarının modern biçimleri olarak dikkate alınabilir. Fakat on dokuzuncu yüzyılda, ileride hakkında daha fazla şey söylemeyi arzu ettiğim yeni bir durum gün yüzüne çıkıyordu. Bunu, Avrupalı zihin ve imgelemin, varolan her şeyi değerlendirmek üzere devasa boyutta yaşadığı genişleme meydana getirdi. Bunun bir boyutuna, bir başka deyişle zaman ve mekan itibarıyla "öteki"nin romantik kültüne ilişkin olarak

Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2. cilt, (Londra, 1908), s. 123f., 569f.

30

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

pek bir şey söylemeyeceğim. Daha ziyade dikkatimi çeken nokta, insanın ya tahakküm sağlayabilmesi için ya da Tanrı'nın eserlerini takdir edebilmesi için bünyesinde barındırdığı evrensel entelektüel merakın her şeyi bilme iştiağının gelişme biçimidir.

İnsan dünyası ile ilgili olduğu sürece bu zihni hareket iki doğrultuda gelişmiştir. Adı geçen hareket, ilk olarak kendi özel bağlamı içerisinde süreçler, olaylar ve insanların araştırılması doğrultusunda, ikinci olarak tüm belirli durumların açıklanabileceği ortamlardaki kategoriler sisteminin inşası doğrultusunda gelişmiştir. Bir din, medeniyet ve toplumsal bütün olarak İslam hakkındaki modern Avrupalı araştırmalarda, ikinci durum ilkinden daha önce ortaya çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyıl büyük bir entelektüel sentezler çağıydı. Tarih felsefecileri ya

da evrensel tarihçiler çeşitli kültür veya medeniyetleri ayırmaya, her birinin özünü tanımlamaya ve birinden diğerine doğru yaşanan geçiş sürecini izlemeye çalışıyorlardı. Biyolojik bilimlerin etkisi altında kalan toplum felsefecileri ırkları, kültürleri ve dinleri kendi aralarında sınıflamaya ve onlar arasındaki akrabalık ve soy bağlarını belirlemeye çalışıyorlardı. Sosyologlar, toplumsal ilişkilerin bir tipolojisini çıkartmaya ve belli toplumları çeşitli "ideal tiplere" uygunluklarına göre sınıflamaya çalışıyorlardı.²⁴

Bu tarz sistemlerin evrensel olması ve o nedenle de İslam'ı belli oranda açıklaması gerekiyordu. Birkaç istisna dışında, İslam Batılı zihin yapısında pek saygın bir yer işgal etmemiştir. Hegel ve onu takip eden evrensel tarihçiler için İslam medeniyeti, kendi başına özgünlüğü ve yüksek değeri olan bir medeniyet değildi, onun tarihi görevi Greko-Romen medeniyetini modern Avrupa'ya iletmekten ibaretti. Renan gibi ırk ve dil teorisyenleri için İslam, insanlık kültürüne katkısı tek bir şeyle, monoteizmin yaratılmasıyla sınırlı olan Semitik ruhun bir ürünüydü; "bu görev tamamlanır ta-

²⁴ Bkz.: A. Hourani, bu kitabın ikinci bölümü ('İslam ve Tarih Felsefecileri').

31

Avrupa ve Orta Doğu

marınlanmaz Semitik ırk süratle çöktü ve yerini insanlığın kaderinin önünde uygun adım ilerlemek üzere Aryen ırka bıraktı."²⁵

İslam'ı anlamaktaki bu güçlük, belki de bir ölçüde Avrupa'nın İslam'ın doğasına ve statüsüne ilişkin her zaman sahip olageldiği belirsizlikten kaynaklanmıştır. Fakat aynı zamanda buna basit bir cahillik, eski tavırların tahakkümüne meydan okuyabilecek bilgi yokluğu da sebep olmuştur. Bu durum, böyle bir niyete sahip olmakla birlikte İslam hakkında diğer dinler için yaptığı gibi özel bir sosyolojik inceleme yapamadan ölmüş olan Weber gibi büyük ve dikkatli bir düşünür için bile geçerlidir. Ayrıntılı araştırmaların, kökleşmiş düşüncelerin ana hatlarını değiştirmeye başlaması ancak yaşadığımız yüzyılda karşımıza çıkan bir durumdur.

Wellhausen ve Goldziher, eleştirel akademisyenliğin modern yöntemlerini kullanarak, kendilerini bir ömür boyu İslam'ı derinlemesine incelemeye adanmış olan akademisyenlerin ilk kuşağına mensupturlar. Üstesinden gelmesi gereken iş o denli karmaşık, kaynaklar o kadar çok ve bir o kadar da az bilinmekte ve çalışan o denli azdır ki, şimdi bile büyük oranda cehaletin izlerine rastlamak mümkündür. Fakat bu dönemden itibaren yapılan çalışmalardan zamanla "İslam" tabirini kullanış biçimimizi etkileyebilecek iki genel düşünce ortaya çıkmıştır. Öncelikle "İslam" kavramı, kendi başına "Müslüman ülkeler" diye adlandırdığımız bölgelerde olup biten her şeyi açıklamaya yetmemektedir. Bir bütünlük olarak kültür fikri, her şeyin bu kültürün özü tarafından belirlendiği varsayımı, on dokuzuncu yüzyılın yeni ufuklar açan fikirlerinden biri olmakla birlikte, artık sağlıklı bir açıklama biçimi olmaktan uzaktır. Birkaç açık örnek alalım. Daha önceki neslin İslam tarihçileri, 'İslam şehri' olarak adlandırılan bir şeyden bahsetmeyi alışkanlık haline getirmişlerdi. Bu şehrin toplumsal yapısı hatta, fiziksel şekli bile sakinlerinin Müslüman olması olgusuyla belirlenmişti. Fakat son

²⁵

E. Renan, *Histoire generale et systeme compare des langues semitiques*, 5. bsk., (Paris, 1878), s. 409f.

32

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

birkaç yıl içerisinde çeşitli akademisyenler bu görüşü tekrar ele aldılar ve Orta Doğu'nun ve Kuzey Afrika'nın şehirlerinde özellikle "İslami" olan şeyin bazı bakımlardan, Orta Çağ ya da sanayi öncesi şehirlerde sıkça rastlanılan şeylerden daha az önemli olduğunu gösterdiler.²⁶

Nitekim, İslam'ın ekonomik gelişme önünde bir engel olduğu fikri, yakınlarda, bir Fransız akademisyeni olan Maxime Rodinson tarafından *İslam ve Kapitalizm* isimli çalışmasında ele alındı ve İslam akidesi veya hukukunda kapitalist gelişmeyi ne engelleyen ne de teşvik eden bir şeyin olmadığı bir kere daha gösterildi. Bu durumu açıklayabilecek başka amiller bulunmalıdır.²⁷

İkinci olarak, bir kültür ya da toplumdaki bir şeyi açıklamak için "İslam" kavramını kullandığımız durumda bile, onu ustaca ve çeşitli açıklama biçimleriyle bağlantı içerisinde kullanmalıyız. Bu, sosyal antropolog Clifford Geertz'e ait *islam Observed* isimli özgünlüğü büyük ancak hacmi küçük bir kitapta verilen bir derstir.²⁸ Geertz, Her biri dünyanın bir ucunda olan iki Müslüman ülkeye, Fas ve Endonezya'ya ilişkin yazarken bu ülkelerin her ikisinden de "Müslüman" olarak bahsetmenin herhangi bir anlamı olup olmadığını soruyordu. Vardığı sonuç, "İslam toplumu" gibi bir şeyden bahsetmenin mümkün olmadığı, İslam tarafından kısmen biçimlendirilen toplumlar varsa da bu toplumların, aynı zamanda fiziksel dünyadaki konumları, miras aldıkları dil ve kültür ile, sahip oldukları ekonomik imkanlar ve siyasi tarihleri tarafından biçimlendirilmiş oldukları yönündedir. Bu toplumlar İslam'dan önce ortaya çıkmış toplumlardır ve eğer İslam onları biçimlendirmişse, onlar da İslam'ı farklı tarz-larda da olsa biçimlendirmişlerdir.

²⁶ Bkz.: A. Hourani ve S. M. Stern (der.), *The Islamic City*, (Oxford, 1970).

M. Rodinson, *islam et capitalisme*, (Paris, 1966), İng. ter.: *islam and Capitalism*, (Londra, 1974).

²⁸ C. Geertz, *islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia*, (New Haven, 1968).

33

Avrupa ve Orta Doğu

Elbette bu, "İslam" diye tanımlanan bir şey yoktur anlamına gelmez. Bundan maksat, sadece İslam kavramının dikkatli bir biçimde ve kendi gerçek alanında kullanılmasının gerekliliğini gösterebilmektir. Yapmamız gereken bütün ihtiyatlı ayrımları yaptığımızda ve toplumsal varlıklar olarak Müslümanların geleneklerin ve halihazırda varlığını hissettiren ihtiyaçların ağına yakalanmış diğer insanlar gibi hareket ettiğini fark ettiğimizde dahi geriye bir şey kalmaktadır. Bu, Müslümanların Tanrı'nın kelamı olduğuna inandıkları bir kitapta ifadelendirilen ve milyonlarca kadın ve erkeğin asırlardır yaşadıkları bir hukuk ve ibadet sistemi şeklinde düzenlenmiş olan, Tanrı'nın ne olduğuna, dünyada nasıl hareket ettiğine dair ilahi bir mesaj olan İslam'dır. Avrupa ve Amerika'da meydana gelmiş olan belki de en şaşırtıcı ve sonuçta en önemli değişiklik, bu inanç ve ibadet sisteminin bir kere daha ciddiye alınmasıdır. Diğer dinlerin doğasını ve kaderini anlamaya yönelik olarak beliren ilgileri açıklamaya çalışmak beni bir kere daha konunun dışına çıkaracaktır. Zaten son yirmi yıl içerisinde neredeyse bütün Hristiyan zümreleri bu meseleyi kavramıştır. Bununla beraber, İslam dinine yönelik üç modern Hristiyan yaklaşımını ayırt etmek istiyorum. Şüphesiz bunlar sadece kendileri itibarıyla değil, aynı zamanda kendileri aracılığıyla da diğer pek çoklarını açıklayabileceğimiz ideal tipler olarak hizmet edeceklerdir.

Bunlardan ilki, Kant'a kadar geri götürülebilecek olan ve bugünün Ortodokailerinden biri haline gelmiş bulunan bir tavidir. Bu yaklaşım tek gerçek din ile kendisi aracılığıyla insanların onu anlatmaya çalıştıkları farklı inanç sistemleri arasındaki ayrıma işaret eder. Akıl ya da ahlaki vicdan yoluyla bütün insanların doğrudan ulaşabileceği tek bir Tanrı vardır, fakat onun vahyine karşılık vermeye çalışırken insanların tutabileceği pek çok yol mevcuttur — farklı fikirler, farklı semboller, çeşitli ritüel türleri; ki bunlardan bazıları uzunca bir zamandan beri pek çok insan tarafından paylaşılr, bunlar devam eden bir gelenekte birikip toplanmıştır ve

34

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

büyük dinler olarak tanımladığımız işte bunlardır. Fakat sonuçta hepsi tek bir hakikati anlatmaya yönelik, mükemmel olmayan girişimlerdir ve bundan şu iki sonuçtan birisi çıkarılabilir: Ya hepsi kabaca birbirine denktir ya da her biri diğerinde daha az belirgin olan değerleri içermektedir. İlkinden hoşgörünün, ikincisinden diyalogun kaçınılmazlığı

öğrenilmelidir. İslam'ın kendine özgü değeri şüphesiz Tanrı'nın aşkının kayıtsız şartsız kabulüdür.

Bu düşünce biçiminin güzel bir örneği Kanadalı Protestan bir ilahiyatçı olan Wilfred Cantwell Smith tarafından sunulmuştur. Kitaplarından birinde, sonuçta St. John tarafından sorulan sorunun aynısını yöneltmektedir. Smith, "Kuran Tanrı'nın sözü müdür?" sorusuna "evet" ya da "hayır" şeklinde bir cevap vermeyi reddetmekte veya daha ziyade her iki cevabı birlikte vermektedir: Hayır, çünkü Kuran açık bir biçimde belli bir zaman ve mekan düzlemindeki bir insanın sözüdür. Evet, çünkü o insanların kendisi vasıtasıyla Tanrıyı bilip tanımaya yöneldikleri bir sözdür. Böyle bir ifadenin imaları açıktır ve Wilfred Cantwell Smith onları betimlemektedir. Kutsal Kitap ve bedenlenmeye dair benzer bir soruya da aynı cevabı verecektir.²⁹ Fakat böyle bir görüşe, aynı öncül gibi gözüken şeyden hareket etmekle beraber, tam tersi bir sonuca ulaşan bir ikincisi karşılık gelmektedir. Calvinist gelenek içinde yetişen bir başka ilahiyatçı olan Hollandalı Hendrik Kraemer de yine Tanrı'nın insana vahyi ile bu vahyin insandaki karşılığı arasında yaptığı bir ayrımla başlayacaktır. Fakat onun için Vahiy, sessizlik içinde Tanrı'nın bireysel vicdana karşı konuşmasının sesini değil, açık ve biricik bir şeyi, bedenlenmeyi ifade eder. Ve bu, yegane hakiki cevabın Hristiyan inancı olduğunu beyan eder. Diğer bütün karşılıklar, bütün dini sistemler sadece insan yapısından, "insan yapısı tinsel dünyalardan" ibarettirler. Bunlar Tanrı'ya alternatif yollar olmadığı gibi, bir kimsenin kendisi vasıtasıyla, hissedilmez bir biçimde ve acı çekmeksizin, ha-

²⁹

W. Cantwell Smith, 'Is the Qur'an the Word of God', *Questions of Religious Truth*, (Londra, 1967), s. 39f.

35

Avrupa ve Orta Doğu

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

kikate ulaşabileceği "evangelik hazırlıklar" da değildir. Sonuç itibariyle bunların hepsi günahkarca şeylerdir: Hatta "Tanrı ile asli birliğini zafer kazanmış bir şekilde kavrayan mistik bile... bu yüce yolda insanoğlunun temel ve asli günahını, Tanrı gibi olmak cürümünü işlemektedir. Diğer bir deyişle: düşüşü tekrarlamaktadır."³⁰ Fakat kuşkusuz bu dini sistemler temel anlam ve öneme sahip olmadıklarından, insanı Tanrı'ya yaklaştıracak hiçbir şey yapmasalar bile yine de bunları, en azından düzen, sanat ve bir tür toplumsal erdem üreten insan kültürünün başarıları olarak nesnel bir biçimde incelemek mümkündür; Kraemer'in İslam'a dair yazılarında Müslümanların naif ve çelimsiz insani başarılarına ilişkin belli ölçüde duygusal ve sempatik bir anlayış mevcuttur.

Bu iki yol arasında, kimi Hristiyan teologların şimdilerde tercih ettiği bir üçüncüsü yer almaktadır. Bunlar Kalvinizminden oldukça farklı olan doğa ve doğaüstü arasındaki ilişkilere dair bir görüşle başlamaktadırlar. Hristiyanlık haricindeki diğer dinler gibi İslam da, deyiş yerindeyse Kiliseye giden yolda bir duraklama noktası olarak görülebilir. Dolayısıyla Kilise konusunda meşhur bir Katolik ilahiyatçı olan Kardinal Journet tarafından yapılan bir çalışmada, Müslüman toplumu tıpkı Yahudiler gibi bir grup ya da zümre olarak nazarı itibara alınır. Bu grup içinde belli ölçüde bir ruhsal yaşam mümkün olmakla beraber "gerçek ve ontolojik arzu" Kilisenin ışığını arayacaktır. İslam ve Yahudilik "tesadüfi ve mükemmel olmayan bir biçimde de olsa milyonlarca ruh için Kutsal Ruh tarafından içsel bir biçimde desteklenen ışık kaynağı olabilir."³¹

Hristiyanlık tarihinde İslam'a ilişkin bir Hristiyan yaklaşımını tanımlama yönünde bir gayretin izlerine ilk kez Vatikan Konsülünün ifadelerinde rastlayabiliriz. Onlar İslam'da Hristiyanların kabul edebileceği şu unsurları —in-

H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, (Londra, 1956), s. 144.

C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, İng. trc: *The Church of the Incarnate*, (Londra, 1955), s. 35f.

36

sana konuşmuş olan Tek bir Tanrı'ya, hesap gününe, bir Peygamber olarak kabul edilen Hz. İsa'ya imanı— eksiksiz tanımaktadırlar ve bunlar doğal düzen içerisinde işbirliğini mümkün kılmaya yeterlidir.³²

Kuşkusuz bir anlamda böyle bir ifade, en azından Müslümanların onu gördüğü şekliyle, İslam problemiyle ilgili değildir. Bu, İslam peygamberinin statüsüne ilişkin hiçbir şey söylememektedir: O bir peygamber miydi? Kuran hakikate bir tanıklık mıdır? vs. İhtiyatlı pek çok Hristiyan teolog daha ileri gitmekte gönülsüzdür fakat herkesin bu derece ihtiyatlı olmasına gerek yoktur; bir adım daha atıp, spekülative olabilmekle beraber iki dinin uzun tarihinde yeni olan fikirler serdetmeye gönüllü olan Hristiyan yazarlar mevcuttur. Bunlardan biri Oxford'da Doğu Dinleri Profesörü olan R. C. Zaehner'dir. Profesör Zaehner *At Sundry Times* isimli kitabında İslam Peygamberinin peygamber kimliğini tanımakta bir an bile duraksamaz: Yahudiliğin haricinde nebevi gelenekler mevcuttur ve İslam Peygamberi de onlardan birine ait olmalıdır.

Hiçbir kıstas yoktur ki peygamberlik vasfını ondan esirgeyebilsin, aksini ileri sürmek aynı zamanda Yahudi peygamberlerinden de bu vasfı sakınmayı gerektirecektir. Aslında Kuran, peygamberliğin esasıdır. Kuran'da hiçbir kitapta olmadığı kadar kendisini, tanımayan insanlara açıklayan ve mutlak bir biçimde aşkın bir varlığın mevcudiyetine ilişkin bir hisse kapılırsınız.

Dahası, şayet doğru bir biçimde anlaşılırsa Kuran'ın mesajı Yeni Ahit'in mesajını tekzip etmekten ziyade onu teyit eder. Kitab-ı Mukaddes'e yönelik Müslüman yaklaşımının bir tür tersine çevrilmesiyle Zaehner, Kuran'ın hangi pasajlarının bir Hristiyan tefsirine ne kadar dayanabileceğini göstermeye çalışır.³⁴

³²
^{33 34}

Concile oecumenique Vatican II: documents conciliaires, (Paris, 1965), s. 215.

R. C. Zaehner, *At Sundry Times*, (Londra, 1958), s. 27. A.g.e., s. 195f.

37

A\vrupa ve Orta Doğu

Cesaret bakımından hiç de daha geride olmayan, bütün inançların nihai birleşme noktası olarak Hristiyanlık tasavvuruna en az Zaehner kadar derin bir biçimde bağlı olan bir başka düşünür de büyük Fransız oryantalist Louis Massignon'dur. Massignon başka herkesten belki daha fazla, İslam'ı modern Hristiyan düşüncesinin bilinç seviyesine geri getiren, gerçekten dahiyane niteliklere sahip bir isimdir. Bütün eserlerindeki dağınık referanslarında ve "İbrahim'in üç duası"³⁵ üzerine kısa ve zor bir denemede kimi Müslüman yazarlarda karşılaşılan temayı ele alıp inceledi: Araplar Hz. İsmail'in torunlarıdır; İslam manevi bir nesep silsilesi içerisinde Hz. İbrahim'den gelmektedir. Ona göre İslam, Hz. İbrahim'in Hz. İsmail için yaptığı duanın gecikmiş bir cevabıdır. Fakat o sürgün edilmiş kardeşe verilmiş teselliden daha fazla bir şeydir, aynı zamanda kurtuluş "ekonomisinde" olumlu bir role de sahiptir. Tanrı, bizi kendimize döndürmek üzere gelen tanıkların, yabancıların, ziyaretçilerin silsilesi aracılığıyla konuşmuştur. Hz. Muhammed yalnızca, bu bilgiye sahip olmayanlara Tanrı'nın bilgisini vermek üzere değil, aynı zamanda Yahudilere ve Hristiyanlara Tanrı'nın aşkınlığını hatırlatmak üzere de gönderilmiştir —o, özü itibarıyla erişilmezdir ve eğer her halükarda olacaksa, bize ancak bir yabancı olarak gelir. Fakat o aynı zamanda bir meydan okumadır: Mesih'in tanrısallığını inkar ederek Hristiyanları onu tasdik etmeye ve Müslümanların inançlarında eksik olanı kendi inançlarıyla tamamlayarak İslam'ı kurtarmaya çağırır. Onlar bunu, İslam'ın hem tasdik ettiği ve hem de reddettiği şeylerin farkında olmakla, İslam karşısında Hristiyanlar gibi yaşamaya çalışarak ve üç inancın kutsal yerlerinde, özellikle el-Halil ve Kudüs gibi duanın makbul olduğu hac mekanları ve ibadet yerlerinde ortaklaşa dua ederek yapabilirler. Kınanan ve dışlanan öteki şeklindeki bu İslam tasavvurunu ve duada aynı kutsal yerleri önemsemiş olan üç

İL. Massignon, 'Les trois prieres d'Abraham', *Opera Minora*, 3. cilt, ((Beyrut, 1963), s. 804f. Bkz.: J. D. J. Waardenburg, *U'islam dans le tmiroir de l'ccident*, (The Hague, 1961).

38

İslam'a Yönelik Batılı Yaklaşımlar

inanç kavrayışını nasıl anlamlandıracağız? Bu, kendi şartlarının dışında bir başka biçimde ifade edilemez ya da açıklanamaz. Bu nokta, rahatsızlık vericidir ve Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki diyalogda gözden uzak tutulmaması gereken bir konudur. O halde bu konuyu size bırakıyorum.

39

İSLAM VE TARİH FELSEFECİLERİ)

H. A. R. Gibb'e

Dünyada İslam'ın tezahürü sıradan bir olay değildi. Bir dini hareketin geri kalmış bir bölgeden çıkarak bir nesil i-çinde, bilinen dünyanın belli başlı güç ve kültür merkezlerinin birkaçını kuşatması ve bu ilerlemenin kısa ömürlü bir barbar saldırısından fazla bir şey olduğunu ispat etmesi, bunun yanında on üç yüzyıllık bir tarih içinde dünyanın dörtte birine, kültür ve toplumun bütün seviye ve safahatı itibariyle, damgasını vurması tarihte pek sık gündeme gelmemiştir. Bir dinin tebliği olarak başlayan şey, hızla bir devletin kurulmasına yol açmış ve devlet çözülüp dağıldığında o arkasında, edebi bir kültür, bir hukuk sistemi, bir toplumsal hayat örgütlenmesi ve devlette içerilen toprakların çok ötesindeki bölgelerin doğasının şekillenmesine katkıda

(*) Bu çalışmaya büyük katkısı dokunmuş olan eserleri minnettarlık ve şükran hisleriyle zikretmeliyim: N. Daniel, *islam and the West: the Making of an İmage*, (Edinburgh, 1960); J. W. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jarhunderts* (Leipzig, 1955) ve B. Lewis ve P. M. Holt'un *Historians of the Middle East* (Londra 1962) isimli derlemesi içinde 304-314'de 'islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800', A. Malvezzi, *L'İslamismo ela cultura europa* (Floransa 1956) R. W. Southern, *Western Vieivs of islam in the. Middle Ages* (Cambridge, Mass. 1962) [Türkçesi: *Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı*, Yöneliş Yay., İstanbul, 2000], J. D. J. Waardenburg, *L'İslam dans le miroir de l'occident* (The Hauge, 1961) (bkz.: C. E. Bosworth'la J. Schacht'm *The Legacy of islam* isimli derlemesi 2. Baskı (Oxford 1974) s. 9. M. Rodinson'un 'İslam'ın Batılı İmajı ve islam Hakkındaki Batılı Çalışmalar' isimli makalesi.

Avrupa ve Orta Doğu

bulunan ahlaki bir ülkü bırakmıştır. Belki de en tuhaf olanı, bu devasa insan, düşünce, hukuk ve kurumların hareketinin, son tahlilde, döneminin uygar dünyasının en uzak köşesinden gelen ve kendininkinden çok uzak çağlara ve insanlara damgasını vuran tek bir insandan kaynaklanmış görünmesidir:

... çünkü bu tip insanları ve bu tip kültürleri tek bir insana, Mahomet'e Arapça'da Muhammad denilen insana borçluyuz. Bir Arap kabile ruhundan bir ulus, sürekli kavga yapan kabile takımını bir devlet, yazıya sahip olup olmadığı bile belli olmayan bir lehçeyi, dünya medeniyeti dili yapan odur. Çöle yapılan şaşırtıcı gece baskınlarıyla, ilk askeri seferleriyle İslam'ı Farslara, Türklere, Balkanlara, Hindistan'a, Çin'e, Malezya'ya ve Sudan'a kadar gitmesini sağlayan bu devasa yayılma onun eseridir.

İslam, neredeyse doğumundan itibaren, araştırdıkları şey ister sebep sonuç yasaları olsun isterse Tanrı'nın niyetleri olsun, insanlık tarihinde bir anlam bulmaya çalışan Batı Avrupa'daki bir kesim için bir problem olagelmıştır. Bu denemenin esas amacı, modern zamanların başlangıcında, Avrupa düşüncesinin kendi uzmanlık alanına yönelik bütün bilgiyi elde etmesinden ve geçmişte olanın sistematik bir açıklamasını vermeye çalışmasından bu yana, düşünür ve akademisyenlerin problemi nasıl ele alıp incelediğini göstermektir. Fakat içinde yaşadıkları gelenek için İslam'ın ne yeni bir problem, ne de Hindistan veya Çin'in kültür ve inançlarına yönelirlerken sergiledikleri aynı yansız merakla ele alabildikleri tek mesele olmadığını kavrayamazsak, onların düşüncelerindeki bütün bir boyutu gözden kaçırmış ola-

çağız. İslam her zaman Avrupa tarihinin önde gelen gerçeği olagelmıştır ve o, içinde yayıldığı Hristiyan dünyasına hem tesadüfî hem de zaruri problemler doğurmuştur. İslam, ilk önce askeri bir meydan okuma niteliği kazanmıştır. Halifeler dönemindeki genişlemenin erken safhasında ve devamla

¹ L. Massignon, 'Situation d l'Islam', *Opera minora*, 1. cilt, (Beyrut, 1963), s. 12.

42

İslam ve Tarih Felsefecileri

sekiz; yüzyıl sonra Anadolu ve Balkanların Türk yöneticileri döneminde İslam, Hristiyan inanç ve kültür alanlarını bünyesine katmış ve Batı Hristiyanlığına hayati bir tehdit oluşturmuştu. Bu şekilde tehdit edilen Hristiyan uluslar için İslam'ın ne olduğuna, gücünün kaynaklarına, siyasetinin hedefleri ve muhtemel yönüne dair bir fikir oluşturmak ö-nemliydi. Fakat onunla ilgili olarak bundan daha fazla bir şey söz konusuydu: askeri meydan okuma, Hristiyanların doğru olarak kabul etmedikleri bir doktrinler sistemi içinde teşekkül etmişti ve yanlış bir inanca istinat etmiş olsa bile uzun zamandır Hristiyan olan bölgelerinin fethinde başarılı olmuştu. Bu nasıl olabilirdi? Dünyada sonsuza dek yaşayabilen hiçbir yeryüzü devletinin olmadığına, haklı olanın mağlup olmasına karşın hala haklı olabileceğine ve dünyevi zafer ve felaketin doğru ve yanlışla hiçbir zorunlu ilişkiye sahip olmayacağına inanarak, Augustinci tarih görüşü içinde yetişen birisi için İslam'ın zaferi, elbette onun doğru olduğuna delil oluşturmazdı. Fakat o yine de bir problem arz etmekteydi: İslam'ın Hristiyanlık üzerindeki zaferi, dünyanın takdir edilmiş düzeninde, eğer varsa, ne gibi bir yere ve role sahipti? O Hristiyanların günahları için bir ceza mıydı? Yoksa kurtuluşun esrarının tedrici açılımı içinde daha o-lumlu bir role mi sahipti? Bu soru kaçınılmaz bir biçimde bir diğerini sahneye çağırdı: Şüphesiz İslam yanlış olmasına yanlıştı ancak kesin olarak hangi anlamda gerçekdişi, tam olarak hangi noktada yanlıştı? Hristiyanlar tarafından bütünüyle gerçek ve doğru olarak görülemezdi. O, çarmıha gerilmeyi, bedenlenmeyi ve kefareti (kurtuluşu) inkar ediyordu ve Eski Ahit'in peygamberlerinin işaret ettiği hadiselerden yola çıkarak, Mesih'in doğumu ve ölümünden sonra nebevi bir geleneğin varolduğunu iddia ediyordu. Diğer taraftan onun katıksız bir putperestlik olarak değerlendirilmesi de söz konusu olamazdı: tek bir Tanrı'ya inanıyor, peygamber aracılığıyla Tanrı'nın vahyine, ahlaki mükellefiyete ve hesap gününe iman ediyordu.

43

Avrupa ve Orta Doğu

Daha yakın zamanlarda, Hristiyanlar İslam hakkında daha fazla bilgilendikçe bu problem yeni bir boyut kazandı: Kuran'ın ahlaki kavrayışlarının kimisinin özgünlüğü, Tanrı'nın aşkınlığı ve hükümlerliliği, dünyanın sonunun yakınlığı, hesap gününün korku ve acısı, "Allah dostları"nın saflığı, insanlık tarihinde İslam'ın bıraktığı izin derinliği ve bütün bunların ardında peygamberinin sesindeki buyurganlık tonu gibi durumlar açıklamaya ihtiyaç duyan meselelerdir. Bunların en azından sıradan insani gerekçelerle açıklanıp açık-lanamayacağı sorulması gerekmektedir. Böyle bir soruya çeşitli cevaplar vermek mümkündür. İslam, ya bir Hristiyan sapkınlığı; ya insanları gerçek vahye imandan saptırmak için şeytanın bir hilesi; ya çaresiz insan aklının vahyin gerçeklerini kavramaya yönelik bir girişimi; ya Hristiyanı hakikatin paganlarca kabulüne yönelik evangelik bir hazırlık; ya Kilise ve İsrailoğullarınıninkiyle birlikte kurtuluşa giden bağımsız bir yol, ya da aynı tanrısal kaynaktan fişkıran ü-çüncü bir din olarak görülebilir. Ortodoks bir Hristiyan için bunlar önerilerden başka bir şey değildir. Kilisenin, İslam peygamberinin peygamberlik iddialarına yönelik hiçbir zaman tek bir otantik ve deyiş yerindeyse "resmi" yaklaşımı olmamıştır ve belki de olamayacaktır— Hristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki ilişkiyi belirleyen gerilim ve tedirginliğin pek çok sebeplerinden birisi şudur: Müslümanlar Hristiyanlığı İslam ile nihayete eren sürecin zorunlu aşaması olarak dikkate alırlarken ve sadece Müslüman olmakla Hristiyanlığa yönelik belli bir tavır takınırlarken, Hristiyanlar için bu böyle değildir. İslam Hristiyanlıktan sonra gelmiştir ve onun geleceği onda ima edilmemiş ya da önceden söylenmemiştir. Bu itibarla bir Hristiyan,

İslam'a özgü bir tavır takınma zorunluluğu hissetmez. Herhangi bir Hristiyan, ikinci Vatikan Konseyinin şimdilerde yaptığı gibi, İslam öğretisinde hakikatin unsurlarını tanıırken ve, ahlaki ve toplumsal düzende karşılıklı işbirliği ve anlayış ihtimalini kabul ederken isterse şu soruyu sormaktan hala imtina edebilir: Hristiyanlığın yaygın bir biçimde zaten kabul edildiği

44

İslam ve Tarih Felsefecileri

bir dünyaya İslam niçin ve nasıl geldi? Ve eğer bu soruyu soracak olursa bunu birden fazla ve değişik bir biçimde cevaplandırabilir. İşaret ettiklerimizden yalnızca sonuncusu Kilisenin öğretisiyle telif edilmesi bakımından güçlük arz eder.

İslam, bir meydan okuma olarak Hristiyan dünyasında ilk kez ortaya çıktığında Batılı Hristiyanların ona yönelik tavrı korku ve dehşetle karışık bir vaziyet arz ediyordu. Bu tavır, varlığını Orta Çağ'ın başlarından Haçlı Seferleri'nin sonuna dek sürdürdü. Fevkalade parlak bir çalışmada² Profesör Southern bu yaklaşımın köklerinin cehalette bulunduğunu gösterdi. Bunun karşıtını ifade etmek gerekirse, cehalet ve önyargının sebebi korku ve dehşetin kendisiydi, çünkü bu, ölümcül bir tehlikeye maruz kalış anında insanların düşmanlarını insan suretinde dehşetengiz varlıklar olarak görmesi sonucunu doğuruyordu. İslam ve Hristiyanlık arasındaki temasın ilk dört yüzyılı ikincisi açısından bir "cehalet çağı"ydı³, Avrupalılar İslam hakkında neredeyse hiçbir şey bilmezlerken ve onu sadece Kitab-ı Mukaddes'in ışığında yorumlamaya çalışırken, İslam peygamberi Deccal olarak görülmekte ve İslam'ın doğuşu dünyanın sonunu haber veren bir olay olarak değerlendirilmekteydi. Askeri eşitlik durumunda, Haçlı seferleri döneminde, İslam'la daha doğrudan temas bu cehaleti dağıtmadı. Hristiyanların tavırları bir müddet için korkulu ve tedirgin bir yaklaşımdan umut ve zafer beklentisi ile karışık bir yaklaşıma doğru çevrilmekle beraber, bu durum onların bilgilerini hemen hiç artırmadığı gibi anlayış ve vukufiyetlerini de derinleştirmede. İslam hakkındaki yeni görüşleri, zafer coşkusu içinde ortaya çıkmış olmakla beraber hala kurgusal bir inşadan ibaretti.⁴

Şüphesiz, hiç değilse birkaç Hristiyan'ın İslam'ın doğasını ve onun ilahi takdir içindeki yerinin ortaya çıkarttığı

R. W. Southern, *Western Views of islam in the Middle Ages*, (Cambridge, Mass., 1962).

A.g.e., s. 1.

A.g.e., s. 29.

45

Avrupa ve Orta Doğu

problemi el yordamıyla anlamaya çalıştığı bir dönem vardı: On ikinci yüzyılın sonlarında Cluny manastırı ve civarında bir grup akademisyen, manastırın baş rahibi Peter (Vanerable)'dan esinlenerek Kuran'ı ve diğer metinleri çevirip incelediler ve Müslümanların inançlarını ve ileri sürdükleri iddiaları kendilerinin anladıkları biçimde kavramaya çalıştılar. Bir yüzyıl sonra, dünyanın batısına Moğollardan gelen yeni bir meydan okuma çeşitli sonuçlar doğurdu. Kimi Avrupalı yazarlar Moğolları potansiyel Hristiyanlar ve Müslümanlara karşı müttefikler olarak görüyorlarsa da diğerleri, Hristiyanlık ve Müslümanlığın zafer kazanmış putperestliğe karşı ortaklaşa sahip oldukları şeyin daha fazla farkındaydılar. Hatta kimi yazarlar, İslam'ın kendi asli kimliğini terk edeceğini umacak kadar ileri gittiler ve Müslümanlara İncil'i ikna edici bir biçimde götürme arzusu, Raymond Lull ve diğerlerini, bitmeyen düşmanlık ihtimaliyle karşı karşıya bulunan bir önceki çağda faydasız hatta zararlı gibi gözüken bir çalışmaya, İslam ve Arap dili çalışmasına zorladı. Fakat bu beklentinin ömrü pek uzun sürmedi. Hristiyan düşmana karşı olduğu kadar kendi muhaliflerine de bir reaksiyon olarak, İslami ortodoksinin daha uzun ömürlü bir biçimde yeniden canlanması, Haçlı Seferleri sonucunda kurulan devletleri sıkıştırıp sonra da yıkılmasına yol açtı; buna karşılık Fransisken ve Dominiken misyonerlerin ilk incelemesi, doğrusunu söylemek gerekirse, tek bir Müslüman'ın bile dinden dönmesinin ne kadar güç olduğunu gösterdi. Nitekim on dört ve on

beşinci yüzyıllardaki İslam'ı öğrenmeye ve anlamaya yönelik dürtü ortadan kalktı ve bir süre daha onun eşyanın tanrısal düzeni içindeki yerini belirleme konusunda yeni girişimlerde bulunulmadı.⁵

Uzun bir süre için her ne kadar yeni ilerlemeler kayde-dilmediyse de, "akıl ve umut çağında"⁶ yapılanlar meçhul

A.g.e., s. 67. A.g.e., s. 34.

46

İslam ve Tarih Felsefecileri

değildir. Cluny okulu tarafından elde edilen bir miktar bilgi ve anlayış muhafaza edildi ve bunun daha sonraki düşünürler üzerinde bir etkisi oldu. Profesör Southern'in kitabı, en kazanımlı bir biçimde, Daniel'in Orta Çağ Avrupası'ndaki İslam çalışmalarının başarı ve sınırlarına ilişkin yaptığı titiz çalışmasıyla birlikte okunabilir.⁷ Daniel'in gösterdiği gibi, Cluny'de oluşturulan bilginin boyutu Orta Çağ mirasının parçası olarak yaşamıştır; eğer ondan pek az kişi yararlanmış olsaydı, o kullanılmak üzere hazır ve onu dikkate alan düşünce, cahilin faraziyelerine nispetle çok çok üstün olacaktı. Dolayısıyla putperestlik suçlamaları hala İslam'a isnat edilirken, bilenlerin ellerinde bunlar savunulabilir, ciddi ve sağlam bir biçimde temellendirilmiş suçlamalardan çok sofistike hilelerdir. Eğitimli hiç değilse bilirler ki, İslam Tanrı'nın birliğine, peygamberlerin varlığına, gökten gönderilmiş bir kitabın vahyine ve bu kitabın tanrısal tabiatına inanmaktadır. Şayet İslam'ı mahkum ediyorlarsa, bunu kendilerinden önceki yazarlardan daha etkili, bildikleriyle daha tutarlı gözüken bahanelerle yapıyorlardı. Onların indinde İslam, akli delilin varlığını reddediyor, güç ve şiddete asli bir rol veriyordu. (Bu, yani İslam'ın güç ve şiddete asli rol verdiği safsatası sırası geldiğinde Hristiyanların İslam karşısında benimsedikleri tavır için teorik meşruiyet ve mazeret işlevini görmüştür: Genellikle kabul edildiği üzere misyoner çaba, silahla desteklenmedikçe umutsuzdu ve probleme yegane gerçek çözüm, Müslümanların öldürülmesi ya da dinlerinin değiştirilmesi suretiyle İslam'ın yok edilmesi idi.) İslam'ın peygamberini ya yalancı ya da peygamberlikle hiçbir ilgisi bulunmayan bir kimse olarak düşünüyorlardı. Ya yanlış öğretene uğursuz bir peygamber ya da peygamberliğin asli ve elzem niteliklerine sahip olmayan sıradan bir insandı. St. Thomas Aquinas tarafından tamamlandığı üzere bu nitelikler üç taneydi: Tutkulardan arınmışlık, mucizeler gösterme ve peygamberin peygamberliği dolayısıyla söylediği şeyin

N. Daniel, *islam and the West: the Making of an Image*, (Edinburgh, 1960).

47

Avrupa ve Orta Doğu

değişmez, mutlak doğruluğu. Fakat Orta Çağ Avrupasının gözünde İslam'ın peygamberi doğru olan hiçbir şeyi önceden haber vermemiş, hiçbir mucize göstermemişti, hayatı da erdemli, faziletli bir model değildi. En kötü haliyle düşünüldüğünde o, "hilekar bir meczup, ya da bir büyücü"ydü⁸, en iyi haliyle, güç elde etmek için peygamberi nitelikleri ileri süren bir dolandırıcı, güce sahip olduğunda bir müstebit, dini iddia ve argümanları kendi ahlaki düşkünlüğünü meşru göstermek üzere kullanan düşük ve iki yüzlü bir kimse idi.

Fakat bu, su katılmamış derecedeki hasmane resim, iki bakımdan tadil edilmelidir. İslam'ın iddialarını reddeden kimseler bile, büyük bölümü itibariyle, ondan kendine özgü, özel bir teolojik statüyü esirgememişlerdir. Kuran, peygamberin bütün dünyayı gölgeleyen muhteşem sureti, Halifelerin gücü ve Müslüman devletlerin süre giden kuvveti görmezden gelinemezdi. Bunlar, hiç değilse, İslam'ın "tanrısal ekonomi" içinde özel bir yere sahip olduğu varsayımını ortaya atmışlardı. İslam, Hristiyanların günahları için bir ceza olabilirdi ve bu nedenle onu Tanrı'nın cezalandırıcı sevgisinin bir işareti saymak mümkündü. Bunun yanında İslam, bünyesinde barındırdığı hatalara rağmen Hristiyan hakikatin bir yansıması ve o nedenle kendi tarzındaki gerçeğe bir tanıklık da olabilirdi. İslam'a, Hristiyan düşüncesinin çatısı içinde, teolojik bir statü vermeye, ona bir varlık sebebi kazandırmaya yönelik ilk teşebbüs, Emeviler döneminde Suriye'de yaşayan, Grekçe kadar Arapça'ya da hakim olan ve İslam'ın

anlamına ilişkin derin bir biçimde düşünen ilk Hristiyan teolog olan St. John'a kadar geri gitmekteydi. Onun "ton itibariyle serinkanlı ve iyi niyetli bir niteliğe sahip olan"⁹ polemik yazıları, İslam'ın Hristiyan kaynağına vurgu yapmıştır ve Do-ğu'da olduğu kadar Batı'da da onu takip eden daha sonraki düşünürler İslam'da "Hristiyanlık gerçeğine sathi ve üstün-A.g.e., s. 246. A.g.e., s. 5.

48

İslam ve Tarih Felsefecileri

körü olmakla beraber geçerli bir delil" bulmuşlardır.¹⁰ İslam peygamberi kendi yanlışlarını bazı doğrulara karıştırmıştı. Şayet Kuran Mesih'in tanrısallığını reddetmişse, hiç değilse İsa'nın peygamberliğini kabul etmiş ve onu "Tanrı'nın sözü" ve "Tanrı'nın ruhu" şeklinde adlandırmıştı. Teslisi reddetmişse, bütün vurguyu "Tanrı'nın birliği" üzerine teksif etmişti. Dolayısıyla İslam su katılmamış bir imansızlık, kör bir putperestlik olarak kabul edilemezdi: Bir Hristiyan sapkınlığı, sapık bir mezhep, yanlış bir biçimde kendine ait bir vahye sahip olduğunu iddia eden ve haddizatında Yahudilik ve Hristiyanlığın gerçek vahyinden bir şeyler yansıtan "ü-çüncü bir din" olarak değerlendirilebilirdi.

Dahası İslam'ın iddialarına en şiddetli biçimde karşı çıkmış olanlar bile onun varlığının kimi tesadüfi yararlar sağlayabileceğinin farkındaydı. Hristiyanlar ondan birşeyler öğrenebilir ya da onu kullanabilirlerdi: eğer o günahları için bir cezalandırma idiyse aynı zamanda sadakatin, cezanın ve erdemli etkinliğin uygulanmasına yönelik bir fırsat sunarak erdemleri için bir vesile olabilirdi. Fakat bu düşünce çizgisi, tamamen farklı bir yöne de çekilebilirdi: Hristiyan vahyine inananlar İslam'ı bir ders vazetmek üzere kullanabiliyorlar-sa gerçekte vahye hiçbir biçimde inanmayanlar da aynı şeyi yapabilirlerdi. Orta Çağ'ın inançsızlık biçimlerinden birisi, dünyayı birbirini ardınca kandırmış olan "üç sahtekar" —üç büyük dinin kurucusu— düşüncesidir.

Erken Orta Çağlarda geçerli olan bu tarz bir düşünce güzergahı, düşünce trafiğine on dokuzuncu yüzyıla kadar açık kaldı. Fakat Reform döneminden hemen sonra aşamalı bir vurgu değişikliği baş gösterdi. Osmanlı İmparatorlu-ğu'nun güçlenmesi ve Hristiyan Avrupa'nın güvenliğine karşı yeni bir tehdidin ortaya çıkması, ilk fetihlerle uyanmış olan İslam korkusunu bir kere daha su yüzüne çıkardı. Öyle ki korku, şimdi daha da büyüktü. Nitekim, Avrupa'da siyasi bilinç düzeyi daha yüksekti ve iki inanç arasındaki ayrımın A.g.e., s. 272.

49

Avrupa ve Orta Doğu

sınırları daha keskin bir biçimde çizilmişti. Sınırdaki barbar bir düşmanın ani bir biçimde yükselişi, büyüyen gücünün daha fazla bilincinde olan bir toplum için daha büyük bir hayati tehdit arz ediyordu. Orta Çağ Avrupası'nda İslam'dan ayrılamaz gibi görünen bu güç ve şiddet, insanların önüne yeniden gelmişti.

Fakat beş yüzyıl öncesine nispetle yaşanan korku daha az derindi. İslam'ın iddiaları ve öğretileri, Hristiyan inancına artık bir tehdit teşkil etmiyordu ve şimdi bu inanç Grek felsefesiyle uzlaşmış ve yeni entelektüel savunmalar oluşturmıştı; İslam artık ne destekçiler kazanması muhtemel olan bir sapkınlık, ne de kendisine karşı ciddi savunmanın zorunlu olduğu entelektüel bir saldırıydı. Hristiyanlar Osmanlı ordusundan korkabilirlerdi fakat sancağını taşıdıkları dine, aşağılayıcı bir tarzda olmasa bile, soğukkanlı bir biçimde bakabilirlerdi. Aynı zamanda Hristiyanlık Reformcu mücadelelerle yıpratılmıştı ve bu çerçeve içerisinde İslam sadece bir düşman olarak değil aynı zamanda, bir karşıtlık ve siyaset silahı olarak da ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla kimi Protestanlar İslam'dan Öğrenecekleri bir şeylerin olduğunu düşünüyorlar ya da sanki bunu böyle yazmanın faydalı olduğuna inanıyorlardı. Sözgelimi Luther, her ne kadar temel yaklaşımı "korku ve dehşetle" karışık ise de, (Papa ve Türkler "Hz. İsa ile onun Kutsal Kilise'nin iki temel düşmanı" idi)¹¹ Müslümanların ibadet ve kültürlerinin sadeliğini Katoliklerinkiyle karşılaştırarak övgü konusu yapmaktan kendini alamıyordu.¹² Aynı şekilde Kraliçe Elizabeth, sultana ilk elçisiyle birlikte

gönderdiği bir mektupta, Protestanlığın İslami doğasını vurguladı.¹³ Hiç şüphesiz bu şekilde yazmaktaki esas neden siyasiydi. Türklerin işe yarar müttefikler olabileceği düşünülüyordu. Zira, Protestanlar gerektiğinde aynı ölçüde diğer tarafta da mücadele edebilirlerdi.

¹²
¹³

Malvezzi, *L'islarnismo e la cultura europea*, (Floransa, 1956), s. 235. A.g.e., s. 239. A.g.e., s. 261-262.

50

İslam ve Tarih Felsefecileri

İsveçli Protestan P. Vinet ise İslam'ı bir tür Katoliklik olarak resmedebiliyordu. Ona göre İslam'ın peygamberi kendisini, tıpkı Papanın yaptığı gibi, bir Kilise başkanı olarak gösteren bir Hristiyan mürtediydi.¹⁴ Katolik tarafında da, İslam'ı bir tür Protestanlık şeklinde değerlendirmek mümkündü. Bundan hareketle William Rainolds, *Calvino-Turcismus* gibi anlamlı bir başlığı taşıyan meşhur kitabında, iki sahte doktrin arasındaki paralellikleri şu şekilde çizer:

Muhammedanizmin temel ilkeleri Kalvinizminkinden çok daha iyidir. Her ikisi de Hristiyan inancını yok etmenin peşindedir; her ikisi de Mesih'in tanrısallığını inkar etmektedir, Kalvin'in sözde İncil'i, İslam'ın Kuran'ından daha kötü ve berbat olması bir tarafa, pek çok bakımdan ondan daha çok tiksinti uyandırıcı, daha günahkar ve şeytanidir.¹⁵

Fakat burada da din farklılıklarına rağmen, Türklerle kazançlı bir ittifak için ümitvar olmak mümkündü ve esasen Fransız Kralı 1535'de bunu başarmıştı.

İslam'ın, temelli bir biçimde, siyasi terimlerle düşünüle-bilmesi, hem arz ettiği siyasi tehlikenin boyutunu, hem de Avrupa'daki bir tavır değişikliğini göstermektedir. Siyasi düşünce teolojik belirleyicilerinden uzaklaşıyordu, fakat teoloji de aynı zamanda İslam'ın iddialarının ilintili olduğu problemlerden başka bir alana kayıyordu. Büyük münakaşa ya da husumet konuları Mesih'in doğası ve teslis doktrininden ibaret iken İslam'ın söyleyecek bir şeyleri olabilirdi. Fakat İslam'ın, özellikle lütuf, kurtuluş, inanç ve amellere dair üretilen Hristiyan sorunsallar noktasında söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Reform döneminden sonra İslam'ın doğasına ve statüsüne ilişkin teolojik problem geri planda kaldı. Söz konusu problem ortaya çıktığı zaman da salt kendisi için, izah etmeye yönelik derin bir arzudan dolayı değil polemikçi amaçlarla, Hristiyanlıkla bir zıtlığa işaret etmek üzere ortaya çıkıyordu. Pascal'a göre İslam peygamberi, İsa Mesih'in

¹⁴

A.g.e., s. 241.

W. Rainolds, *Calvino-Turcismus*, (Antvverp, 1597), Önsöz: Malvezzi'den alıntı, a.g.e., s. 247.

51

Avrupa ve Orta Doğu

zıddıdır. Mesih'in insanları öldürülüyorken o öldürüyordu. O bağlılarını okumaktan men ediyor, oysa Mesih'in havarileri onların okumalarını buyuruyordu, O insani bakımdan zafer kazanmıştı, oysa Mesih mahvı perişan olmuştu; ve gerçekte o başarılı olduğundan dolayı Mesih için fani olmak elzemdi.¹⁶ Yaptığı hiçbir şey insani bir açıklamadan fazlasına gereksinim duymuyordu; "Onun yaptığını herkes yapabilirdi, çünkü onun hiçbir mucizesi yoktu, hiçbir şeyi önceden haber vermiyordu".¹⁷ O, "O otoritesi olmayan, sıradan ve gülünç biri-ydi".¹⁸ On yedinci yüzyılın sonlarına doğru bir kere daha peygamberin meşhur hayatını yazarken Prideaux, kitabına "İslam peygamberinin hayatında eksiksiz bir biçimde açığa çıkmış olan hilekarın doğası" şeklinde bir isim vermektedir.¹⁹ Pascal gibi onun da amacı "İslam ile Hristiyanlık arasındaki zıtlığa işaret etmek"tir, birinin bütünüyle insani, diğerinin tanrısal bir kaynağa sahip olduğunu göstermek ve insanlığın tanrısal olandan ne kadar uzak düştüğünü göstererek Hristiyanlığı zamanının moda olan Deizmine karşı savunmak-tır.²⁰ Fakat İslam bütünüyle insani olarak nazarı itibara alınmış olsaydı en azından, özde insani şeylerle ilgilenen yeni seküler kültürün ilgisini çekebilirdi. Seküler kültür mevcut şeylerin

çoğunu incelemiş ve onları belli ilkelere istinaden düzenlemeye çalışmış, dolayısıyla da uzmanlık alanı için neredeyse bütün bilgiyi temin etmişti. İslam ve Araplara özgü şeyler hakkındaki daha eski incelemelerde, bilme arzusu semitik gramer ya da antikiteyi inceleyerek Kitab-ı Mu-

¹ L. Brunschvicg (der.), B. Pascal, *Oeuvres*, 14. cilt, (Paris, 1921), s. 37-38.

¹⁷ A.g.e., s. 38.

¹⁸ A.g.e., s. 34, 36.

¹⁹ (Londra, 1697); cf. P. M. Holt, 'The treatment of Arab history by Prideaux, Ockley and Sale' B. Lewis ve p. M. Holt (der.), *Historians of the Middle East*, (Londra, 1962), s. 290f.; yeni baskısı için bkz.: P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East*, (Londra, 1973), s. 50f.

²⁰ Holt, a.g.e., s. 292.

52

İslam ve Tarih Felsefecileri

kaddes metinleri hakkında daha iyi bir bilgiye sahip olmak veya Müslümanları dininden döndürmek gibi çeşitli saiklerle karışmıştır. Bu kaygıların birçoğu taşınmaya devam edildi. Diğer Doğu dinleri ve kültürleri yeni bir hoşgörünün eşliğinde ele alınırken, İslam'a dair eski korku ve endişeler hala İslam'la ilgili çalışmaları gölgeliyordu. Fakat burada da seküler zihnin merakı kendisini göstermiş ve yeni bir tür oryantalizm belirmeye başlamıştı. Kuran'ın yeni ve daha doğru tercümeleri yapılmıştır. Kuran 1698'de Maracci tarafından Latince'ye, 1734 tarihinde ise Sale tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Elyazmaları toplanmış, dikkatli bir biçimde incelenmiş ve salt konunun ilginçliği dolayısıyla İslam tarihine ilişkin özenli çalışmalar yapılmıştır. Pococke'un *Specimen Historiae Arabum*, Ockley'm *History of Saracens* isimli eserleri bu çalışmalara örnektir.

Yeni Çağ'ın seküler düşünürleri de, İslam'da dikkate şayan yeni bir şeyler bulabiliyorlardı ve en azından birkaçı dikkatlerini oryantalistlerin çalışmalarına yönelmişti. Onlara göre İslam peygamberi, artık bir Deccal değildi, tarihte belli bir yeri ve rolü bulunan bir insandı. İslam, artık şeytani bir şey olarak değil, sebepleri ve doğası akli bir biçimde tartışılabilir tarihsel bir olgu olarak algılanıyordu. Halifelüğün oluşumu ve sürdürülmesi, devletlerin ve toplumların nasıl teşekkül ettiğini ve bir arada tutulduğunu anlamaya hevesli olanlara dersler sunabilirdi. Kısacası İslam, pek çok on sekizinci yüzyıl düşünürlerinin eserlerinde küçük bir tema olarak ortaya çıkmakta, fakat kendisine ilişkin görüşlerde bir uzlaşmaya rastlanmamaktadır.

Voltaire'e göre İslam peygamberi "mağrur ve cüretkar bir şarlatan"dı ve Kuran her ne kadar kendi dönemi ve mekanı için iyi kanunlar getirmiş olsa da "tutarsız ve gülünç bir isnat" idi.²¹

Voltaire meşhur oyunu, *Le Fanatisme ou Mohamet le Prophete*'de İslam Peygamberini, dünyayı sarsan bir sahtekar olarak, "ayağına kapanmış ereni değiş-

²¹ J. M. A. Voltaire, *Esasi sur les Moeurs*, 7. Bölüm.

53

Avrupa ve Orta Doğu

tirmek amacıyla"²² ve kendi hedeflerinin ve fiillerinin farkında olan birisi olarak gösterir: Tanrı ben ki seni beşerlerin felaketlerine kullandım, Senki benim korkunç gayelerimin tapılası aracısın, Sana karşı geldim ama senden hala korkuyorum, Evren bana taparken ben kendimi mahkum edilmiş hissediyorum. Bana verilen özelliklere boşuna karşı çıkıyorum. Ölümlüleri kandırdım, kendimi kandıramam.²³

Diderot'nun *Encyclopediesinde* de, İslam'ın zaferi bilinçli bir sahtekara atfedilir:

Yurttaşların karakterlerini onların cehaletini, saflıklarını öğrendikten ve coşkuya hep hazır olduklarını gördükten sonra kendini peygamber ilan edebileceğini anlamış, vahiy alıyor gibi yapmış, konuşmuştu...²⁴

Fakat, İslam'ın yayılmasını, daha derin ve bir açıklamaya ihtiyaç duyan fevkalade bir başarı olarak düşünen farklı bir akım da vardı. Leibnitz'e göre İslam, doğal bir teoloji biçimi olması dolayısıyla yayılmış, Peygamberin takipçileri onu Hristiyanlığın götürülmemiş olduğu Asya ve Afrika'nın uzak ırklarının arasına dahi taşıyabilmiş ve buralarda Tan-rı'nın birliğinin ve ruhların ölümsüzlüğünün hakiki doktrinine karşı olan boş inançları yok etmiştir.²⁵ Rousseau, erken İslam'da teolojik ve politik sistemler arasındaki yakın birliği övmüştür. Rousseau, bu noktaya, Araplar Barbarlara boyun eğdikten sonra değinmişse de, Hristiyanlıktaki iki güç

ara-

22 23

24

25

J. M. A. Voltaire, *Oeuvres Completes*, 4. cilt, (Paris, 1877), s. 115. A.g.e., s. 162.

D. Diderot ve J. le R. d'Alembert, *Encyclopedie*, 9. cilt, (Neuchetel, 1765), s. 864.

G. W. von Leibnitz, *Essai de Theodicee*, C. J. Gerhardt (der.), *Philosophischen Schriften*, 6. cilt, (Berlin, 1885), s. 27; İng. trc: E. M. Huggerd, (Londra, 1952), s. 51.

54

İslam ve Tarih Felsefecileri

sındaki keskin ayrımı konu edinmemiştir.²⁶ Condorcet daha da lütufkardır. İslam peygamberinin karakteri, dinmeyen bir coşkuyu, dirayet ve feraseti, bir şair ve savaşçının niteliklerini bir araya getirmiştir. Ona göre İslam peygamberinin hedefi öncelikli olarak siyasi idi, Arap kabilelerini tek bir çatı altında toplamak, yekvücut kılmaktı; ve saf bir dinin yaratımı bu amaca matuf olarak atılan ilk adımdı. Kurduğu devlette, her ne kadar dini istibdadın yükselmesiyle daha sonra ortadan kalkacaksa da, bir müddet düşünce özgürlüğü vardı ve Grek bilimleri yeniden canlanmıştı.²⁷

Benzer şekilde Comte de Boulainvilliers, İslam Peygam-beri'nin hayatına dair meşhur kitabında, doğal din olan İslam'ı, Hristiyanlığın iddialarıyla karşılaştırmakta ve İslam'ın kurucusunun tabii erdem ve yeteneklerine tam olarak inandığını ifade etmektedir.

Boulainvilliers, İslam Peygam-beri'nin peygamberlik yeteneği ya da vahyinin gerçek bir vahiy olup olmadığı noktasında ikna edici bir delilin olmadığını ileri sürer. Ona göre Hz.

Muhammed'in öncelikli hedefi siyasidir ve siyasi tasarılarını gerçekleştirmek için bu dönemde iç karışıklıklar yaşayan Hristiyanlığı kullanmak yerine, yeni bir din ihdas etme yolunu tercih etmiştir. İhdas ettiği din kendi zihninin ürünü olmakla beraber, görülmedik yeteneklere sahip olduğundan —İskender veya Caesar'inkine eşit olan sanatı, mahareti, kararlılığı, cesareti ve hayal gücünün canlılığı— sonuçta ihdas ettiği din de o denli mükemmel olmuştur:

Onun bilmek ve tanımak istediğinin ötesinde, bizi aydınlatan Hristiyan vahyinin yardımı olmadan, Onunki kadar

26

27

J. J. Rousseau, 'Du Contrat Social' B. Gagnebin ve M. Raymond (der.), *Oeuvres Completes*, (Paris, 1964), 4. Kitap, 8. Bölüm, s. 462-463.

Marquis de Condeorcet, 'Esquisse d'un Tableau historique des Progres de l'Esprit humain' A. Condorcet O'Connor ve M. F. Arago (eds.), *Oeuvres*, 6. cilt, (Paris, 1847), s. 1202; İng. trc: J. Barraclough, (Londra, 1953), s. 86-87.

55

Avrupa ve Orta Doğu

akla yakın, gerçeğin ışığına uygun azizler için bir teselli ve günahkarlar için korkunç bir öğreti ortaya çıkmazdı.²⁸

Hz. Muhammed, dininin yasa ve ritüellerini geniş ölçüde Arapların ortak adet ve örflerinden çıkartmıştır. Her ne kadar Araplar haşin ve gaddar olsalar ve diğer insanların sevdiği şeylerden tiksinti duysalar da aynı zamanda, "manevi yönleri güçlü, cömert, yarar gözetmeyen, cesur ve ihtiyatlı" idiler.²⁹ Boulainvilliers'm İslam'a yönelik hissiyatı bu ifadelerin ima ettiğinden bile daha lütufkar olabilirdi. Hristiyan vahyine inanma konusundaki ihtiyatlılığına rağmen Boulainvilliers'm dine yönelik tavrı felsefi deistlerinkine benzer

görünür. Ahlaki alanda olduğu kadar doktriner alanda da neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmeye yegane muktedir olan insan aklıdır; dinin gerçek işlevi, kalbi tatmin etmek ve insani tecessüsün azgınlıklarına engel olmaktır. Bu açıdan görüldüğünde İslam, yalın, açık seçik ve akli doğası nedeniyle hayranlık uyandıracak pek çok şeye sahiptir.³⁰

Bu düşünürler İslam'ı insani, özellikle siyasi bir fenomen olarak değerlendirmektedirler.

Nitekim çağın en büyük imparatorluk kurucusu olan Napoleon'un bir selefine İslam Peygamberine ilişkin takdir hislerini sunmasında şaşılacak bir şey yoktur. Napoleon İslam toplumunu ilk kez Mısır'da görmüştü, Kuran'ı ve peygamberin hayatını inceledi, hatta İslam'a imanını ikrar etti; ömrünün sonuna kadar Mısır seferini ve onunla ilgili her şeyi düşlemekten haz duydu. St. Helena sürgününde, Voltaire'in anlatım biçimi ile sert bir tartışmaya girişti. Voltaire'in İslam peygamberinin karakterini kötü amaçla kullandığını ve dünyanın çehresini değiştiren muhteşem bir insana aşağılık bir suçlu gibi davrandığını ilan etti. Biyografilerde efsanevi olan pek çok olmakla bera-

²⁸

³⁰

Comte de Boulainvilliers, *La Vie de Mahomed*, (Londra, 1730), s. 247. (Buradaki heceleme birinci baskıdaki gibidir.)

A.g.e., s. 3.

Cf. R. Simon, *Henry de Boulainviller*, (Paris, tarihsiz [1941]).

56

İslam ve Tarih Felsefecileri

ber, ortada bu denli kısa bir zamanda dünyanın fethi gibi apaçık bir gerçek vardı. Bu açıklanmalıydı ve bunu fanatizmle ya da tesadüfi şartlarla açıklamak çok zordu. Bütün bunların arkasında, bir şey, bir "başımızdan geçmeyen, görüp iştmedığımız bir şey" olmalıdır.³¹

Bu şekilde bir sunum tarzı içerisinde İslam bilmecesinin seküler terimlerle yeniden ifade edilmesini bulmak mümkündür. Fakat salt bilme ve anlama arzusunun yön verdiği bu gibi ifadeler çoğu zaman seyrek rastlanıyordu. Hatta İslam'a ilişkin mevcut bilgiden daha fazla faydalanma durumunda olanlarda bile, farklı bir biçimde de olsa, polemikçi bir sesi işitmek çok kere mümkündür. Artık, Katolik kilisesinin ya da vahyedilmiş dinin iddialarında İslam'ın kendisi değil, İslam aracılığıyla yaklaşmış olan düşman hedeflenmektedir. Nitekim Gibbon için İslam, aklın mutaassıplığın tahakkümü altına alınabileceğine ilişkin bir dersin konusuydu. İslam'ın merkezinde akli bir inanç sistemi yer alır: İslam Peygamberinin Tanrısı, filozofların Tanrısıydı:

biçimsiz ve mekansız, benzersiz ve ilineksiz, bizim en gizli düşüncelerimizin kendisine malum olduğu, kendi doğasının zorunluluğuyla mevcut olan, kendinden bütün ahlaki ve entelektüel mükemmeliyeti çıkartan, sınırsız, ezeli ve ebedi bir varlık.³²

Bu fikir akıl tarafından kavrandı ve bir "felsefi Ateist" kendini ona kaptrabilirdi. Fakat iniş kolaydı ve filozof kendi kendini aldatan bir peygamber oldu:

Aynı objeye aralıksız, düzenli olarak eğilen bir zihnin enerjisi genel bir nesneyi özel bir çağrıya dönüştürecektir; anlayışın ya da imgelemen sıcak çağrıları göğün ilhamı olarak hissedilecek; düşünce ameliyesi vecd ve sanrı ile nihayete erecek, görünmez nasihatçı bir Tanrı meleğinin suret ve niteli-

¹ M. Dunan (der.), *Comte de las Casas, Le Memorial de Sainte-Helene* (Paris, 1951), cilt 1, s. 528-529; cf. C. Cherfils, *Bonaparte et Vidam*, (Paris, 1914).

³² J. B. Bury (der.), E. Gibbon, *The History of the Decline and Fail of the Roman Empire*, cilt 5, (Londra, 1911), s. 361.

57

Avrupa ve Orta Doğu

ğiyle tanımlanacaktır. Coşkudan sahtekarlığa geçen adım tehlikeli ve kaygandır... Öyle ki yanılısama ve ihtiyari aldatma arasındaki karmakarışık ve ortalık alanda bilinç uyuklayabilir.³³

Daha da kötüsü, filozof bir vaiz olur olmaz, vaiz bir hükümdar ve ordu komutanına dönüşmüştü ve karakteri süreç içerisinde lekelenmişti. Bununla beraber o, aslında fevkalade yetenek ve maharetler sergilemiştir. Öyle ki başarılarının atfedilmesi gereken yer, mucizevi bir unsurdan ziyade bunlardır. Dinin kalıcılığı da, halifelerin ellerinde dünyevi erki olduğu kadar ruhani gücü tutmaktaki ve bağımsız bir ruhani otoritenin gelişmesini engellemekteki beceri ve yetenekleri gibi, insani etkenlerle açıklanmalıdır. Karşılaştırıldığında, İslami yönetimin sonuçları ve etkileri yararlıydı; putperestliğin yerini daha insani bir tapınma almıştı, yardımseverlik ve dostluk ruhu yayılmış, öç, intikam, baskı ve zulüm kontrol altına alınmıştı.³⁴

II

Bu bin yıllık düşünce sürecinde neredeyse her zaman kendisine rastlanan bir etkenden söz etmek mümkündür. Batı Avrupa'nın İslam'a yönelik tavrı yargılayıcı bir tavidir. İslam, dar bir alana hapsedilerek kendisinden başka unsurlarla değerlendirilmektedir. Orta Çağ'da başlayan on sekizinci yüzyılda daha da güçlenen Avrupa düşüncesi İslam hakkındaki hükmünü Hristiyanlık ve vahye dayalı olma iddiasındaki bütün dinleri dolaylı şekilde mahkum ederek vermişti. Bunun yanında, İslam inançlı Hristiyanlarca yargılanmış ve gerçekte kimi yönlerden Hristiyanlığın antitezi olarak nitelenmişti. Hatta Napoleon ya da Condorcet gibi İslam peygamberinin insani gücüne ve onun insani başarılarına yüksek bir değer atfedenler bile insani olanın dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığını; yani Hz.

Muhammed'in pey-

^{33 34}

A.g.e., s. 400-401. A.g.e., s. 419-421.

58

İslam ve Tarih Felsefecileri

gamber olma ve Kuran'ın Tanrı kelamı olma iddiasının yanlış olduğunu sorgusuz sualsiz doğru olarak kabul ediyorlardı.

Gördüğümüz üzere zamanla bu yargılama sürecine, İslam'ın kendisi itibariyle ne olduğuna ilişkin inceleme ve anlayış süreci eklendi. On sekizinci yüzyılın sonuna doğru İslam hakkında yükselmiş olan bu bilgi ve kavrayış düzeyi seküler düşünürlerin İslam hakkındaki hükmünü etkilemişti. Fakat buna rağmen yine de bu, Ortodoks Hristiyanlığın çerçevesi içinde düşünenleri; bir başka deyişle evren hakkında tam ve nihai gerçeği ifade eden inançlar manzumesi olarak, geleneksel formülasyonlarıyla Hristiyan doktrini benimsemiş olanları ve Hristiyan fikirler sistemi içerisinde İslam'ın statüsünün ne olduğunu soranları hemen hemen hiç sarsmadı. On dokuzuncu yüzyılda yaşayanların büyük bir bölümü, ya İslam'ı hiç göz önünde bulundurmazdılar ya da onu Hristiyanlık dışı hatta Hristiyanlık karşıtı olarak gördüler. Bu insanlar İslam'ın gerçekte ne olduğu sorusunu cevaplama ihtiyacı hissetmediler. Sözelimi Schlegel'in, *Philosophy of History* isimli eserinde büründüğü dil, tarihi "akımlar"ın yeni dili de olsa, aslen geleneksel bir görüşü dile getirmiştir. Aralarında klasik medeniyetin dağılıp çöktüğü, iki büyük kabile hareketi arasında keskin bir karşıtlık varsayan Schlegel, bir tarafa, Hristiyanlığı kabul etmiş ve temeli itibariyle barışın ve uygarlığın doğumunu hazırlamış olan Alman kabile hareketlerini, diğer tarafa kendisini İslam'ın yükselmesiyle dışavurmuş olan Arap kabile hareketini yerleştirdi. Bu, İslam'ın erken döneminde, belli bir ahlaki enerji ve karakter yeğliliğiyle canlandırılmışsa da Arapların "kabile ruhu öfke, nefret, gurur ve intikam duygularıyla yönlendirilmiştir. İslam bu hislere gem vurmamış aksine bunları güçlendirmiş ve onlardan faydalanmanın yollarını aramıştır. Schlegel'e göre İslam, "inançsız bir peygamber" tarafından vazedilen "boş bir kibir ve anlamsız bir gurur" diniydi. Bütün insanların akılla ulaşabileceği "doğal din" dolayısıyla olumlu bir içeriğe sahip olan İslam, bütün kurtuluş unsurlarını —uzlaşma, merha-



Avrupa ve Orta Doğu

met, sevgi, saadet— göz ardı etmiştir. O nedenle bir medeniyet yaratamamıştır. Yönetim sistemi insanlığı sefiş, korkunç bir devletin otoritesine boyun eğdiren İslam, "ruhani ve maddi otoritenin Hristiyan karşıtı bir karışımından ibarettir ve yakıp yok edici coşkusuyla, fethettiği ülkelerdeki antikitenin bütün kalıntısını ve daha yüksek bir uygarlığın her türlü kırıntısını ortadan kaldırmıştır."³⁵

Newman, daha karmaşık tarzdaki benzer bir karşılaştırmayı, yeterince tanınmayan *Lectures on the History of Turks* isimli kitabında yapmıştır. Nevraian için İslam, dini bir sahtekarlık olmakla beraber putperestlik kadar kötü değildir. Çünkü İslam, putperestlikten sonra büyük bir ilerlemedir. İslam'da "tek bir Tanrı'ya, onun vahyine, vaatlerine, ahlaki yasanın ezeliliğine ve ebediliğine, gelecek kurtuluşun kesinliğine" inanış esastır.³⁶ Bu fikirler Hristiyanlıktan alınmış olmakla birlikte, bunlara kendisine ait bir yanışı, "ulusçuluk prensibinin bir takdisini" dahil etmiştir.³⁷ Bir anlamda kendi evrensel misyonunu reddetmiş, temelini inancın teşkil ettiği imparatorluk, gururlu ırka yaslanarak evrensel bir din olabilecekken milli bir kimliğe bürünmüştür. Bu durum, "vatanseverlik hissiyatıyla, aile şerefî, geçmişe sadakat ve kabile ruhuyla yakından ilişkilidir."³⁸ Bu nedenle İslam, "Tanrı diniyle şeytanın dini arasında" bir yerde bulunur.³⁹ İslam, başlangıçta Tanrı'nın verdiği görevi yerine getirmiş olabilirdi. Haddizatında halifelik medeni bir kurumdur. Halifelik, paylaşılan bir iyi olarak, toplumu düzenleyen bir ilkeye sahipti. Bunun aksine barbar bir devlet ortak doğrular ihdas edebilmekle birlikte toplumu düzenle-

C. W. F. von Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, cilt 2, (Viyana, 1829), s. 70-107; İng. trc: J. B. Robertson, (Londra, 1846), s. 317-342.

[J. H. Hevman], *Lectures on the History of the Turks in Its Relation to Christianity*, (Dublin, 1854), s. 105.

³⁷ A.g.e., s. 248.

³⁸

³⁹

A.g.e., s. 277. A.g.e., s. 106.

60

İslam ve Tarih Felsefecileri

me gücünden yoksundur. Çünkü o, bir inanç, bir sülale, ya da şöhrete yönelik bir arzu tarafından örgütlenmektedir. Oysa hilafet, vicdan, tutku ve hissiyatı örgütlemeye muktedir ortak bir akli ilke üzerine inşa edilmiştir. Fakat aynı şey, halifeliği devralan Türkler için söz konusu değildir. Türkler, yiğitlik, güvenilirlik, doğruluk, adalet hissi, itidal ve nezaket gibi sahici erdemlere sahip olmalarına rağmen esas itibarıyla barbardılar. Manevi hayattan, akli ilkelerden ve entelektüel disiplinden yoksun olan Türkler, İslam'a hiçbir şey eklemelikleri gibi, Hristiyanlığa da yardımları dokunmamıştır. Barbar erdemlerini hakikatin hizmetine sunabilirlerdi: On birinci yüzyılda doğuya ya da batıya yönelmek, Tanrı'ya ya da şeytana karşı gelmek hususunda bir tercih yapmak zorundaydılar. Yanlış seçim yaptılar ve o nedenle Selçuklu Türkleri "insan ırkları arasındaki büyük bir Mesih düşmanı oldular."⁴⁰

Schlegel'in iki kabile hareketi arasında varsaydığı keskin karşıtlıkta, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin önemli bir halkası olacak olan, ırksal teorinin erken dışavurumunu görebileceğimiz gibi, Newman'ın yaklaşımında da, muhtemelen, İslam'ın insani ilerlemenin öncüsü olduğu yönündeki on dokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesinin bir uzantısına rastlayabiliriz. Bununla birlikte, Schlegel ve Newman, esas itibariyle, Hristiyan olarak düşünmüş ve yazmışlardır. Onların görüşleri, her ne kadar açıkça beyan edilmemiş olsa da, Hristiyan inançlarıyla tutarlılık arz eder. Bu tutumları peygamber ve takipçilerinin salt insani başarılarına karşı adil tutum sergilemeleriyle de tam olarak örtüşür. İslam'ı hasımlarını bunaltacak bir silah olarak değil kendi düzlemi içerisinde bir düşünce objesi olarak nazarı itibara alan, sağduyu sahibi bir Hristiyan akademisyen muhtemelen kendi yargısını Schlegel ve Newman'dan daha fazla bir ihtiyatkarlıkla ifade edecektir. Fakat yine de bu akademisyen, her ne kadar mecbur olmasa da, kendisini onlarınkinden esas itiba-

A.g.e., s. 128.

61

Avrupa ve Orta Doğu

riyle farklı olmayan bir görüşü benimsemeye mezon addedecektir. Nitekim Peygamber ve halifelere dair yazdığı kitapları hala bütünüyle aşılmamış olan Sir William Muir, Peygamberi şeytanın oyuncağı, oluşturduğu toplumu ise kısır ve çorak —öyle de kalmaya mahkum— bir toplum olarak görebiliyordu. Ona göre İslam durağandı; ruhani ve maddi olanı karıştırmakla gerçek özgürlüğü yitirmişti; mutlak monarşi ve denetimsiz bir askerlik ruhsatı arasındaki orta yoldan habersizdi; en iyi haliyle bile oluşturduğu medeniyet, aile hayatına hiçbir biçimde nüfuz etmediğinden, ne istikrarlı ne de kalıcı olabilirdi.⁴¹ İslam'ın öğretisinde haddi zatında kimi doğrular bulunmakla birlikte bunlar bile hakikate ulaşmada engel teşkil ediyordu. İslam'da, daha önceki vahiylerden ödünç alınmış birçok doğru mevcuttur. Bununla birlikte dünyanın henüz tanıdığı Muhammed'in kılıcı ve Kuran, medeniyetin, özgürlüğün ve

42

hakikatin en azılı düşmanlarıdır.

Daha büyük bir oryantalist olan Henri Lammens, İslam'a, peygamberine ve Araplara daha da bütüncül ve maskelenmemiş bir gözle bakabiliyordu. Ona göre İslam'ın doğuşu, kendisine karşı az çok başarıyla mücadele etmiş olan Suriye ve diğer ülkelerin halklarını çepeçevre kuşatmış olan talihsiz bir tarihi kazaydı. Başlangıçta, peygamber samimiydi; "vahiyleri" kendi kendine yaptığı telkinlerin bir sonucu olmuş olsa bile, en azından kendisi bunlara inanmıştı. Fakat daha sonra vahyin bu niteliği giderek azalmış ve Medine döneminde "gerçek vahiy"⁴³ nihayet peygambere galip gelmişti. Fakat bu kaba yargı, Lammens'in erken dönem İslam tarihinin kimi önemli yönlerini bu denli keskin bir biçimde ayırt etmesine imkan vermiştir.

Lammens, doğduğu şehirli

Sir W. Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fail*, (Edinburgh, 1924), s. 601.

⁴² Sir W. Muir, *The Life of Mohammed*, (Edinburgh, 1912), s. 522.

H. Lammens, 'Mohamet fut-il sincere?', *Recherches de sciences, religieuses*, cilt 2, (1911), s. 48.

62

İslam ve Tarih Felsefecileri

ve ticari çevrenin İslam'ın gelişimini şekillendirmede oynadığı rolü örnek olarak göstermiş; ve İslam'daki birliğin yüzeyi altındaki kimi yerli geleneklerin direncini ortaya çıkartmıştır. Bu geleneklerin direnci gerek Lübnan vadisinde, İslam Öncesindeki Suriye'nin Hristiyan kimliğinin yeniden canlanması ile, gerekse de yükselen Emevilerin temsil ettiği İslam'da kendisini göstermiştir.⁴⁴

Bu tarz görüşler, on dokuzuncu yüzyılın tipik Ortodoks Hristiyan düşüncesinin İslam'a yönelik tavrı olarak anlaşılmalıdır. Bu düşünceleri temsil edenler, İslam hakkında ister Muir ve Lammens kadar bilgili olsunlar, isterse de Schlegel ve Newman kadar az şey bilsinler, ortak bir yönelimi paylaşırlar ve İslam'ı beşeri dinlerin en düzeysizlerinden biri olarak

görürler. Tıpkı bilinç gibi insan zihni de her zaman her türlü problemle uyarılamaz. Nitekim, Batı Hristiyan düşüncesinin on dokuzuncu yüzyıl boyunca karşılaştığı problemler, Orta Çağ'ın problemleriyle aynı değildir. Zira İslam, artık reel siyasi meydan okuma konumundan uzaktır. Günümüzde yaşandığı şekliyle, Fransa Başbakanının Fas Sultanını tahtından indirmenin meşruiyetini ararken, haçı hilale tercih ettiğini beyan ederek, mevcut fiilini haklılaş-tırma gayreti içerisinde olması gibi, zaman zaman siyasetçilerin başka nedenlerle yapmayı tasarladıkları şeyleri meşru göstermek için Haçlı figürlerini öne çıkarmaları söz konusuysa da, genel olarak İslam dünyası Avrupalı güçlerin eline kolayca geçiveren zahmetsiz bir coğrafya olarak kabul edilmiştir. Kaldı ki, İslam artık teolojik bir meydan okuma değildir. Teolojisi nadiren bilinir ve bilindiği kadarıyla da "korkunç ve dehşetli" değildir. Avrupa'nın, artık, İbn Rüşd'ün sisteminde olduğu üzere, Hristiyan düşünürlerin ya çürütmek ya da kendi inançlarıyla uzlaştırmak zorunda oldukları felsefi fikirlerle İslam'ı ilişkilendirme durumu kalmamıştır. Bu çağda İslam'ın, Kilisenin doğasına ve Hristiyan doktriniyle modern bilimin iddialarının uzlaştırılmasına dair Batı

44

L

Krş.: K. S. Salibi, 'İslam and Syria in the writings of Henri Lammens' iç., Lewis ve Holt, op. cit., s. 330-342.

63

Avrupa ve Orta Doğu

Hristiyanlığını sarsmış büyük tartışmalara dahil edecek hiçbir şeyi yoktur.

Geleneksel inanç biçimlerinin ana hatlarına ilişkin Hristiyan düşüncesinde, bu düşüncenin yaşadığı dönemlerdeki teolojik meseleleri çözmede İslam'ın herhangi bir katkısı olmaması sebebiyle, İslam'ın kendisine ait bir gündemi ve problem alanları olduğu hususu çoğunlukla dikkatlerden kaçmıştır. İslam ve Hristiyanlık arasındaki paralelliklerin doğurduğu sorunu *Mahometanism Unveiled* isimli eserinde çözmeye çalışmış alan C. Forster nadir istisnalardan birisidir. Forster, bu iki dinin rastlantının ötesinde, birbirlerine yakın oldukları kanaatinde. Akidelerinin soyut doğaları, ibadetlerinin basitliği, kurucuları tarafından takınılan tabiatüstü ya da peygamberi karakter bakımından her ikisi de birbirine benzerdir. Her ikisi de karanlık kökenlerden birdenbire doğmuşlar, erken dönemlerinde aynı tip engellerle karşılaşmalarına rağmen ani ve hızlı bir biçimde yayılarak insan zihni üzerinde sürekli bir hakimiyet kurmuşlardır. Her ikisinin de başarısı salt insani şartlarla açıklanamaz, böyle bir şeye girişmek karşımıza cevaplanması gereken sorular çıkacaktır.

hangi kör talih, hangi gizemli tesadüf bu kadar birbirinden bağımsız ve iliintisiz nedenleri birbiriyle böylesine örtüşecek bir biçimde bir¹ araya getirmiştir?⁴⁵

Hristiyanlık için olduğu gibi İslam için de bu mesele ancak bir şekilde cevaplandırılabilir: özel, her şeyin üzerinde her şeyi takdir eden Tanrı'nın inayetinin müdahalesiyle, hakim ve muktedir olan bir takdirin dahliyle.⁴⁶

İslam söz konusu olduğunda bu takdir ne olabilir? Bu Tanrı'nın Hz. İsmail ve onun zürriyetiyle ilgili olarak Hz. İb-

⁴⁵ C. Forster, *Mohametanism Unveiled*, cilt 1, (Londra, 1829), s. 62; Kendi torunu tarafından Forster'la ilgili yapılmış bir çalışma için bkz.: E. M. Forster, *Marianne Thornton*, (Londra, 1956), özellikle s. 145 ve 163 ('onun kitabı... değersizdir').

46

A.g.e., cilt 1, s. 68-69.

64

İslam ve Tarih Felsefecileri

rahim'e yaptığı vaadin tahakkukudur. Tanrı'nın vaadi Yahudilere Hz. İshak, Araplara da Hz. İsmail ile geldi ve ilki Mesih ile sona ererken, ikincisi İslam Peygamberi'nde nihayete erişti. Hz. İshak aracılığıyla şeriat ve din dünyanın büyük bir kısmına, Hz. İsmail ile de daha büyük bir kısmına verilmiştir. Fakat paralellik buraya kadardır. Hz. İshak, Hz. İbrahim'in meşru çocuğudur ve onun aracılığıyla meşru inanç, buna karşılık gayrı meşru çocuk olan Hz. İsmail ile ise sahte bir inanç gönderilmiştir. Bu görüş kendi kendisiyle çelişir görünmektedir: Tanrısal inayet ve takdirle gönderilmiş olan İslam peygamberi nasıl olur da aynı zamanda sahte bir inancı vazede bilirdi? Buna Forster, İslam'ın takdir-i ilahideki yerinin sadece menfi bir amaç olması şeklinde cevap vermektedir. O putperestliğin kötülüklerinden dünyayı arındırmak üzere gönderilmiştir: İslam peygamberi gönderildiğinde Hristiyanlığın putlara tapması, Yahudiliğin, Yahudilere vaadedilmiş olanın tersine bir yeryüzü krallığı araması nedeniyle, bu iki dinin her ikisi de yozlaşmıştı. İslam, Hristiyanlığı kokuşmuşluklarından arındırdı ve o, Yahudilerin yanlış bir şekilde aradıkları dünyevi gönenci kendisine vaadedilenle uyum içinde haklı bir biçimde elde etti. Şimdi bu menfi amaç tahakkuk ettiğine göre İslam'a ne olacaktır? Sonuçta Forster, Müslümanların dinlerini terk ederek Hristiyanlığa döneceklerine ve hatta bunun (da çok zor olmayacağına inanır: İslam'ın "elverişli nitelikleri ve kurulu inanç yapısı"⁴⁷ onların din değiştirmeye yaklaşımlarını kolaylaştıracaktır; ve Asya ve Afrika'nın pek çok yerinde cari olan A-rap dili din değiştirmenin önemli bir aracı olacaktır. Tıpkı Grekçe ve Latince gibi o da, İncil'in nihai zaferini temin etmek için tanrısal irade tarafından tasarlanmıştır. Fakat bunun için yeni bir yaklaşım zorunlu olacaktır ve bu yaklaşım İslam'ın insanlığa getirdiği faydalara dair bir bilinçlenme üzerine inşa edilecektir.

⁴⁷

A.g.e., cilt 1, s. 107.

65

Avrupa ve Orta Doğu

Onlara sahip olmadıkları şeyi, ancak sahip oldukları şey hakkındaki doğru bir bilgiyle anlatabileceğimizi umabiliriz.

Böylesi nadir ve gerçekten ayrıksı düşünceleri bir tarafa bırakacak olursak İslam sorunu, pek çok değişik kaynaktan beslenen yeni bir sorgulamanın işaretlerini görebileceğimiz yüzyılın başına dek Batılı Hristiyan zihinlerde hemen hiçbir yankı uyandırmamıştır. Bunlardan birisi, İslam'a ve diğer dinlere dair, akademisyenler, misyonerler, sömürge görevlileri ve seyyahlar tarafından toplanan göz kamaştırıcı bilgi bütünüydü. Bu bilgi söz konusu olduğunda, İslam hakkında bu zamana kadar düşünülmüş olandan daha çok araştırılacak şeyin mevcut olduğunu kabul etmek zorunluydu. İslam, sahteliği nedeniyle mahkum edilecekse bu ancak daha özenli ve daha karmaşık bir şekilde ve sadece mahkum edici olmaktan ziyade anlayarak, değerlendirerek ve çürüterek yapılabilirdi. Bu, duyarlı Hristiyanlar arasında, Kilise dışındakilerin, daha öte bir nitelendirmeye hacet kalmaksızın, basitçe *cahil putperestler* şeklindeki bir nitelemeye geçirilemeyeceği yönünde yeni bir bilinçliliğin doğmasına sebebiyet verdi: Böyle yapmak dinlerinde açık bir biçimde sunulmuş olan müspet değerleri, bunlardan kaynaklanabilecek insani erdemleri ve bunların içerebileceği kurtuluş imkanlarını göz ardı etmektir. Bu tarz sorular en azından sorulmalıydı ve olumsuz bir biçimde cevaplandırılmış olsa ve İslam bütünüyle yanlış ve sapkın olarak değerlendirilmiş olsaydı bile, geriye bir mesele daha kalıyordu: Bu çağda tarihsel düşüncenin büyük gelişimi Hristiyan bilincine yansımış, İncil'in bütün dünyaya vaazının zamanla gerçekleşecek ve ancak zamanının gelmesiyle kemale erecek bir süreç olduğuna dair yeni bir bilinç yaratmıştı.⁴⁹ İslam'ın Hristiyan nüfuzuna karşı ortaya koyduğu direnç, bunun da ötesinde İslam'ın rakip olarak Hristiyanlığa karşı üstün konumda olması, sadece misyonerlerin stratejik sorunlarını değil, aynı za-

A.g.e., cilt 2, s. 378.

Krş.: J. Danielou, *Le mystere du sakit des nations*, (Paris, 1948).

66

İslam ve Tarih Felsefecileri

manda İslam'ın yayılışı ve direncinin bir anlama sahip olup olmadığı, en azından bir amaç için kullanılıp kullanılamayacağına ilişkin temel bir meseleyi de gündeme getiriyordu. Bununla birlikte, bu tarz etkenlere, kendisi dışında hiçbir şeyle açıklanamayacak olan bir başka etken daha eklemeliyiz. Bu, görülmedik bir özgünlük ve şaşırtıcı bir güce sahip bir kafanın, Louis Massignon'un, o zamana kadar yerleşmiş olan anlayışı, yapılmış olan çalışmaları alt üst eden etkisinden başka bir şey değildir.⁵⁰ İslam hakkındaki kanaati kendi hayatının da değiştiği şu noktada oluşmaya başlar: 1908'de Irak'ta bir umutsuzluk anında, Tanrı'nın varlığının ve ona olan derin bir şükran borcunun ani bir biçimde idraki. Massignon bu tecrübeyi bir İslam ülkesinde, İslam'ın dili Arapça aracılığıyla yaşamıştır. Ona, hayatının diğer yarım asrından daha fazla bir zaman sadık kaldığı problem alanlarını ortaya çıkarmış olan İslam'ın ilahi kaynağı hakkında bir daha zail olmayacak his ve kavrayışı kazandıran belki de bu hadisedir. Şayet İslam ilahi kaynaklı ise, Mesih'le vahyedilmiş olan hakikatin tamlığından, mükemmeliyetinden nasıl olur da sapmış olabilir? Eğer sapmış ise hala, bir kurtuluş yolu olabilir miydi?

Massignon, cevabın ipuçlarını tarihin bütün anlamını bulduğu yerde buldu: Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği ve peygamberlerin konuşmuş olduğu "kutsal dua yerleri"nde.⁵¹ İslam, Tanrı'nın Hz. İbrahim'le konuşmasıyla ve Hz. İbrahim'in Tanrı'nın çağrısına cevap vermesiyle, Yahudilik ve Hristiyanlığın başladığı yerde başladı. Forster'in iki nesil evvel ileri sürdüğü üzere İslam, Hz. İbrahim ve zürriyetine verilen ahitten Hz. İsmail'in hariç tutulmasıyla, Hz. İbrahim'in zürriyeti Hz. İshak ile Hz. İsmail arasında bölündüğünde farklılaşmıştır. Fakat kopuş tamamlanamamıştır. Vaat hala canlıdır. Hz. İsmail'in zürriyeti, *Tekvin*'de vaadedildiği gibi hala ondaki payında ısrar etmektedir ve

⁵⁰

Krş.: J. D. J. Waardenburg, s. 136f., 257f., 283f.

L. Massignon, 'La Palestine et la paix dans la justice', *Opera Minora*, cilt 3, (Beyrut, 1963), s. 461.

67

Avrupa ve Orta Doğu

İslam, unutulmadıklarına dair bir teminat olarak gönderilmiştir. Fakat İslam peygamberine gönderilen vahiy bundan daha fazla bir şeydi, kendine özgü değerlere sahipti. Hristiyanlığın ve Yahudiliğin yozlaşmalarına karşı, Kuran bütün gerçekliğin kaynağı ve putların yok edicisi Tanrı'nın aşkın olduğunu belirtir ve O'na ibadette bütün inananların birlik içerisinde olmalarını öğütler:

Tanrının, ilk çocuğu İsmail'in 'hicretini' emrettiği 'akit kuyusu' Bersaba'da yaptığı ikinci duasında İbrahim, onun çöle göç etmesini yeter ki onun zürriyetinin orada hayatta kalmasını diler; Allah bu İsmaili Arap ırkını, İslam'ın oluşumundan sonra tehdidini bütün putperestlerin üzerinde tuttuğu kılıca, "birçok faydaları bulunan demire" (Kuran 57:25) mütemayil kılarak onlara dünyada belli bir süreklilik bağışlamıştır; 'ilk müslüman' olan İbrahim'in Rabbi, tek Allah vardır denilin-ceye dek bu putperestlere karşı kutsal savaş ilan edilecektir... Arap ırkının tarihi, yazıda ilk göz yaşları olan Agar'ın göz yaşlarıyla başlar. Arapça, göz yaşlarının dilidir: Allah'ın özünde ulaşılamaz olduğunu ve en iyisi de böyle olduğunu bilenlerin göz yaşı. Eğer o bize gelirse, iş arasında dinlendirici bir ara şeklinde normal hayatımızı durduran bir yabancı gibi gelir; ve geçip gider. Arafat kurbanını derinleştirerek bazıları burada birleşmeye giden bir yol buluyorlar fakat yalnız ve gecede.

Çünkü Musa ve İsa'dan sonra gelen ve bütün yaratılışı etkisi altına alacak ölüm kararının negatif habercisi Muhammed ile birlikte ortaya çıkan İslam, İbrahim'in İsmail ve Araplar için ettiği duasına verilen gizemli cevaptır: (İsmail için) "Seni de mükafatlandırdım". Arap İslam'ı sonuna kadar reddedilecek dışlanmışların umutsuz hak iddiası değildir; onun kutsal topraklara gizemli nüfuzu da bunu gösterir. İslam'ın olumlu bir görevi de vardır. O, İsrail'e cismani bir akrabalığa göre Davud'un soyundan gelecek bir Mesih beklemesi noktasında seçilmiş olduğunu reddeder onun zaten geldiğini bu zatın önceden kararlaştırılmış bakire bir anneden

gelen Meryem'in oğlu İsa olduğunu ve kıyamet gününün belirtisi olarak dünyanın sonunda tekrar geleceğini söyler.⁵²

52

L. Massignon, 'Les trois prieres d'Abraham', *Opera Minora*, cilt 3, s. 811-812.

68

İslam ve Tarih Felsefecileri

Tanrı'nın bu biricikliği gerçekten de İslam'ın muhteşem ve sürekli mesajıdır; tıpkı sanatı gibi: Şeklin cismi ve kabartmalarıyla Yaratıcının eserlerini taklit etmeye çalışma; fakat sakın tevekkülüyle yok olanın kısa süren geçişinin altını çizen narin temsiliinde onun mevcut olmamasıyla onu hatırla; ve onun siması hariç her şey yok olmaya mahkumdur.

Kuran, bu nedenle Müslüman'ı hakikate eriştirebilecek ruhsal bir aracı için bir başlangıç noktası olabilir. Haddizatında bu, Hz. İsmail'e verilmiş olan vaadin "maddi gerekçesidir."⁵⁴

Böyle olmadığında, verilen tesellinin bir kandırmadan başka bir anlamı olmayacaktır. Bu Kuran'dan yola çıkıp onun içerdiği kavramlar ve kurallar manzumesini içselleştirmeye çalışmış olanlarca ve onlara kalpte ve zihinde sağlam bir yer verenlerce takip edilmiş olan yoldur. Bu, her şeyden önce "insanın Tanrı ile bütünleşmesini arayanların, yani mistiklerin yoludur. Mistisizmin İslam'a dışarıdan dahil edilmiş bir şey olduğunu kabul edenlerin karşısında yer alan Massignon, haddizatında İslam'ı ciddiye almanın kaçınılmaz sonucu olarak, tasavvufu içsel bir mantık tarafından meydana getirilmiş bir şey olarak değerlendirir. İslam toplumunun bütünlüğü mistik azizlerin görünmez hiyerarşisiyle sürdü-rülmüşse, mistiklerle de Kuran'ın potansiyelleri gelişmiş ve yine onlar aracılığıyla, Tanrı'nın birliğine ve Tanrı ile insanların birliğine dair yeni bir anlayış geliştirilmiştir.

Fakat Kuran'dan başlayıp da ilerleyen yolun bir yerinde duran ve bir birlik peşinde koşan araştırmacı, İslam'ın ötesine geçmelidir. Şayet insanlar hakikatin bütününe yalnızca Kuran'la erişebilmiş olsaydılar, o takdirde Mesih'in ölümünün de bir anlamı olmayacaktı. Mistik kavrayış noktasına ulaşarak İslam kendinden başka bir şeye dönüşmektedir. Şeriat aşılmakta, Kabe sadece bir sembol olmakta, Peygam-

¹ L. Massignon, 'Situation de l'Islam', *Opera Minora*, cilt 1, s. 14. ⁵⁴ L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn Mansour Hallaj*, cilt 2, (Paris, 1922), s. 463.

69

Avrupa ve Orta Doğu

berin sureti azizlik normuyla, 922'de Bağdat'ta ölüme mahkum edilen mistik Hallacınki ile yer değiştirmektedir. Bu durumun arkasında Mesih'in, *el-insan el-kamil*, mükemmel insan sureti kendini göstermektedir.⁵⁵ Hedefine ulaşmakla İslam aynı zamanda başladığı noktaya, bir zamanlar hac yeri olan Tanrı'nın İbrahim'e ilk kez teselli verdiği dönüş noktasına geri dönmektedir; ve bu noktada İslam artık u-zaklaştırılmış olan kardeş değildir. O artık Mesih'e bahşedilmiş olan Tanrı'yla birleşmenin bir parçasıdır.

Muhteşem güzellikteki bir dille ifade edilmiş olan ve sadece sözlerle değil, eylemleriyle de kendisini sunmuş olan İslam'ın mevcut durumuna dair bu bakış açısı, İslam araştırmaları alanında olduğu kadar Fransız kamuoyunda, literatüründe, teolojisinde, misyonlarında da derin bir iz bırakmıştır. Eğer Daniel, İslam araştırmalarının "geleceği fiilen inanmış Hristiyanların elindedir"⁵⁶ diyorsa, bu kısmen Massignon dolayısıyladır. Ondan sonra bir grup akademisyen, İslam ve Hristiyanlık arasındaki asli farklılıkları göz ardı etmeksizin, Müslümanları hakikate eriştirebilecek gizli yolları ortaya çıkarmaya çabaladı. Onlar arasında Arap kökenli birkaç rahibi zikredebiliriz ki, bunlar için kaçınılmaz bir biçimde Arap dilini ve onun kültürünü 'kutsallaştırma', ya da başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, bir başka din için kutsal olan bir dilde Hristiyan kültürünü oluşturma ve bu gerçekle yoğurma sorunu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Moubarac, Massignon'un gözde temalarından birini daha da ileriye götürerek, İslam'ı İbrahim'in saf ve tek tanrılı dinine bir geri dönüş girişimi olarak

yorumlamıştı. Bu, Kuran'da İbrahim'in bir mümin modeli, hakiki dinin kurucusu olarak sunulması dolayısıyla, bilinçli bir teşebbüstü.⁵⁷ Hayek bir

L. Massignon, 'L'homme parfait en islam et son originalite eschatologique', *Opera Minora*, cilt 1, s. 107f.

N. Daniel, 'Some recent developments in the attitude of Christians towards islam' A. H. Armstrong ve E. J. B. Fry (der.), *Rediscovering Eastern Christendom*, (Londra, 1963), s. 165. Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, (Paris, 1958), s. 100, 107, 143.

70

İslam ve Tarih Felsefecileri

başka ipucunu takip ederek İslam ve Hristiyanlık arasında ortak bir kökenden çok, ortak bir içeriğe ilişkin bir şey ortaya çıkarır: Müslümanlar Mesih'e ve Kutsal Bakire'ye saygı gösterirler ve zamanın, tarihin bittiği yerde Mesih'in dönüşünü "son adalet savaşçısı"nı beklerler. Bu, İslam'ı bir yönüyle Hristiyanlaştırmak için yeterli değilse de, Müslüman ve Hristiyanlar arasında dostluk ve kardeşliği mümkün kılmak için yeterlidir.⁵⁸ Benzer şekilde kendisi sadece Arap olmayıp aynı zamanda Müslüman olan Abdül Celil, İslam'da Bakire Meryem'e gösterilen saygıya vurgu yapmıştır.⁵⁹ Fakat bu tarz düşünceler titiz bir biçimde ele alınmazsa teolojik konumda belli bir belirsizliğe yol açabilecektir. Böylece İslam, alternatif bir kurtuluş yolu, gerçek bir nebevi din ve hatta bir tür gizli Hristiyanlık şeklinde anlaşılabilir.⁶⁰

İki Fransız Katolik akademisyen J. Jomier ve L. Gardet, Massignon'la oldukça farklı bir ilişki içerisindeyler. Belki de Massignon eserlerini vermemiş olsaydı yazdıkları gibi yazmayacaklardı; fakat yazdıkları farklı bir düşünsel iklimde, modern Fransa'nın yeniden canlanan Thomist geleneğinde kök salmış olup, farklı ve daha dikkatli bir zihin durumunun ürünüdürler. Gardet'nin çalışması, zaman zaman Anavati ile birlikte, İslam'la Hristiyanlık arasındaki kayda değer farklılıkları ortaya çıkartarak ve başlıca teolojik farklılıkları göstererek⁶¹ esas itibarıyla İslam uygarlığı ve düşüncesinin farklı boyutlarına dair dikkatli bir incelemeye girişmiştir. Buna karşılık Jomier, Kuran'daki Kitab-ı Mukaddes'e

⁵⁸

⁵⁹

M. Hayek, *Le Christ de l'islam*, (Paris, 1959), s. 10-16.

J. M. Abdel-Jalil, *Marie et l'islam*, (Paris, 1950).

Krş.: D. Masson, *Le Coran et la revelation judeo-chretienne*, 2 cilt, (Paris, 1959); bir Hristiyan ilahiyatçı tarafından yapılan dikkatli ve sorumlu bir eleştiri için bkz.: G. C. Anawati, 'Vers un dialogue islamo-chretien', *Revue Thomiste*, (1964), 2 ve 4. L. Gardet, *La çite musulmane*, (Paris, 1954); *Connaitre l'islam*, (Paris, 1958); 'Recherches de l'Absolu', Les Mardis de Dar el-Salam 1951, (Kahire, tarihsiz); L. Gardet ve M. M. Anavvati, *Introduction à la theologie musulmane*, (Paris, 1948); G. C. Anavvati ve L. Gardet, *La mystique musulmane*, (Paris, 1961).

71

Avrupa ve Orta Doğu

ait unsurların ve İslam'ın bunlara ilişkin oldukça farklı olan anlama biçimlerinin aynı ölçüde titiz bir incelemesini yapmıştır. Hristiyanlık'ta vahiy fikri ilerleme fikriyle bağlantılıdır, İslam'da ise böyle bir durum söz konusu değildir. Dönem dönem peygamberler tarafından hatırlatılan, yalnızca doğal bir din vardır. Hristiyanlık'taki doğüstü fikri Tanrı'nın hayatına bir katılma düşüncesine dayanır. İslam'ın İsa'ya bakışı *bedenlenme*, *çarmıha gerilme*, *kefare*t ve *kurtuluş* fikrini bünyesinde barındırmaz. Bunun sebebi, İslam'a göre kurtuluşun Tanrı'dan gelmesidir. Yine de Jomier bu farklılık ve benzerlikleri görmezden gelen ya da toptan reddeden bir doktrinin inşasına karşı uyarıda bulunur:

Bazı Hristiyanlar içinde ihtiva edebileceği bütün zenginlikleri daha iyi gösterebilmek için tamamen Hristiyan ışığında Kuran'daki İsa ile ilgili anahtar-pasajları yorumlamayı ön-görmektedirler. Ve içeriklerinden çıkarttığımız bazı bağlamlarından kopartılmış pasajlar, çok kolayca yapılan yorumları kaldırdıkları için bu kişiler böylesi bir girişimin yanlış olmadığını

savunuyorlar. Kişisel olarak biz bu hakka sahip olmadığımızı düşünüyoruz. Bir olay ilgimizi çekti: Milyonlarca Müslüman için Kuran bizimkinden çok farklı ve kendi çizgisi içinde tamamlanmış bir kurtuluş İncil'ini temsil etmektedir. Kuran'ın genel öğretisini harfi harfine anlıyorlar ve bunun ışığında *Critologie* de inceliyorlar.

Gerçeğe önyargısızca bakıldığında yeterli olduğu kesindir ve birbirimizi incitmemek için mutabık olduğumuz noktaları a-ramak daha doğru olur. Allah'a tamamen kulluk etmemiz, Vahiy bizi zorlasa bile akla ters düşecek hiçbir şey söylememek Müslümanlarla sahip olduğumuz ortak noktalardır. Allah'ın birliğine, peygamberler aracılığıyla insanlara konuştuğuna inanıyoruz. Bu bile çok. Belki de en önemli noktalardan biri de Mesih'in havarilerine aktardığı şekliyle Hz. İsa'nın mesajının açıklanmasında bulunur. İncil'in ve yorumlarının sahihliği hakkındaki tavrımız anlaşıldığı gün, diyalog kurmak için pek çok zorluk aşılmış olur. Bugüne kadar İncil'in sahihliği meselesi Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ilişkilerdeki sorunların en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²

J. Jomier, *Bible et Coran*, (Paris, 1959), s. 117-118.

İslam ve Tarih Felsefecileri

Bu tarz yeni düşüncelerin, Katolik Kilisesinin yeni ortodoksisini oluşturduğunu söylemek abartı olmayacaktır ve bunların yansımalarını Vatikan Konseyinin ifadelerinde açık bir biçimde bulmak mümkündür. Bu ifadeler, Müslümanları, Hz. Muhammed'in ilahi vahyin sözcüsü olduğuna ilişkin iddialarına dair herhangi bir yargı belirtmez ve onun öğretisinde Hristiyanların kabul edebilecekleri ve doğal düzen içerisinde işbirliği sağlayabilecek unsurların bulunduğunu açığa çıkarır:

Kilise Tek, hay ve layemut, rahman ve rahim, yerin ve göğün yaratıcısı, insanlarla konuşmuş olan Allah'a tapan Müslümanlara saygı duymaktadır. Onlar, İslam inancının bahsedildiği İbrahim'in Allah'a inandığı gibi, gizli de olsalar Allah'ın bütün emirlerine bütün ruhlarıyla boyun eğmeye çalışmaktadırlar. İsa'yı tanrı olarak kabul etmeseler de onu bir peygamber olarak sevip sayıyorlar, Annesi bakire Meryem'e saygı duyuyorlar ve bazen ondan büyük bir inançla bahsediyorlar. Bunun dışında Allah'ın bütün insanları dirilteceği günde yapacağı hesabı (hesap gününü) bekliyorlar. Ahlaki hayatı göz önünde bulunduruyorlar ve namazla, zekatla ve oruçla Allah'a ibadet ediyorlar. Eğer asırlar boyunca Hristiyanlarla Müslümanlar arasında düşmanlıklar vuku bulmuş olsa da, hepsine geçmiş unutmayı ve karşılıklı birbirlerini anlamayı ve aynı zamanda bütün insanlar için birlikte toplumsal adaleti, ahlaki değerleri, barışı ve özgürlüğü savunup geliştirmelerini öğütlemektedir.

Bu yeni yaklaşım sadece Katolik Roma Kilisesi'nde görülmez. Anglikan Misyonların teolojisine yönelik benzer bir ilgi ve hakikate, saygıya ve dostluğa yönelik benzer bir arzu Anglikan Kilisesi'nde de benzer bir düşünce akımını ortaya çıkarmıştır. Canon Cragg'in eserlerinde söz konusu farklılığın saklanması noktasında bir çaba göze çarpmaz: İslam Hristiyanlık değildir, fakat deyim yerindeyse Hristiyanlık yönünde "uzatılabilmeye" elverişlidir. İslam'ın başlıca kavramları ancak *bedenlenme* doktriniyle çözümlenebilecek problem alanları ortaya çıkartmaktadır. *Şirk*, (sadece Tanrı'nın sahip

⁶³

72

L

Concile Oecumenique Vatican II: Documents conciliaires, (Paris, 1965), s. 215.

73

Avrupa ve Orta Doğu

olduğu şeyi başkalarına atfetme) *İslam*, (Tanrı'nın gücünü, iktidarını tanıma ve teslim olma) ilahi yasanın hükmü altındaki toplum ve imanın aracısı olarak devlet gibi İslami kavramların

tümünde Tanrı ve insan arasında ancak ilahi iradenin ortadan kaldırılabileceği bir uçurum yer almaktadır.⁶⁴

Burada ana hatlarıyla ele aldığımız İslam'a yönelik Hristiyan yaklaşımlar, günün ortodoksisi haline gelmiştir. Fakat bu, söz konusu yaklaşımlara hiç itiraz edilmediği anlamına gelmemektedir. Massignon'la gün yüzüne çıkmış olan bu düşünceye karşı, yine görülmedik bir zihin gücüne sahip bir başka yazara ait olan ve Massignon'un bakış açısını reddeden bir başkası ortaya konabilir. Dönemindekilerden oldukça farklı birkaç çalışmada Kalvinci teolog Hendrik Kraemer, İslam'a hem Massignon'unkinden, hem de Massignon'un karşı çıktığı eski ifade biçimlerinden farklı bir açıdan bakmıştır.

Kraemer'in de İslam'ın öğretisiyle Mesih'in Vahiy arasında bir sınır çizerek yoluna koyulduğu doğrudur, bu sınır daha farklı bir özellik gösterir. Kraemer'in düşüncesinin temelinde doğa ve doğaüstü arasındaki ilişkilere dair Katolik teolojisinden hayli farklı olan Kalvinci bir görüş yer alır. Kraemer'in çizdiği bu sınır yalnızca İslam ve diğer dini sistemler arasında değildir. Bu sınır, bir yandan "Hristiyan" diğer yandan "Tanrı'nın Mesih'te tecelli etmesi" dahil, bütün dini sistemler arasındadır. Temel ayrım, Müslüman ve Hristiyan düşünme ve yaşama tarzları arasında değil, daha ziyade insan aklının inşa ettiği bütün dini sistemler ile vahiy arasında ya da Kraemer'in açıkladığı biçimiyle, Tanrı'nın insanlar için düşündüğü ile insanların Tanrı hakkında düşündükleri arasındadır.⁶⁵ Vahiy, O'nun biricik iradesinden kaynaklanan, Tanrı'nın kendiliğinden olan eylemidir ve ona verilecek yegane hakiki karşılık imandır. Fakat dinler, her

⁶⁵ K. Cragg, *Sandals at the Mo.ique*, (Londra, 1959), s. 103f.

H. Kraemer, *Religion and the Chisüan Faith*, (Londra, 1956), s. 144.

74

İslam ve Tarih Felsefecileri

ne kadar "imana ilişkin ilk ve asli karar ve eylemlere"⁶⁶ kök salabilirlerse de insani girişim tarafından oluşturulan insani yaratılar tarafından vücuda getirilirler. Bu dinler Tanrı'nın Mesih'teki tecellisinin bir yansımasını *içerebilirler*. Onlar düzen, kültür, dayanışma, aşkın idealler ve insanın dünyadaki çağrısına dair bir bilinç yaratabilirler. Fakat onlar hala esas itibarıyla günahı arındırılmamış insanın, Tanrı'yı arzulayan ve el yordamı ile onu arayan fakat O'nun suretinde henüz yeniden yaratılmamış insanın dünyasına aittirler:

İnsan Tanrı'yı arzu eder, fakat her nedense O'nu kendine özgü biçimde arzular ... Hiçbir yerde, insan yapısı ruhi dünya-

⁶⁷

nın bütün biçimlerinin kökten reddine rastlamayız.

İman geçmişle köklü bir kopma anlamına geldiğinden, yukarıdaki ifadeden insan yapısı bir dinden imana doğru aşamalı bir geçişin olamayacağı sonucu çıkar. Hristiyanlığın dışındaki dinler hiçbir şekilde bir evangelik hazırlık olarak nazırı itibara alınamazlar. Onlar hakikatin unsurlarını bünyelerinde barındırsalar bile, Tanrı'nın insanı kendisine yaklaştırmak için kullanacağı unsurlar kesinlikle bunlardır demek imkansızdır. Tanrı, kurucuların reddettiklerini kullanabilir. En soylu ve hakiki olarak görünen, gerçekte imana doğru bir adım değil, aksine bir engel olabilir.

Mistik, itidal içerisinde kendi kaderinin ya da evrenin yüce efendisinin farkında olarak, kendi varlığını Tanrı, dünya düzeni ya da ilahi düzen aracılığıyla gerçekleştirir. Mistik şaşırtıcı bir biçimde insanlığın asli günahını işler. Yani "Tanrı gibi olmak" ister. Bir başka deyişle o, düşüşü tekrarlar.⁶⁸

Bir paradoks gibi görünebilecek olan bu durum aracılığıyla bütün beşeri dini sistemlerin topyekun reddi, söz konusu dini sistemleri özgün bir açıklıkla görmeyi mümkün hale getirebilir. Onlar, biri diğerini yargılamaksızın insan zihninin ürünleri olarak görülebilir, incelenebilir ve anlaşılabilir.

⁶⁶

⁶⁸

Kraemer'e göre İslam'ı mahkum etmek için hiçbir neden yoktur. Çünkü İslam, Hristiyanlık değildir ya da o, Hristiyan olmaya yönelik başarısız bir girişim olarak da değerlendirilemez. Bir dereceye kadar o, Yahudilik ve Hristiyanlığın değiştirilmiş bir formu olsa da, başlangıcından itibaren bağımsız bir benlik bilincine sahip olmuştur. Bu nedenle o, insan zihninin ayrı bir yaratımı olarak görülebilir. İslam'ın kendisi sadece soyutt fikirlerin yaratıcısı değil, aynı zamanda bütün bir yaşama tarzının, bir kültürün ve medeniyetin, bir toplum ve devletin de yaratıcısıdır. Aslında o, Hristiyan kültürüyle, "akrabalık, derin farklılık ve düşmanlık" karışımı, özgün ve girift bir ilişkiye sahiptir.⁶⁹ İslam ve Hristiyanlık, doğu dinlerinin "kozmetik natüralizmiyle", insan, tabiat ve kozmosun ahemğine yönelik arayışlarıyla karşılaştırıldığında, Tanrı ve dünya arasında derin bir uçurum olduğunu ve bu nedenle insanın hayatında temel bir ahenksizliğin bulunduğunu düşünmeleri dolayısıyla aynı konumdadırlar.⁷⁰ Her ne kadar onlar aynı aileye mensupsalar da aynı kavramları birbirlerinden oldukça farklı biçimlerde anlamlandırır. Kraemer'e göre İslam, kendi kavramlarını yüzeysel bir biçimde anladığından esas itibarıyla basit bir dindir. İslam'ın vahiy fikri mekaniktir: Söz (kelam), insan vücudu değil kitap olmuştur. Vahyin içeriği Tanrı'nın nakledilebilir eylemlerinin, O'nun yaşayan insan İsa Mesih aracılığıyla konuşmasının ve eylemesinin yerini alan birtakım değiştirilemez ilahi sözlerdir.. İslam'ın günah ve kurtuluş algısı belli belirsizdir. Tanrı ve (dünya arasında Tanrı'ya gösterilen itaate dair oluşan ahlak dışında kurtuluşa yer yoktur. İslam'ın Tanrı'nın yüceliğine ilişkin benzersiz kavrayışı insanı kişiliğinden mahrum bırakır, insan ancak feragat göstererek kimlik kazanır. İslam'ın Tanrı tasavvuruna göre Allah, özsel niteliklerinin kızgın alevinde buharlaşıp gözden kaybolan, her şeye gücü yeten, haşmetli ve eşi benzeri olmayan bir

⁶⁹ H. Kraemer, *World Cultures and World Religions: the Corning Dialogue*, (Londra, 1960), s. 24.

⁷⁰ A.g.e., s. 20f.

yaratıcıdır. Nitekim İslam, Kraemer'e göre, kendine ait bir mistizmden yoksun olup, ancak mühtedilerin getirdiği kadarıyla bir mistisizme sahiptir. Zirvesine Gazali ile ulaşan entelektüel gelişim, Müslüman vahiy anlayışınca ve kitlelerin tahakkümü ile akamete uğramıştır. Çünkü İslam'ın özgün niteliklerinden birisi iç dayanışmasının güçlü olmasıdır. Peygamberin hedefi sadece bir din vazetmek değil aynı zamanda bir topluluk oluşturmaktır, o kadar ki İslam dünyevi bir kimliğe sahip olsa da başlangıcından itibaren bir teokrasi olmuştur. Bütün bunlar, İslam'ın onay verdiği kavramların aradaki akrabalığa rağmen, tam olarak Hristiyan "yarım hakikatler" olmayıp, bu kavramların tamamıyla farklı bir niteliğe sahip olduklarını göstermektedir.⁷¹

III

İslam hakkındaki bu tarz yeni görüşler ele aldığımız dönemin sonuna doğru ortaya çıktı ve ancak şimdilerde Hristiyan inancının geleneksel nizamlarını kabul edebilecek kimseler üzerinde bir etkiye sahip olmaya başlamaktadır. Fakat ortodoksi İslam'ın ve diğer dinlerin Hristiyanlığın asli meseleleriyle ilişkisini görmeye başlamadan çok önce Hristiyan olmayan inançların mevcudiyeti yüzyıl boyunca yeni bir tür Hristiyan inanç formülasyonunun telaffuzunu veya genel olarak yeni bir tür inanç nizamını şekillendirmeyi deneyen bir başka dini düşünce akımıyla doğrudan ilişkili hale gelmişti. Bu ifadelendirmenin temelinde dinin tanrısal ve insani unsurları arasındaki açık ayrım yer alır. İnsan türünü yaratan ve onları ayakta tutan bir Tanrı ve tanrısal bir vahiy vardır, bir başka deyişle münferit insan teklerine Tanrı'nın arzusunun Tanrı'nın inisiyatifıyla kendiliğinden iletilmesi söz konusudur. Fakat bu vahyin açıkça dışavurulduğu kavramlar, semboller,, "metaforlar" insanidir, gerçekte tanrısal müdahalenin gerçekliğine insani bir karşı-

H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (Londra, 1938), s. 215.

77

Avrupa ve Orta Doğu

lıktır. Bunlar insani kıstasla değerlendirilebilir ve değerlendirilmelidir —bu gerçeği insan dilinin anlatabileceği kadar hakiki ve uygun bir şekilde açıklayıp açıklamamaları bakımından; ki sonuç itibarıyla, her zaman yetersizdirler —anlatım hiçbir zaman mükemmel değildir, tekrar tekrar yeniden biçimlendirilmeye gereksinim duyar.

Bu tarz hükümlerin arkasında, uzun bir düşünce **süreci** yer alır. Kökenlerini sorgulamak, her ne kadar zahmetli olsa da, faydalı olacağına kuşku yoktur. Ancak burada bunun izlerini, bilinebilecek her şeyi düşünce sistemlerine dahil etmeyi kendine iş edinmiş ve böylelikle on dokuzuncu yüzyılın büyük bilimsel disiplinlerini —jeoloji, biyoloji, antropoloji, mitoloji, tarih yazımı— meydana getirmiş olan ve aynı zamanda, başka kaynaklardan neşet etmekle beraber, insan inançlarının çeşitliliğinin bilgisindeki devasa genişlemeyle ona belirgin biçimini kazandırarak, kesinliğin mümkünlüğü hakkında köklü bir sorgulamaya yol açmış bulunan Batılı ruhun büyük hareketinin başladığı noktanın ötesinde sürmeye gerek yoktur. On dokuzuncu yüzyıl tarih yazımının yaşadığı büyük gelişimden önce zaten Kant, din ve inançlar arasında asli bir ayrım yapmıştı "Sadece tek (hakiki) din, buna mukabil çeşitli türde inançlar" vardır.⁷² Gerçek din bütün ilkelerimizin yüce zemini olarak ahlaki yasanın saflığının inşasına; mükemmel bir insan formuna dair bilincimizde ahlaken mükemmelleşmiş ve temsil edilmiş bir insanlık fikrine (bu mükemmel insanın gerçekten var olup olmaması önem arz etmemekte, önem arz eden onun fikrinin zihnimizde bulunması gerekliliği olmaktadır); ve bütün insani yükümlülüklerin "evrensel yasa koyucu (kimliğiyle yüceltilen) Tanrı"dan gelen, tanrısal emirler olarak kabul edilmesine dayanır.⁷³ Tanrı'nın yasaları olarak kavranılan bu yükümlülüklerle akılla ulaşılabilir ve bu nedenle, bütün insan-

⁷² I. Kant, 'Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft', *Werke*, cilt 6, (Berlin, 1907), s. 107; İng. trc: T. M. Green ve H. H. Hudson, (Chicago, 1934), s. 98.

⁷³ A.g.e., s. 103; İng. trc: s. 95.

78

İslam ve Tarih Felsefecileri

lar tarafından bilinebilirler; fakat daha önemsiz başka yasalar olabilir ki bunlar akılla değil ancak vahiyle bilinebilir. Bununla beraber bunlar ancak ikincil konumdadırlar ve bütün insanları mutlak olarak bağlayıcı değildirler; sadece şarta bağlı olarak, bir kilisede Tanrı'yı yüceltmeyi arzuladığımız takdirde bağlayıcıdırlar. Belli kiliselerin bu şarta bağlı kanunlarının veya belli inançların gerçekten Tanrı tarafından açılanıp açılmadıklarını değerlendirmek, bu hususta bir yargıda bulunmak imkansızdır: Kesin bir biçimde bunu iddia etmek mümkün değildir ancak bunun böyle olabileceğini reddetmek de yanlış olacaktır. Bu tarz inançlar arasında Kant, doğrusu, İslam'a yüksek bir yer vermemiştir: Kant onun cennetinin shevi ve ahlaki tavrının da kibirli bir tavır olduğunu düşünüyordu —o inancını mucizelerle değil zaferlerle pekiştirmenin arayışı içindeydi.⁷⁴

Bir sonraki kuşakta, Hegel, varolan şeylerin çeşitliliği ve çokluğuna ilişkin, gerçek ve olgular arasındaki Kantçı ayrımla yeni bilimden çıkarsanmış çarpıcı bir kavrayışı birleştirerek, "somut ve tarihsel bakımdan şarta bağlı bir formda, idealist metafiziğin genel geçer doğrularına dair az çok bir temsil olarak bir dini dogma görüşü"⁷⁵ ileri sürdü.

Kant ve Hegel'in peşi sıra Alman felsefesinin kavramlarını kullanarak Kitab-ı Mukaddes'in ve kilisenin yapısını açıklamaya yeni bir Hristiyan yazar ve akademisyen tipi ortaya çıktı. Bu yeni eleştiri hareketinin başlangıç noktası "vahyin biçimi hakkında yeni ve daha insani bir kavrayış"tı. Eski ve Yeni Ahit metinleri, diğer yazılı metinlerle aynı şekilde incelenip değerlendirmeye tabi tutuldu ve insan zihninin ürünü olarak dikkate alındı. Eleştirmenin görevi belli bir yazarın hangi fikirlerinin yettiği çevreyle, çağın ruhuyla, insanların hayatıyla, hadiselerin seyriyle, diğer zamanların

⁷⁴ A.g.e., s. 111, 184n; İng. trc: s. 102, 172n. ³ A. Quinton, Thought' S. Novvell Smith (der.), *Edvardian England*, 1901-1914, (Londra, 1964), s. 277.

veya diğer ülkelerin elenmiş edebi eserleriyle ilintili olduğunu göstermekti.⁷⁶

Bu tarz ilkeler, Hristiyan inancının gelişmesine uygulandığında, aynı zamanda İslam hakkındaki fikir ve anlayışlarda da bir etkiye sahip olmuş olması gereken kimi ciddi sonuçlar ortaya çıkardı. Bunlardan bir tanesi de, yasa ve peygamberlerin, genellikle kabul görmüş sırasının tersine, Kitab-ı Mukaddes'teki ilk beş kitabın çeşitli tasniflere tabi tutulmasıydı — Duhm tarafından peygamberlik hakkında şu ifadeler ortaya konmuştur; peygamberlik fenomeni yürekte yazılı ahlaki yasa hariç her tür Musevi yasadan bağımsızdır .. büyük peygamberler yasanın çocukları değil İsrail dininin esinli yaratıcılarıdır. Peygamberlik, açıklaması mümkün olmayan yüce ve başlangıçta

⁷⁷
varolan bir gerçektir.

Sürecin bir başka ve belki de daha da nazik yönü, İncil anlatılarının kahramanı, tarihi İsa figürü hakkındaki araştırmaydı. Tehlikede olan bir kitap veya bir devletin gelişmesi değil, bir kişi olduğundan ve insani erdemin timsali olarak söz konusu kişi üzerinde hemen herkes hemfikir olduğundan, gösterilen bütün dikkate rağmen bu faaliyet ancak ve ancak birbirinden bağımsız düşünürlerin insan tabiatının "ne olduğu" veya "ne olması gerektiği" hakkındaki kanaatleri tarafından yönlendirilebilirdi; bu nedenle çalışmanın sonucu Hz. İsa hakkında bir yığın farklı ve değişik görüşler açığa çıkaracaktı. Bu tarz görüşler, en iyi halleriyle, çağın etik ciddiyetinin zorlayıcı ve etkileyici niteliğine sahip olabilirlerdi, ancak onun ölçüsü artık, ahlaki değil, estetik olan şeyin "edebi bir resmi" olabildi: İsa "hitabetinin güzelliği", "kişiliğinin ve sözlerinin sonsuz çekiciliği ve büyüğü"⁷⁸ ile (eski dinlerini terk ederek dinini benimseyen) taraftarlar kazanır.

⁷⁶
⁷⁸

J. Strachan, 'Criticism (Old Test.)' J. Hastings (der.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, cilt 4, (Edinburgh, 1911), s. 314.

A.g.e., s. 317.

E. Renan, *Vie de Jesus*, (Paris, 1879), s. 158, 169.

80

İslara ve Tarih Felsefecileri

Süreç içerisinde insan şahsiyetinin başka bir şekilde "çözülmesi", bir fikirler sistemindeki bir unsura dönüşmesi gerçekten vaki olacaktır. Strauss'un *Life of Jesus'unda* temel kavram artık Mesih vasıtasıyla Tanrı'nın vahyi değil, dinin kendisi, insan kavrayışının esasıdır ki, hem Tanrı hem de insanlar temel bileşenler olduklarından, biri yekdiğerinden farklı değildir: Sınırsız ruh ancak kendisini sınırlı ruhlarda açıldığında yine sınırlı ruh, ancak kendisini sınırsız ruh içinde erittiğinde gerçektir. İnsanlar bu hakikati ya bir fikir formunda veya mitlerde somutlaştığı şekliyle kavrayabilirler; ilki felsefedir, ikincisi ise din. Fakat bu mitler beşeri kaynaklıdır, bunlar "bir halkın veya bir topluluğun ruhu tarafından" meydana getirilirler ve bu nedenle bir dinden diğerine değişiklik arz ederler. Hristiyan dininde İsa adında birisi — "Mesihlik iddiasındaki bir Yahudi" — etrafında çeşitli türdeki mitlerin toplandığı bir çekirdek görevini gördü — ona izafe edilen Eski Ahit mitleri, Mesih beklentisinin ürettiği mitler, kendi hayatı ve karakterinin bıraktığı izlenimini açığa çıkardığı diğerleri. Bu mitler mit olarak yo-rumlanmalıdırlar: Yani insanın, muhayyilesiyle Tanrı ile birleşmeye geri döndüğü yollar olarak.⁷⁹ Tarihi kişiliğin hiç yaşamadığını ispat etmenin imkansız, aynı zamanda zorunlu olmadığını da göstermiş olan Bruno Bauer'in konumu, bundan çok da uzak değildir: emin olabileceğimiz yegane gerçek genel fikirlerin gerçeği idi.⁸⁰ Benzer ilkeler daha ileri bir sorgulama hattına, Hristiyan toplumunun gelişmesine gelip dayandı: Normal tarihsel kategorilerle, insani faktörlerin etkisi altında bir şeyin diğerine dönüştüğü şartlarla açıklama çabası. Nitekim Harnack için Hristiyanlığın gelişmesi, açık bir ruh ve içerik değişimini bünyesinde barındırır. Hz. İsa'nın İncil'i sadece Yahu-

D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, 2 cilt, (Tübingen, 1840), İng. trc: George Eliot, 3 cilt, (Londra, 1846).

⁸⁰ Krş.: A. Schvveitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, (Tübingen, 1906), s. 137-159; İng. trc: W. Montgomery, *The Quest of the Historical Jesus*, (Londra, 1910), s. 137-160.

81

Avrupa ve Orta Doğu

İslam ve Tarih Felsefecileri

dilere tebliğ edilmişti, Yahudi olmayanların İncil'i St. Paul'un icadıdır, o ki "İsrail dinini Mesih'in çarmıhıyla mahvetmiştir."⁸¹ Hz. İsa yeni bir mezhep ya da okul kurmadı, yeni bir din vazetmedi, Tapınağın imhasından ve Yahudi ulusuna vukuu yakın olan yargıdan başka bir şey öğretmedi; yeni ve bilinçli bir biçimde farklı bir dini götüren Paul'dü.⁸²

Hristiyanlığa ilişkin bu yeni bakışın bazı ayrıntılarına bir miktar daha eğilmek faydalı olacak gibi görünmüştür. Çünkü bu İslam'a ve diğer dinlere dair ortada olan bakış tarzları üzerinde de esaslı bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıntılı olarak açıklanmış yöntemler ve bunların ulaştıkları sonuçlar diğer peygamberi önderlere, kutsal kitaplara ve dini topluluklara da uygulanabilirdi. İnsanlığın tarihi dinlerinin her biriyle ilgili olarak aynı türde soru sormak mümkün olacaktır. Kutsal kitaplarının metinleri nasıl oluşturulmuştur? Tarihi bir süreci nereye kadar kaydetmişler ve ne kadarını bir hikaye olarak kendileri yaratmışlardır? Kutsal kitap veya geleneğin birikimiyle oluşmuş olan mit'in ardındaki kurucunun şahsiyetinin insani gerçekliği neydi? Kurucunun zamanından itibaren akideler ve kurumlar hangi tarzlarda ve hangi insani dürtüler altında gelişti? Bütün bunların ardında, muhtemelen cevaplandırılmayacak olan fakat sorulması gereken bir başka soru yer almaktadır: Bu dinde insani olan ne, tanrısal olan nedir? İçinde dini inançların ve kurumların gelişip olgunlaştığı insani biçimlere veya tanrısal inayet ve takdirin işleyiş biçimine ne kadar ışık tutmaktadır? Dinlere bu açıdan bakanlar için, İslam'dan daha ilginç gelebilecek belki de başka bir şey yoktur. İslam sadece bir kutsal kitaba sahip bir din değil, gelişiminin erken döneminde nihai biçimini almış bir dindir. Devasa yazılı bir geleneğe sahiptir, doğru ve uygun bir biçimde tahlil edildiğinde akidelerin ve kurumların nasıl geliştiğini anlamak bakımın-

⁸²

A. von Harnack, *Mission and Ausbreitung der Christentuma*, cilt 1, (Leipzig, 1915), s. 58; İng. trc: J. Moffatt, cilt 1, (Londra, 1908), s. 56.

A.g.e., s. 44f; İng. trc: s. 42f.

dan araştırmacıya yardım edebilecektir. İslam'ın dini önderi, bir peygamber olduğunu iddia etmişti ve bu nedenle dinin gelişmesinin anahtarını peygamberlikte görenlerin dikkatini cezbetmek bakımından oldukça uygun durumdaydı. O tarihin ışığında gelişmişti (ya da öyle görünüyordu) ve ayrıntılı bir biçimde kaydedildiğinden eylemlerinin ve sözlerinin incelenmesi, bir dinin kurucusunun tarihi kişiliğinin aşamalı olarak nasıl mitsel bir figüre dönüştüğünün açıklanmasında yardımcı olabilirdi. İslam düşüncesinin ve kurumlarının gelişimi aynı zamanda metinlerde tam olarak kayıtlıydı ve araştırmaya açıktı. Yöneticilerin veya bir kilisenin otorite-siyle değil de, uzlaşılan görüşün dikkatli bir biçimde hazırlanışına ilgi duyan Müslümanların akli faaliyetleriyle meydana gelmişti; bu nedenle dini bilincin işlerlik biçimine ve onun siyasi çıkarlar ve toplumsal gereksinimlerle karşılıklı etkileşimine ışık tutması gerekirdi. C. H. Becker'in ileri sürdüğü gibi:

Hristiyanlık gibi bir dünya dini fazlasıyla karmaşık bir yapıdır ve böyle bir inanç sisteminin evrimi, hayatımızın en erken dönemlerinden beri hiçbir biçimde ilişkili olmadığımız bir dinin incelenmesiyle en iyi şekilde anlaşılır... Muhammedanizmin gelişimi noktasında yapılacak bir incelemeyle elde edilecek sonuçlar da aynı ölçüde şaşırtıcı olacaktır: Burada tarihi eleştirinin güçlü ışığında gelişen geleneğin seyrini, sıradan bir insanın tedrici bir biçimde mucize insana, Tanrı ve insan arasındaki aracıya, azize dönüşümünü ve daha çoğu fiil olmakla beraber, ona atfedilen sözlerle

⁸³

yıldan yıla genişleyen sözlerinin derlemesini görebiliriz.

Gerçekten bu, geç on dokuzuncu yüzyıldaki güçlü İslam uzmanlığının pek çoğunun kökenini ve yönelimini açıklamaktadır. Sözgelimi, Julius Welhausen'ın İslam araştırmalarının kökeni ilk eserlerinden biri olan Eski Ahit hakkındaki ciddi eleştirisinde kısmen bulunabilir.

Prolegomena to the History of Israel'de, Welhausen, Yahudiliğin gelişimindeki üç

⁸³ C. H. Becker, 'Christentum und islam', *Islamstudien*, cilt 1, (Leipzig, 1924), s. 386f; İng. trc: *Christianity and islam*, (Londra, 1909), s. 2f.

82

83

Avrupa ve Orta Doğu

dönem arasında açık bir ayrım yaptı. Hz. Musa dönemi, esas itibarıyla bir devletin inşa edildiği ve diğer bütün İsrail kurumlarının daha sonra ortaya çıkacağı aşamaydı: Henüz bir teokrasi halini almamış devlet aşaması —bu daha sonra "harap olmuş bir devletin kalıntılarından"⁸⁴ ortaya çıkacaktır. İkinci dönem, peygamberler safhasıydı ki, rolü İsrail akidesinin ve ibadetinin geliştirilmesi olacaktır: Kendilerinden başka hiçbir dayanağa gereksinim duymayan, uyandırılmış ve böylelikle insan kurumlarını silip süpüren "dünya tarihinin fırtınasında" yaşamaya yatkın kişiler.⁸⁵ Bu peygamberlerin tebliğleri, yeni değil eski hakikatlerdendi ve yasa'yı uy-gulamayıp yorumlamadılar. Bu, bir üçüncü safhanın, diğer bir grup insanın, sürgün esnasında yetişen ve tapınağın onarımından sonra da devam etmiş olan ruhban kastının rolüydü. Bunların oluşturulmaları Ruhbanlık Yasasıydı: Fakat aynı zamanda bunlar peygamberliği ve dini ruh alanındaki eski özgürlüğü yok ettiler. Peygamberlerin yerine otorite sahibi bir kitabı yerleştirdiler ve Kelam'ın insanları bir "kitap halkı" oldu.⁸⁶

Devlet, peygamberlik ve yasa: her ne kadar aralarındaki ilişki kuşkusuz tam olarak aynı olmasa da, bu üç unsur İslam'da da bulunur. Devlet peygamberin tebliğinden sonra, ancak peygamberliğin içeriği tam olarak somutlaşmadan önce kurulmuştur; yasa sonradan ortaya çıkmış ve bu noktada da belki dini özgürlüğü yok etmiştir. Dolayısıyla İslam'a dair bir araştırma dinin genel tabiatının aydınlatılmasında yardımcı olabilirdi. Ancak devletin metafizik önemine ve onun en yüksek formu olarak ulus devlete ilişkin inanç Welhausen'ın içinde yaşadığı çağın tipik karakteristiği idi, dolayısıyla üç unsurdan birine, Arap ulus devletine, özel bir

⁸⁵

⁸⁶

J. Welhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, (Berlin, 1883), s. 448; İng. trc: J. S. Black ve A. Menzies, (Edinburgh, 1885), s. 422.

A.g.e., s. 422; İng. trc: s. 398. A.g.e., s. 434; İng. trc: s. 409.

84

İslam ve Tarih Felsefecileri

dikkatin gösterilmesi gerekirdi, ki Welhausen'ın yaptığı da budur.⁸⁷

Benzer uğraşlar veya saplantılar, içinden çıktığı entelektüel çevre liberal Hristiyan bir muhit olmamakla beraber, Ignaz Goldziher'in İslam araştırmalarının altında da yatar. Eğitimi hem geleneksel Yahudi, hem de modern Avrupai olmak üzere ikili bir özellik gösterir: O, Talmut çalışmış olmakla birlikte Orta Avrupa'da, *gymnasium*'a giden ikinci kuşak Yahudi kuşağına mensuptur. İslam'a yaklaşım biçimi, belki de her iki kaynaktan neşet etmiştir. Kendi neslinin bir Yahudisi olarak diğer dinlere yönelik belli bir tavrı tevarüs etmiştir: Kayıtsızlık veya husumetin başka bir şeyle, (Maimonides tarafından ifade edilen) "ulusların peygamberleri" fikriyle —buna göre Tanrı bu peygamberler aracılığıyla, asli hakikatleri doğrudan ve açıktan açığa değil de bir perdenin ardından ileterek, Yahudi olmayan dünyaya konuşmuştur— karıştığı bir tavrı. Bir Yahudi olarak, çağının ortodoksi ve reform arasındaki büyük ikilemini yaşadı. Reformcular Yahudilerin özel konumlarını veya vahyin geçerliliğini zorunlu olarak inkar etmiyor, ancak bunları liberal Hristiyanlarınkine benzer şekilde yeni bir tarzda yorumluyorlardı. Aynı zamanda burada tanrısal ve insani unsurlar arasında asli ayrım yer almaktaydı. Akide tanrısalı ve peygamberlerin aracılığıyla gelmişti, fakat yasa (sadece

Talmut'un ki değil Tevrat'ın kendisinin içindekiler de) *tarihi gelişmenin ve bu nedenle insani faktörlerin* ürünüydü. Goldziher'in kendisi Alman-Yahudi reformculuğunun ana akımına mensup değildi.⁸⁷ Pek çok Macar Yahudisi gibi o da genel olarak "Neolegen" olarak tanınan bir gruba mensuptu ve gerçekten de hayatının büyük bir bölümü bunların Budapeşte'deki cemiyetlerinin sekreteri olarak geçti. "Neolegen" haddi zatında tutarlı bir teolojik konuma sahip değildi, fakat

⁸⁷ Krş.: J. Welhausen, *das arabische Reich und sein Struz*, (Berlin, 1902); İng. trc: *The Arab Kingdom and its Fail*, (Kalküta, 1927).

⁸⁸ Krş.: S. Dubnovv, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, cilt 9, (Berlin, 1929), s. 385f.

85

Avrupa ve Orta Doğu

onlardan bazıları reformculuğa sıcak bakmaktaydılar ve Goldziher'in, bu topluluğun dini sistemlerdeki tanrısal ve insani unsurlar arasındaki ayrıma dair esas tezini kabul ettiği açıktı. Meseleyi bu şekilde ele alışında Almanya'daki din dışı alanlarda yaptığı çalışmaların katkısı büyüktü, ki burada Goldziher, Yakın Doğu'ya Sprenger ve Nöldeke gibi akademisyenler tarafından uygulandığı şekliyle eleştirel tarih yöntemleriyle ve Max Müller ve diğerleri tarafından geliştirilen mitoloji bilimiyle, bir başka deyişle mitleri bir çağın ya da bir halkın kolektif ruhunun dışavurumları olarak yorumlama çabasıyla tanıştı. Gerçekten de ilk kitabı bu bilime bir katkıydı: *Der Mythos bei der Hebraern und seine geschichtliche Entwicklung*.⁸⁹ Olgun insanların, gençliğin ateşiyle yazmış olmaktan hicap duyabilecekleri ve daha sonra sahiplenmedikleri türde bir kitaptı bu, bununla beraber o-nun düşünme biçiminin açıklanmasında yardımcı olacaktır. Kitabın merkezinde din ve mit arasındaki ayrım yer alır. Saf din kaba, bayağı ve paganistik şeylerden arınmış saf monoteizm fikrine sebebiyet veren bağımlı mizaca sahiptir. Erken dönemleri itibarıyla kendisini mitlerden henüz kurtaramamıştır, bunlar insan zihninin ani ve kendiliğinden eylemleri olup, belli bir düşünürün buluşları ya da olan şeylerin hakiki bir kaydı değildirler. Bununla beraber dini bilinç geliştikçe mitlerle ilişkisini koparır, kendisini bilimsel bilinçle birleştirir, monoteizm fikrine ulaşır ve bir teoloji geliştirir. Kitabın esas amacı Renan ve diğerlerinin, sadece Arilerin mit oluşturmaya ve bu nedenle sanata kabiliyetli oldukları yönündeki ırk teorisini çürütmektir; bu teoriye karşılık olarak Goldziher, bütün ulusların, Ariler kadar Semitik ırkın da mitler üretebileceğini ve Kitab-ı Mukaddes'teki İbrani hikayelerine, diğerleriyle aynı ölçüde geçerli bir mitsel yorumun yapılabileceğini kanıtlamaya çalıştı.

İlgisi tanrısal unsurdan insani olanı ayırt etmeye, saf monoteizmin kendisini insani yaratımlardan kurtardığı ta-

⁸⁹ (Leipzig, 1876); İng. trc: R. Martineau, *Mythology among the Hebrews*, (Londra, 1877).

86

İslam ve Tarih Felsefecileri

rihi süreçleri izlemeye yönelmiş olan birisine göre İslam'ın önemi ortadadır. İslam'ın kökeninde bir saf monoteizm iddiası, geçmişten tam bir kopuş yer alır; ve bu iddia bütün bir gelişme sürecine, dini bilinçle bir akide ve hukuk sisteminin aşamalı bir biçimde teşekkülüne neden olmuştur. Bu süreç Goldziher'in çalışmalarının temel temasını oluşturdu. O, *Muruvva* isimli makalesinde İslam'ın kökeni hakkında yazarken, genel din görüşüne uygun olarak, İslam ve içinde geliştiği putperest çevre⁹⁰ arasındaki "gerilime" vurgu yapacak ve dini düşüncenin daha sonraki gelişmesini incelerken, hadise, dogma ve hukukun gelişimine ve Zahiriler'e dair eserlerinde olduğu üzere, onu tarihsel bilincin içsel mantı- "ğıyla içeriden yola çıkarak tarihi kanunlara boyun eğen bir süreç olarak ele alacaktır.⁹¹

Goldziher'in zamanından çok sonra hatta zamanımıza kadar din ve İslam konusundaki bu genel tavır, İslam çalışmalarındaki önemli bir yönlendirici güç olarak varlığını korumuştur. Bu, H. A. R. Gibb'in *Modern Trends in islam'ın* önsözündeki gibi bir ifadenin temelini oluşturur:

...insan, biçimci dogma olarak değil de, evrenin doğasına dair değişen görüşlerimizle ilgili genel kavramlar olarak yorumlanması şartıyla, Hristiyan akidesinin geleneksel olarak muhafaza edildiği metaforların, kavrayabileceğim ruhi hakikatin en yüksek seviyesinin sembolik şekilde dışavurumu o-larak beni entelektüel bakımdan tatmin ettiğini söylemeye kalkışacağım. Kiliseyi ve Hristiyan insanların cemaatini hayatının sürdürülmesi bakımından yek diğerine bağlı olarak görüyorum. Kilise Hristiyan bilincin tarihi birikimi ve aracı olarak hizmet etmektedir ve bu kimliği açısından o, Hristiyan deneyiminin akıntısıyla sürekli yenilenen ve bu tec-

⁹¹ I. Goldziher, 'Muruwwa und Din', *Muhammedanische Studien*, cilt 1, (Halle, 1889), s. 1f; İng. trc: S. M. Stern (der.), *Muslim Studies*, cilt 1, (Londra, 1967), s. 1f.

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, cilt 2, (Halle, 1889-1890); İng. trc: S. M. Stern (der.), *Muslim Studies*, cilt 2, (Londra, 1971); *La Dogme et la loi de l'islam*, (Paris, 1920); *Die Zahiriten. Ihr Lehrsystem und. ihre Geschichte*, (Leipzig, 1884); krş.: J. D. J. Waardenburg, s. 1f, 11f, 239f, 265f.

87

Avrupa ve Orta Doğu

rübeye hem yön hem de müessir güç kazandıran kalıcı unsurdur.

İslam'a bakışım, kaçınılmaz olarak, bunun karşılığı, tamamlayıcısı olacaktır. İslam kilisesi ve onun üyeleri benzer bir karışım oluşturmaktadırlar; İslam yaşayan bir organizma olarak kaldığı ve akideleri, bağlularının dini bilincini tatmin ettiği sürece her biri yek diğerini biçimlendirmekte ve karşılıklı olarak bir birlerini etkilemektedirler. Müslüman düşünce ve deneyiminin tarihi yapısını tam olarak göz önünde bulundurmakla beraber, İslam'ı, gelişen sembolizminin içeriğini zaman zaman yeniden düzenleyen —her ne kadar bu yeniden düzenleme, açık kuralların katılığıyla (tıpkı önemsiz addedilemeyecek ölçüde Hristiyanlıkta vaki olduğu üzere) gizlense de— bir organizma olarak görmekte-

⁹²
yi m.

Bu dikkatli ifadede, dini gelenekleri birbirinden ayırt e-den ve onları ortaklaştıran şey arasında bir denge gözetil-miştir: Hepsi toplumun ve insan tabiatının kanunlarına bağlı olarak gelişmektedirler. Ancak meydana getirdikleri şey, doğası itibariyle farklıdır ve kıymet itibariyle de farklı olabilir— "Hristiyan doktrininin geleneksel olarak muhafaza edildiği metaforlar" sembolik şekilde "ruhi hakikatin en yüksek seviyesinin anlatımı" olarak görülür. Fakat aynı zamanda bu düşünce çizgisini başka bir yönde de geliştirmek mümkündür: Her biri değerli olan bir şey içeren, tam olarak anlatılamayanın az çok yetersiz dışavurumu olan, dini sistemlerin nihai denkliliğine doğru; bu hesapça hepsinin de saygıyla ve herhangi bir yargıda bulunmaksızın değerlendirilmesi gerekir, çünkü —değerleri itibariyle Tanrı'nın indinde farklılık arz etsin ya da etmesinler— her biri kendi geleneğine bağlı olan insanlar tarafından nesnel olarak değerlendirilemezler.

Bu tarz bir din kavrayışı Wilfred Cantwell Smith tarafından geliştirilmişti. Bir kere daha o, "batini inanç" ve "açık

İslam ve Tarih Felsefecileri

sistem"⁹³ ayrımıyla yola çıkar, inanç şöyle böyle evrensel olan insani bir fenomendir⁹⁴, fakat açık sistemler değişiklik arz ederler ve bunu sadece ibadet biçimlerinde değil aynı zaman da akideler de görmek mümkündür. Değişmelerinin nedeni, insani, farklı kültürlerin dışavurumları, bir halkın dini biçimleridirler.⁹⁵ Çünkü insanlık kaçınılmaz olarak, belli değerleri kutsallaştıran kendilerine ait dini gelenekleriyle, farklı kültürel gruplara bölünür. İslam toplumunun değerleri ve ayırıcı vasıfları nelerdir? Bunlar Müslümanların Tan-rı'ya ya da O'nun dünyadaki işlerine dair kendilerine özgü konuşma biçimlerinde bulunur: O kendisini değil, kendine dair bir şeyi dışavurur ve bunu, bir kişiyle değil bir kitapla, insan olan bir peygambere vahyedilmiş bir kitapla yapar; bu kitabın içeriği her şeyden önce sadece Tanrı'ya kulluk yapılacağını buyuran bir emirdir ve dolayısıyla aynı zamanda politeizme, insan

zorbalığına, "kalbin sahte tanrılarına" dair bir yasaklamadır.⁹⁶ Bunlar bir dinden çok bir toplumun değerleri olarak değerlendirilmelidir, çünkü "din" ya da "dinler" kavramı, kendisi Yahudi-Hristiyan düşünce geleneğinin modern döneminin ürünü olan, yanlış bir kavramlaştırma-dır. Bu yanlış bir biçimde, temel nitelikteki iki gerçeği birbirine karıştırmaktadır: Bir taraftan kişisel inancın hayatıyetini, diğer taraftan insanların tarih aracılığıyla inançlarını somutlaştırdıkları farklı insan kültürlerinin birikmiş geleneğini.

⁹⁷
⁹³ W. Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, (New York, 1965), s. 17.

⁹⁴
⁹⁵ A.g.e., s. 20. A.g.e., s. 16.

⁹² H. A. R. Gibb, *Modern Trends in islam*, (Chicago, 1947) s. xi.

A.g.e., s. 59.

W. Cantvwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York, 1964).

88

89

Avrupa ve Orta Doğu

IV

Böylesi yazılarda, Hristiyanlık (ya da Goldziher'de Yahudilik) sınırları içinde kalınarak, İslam'a, ayrı bir tanrısal vahiy biçimi olarak olmasa bile, en azından tanrısal çağrıya insan karşılığının ayrı bir cinsi olarak, kendi hakkı olan varlığı teslim etme noktasına gelmiş olan üstü örtülü ve kendisini hayatın bütün yönlerinde dışavuran ve kendine özgü belli değerleri içeren İslam görüşüyle karşılaşabiliriz. Fakat bütün dini sistemleri ve bütün medeniyetleri, insan tininin ürünleri olarak gören bir başka düşünce akımı daha vardı. Bilginin "yeni ve daha insani bir Vahiy biçimi kavrayışına" sevk edecek derecede genişlemesi ve görüşlerin bu doğrultu değişimi, aynı zamanda, vahiyle ve akılla bilinen arasındaki ayrımın reddine de yol açabilirdi: Son tahlilde tıpkı diğer insani olgular gibi dinler de, bununla kastedilen insan zihni olsun veya mutlak bir şey olsun, insan zihninin ürünleri olarak görülebilirdi.

Bu, on dokuzuncu yüzyılın özgün fikirlerinden birinde, ilerleme ya da gelişme fikrinde üstü örtülü bir biçimde mevcut olan bir sonuçtu: Varolan her şey, kendi içinde ihtiva ettiği ilkelere göre değişen, gittikçe daha karmaşık biçimler üretmek üzere maddeye etki eden bir "erk" in müdahalesiyle sürekli, kendi kendini yaratan bir sürecin parçası ve sürecin hedefinin kendi dışında bir şey değil de onun kendisinin en yüksek aşaması olduğu fikri. Bu şekilde görüldüğünde, sürecin her aşaması kendine özgü biricik bir öneme, her biri bir şeye, eğer bütünü anlamak zorundaysak bu şeyin ne olduğunu ayırt etmemiz gereken bir şeye katkıda bulunmuştur. İnsanlık tarihine uygulandığında bu kavrayış bütün hadiselerin ve kurumların bir birliğe sahip olduğu bir "dönem" veya "medeniyet" fikrine önem kazandırdı, çünkü dini inanç veya "ruh", ırk ya da sınıf tabirleriyle tanımlanmış olsa da hepsi tek bir "gücün" dışavurumlarıydı. Tarih, bu yönüyle yeni bir önem kazandı: O, doğanın ve evrenin kaderinin çözümüyü ve tarihsel araştırma, bu çözümün kendisi aracılığıyla meydana geldiği kanunları tanımlamaya yönelik bir

90

İslam ve Tarih Felsefecileri

girişimdi ve olmuş olan her şeyin olduğu gibi niçin ve ne zaman olduğunun ve sürece ne gibi bir katkıda bulunduğu akılcı bir açıklamasını vermekteydi.

Dolayısıyla bütün diğerleri gibi İslam medeniyeti aşaması da yeni bir anlam kazandı ve onun hakkında yeni sorular sormak, hiç değilse, eski soruları yeni bir tarzda sormak zorunlu hale geldi. İslam sadece bir din olarak değil, aynı zamanda yegane unsurun dini inanç olduğu bir uygarlık olarak görüldü. Çözümüne kavuşturulacak mesele, İslam akaidinin doğru veya yanlış olup olmadığı değil, bu medeniyetin doğasının, diğerlerinden onu farklı kılanın ne olduğu meselesiydi. Ona doğasını kazandıran temel güç İslam dini mi yoksa başka bir şey miydi? O

ve kendisinden önce ve sonra gelenler arasındaki ilişki neydi, birinden alıp diğerine taşıdığı şey neydi? Bunların ışığında onun bütün süreç içindeki rolü ve bu sürece kendine özgü katkısı neydi?

Bu akımın ilk büyük düşünürü için İslam'ın rolü önemsiz olmamakla beraber ikincil bir değer taşıyordu. Gördüğümüz üzere Hegel'in düşüncesi "dini" bir yoruma açıktı ve aynı zamanda içkinci veya hümanist bir yoruma da açıktı. Ona göre akıl, tarihi sürecin hem maddesi hem de etkin biçimsel ilkesiydi. Tarih, aklın ilerlemeci bir tarzda kendi kendini gerçekleştirmesi, kendini kavramasıdır, onu potansiyel halden güncel hale getiren akıldır ve bu düşünce özgürlüktü: Akıl, özgürken ve bu durumunun bilincinde iken ve genel iradelerin uyum içinde olduğu özgür bir toplumda ve devlette somutlaştığında tam olarak kendisidir. Bu oluşum içinde dört temel süreç vardır: Hukukun dışsal zorlayıcı bir güç olarak var olduğu Doğu dünyası, Tinin kendisinin farkında olduğu Grek dünyası, Tinin özgürlüğünü kavradığı fakat bunu ancak bireysel inanç alanında gerçekleştirebildiği, buna karşılık toplum ve devletin zorbalığının alanında kaldığı Roma dünyası ve özgürlüğün devlette somutlaştığı Cermen dünyası. İslam'ın rolü, bu dördüncü dünyanın ortaya çıkmasına yardım etmektir. Roma dünyasını istila eden barbar halklar, Romalıların olmadığı kadar özgürdü fakat bunlar

91

Avrupa ve Orta Doğu

sadece belli hedefleri takip etmekte özgürdüler. Bağımsız iradeleri düzenlemek için ortak bir hedefleri, tek bir ilkeleri ya da yasaları yoktu ve bu nedenle kamusal hayatları "şans ve engellerin" alanı olmuştu. İslam bu parçalı durumu düzelterek antitez olarak gelmişti. O, esas itibarıyla Tek olana, çekimin ve sadakatin mutlak objesine kulluk etmekte. Fakat bu sadakat aşırılığı da aynı zamanda kendi kusurunu bünyesinde barındırıyordu. Çünkü İslam'da bütün insanlar Tek'le karşılaştırıldığında bir hiçti, seküler varlığın yegane amacı, Tek olana kul olmaktı. Bu nedenle İslam, Yahudilikte Bir ile en azından bazı insanlar arasında varolan ve Hristiyanlıkta insan ruhunu Bir'den insan dünyasına, kendisine bir kendilik bilincinin dönüşüyle geri gönderen, özel ilişkiden yoksundu. Aksine İslam'ın, insan dünyasıyla, Tek'e saf tapınmanın sunumu dışında, hiçbir ilişkisi yoktu ve ortak inanç ve kulluğun dışında insanlar arasında hiçbir salt doğal zinciri tanıımıyordu. Tapınma, hedefi soyut Tek'lik olduğundan, taşkınlığa ve bağnazlığa eğilimliydi ve coşku, her ne kadar muhteşem ve kahramanca olsa da soyut olduğundan, aynı zamanda yok ediciydi. Coşku söndüğünde dünyevi çıkarlar, güç ve ihtişam tutkusu yavaş yavaş alevlenmeye başladı, fakat Müslümanlar son noktada Bir'e inandıklarından hiçbir zaman bu dünyevi şeylere gerçek bir bağlılık gösteremezlerdi ve er ya da geç bu coşku yeniden canlanacaktı. İslam medeniyetini kısa ömürlü yapan şey, bu ruhi değişimdir. İslam medeniyeti çok çabuk çiçeklenmiş fakat kısa sürede çözülmüştür, "çünkü Evrensellik tarafından sunulan hiçbir şey temelde sağlam ve kalıcı olamaz." Daha sonra gerçekten de Osmanlılar döneminde belli oranda bir yeniden inşa gerçekleşmiştir fakat çok geç kalınmıştır: Ruh, İslam'dan, tarihi misyonu antitezi bir sentezde bütünlemek olan modern Avrupa'ya ilerlemiştir ve İslam dünyasına duyumsal hazdan ve Doğu'ya özgü rahat ve sükundan başka bir şey kalmamıştır.⁹⁸

⁹⁸ G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" *Werke*, cilt 9, (Berlin, 1848), s. 43 ff; İng. trc: J. Sibree, (Londra, 1857), s. 369f.

92

İslam ve Tarih Felsefecileri

On dokuzuncu yüzyılın tarihçilerinin ve tarihçi düşünürlerinin pek çoğu bir anlamda Hegel'in çocuklarıdır. Fakat getirdiği genel kavramlar pek çok farklı şekilde, farklı vurgularla geliştirilebilirdi. Eğer tarih, farklı dönemlere bölünmüş bir süreç ise, her bir döneme bakıldığında asli vurguyu iki noktadan her birine yapmak mümkündür: Bir yerden başka bir yere vazgeçilmez bir adım olarak katkısına, pozitif değerine ya da onun yerine geçenden daha

az değerli solan bir şey olarak kusurlarına. Bu görüşlerin her ikisi de, İslam hakkında ciddi değerlendirmelerde bulunmuş olanların düşüncelerine yansımıştır.

Genel olarak ilk yolu tutmuş olanlar arasında olan Auguste Comte, tıpkı Hristiyanlık gibi İslam'ı da insanlığın eğitiminde zorunlu bir aşama olarak dikkate aldı. Ona göre haddizatında bunların her ikisi de monoteizme ve feodalizme ilişkin iki ilkeyle aynı aşamaya, "orta" döneme aittiler. Fakat bir birlerinden çeşitli şekillerde farklılaşırlar: Hristiyanlık iki gücü birbirinden ayırırken, İslam birleştirmiştir; Hristiyanlık yönetilenlerin dinidir ve itaat disiplini vasetmiştir; buna karşılık İslam, yönetenlerin dinidir ve emir disiplini vasetmiştir. Kimi bakımlardan İslam insan ilerlemesine Hristiyanlıktan daha müsaittir. Ne bir teokrasiye, ne de karmaşık akide ve doktrinlere sahiptir ve dolayısıyla bir insanın kendisini ondan özgür kılması daha kolaydır ve tebaalarına, sözgelimi Greklere, yoksun oldukları bir toplumsal disiplin kazandırmıştır. Fakat son tahlilde ne İslam ne de kadim düşmanı Katolik Hristiyanlığı, evrensel bir din olabilirdi: Bunların arasındaki uzun çatışmalar, hareket kabiliyetlerinin tamamen yok olmasıyla, her iki tarafın da tükenmesiyle neticelenmiştir ve bu durum nihai bilimsel düşünce, endüstriyel faaliyet ve pozitif din çağının gelişini mümkün hale getirmiştir."

Fakat, İslam'ın tarihi rolü bitmiş olsa bile bir şey baki kalmıştı: Türkler hala bir yönetici halk niteliğine sahiptiler

⁹⁹ A. Comte, *Systeme de Politique Positive*, cilt 3, (Paris, 1853), s. 490-491, cilt 4, (Paris, 1854), s. 505f.

93

Avrupa ve Orta Doğu

ve bu kimlikleriyle Doğu'ya pozitivizm ilkelerinin yayılmasında özel bir rol oynayabilirlerdi. Comte, Osmanlı reformlarının ilerleyişini büyük bir ilgiyle takip etti. O, reform önlemlerinden büyük bir övgüyle bahsederek ve Doğu'nun metafizik aşamadan, "karmakarışık bir çalkantı ... veya tarikat şeyhleri tarafından anlaşılabilmiş basit hatalara takılıp kalan filozoflar"¹⁰⁰ döneminden geçmeksizin İslam'dan doğrudan pozitivizme geçebileceğini umut ederek eski Veziriazam Reşit Paşa'ya gönderdiği bir mektubu, *Systeme de Politique Positive*'in üçüncü cildindeki önsöze dahil eder. Daha sonra yüzyılın başında, daha yakın bir ilişki kurulmuştur: Paris'te sürgün bulunan Jön Türklerin lideri Ahmed Rıza Bey bir pozitivist ve Fransa'daki Comteçu derneğin bir üyesiydi ve 1908'de Jön Türklerin devrim haberleri kendilerine ulaştığında, o ve diğerleri bunu pozitivist felsefenin bir zaferi olarak telakki ettiler. Türklere mukabil İranlılar pozitivist olacak en son zümreydiler: Toplumsal disipline sahip değildiler ve dinleri ilerlemenin önündeki bir engel haline gelmişti.¹⁰¹

Geriye bir şey kalıyordu: İslam'ın gerçekleştirmiş olduklarının hatırası. Comteçu insanlık dininde, insanlık tarihi, bedenlenmiş Tanrı'nın yerini alacaktır ve geçmiş, inanan kimsenin zihninde sonsuza dek korunacaktır. İnsanlık Kilisesinin toplu dua yılında, bir hafta İslam tek tanrıcılığının, Doğu'daki pozitivizmin mümkün olan yegane habercisinin yadedilmesine ayrılacaktır. Bu haftada, Perşembe Muhammed yortusu, Pazar tek başına İslam'ın hatırasının topluca canlandırılması ve Pazartesi militaristik dürtünün son muhteşem dışavurumu, militaristik dönemin sonu ve endüstriyel çağın başlangıcı, Lepanto savaşı kutlamasına tahsis edilecektir.¹⁰²

Lepanto kutlamasının, en ateşli inançlılar tarafından bile büyük bir saygıyla karşılanıp karşılanmadığı şüpheliyse

¹⁰⁰ A.g.e., cilt 3, s. xlvii-xlix.

¹⁰¹ A.g.e., cilt 4, s. 508-509.

¹⁰² A.g.e., s. 145.

94

İslam ve Tarih Felsefecileri

de genel olarak, salt insani gelişme sürecindeki bir aşama olarak İslam'a pozitivist bakış biçimi olarak adlandırabileceğimiz şey, oldukça yaygındı ve haddizatında on dokuzuncu

yüzyıl Doğu araştırmacılığına ilham vermiş olan yaklaşımlardan biriydi. Bu, yüzyılın ortasında İslam medeniyetinin doğuş ve gelişmesinin salt insani açıklamasını, tarihi etkenler bakımından yapmaya çalışan bir dizi akademisyenle başladı: Von Kremer ve Sprenger bunların arasındadır.¹⁰³ Daha sonra L. Caetani bu fikri dini faktörlerden ziyade psikolojik faktörlere vurgu yaparak daha belirli ve bilinçli bir biçimde pozitivist doğrultuda geliştirdi. Ona göre İslam'ın doğuşu, dini istek ve arzu ile dolu, ortak bir amaç doğrultusunda bir araya gelmiş insan topluluğunun aniden ortaya çıkması değil, dünya tarihini, Asya ve Avrupa'nın karşılıklı etkileşimini şekillendirmiş olan temel süreç içindeki bir dönemdir. Asya'nın ruhu, en temelde, ulus veya ırk fikrine yer vermemek üzere dinidir, Avrupa ruhu seküler ve dini alanlar arasında bir ayırım yapar ve bundan dolayıdır ki, Roma Hukuku ve rasyonel düşünce onun ürünleridir. İslam'ın doğduğu zamanlarda Orta Doğu'nun semitik halkları, Roma'nın siyasi kurumları ve Bizans'ın Helenleşmiş Hristiyanlığını benimsemekle Ari ırkının tahakkümü altındaydılar. Fakat Doğulu ruh, Avrupa'nın bu ahlaki tahakkümünü geçici bir süre olarak kabul edemedi: Hristiyanlık bile, her ne kadar kökeni itibariyle doğulu ise de, Batılı ruhla karışmış ve böylelikle Avrupalı olmuştur. İlk olarak Hristiyan sapkınlarca daha sonra İslam'la doldurulmuş olan ruhi ve ahlaki bir boşluğun doğumuna yol açan şiddetli bir "milliyetçi" tepkinin sebebi de budur. Aynı şekilde, Yakın Doğu halkları tarafından gösterilen sert bir "milliyetçi" tepkinin de nedeni budur. Dolayısıyla İslam, Doğu'nun, başkaldırısının bir "sembo-lü"ydü: Bunu yaparken Arap olmak sona eriyor ve yenilmiş

¹⁰³ A. Von Kremer, *Cıdturgeschichte des Orients unter den Clalifen*, 2 cilt, (Vienna, 1987-1877); A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 3 cilt, (Berlin, 1861-1865); krş.: J. W. Fück, 'İslam in European historiography', Lewis ve Holt (der.), op. cit., s. 305-6.

95

Avrupa ve Orta Doğu

halkların, Suriyelilerin, Kiptilerin ve diğerlerinin hakim olduğu evrensel bir din oluyordu; bildiğimiz kadarıyla İslam'ı yaratmış olanlar bunlardı, buna karşılık Araplar gerçekte pagan kaldılar.¹⁰⁴

Şu halde Caetani'ye göre İslam, Avrupa kültürüne karşı bir başkaldırının dışavurumuydu. Fakat bu demek değildir ki mesele, bu açıklama biçimiyle çözüme kavuşturulmuştur, tersine bu bir başka problemi davet ediyordu. Eğer İslam, salt insani etkenlerin ürünü olsaydı kendi kendini meydana getiren ve kendini izah edici olarak değil de kendisinden önce gelen etkenlerin bir sonucu olarak görülebilirdi. Bu şekilde görüldüğünde İslam'ın esas tarihi problemi yerini aldığı Grek medeniyetiyle olan ilişkisiyle idi; ve problem ortaya çıktığında keskin karşıtlıkla cevaplandırılmazdı ancak daha ziyade karşılıklı nüfuz etme ve Grek ruhunun İslami biçimde yeniden canlanmasıyla açıklanabilirdi.

Böylesi bir düşünce çizgisi bazı ayrıntılarıyla birlikte C. H. Becker tarafından ortaya kondu. Ona göre İslam dini ile genellikle İslami olarak adlandırılan medeniyet arasında keskin bir ayırım vardı. Başlangıçta İslam, Yahudilik ve Hristiyanlıktan etkilenmiş olmakla beraber, Peygamberin kendisindeki kimi "psikolojik" eğilimlerden kaynaklanan dini bir dürtü mevcuttu. Fakat bu yeni dinin bizi kendisi devletin teşekkülünün sebebi değildi: Bunun temel nedeni ekonomikti yani, Arap siyasi amaçlarına yönelmiş ve dini, "kabile çılgılığı" olarak kullanan Arap kabilelerinin açlığıydı. Yenilmiş ulusların İslam'a dönmesi de, aynı zamanda, esas itibariyle siyasi ve ekonomik şartlarla, yönetici ve hakim topluluğa katılma ve vergilendirmeden kurtulma arzusuyla açıklanmalıdır. Arap devleti ve İslam topluluğu oluştuğu, özü itibariyle ne Arap ne de İslami olan bir kültür doğdu. "Büyük İskender olmaksızın İslam medeniyetinden bahsedilemez"¹⁰⁵, kültürü ve kurumları, daha önce varolmuş ola-

¹⁰⁴

¹⁰⁵

L. Caetani, 'La funzione deli' islam nell' evoluzione della civiltà' *Scientia*, cilt 11, (Bologna, 1912), s. 397f.

C. H. Becker, *Islamstudien*, cilt 1, s. 16.

İslam ve Tarih Felsefecileri

nın bir devamıydı. "Araplar sadece temasa geçtikleri klasik dönem sonrası antikitenin uygarlığını geliştirmeyi sürdürdüler"¹⁰⁶ ve süreç büyük oranda İslam'a kendi düşünce alışkanlıklarını getirmiş olan Yahudi ve Hristiyan mühtediler tarafından işletilmişti. Hristiyan ve Müslüman kültürünün temeldeki benzerliğinin sebebi de budur ancak büyük bir istisna söz konusudur: Avrupalı insan tasavvuru İslam'inkinden oldukça farklıdır ve bundan diğer pek çok farklılıklar neşet etmiştir —İslam'da Batılı özgür yurttaş kavramına benzer nitelikte hiçbir şey yoktur.¹⁰⁷

Benzer bir görüşü daha temkinli bir tarzda Levi Della Vida ileri sürmüştü. İslam kültürü pekala Helenizmin ürünü olabilir ancak bu onun özgünlüğünü ortadan kaldırmazdı. Kökleri (diğer Doğulu inançların katkısıyla) Yahudilik ve Hristiyanlıkta olmakla birlikte o, Kuran ve yazılı gelenek aracılığıyla taşınmış olan İslam öncesi Arabistan'ın belli özelliklerinin kalıntısı nedeniyle, "Hristiyanlığın taklidinden başka bir şey" olmamak suçlamasından masumdur. Bununla birlikte bunun değeri fazla abartılmamalıdır: Bunlar barbar bir çağın karakteristikleridir ve İslam'daki orijinal özellikler kadar ondaki "kabalığın"da sebebidirler.¹⁰⁸ Bu tip düşünürler İslam'ı kabaca değerlendirebilir, orijinal olduğunu reddedebilirler, fakat en azından, onun, antik kültürü taşımak suretiyle modern dünyaya değerli bir katkıda bulunduğunu teslim etmişlerdir. Fakat vurgu İslam'ın kendinden öncekilerle ilişkilerinden kendinden sonrakilerle olan ilişkisine kaydığında, yargının daha kaba ve insafsız ve hatta — Hristiyanlığa karşıt olarak— İslam hakkındaki mezkur yargının bir seküler biçimi olduğu söylenebilir, ki bu

¹⁰⁶ C. H. Becker, 'Christentum und islam', s. 401; İng. trc: s. 39.

¹⁰⁷ C. H. Becker, 'Der islam als Problem', 'Der islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte', 'Die Ausbreitung der Araber im mittelmeeergebiet', hepsi iç., *Islamsutudien*, cilt 1; krş.: J. D. J. Waardenburg, s. 50f, 88f, 121f, 249f.

¹⁰⁸ G. Levi Della Vida, *Anekdotti e svaghi arabi e non arabi*, (Milan ve Napels, 1959), s. 8-9.

97

Avrupa ve Orta Doğu

yargı daha önceki nesillerin ortak tavrıydı. Sözelimi Renan'ın çalışmasında bu karşıtlık "Sami" ve "Ari" ırkları arasındaki seküler bir karşıtlık biçimini alır. Renan İslam'ın insan uygarlığına yaptığı katkırıyı inkar etmemekle birlikte, bu katkının sona erdiğine ve süresini tamamladığına inanır. Renan'a göre tarihin itici gücü ırk ruhudur ve temel ayırım, dini topluluklar arasında değil aksine ırklar arasındadır. Hristiyanlık ve İslam her biri kendine özgü mantaliteye sahip olan iki farklı ırkın ürünüdürler. İslam semitik zihin durumunun karakteristik ürünüydü. O aklın kullanımına engel olan, bilimin gelişmesini engelleyen bir dindi. Yüksek ideallerle insan kalbine ruh verme amacının ötesine geçmelerine, insan düşüncesine ve hareketine hükmetmelerine izin verildiğinde bütün dinlerin bunu yaptıkları doğru olmakla birlikte İslam bunu, özel bir tarzda yapmaktaydı. Onun toplumu "ilerlemeye karşıt fikir, sözde bir vahye dayanan aklın dayattığı bir devlet ve toplumu yöneten bir dogma"¹⁰⁹ üzerine kurulmuştur. Müslüman bir bilim adamı gibi bir şey asla olmamıştır ve olamazdı da: Bilim gerçekten üretilmiştir ve İslam toplumunda hoşgörü ile karşılanmıştır, ancak bilim adamları ve filozoflar gerçekten Müslüman değillerdi. İslam düşüncesinin görkemli çağı Abbasi dönemindeydi ancak Abbasi halifelerinin kendileri pek de inançlı kimseler değillerdi. Saraylarının ve imparatorluklarının kültürü tam olarak Müslüman olmamış olan ve kabul etmeye zorlandıkları dine karşı derin bir başkaldırı ve nefret içinde olan insanlar tarafından üretilmiş, bir "yeniden canlandırılmış" Sasani kültürüydü. "Arap" felsefesi ve bilimi ancak dil itibarıyla Araplara özgüydü ve ruh itibarıyla "Greko-Sasani" idi.¹¹⁰ Irk merkezli kuram şimdi-o kadar eski moda olarak görünüyor ki etkisinin gücünü anlamak hemen hemen imkansızdır. Fakat Renan bu şekilde düşünürken hiçbir biçimde yalnız değildi. Gobineau, insan ırklarının eşitsizliğine dair kitabında ben-

¹⁰⁹

¹¹⁰

E. Renan, *L'Islamisme et la Science*, (Paris, 1883), s. 11.

A.g.e., krş.: E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*, (Paris, 1852), s. iii.

zer bir tez ileri sürmüştü. İslam, daha önce varolan uygarlıklar tarafından yutulamadığı için, Arap ırkı tarafından yaratılmıştır. Aynı şekilde diğer ırklar hakiki bir şekilde İslam içinde hazmedilmemiştir: Kendileri olarak kalmışlar ve sonuçta kendi kültürlerini yeniden ortaya koymuşlar, hissettirmişlerdir. "Sözde" İslam uygarlığı bu nedenle asla varolmamıştır: O farklı ırkların uygarlıklarının bir karışımıydı. Onun dini Arap, hukuku İran ve Romalı, bilimleri Grek-Suriye ve Mısırlıdır.¹¹¹

Renan'a göre, hem Grekler hem de İranlılar, Sami değil Ari idiler ve bu bir tesadüf değildi. Bilim ve felsefe "enikonu düşünülmüş, bağımsız, ciddi, cesur felsefi bir araştırma, kısaca gerçek" tarafından şekillendirilmiş Ari zihninin ürünleridir; buna karşılık Samiler "Antikitenin tanıdığı en saf forma değinen sağlam ve güvenilir sezgiler"¹¹² sahipti. Ve tıpkı Samilerin değil de Arilerin bilimi üretmiş olmaları gibi sanatların velut anası Miti de yine onlar üretmiştir. Sami ruhu açık olmakla beraber verimli değildi, onun dünyaya yaptığı katkı tek bir sözcükle özetlenebilirdi: Tektanricılık, "monoteizm çözü".¹¹³ Dini mistisizm ve ilahiyattan, mitolojiden ve hayatın yaratıcı zenginliğine ilişkin bir anlamdan yoksun, basit ve —dışarıdan aldıkları istisna kabul edilirse— babaerkildir, bu nedenledir ki aynı zamanda epik yahut plastik sanatlardan ve siyasi uygarlıktan da yoksundur. "Arap ırkının siyasi devletlerinde olduğu gibi tam bir kargaşa."¹¹⁴ Monoteizm tesis edildiğinde Samiler insanlık kültürüne büyük katkılar yapmışlar ve meşaleyi Arilere teslim etmişlerdi. Aynı silsileden gelerek iki büyük soylu ırk bir müddet daha birbirini tamamlamıştır. Samilerin asli misyonu "*çok tanrıcılığa ve Aryen*

Comte de Gobineau, *Essai sur l'Inegalite des Races Humanines*, cilt 1, (Paris, 1884), s. 181f.

¹¹² E. Renan, *Histoire generale et systeme compare des langues semitiques*, Bölüm 1, 5. baskı, (Paris, 1878), s. 3.

¹¹³

¹¹⁴

A.g.e., s. 6. A.g.e., s. 14.

99

Avrupa ve Orta Doğu

dini düşüncesinin içinde boğulduğu (teorik ve pratik) karmaşıklıklara son vermek" olmuştur. Fakat

"bir kez bu görüş tamamlanınca Sami ırkı geri çekilmiş ve A-ri ırkını insanlığın kaderini belirleme yolunda yalnız bırak-

, «115

miştir.

Bu tez ilk defa ileri sürüldüğünde devasa bir etki yaratmıştı. Gördüğümüz üzere bunu çürütme arzusu Goldziher'in ilk kitabına esin kaynağı olmuş, aynı dürtü, meşhur Müslüman yayıncı Cemaleddin Afgani'yi makul bir cevap vermeye sevk etmişti. Bu cevap Renan'ın tasvibine mahzar olmuş ve vasıfları teslim edilmişti. Renan bu niteliklerin varlığını bir Afgan (ya da daha kuvvetli bir ihtimalle bir İranlı) olması hasebiyle Cemaleddin Afgani'nin kendisinin Ariliğine atfediyordu.¹¹⁶

Jacop Burchardt, Renan'dan da ileri gitti. İslam'ı gerçekleştirmiş olduklarından dolayı saygıya değer bile bulamadı. İslam uygarlığı sadece modern Avrupa'ninkinden daha geri değil aynı zamanda daha öncekinden de bir geri gidişti. İslam'ın zaferi iki etkenle açıklanabilirdi: İlki Arapların, "nefsinden feragate, fertlerin ve kabilelerin sınırsız kendine güvenleriyle ... yeni bir inanca davet edilmiş ve bu inanç uğruna dünya hegemonyası için toplanmış zeki ve çevik bir millet" olması;¹¹⁷ ikincisi bu inancın kendisinin doğası. Peygamberin kendisi radikal bir basitleştirici, "her nevi putperestliğe ... bu zamana değin gelmiş geçmiş inançların her

¹¹⁵ A.g.e., s. 409f.

¹¹⁶ Jamal al-Din al-Afghani, 'L'Islamisme et la Science', *Journal des Debats*, 18 ve 19 Mayıs 1883; yeniden basımı iç., *La Refutation des Materialistes*, Fransızca trc, A. M.

Goichon, (Paris, 1942). Afgani'nin İranlı kökeni ile ilgili olarak bkz.: N. R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Aghani: a Political Biography*, (Berkeley, Cal., 1972), s. 10f.

¹¹⁷ J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, (Stuttgart, 1957), s. 56-57; İng. trc: H. Zohn, *Judgements on History and Historians*, (Londra, 1959), s. 61.

100

İslam ve Tarih Felsefecileri

türlü koluna" düşmandı¹¹⁸ ve bu, onun hem gücü hem de zayıflığı idi. İslam başarılı olmuştu çünkü bu "bir önemsizin zaferiydi ve insanlığın büyük çoğunluğu önemsiz ve sıradandır." Ancak aynı sebepten dolayı bir kere başarılı olduğunda daha kapsamlı iki dinin, Hristiyanlık ve düalizmin geniş alanlarını ortadan kaldırdı.¹¹⁹ O, daha önceki tarihleri kabul etmiş olanların zihninde özel, yok edici bir güce sahipti. Geçmişteki hallerinden utananlara gurur verecek gücü vardı.¹²⁰ Geçmişlerinin zenginliğinin yerine kuruluğu ve birliği yerleştirmişti. Sadece tek bir devlet biçimini, despotizmi tanıyordu: "Bütün İslam devletleri küçük ölçekte dünya imparatorluğunun sadece kopyalarından ibaretti" ve yegane değişiklik bir amaç için yaşayan hükümdarlar ile bunların yerini alan sıradan despotlar arasındaki yer değiştirme idi.¹²¹ Benzer şekilde İslam, sadece iki hayat idealine sahipti, hükümdar ve *derviş*; yurtseverlik hissi yoktu bunun yerine sadece dini bir gurur; epik, drama yahut komedi yoktu, bütün bunların yerine grameri ve pohpohlayıcı konuşmayı yücelten bir edebiyat vardı. Onun inancı içkinlikten yoksundu, hakiki sadakat ve mistisizm gibi şeyler dışarıdan gelmişti. Bu teorilerin yaptığı gibi aşağıdan yukarı bir zaman skalasına uygarlıkları ve toplumları yerleştirmek, bunlar hakkında yegane düşünme biçimi değildir. Doğa bilimlerinin modern düşünce biçimine o denli güçlü bir etkisi söz konusudur ki, Montesquieu'den bu tarafa yöntem ve amaçları itibarıyla doğa bilimlerinininkine benzer bir toplumlar biliminin oluşturulmasına yönelik pek çok girişimde bulunulmuş-

^{118 119}

A.g.e., s. 58; İng. trc: s. 62.

A.g.e., s. 60; İng. trc: s. 63.

A.g.e., s. 64; İng. trc: s. 66.

J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche betrachtungen*, (Leipzig, 1935), s.

169; İng. trc: M. D. H., *Reflections on History*, (Londra, 1943), s. 87;

krş.: *Historische Fragmente*, s. 61f, İng. trc: s. 64f.

101

Avrupa ve Orta Doğu

tur. Amacı, yargılamak değil sınıflamak, daha geniş veya sınırlı ilave sınıfları kapsayan genel kanunları formüle etmek; yöntemi, paylaştıkları genel doğayı, sınıfların bağımsız üyelerinden soyutlamak olacaktı. Bu şekilde görüldüğünde İslam hakkında en ilginç olan şey, onu diğer bütün toplumlardan farklı kılan değil de diğer toplumların sınırlı bir topluluğuyla ya da bu türdeki diğer toplumlarla ortaklaştıran şey olacaktır, fakat kuşkusuz ortak özelliklerin ne olduğuna dair pek çok farklı görüş savunulabilecektir.

On dokuzuncu yüzyılda bu tarz pek çok toplum sınıflamalarına girildi ve bunlardan bir kısmı da İslam'la ilintiliydi. Sözgelimi Marx ve Engels, Kırım Savaşı'ndan kısa bir süre önce bir mektuplaşmada Osmanlı İmparatorluğunun akıbetinin sıkça ve çokça tartışıldığı bir dönemde, materyalist bir tarih kuramı çerçevesinde İslam'ın doğuşunu açıklamaya çabalamışlar ve bunu Asyalı toplumları diğerlerinden ayırarak yapmışlardı. İkisi de, kökeni Adam Smith ve Mills'in¹²² yazılarında bulunabilecek bir fikri kullanarak, Doğu ve Batı tarihi arasında esaslı bir ayırım yaparlar ve İslam'ın doğuşunu ilkinde ait tipik bir fenomen olarak değerlendirirler. Engels'e göre bütün Doğu tarihini açıklayan temel gerçek, toprakta özel mülkiyetin olmayışıdır. Sahara'dan Doğu Asya'ya uzanan geniş çöl bölgelerindeki iklim ve toprağın durumu, suni sulama işleri haricinde tarımı imkan-sızlaştırır ve bunlar ancak hükümetin becerisiyle yapılır ve sürdürülebilir. Diğer bir deyişle tarım siyasi etkenlere bağlıdır: tek bir savaş bütün bir uygarlığı mahvedebilir. Ticaret güzergahının

Arabistan'ın kuzeylerinden Irak ve İran'a kayması nedeniyle Arabistan ve civar ülkelerde, yedinci yüzyıl boyunca hükümetlerin zayıflaması söz konusuydu; hükümet zayıfladığında, yerleşik toplum da aynı zamanda çözüldüğünde göçebeler için ona nüfuz etmek ve hakim olmak kolaydı.

122

Krş.: K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, (New Haven, 1957), s. 372f.

102

İslam ve Tarih Felsefecileri

Göçebelerin tarih sahnesine bu şekilde çıkışları, tarih boyunca imparatorlukların ve yeni şehirlerin kurulmasına yol açmış olan benzer istilaların pek çoklarından sadece biriydi. Filistin'in Yahudilerce istilası buna benzer bir başka istilaydı, zira Yahudiler mahalli şartların diğerlerinden farklılaştırdığı bir Bedevi Arap kabilesinden başka bir şey değildi. Tek başına karmaşık bir açıklama gerektirmeyen bir süreçti bu ve doğurduğu yegane problem, "dini dolandırıcılık" problemiydi: Bu Doğu'daki sosyal ve ekonomik fenomenlerin neden dini bir biçim kazandığı, Doğu tarihinin neden bir dinler tarihi olarak görüldüğü problemiydi. Mektuplardan açık bir cevap çıkmasa da problemin kendisi açık bir biçimde ortaya konulmuştur: Zayıflamış ve yozlaşmış yerleşik bir hayata karşı kendisini —aslında esM bir "ulusal" dini geleneğin saf biçimiyle, bu geleneğin yozlaşmış Yahudilik ve Hıristiyanlıkla karışımına karşı yeniden ortaya konulduğu olan— yeni bir din kılığında dışavuran, göçebe tepkisi. Burada da İslam'ın doğuşu Yakın Doğu tarihinde sık sık yinelenen bir temanın ancak bir dışavurumundan ibaretti: Yahudilerin sözde Kutsal Kitabı aynı zamanda, döneminde Arap kabilelerinin kadim dini geleneğinin yenilenmiş biçimde bir kopyasından başka bir şey değildi.¹²³

Cariyle da tarihi hadiseleri sınıflandırmak üzere erken ve oldukça kaba bir girişimde bulunmuş bir düşünür olarak değerlendirilebilir. Meşhur bir konferansında İslam peygamberini insanlık tarihinde tekrar tekrar görünen bir zihin tipinin, "nebevi" tipin timsali olarak resmeder. Peygamber, insani nitelikleri son haddine vardırان bir tür kahramandır: "Sessiz, sakın muhteşem bir ruh...elinden samimiyetten *başkası* gelmeyen biri"; haşin, sofu ve zahid, nüfuz edici, "...şeylerin görünüşünden eşyaya" nüfuz eden, inançlı, İs-

¹²³ Kari Marx, Friedrich Engels, *Briefunechsel*, D. Rjazanov, (der.), Marx Engels, *Gesamtausgabe*, 3 Abteillung, cilt 1, (Berlin, 1929), s. 470-481; İng. trc: K. Marx ve F. Engels, *Correspondence 1846-1895: A Selection*, (New York, tarihsiz), s. 63-68; ayrıca bkz.: Wittfogel, *Oriental Despotism*.

103

Avrupa ve Orta Doğu

İslam'ı kılıçla değil ikna ile ve her şeyden daha ziyade samimiyetle yayan birisi. Tanrı tarafından gönderilip gönderilmediği bilinmemekteydi; belki de Carlyle'm kendisi de bundan şüphe ediyordu, zira Kuran'ı "karışık ve usanç verici bir düzensizlik, anlaşılması güç, şekilsiz, sonsuz tekrarlarla dolu, tahammülü imkansız bir kafa darlığı..." olarak niteler. "Bir görev duygusu dışında hiçbir şey bir Avrupalıyı Kuran'ı baştan sona okumaya sevk edemez." Fakat İslam Peygamberinin samimiyetinde vahyi bir şey bulur:

Varlığın büyük muamması ... bütün dehşet ve ihtişamı ile ona dimdik bakıyordu; hiçbir rivayet, ifade edilemeyen hakikati —"işte Ben buyum"— gizleyemezdi. Böyle bir samimiyet hakikatte tanrısal olan bir şeye sahipti ... Mavi yıldız parıltıları ile başlarımız üzerinden akıp giden muhteşem gökyüzü cevap vermiyordu ... insanın kendi ruhunun, Tanrı'nın ilhamının konakladığı yerin cevaplandırması gerekirdi! ... Böyle bir ışık bu vahşi Arap ruhunun karanlığını aydınlatmak üzere gelmişti. Ölümle tehdit eden büyük bir karanlıkta, hayatın ve Göğünkine benzer şaşırtıcı, harikulade bir mucize: onu vahiy ve melek Cebrail olarak adlandırdı; — kimse henüz onu nasıl adlandıracağını bilemiyordu ... ilahi takdir vahiyle onu ifadesi imkansız bir biçimde onurlandırmıştı ... bu nedenle o bütün yaratıklara aynı şeyi bildirmeye mecburdu: Bu, "Muhammed Allah'ın Resulüdür" demektir."¹²⁴

Ancak, bütün uygarlıklar hakkında bilimsel bir kurama yönelik daha erken bir girişim, on dokuzuncu yüzyılın sonunda belli bir şöhrete sahip olan Gustave Le Bon'un yazılarında bulunur. Genel tarih teorisi basit bir varsayıma dayanır: Kendilerini tekrar tekrar dışavurmuş ve bundan böyle de açımlayacak olan belli gelişme ilkeleri vardır. Irksal karakter, dilleri, kurumları ve doktrinleri kendi imajı itibariyle yoğuran tarihteki sürekli etkendir. Bu, ancak yavaş bir şekilde, iradede değil ruh durumu ve inançlardaki bir değişimle ve ırkın doğasıyla uyumlu bir biçimde değişebilir. Bu

¹²⁴ T. Cariyle, 'The Hero-Prophet. Mahomet: islam', *on Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*, (Londra, 1841); krş.: W. M. Watt, 'Cariyle on Muhammed', *Hibbert Journal*, cilt 53, (1954-1955), s. 247-254.

104

İslam ve Tarih Felsefecileri

ırklar arasında Le Bon, Araplara özel bir ilgi duyar ve onları teorisinin taslağı içine yerleştirmek için çok çaba sarf eder. Ona göre İslam, Arapların kurumlarını hatta ahlak yasasını bile yaratmamıştır. Bunlar zaten mevcuttur ve Peygamber bunlar arasında seçim yapmaktan ve seçtiğine bir din kimliği kazandırmaktan başka bir şey yapmamıştır. Bunu siyasi birliği gerçekleştirmek için siyasi bir tasarı ya da plan olarak yapmıştır. Ancak bunun bir bedeli vardı:

Şüphesiz Tanrıları insanoğlu yaratmıştır, fakat onları yarattıktan sonra çok çabuk onların kölesi haline gelmiştir.

İslam Arapların ırksal karakterini yavaş bir biçimde değiştirdi ve onların üzerinde sürekli bir uyuşturucu etki meydana getirdi:

Mezarının dibinden peygamberin gölgesi milyonlarca insanın üzerinde hükümlanlığını sürdürüyordu.

Fakat diğer ırkların yapısı bu denli çok etkilenmemiştir: Tersine her biri İslam'ı kendi tasavvuru doğrultusunda biçimlendirmiştir —sözgelimi Hindistan İslam'ı, bütün Hindistan dinleri gibi çok tanrılı bir hüviyete bürünmüştür.

Dolayısıyla bir İslam uygarlığı yoktur: Birleştirici/bütünleştirici idealini İslam'ın kazındırdığı, Arap ırkının ahlaki ve entelektüel niteliklerinin bir bileşkesi tarafından şekillendirilmiş olan bir Arap uygarlığı vardır. Bu bileşke onun büyük nitelikleri kadar kusurlarının da sorumlusudur: Arapların kavgacılığı fethedilecek bir dünya varken iyiydi, fakat daha sonra kendilerine döndüler ve iç çatışmaya düştüler; hukukun tahakkümü zihnin durgunluğuna sebebiyet vermişti; yine müstebit yönetim, bir imparatorluğun zaferi için iyiydi, fakat her şeyin müstebitin karakterine bağlı olması nedeniyle kötüydü. Mevcut halleriyle, Araplar hiçbir surette gerçekleştirdiklerinden daha öte bir gelişme kayde-

¹²⁵

¹²⁶

G. Le Bon, *Les lois psychologiques de l'evolution des peuples* (Paris, 1909), s. 145.

G. Le **Bon**, *La civilisation des Arabes*, (Paris, 1884), s. 464.

105

Avrupa ve Orta Doğu

demezlerdi; şimdi de daha öte bir gelişme gösteremezler ve Avrupalılaşma yönündeki çabaları başarısızlığa mahkumdur çünkü bu onların karakterlerinin değişimini gerektirmektedir.¹²⁷

Bu tarz natüralist teorilerin daha özenli formülasyonları daha sonra, yirminci yüzyılda gelecekti ve haddi zatında bilim felsefecilerinin, bilimsel yöntem ve bilimsel kanunların doğası hakkında daha karmaşık bir açıklama sundukları bir zamanda gelmesi gerekirdi. Daha erken bir dönemin bilimsel ruhunun gecikmiş meyveleri, Spengler ve Toynbee'nin sistemleri, Batı uygarlığının geleceğine dair umutsuz olmasalar da şüpheliydiler ve benzer şekilde her ikisinin de insan aklının genel kanunları ifade edecek gücüne inançları tamdı. Fakat modelleri bir yüzyıl önce olduğu gibi, fiziğinkinden ziyade biyolojininkini andırıyordu ve her ikisi için de önemli olan, "doğa tarihi", "kültürler" veya "uygarlıklar" olarak adlandırılan türlerin bütün örnekleri tarafından takip edilen hayat çevrimini keşfetmekti.

Spengler'e göre insanlık tarihi, her biri yaşayan bir varlık olarak kavranılabilecek, diğerlerinden esaslı bir biçimde farklı, bağımsız ancak benzer bir hayat çevrimine tabi bir dizi farklı kültürün sicilidir. Bir kültürün esaslı temel bir sembolün, ya da mekan mefhumunun yaratıcısı, onun "ru-hu"dur, onunla dünyayı görür ve sonuçta o kültüre mensup olmayan kimseler için anlaşılmalıdır; her ne kadar farklılaş-salar ve birbirlerini dışlasalar da hepsi kabaca bin yıllık bir zaman diliminin aynı döneminde aynı aşamalardan geçerler. Bu aşamalar dört tanedir: İlk olarak kültürün kendisinden kaynaklandığı büyük "mit"e ve onun doğal sonucu yeni "Tanrı-hissine" yönelik tavırlarıyla, daha sonra farklı sanat ve medeniyet biçimleriyle temayüz eden bahar, yaz, güz ve kış aşaması. Bu çeşitli kültürlerden onu en fazla ilgilendirenlerin bir tanesi, temel kavramı, iki gizemli tözün, —Ruh ve Nefs— düalizmi ve bir mağara formundaki dünya olan

A.g.e., s. 656f.

106

İslam ve Tarih Felsefecileri

Arap ya da Magi kültürüdür.¹²⁸ Fakat bu Arap kültürü bizim genellikle Arap olarak adlandırdıklarımız tarafından yaratılmadığı gibi İslam tarafından da yaratılmamıştır. Arapların kendisi onun bir ürünüdür ve İslam daha önce başlamış olan bir şeyin bir aşamasıdır sadece. "Arap" kültürü MS birinci yüzyıl civarında Nil, Tigris, Karadeniz ve Güney Arabistan kıyılarının çevrelediği bölgede kendini hissettirmeye başladı. Ortaya çıktığı mit ilk kez zamanın büyük dini hareketlerinde dışavuruldu: Yahudi, Hristiyan, Maniheizt ve Pers mitleri tarafından.¹²⁹ Bu zamandan itibaren kabaca bin yıl içinde tarihsel süreç devam etmektedir ve İslam onda bir kopma oluşturmaz. Siyasi kurumları değişmemiştir: Dioklaktianus "halifelerin ilki"dir.¹³⁰ Sanatı da tek bir hat üzerinde devam etmektedir: Bu Farisi ateş tapınaklarında, Roma bazilikalarında, Hristiyan kiliselerinde, camilerde icra edilen bir üsluptur ve nasıl ki Dioklaktianus "halifelerin ilki" ise Hadrianus tarafından yeniden inşa ettirildiği şekliyle Pantheon da camilerin ilkidir.¹³¹ Hatta dini fikir ve tasavvurları bile esas itibarıyla değişmeden kalmıştır: İslam yeni bir din değildir, kadim bir dini geleneğin ikinci ya da "yaz" aşaması, Avrupa'daki Protestanlığın benzeri, dini mitin ilk resmi formülasyonuna halk muhalefetine güçlerini serbest bırakan bir püritenlik merhalesidir. Şiddeti itibarıyla diğer kültürlerdeki benzer aşamadan farklılık arz eder ve bunun iki açıklaması bulunmaktadır: Arap kültürü klasik kültürün içinde gelişmiştir ve bu Magi ruhu için kendisini klasik düşüncenin tahakkümünden kurtarmak bakımından yavaş ve çetin bir işti. Ayrıca o dinin önceliğe ve üstünlüğe

O. Spengler, *Der untergang des Abendlandes*, gözden geçirilmiş baskı, cilt 1, (Münih, 1923), s. 228; İng. bre: C. F. Atkinson, *The Decline of the West*, cilt 1, (Londra, 1926), s. 174.

¹²⁹ A.g.e, cilt 2, (Münih, 1922), s. 49f., 227f, 304f; İng. trc: cilt 2, (Londra, 1929), s. 42f, 189f, 248f.

¹³⁰ A.g.e, cilt 1, s. 276; İng. trc: cilt 1, s. 212.

¹³¹ A.g.e., cilt 1, s. 274, cilt 2, s. 304f.; İng. trc: cilt 1, s. 211, cilt 2, s. 248f.

107

Avrupa ve Orta Doğu

sahip olduğu bir kültürdür —hukuku Tanrı'dan gelmiştir, otoritesi, seçilmişlerin rızası ve mutabakatı, toplumu, inanç tarafından oluşturulmuştur ve bu nedenle içsel etkinlikleri kendilerini şiddetli iddialar ve inkarlarla dışavururlar.¹³²

Spengler'ın düşüncesinde, bir kültürün ifadesi imkansız olan bireyselliği ile onun zaman içindeki deneyiminin evrensel doğası arasında bir denge söz konusudur. Toynbee'nin düşüncesinde asli vurgu açık bir biçimde ikincisine, doğum, gelişme, çöküş, evrensel kiliselerin ve imparatorlukların doğuşuyla kontrol edilebilecek bir çözülmenin ve eskisinin küllerinden (insanlar zamanı dikkate almadıkları sürece) yeni bir uygarlığın doğmasının hayat çevrimine yöneliktir. Belirli uygarlıklar, onun için, sadece genel yasanın genel hakikatini ispat ettiği ya da teoride kabul edilmeyen ve bu nedenle onda bir değişimi zorlayan

karakteristiklere sahip olduğu kadarıyla önemlidir. Spengler gibi Toynbee'de de ilk bakışta İslam uygarlığı olarak görünen şey, gözde bir tefekkür konusudur: Gerçekten de farklı şekillerde bu iki sistem Yakın Doğu'nun ve onun dini kültürünün bilgisinin temeli üzerine bina edilmiştir. Yine Spengler gibi Toynbee'ye göre de İslam tarihi söz konusu kuramın ışığında görüldüğü zaman yeni bir kimliğe bürünür. İslam'ın doğuşu yeni bir uygarlığın başlangıcını işaretlemeyiz; o tıpkı diğer evrensel dinler gibi daha önce mevcut olup, çökmüş ve daha sonra kendisinden yeni bir uygarlık yükselecek olan bir uygarlığın tarihindeki gecikmiş bir aşamada doğuşudur. Daha önce mevcut olan söz konusu uygarlık, Yakın Doğu'nun kuzey doğu hattında Avrasyalı göçebelerin dürtüleriyle yaratılmış olan "Süryani" uygarlığıdır; MÖ onuncu yüzyılda en yüksek dönemini geçip çökmeye yüz tutmuş, fakat çözülmesi Helenizm'in müdahalesiyle şiddetli bir biçimde durdurulmuştur.¹³³ Deyiş yerindeyse Helenlik uygarlığın gövdesi içinde geciktirilen ertelenmiş canlanma Helenizm çöktüğünde daha

¹³² A.g.e., cilt 2, s. 227f, 296, 311; İng. trc: cilt 2, s. 189f, 243, 253.

¹³³ A. J. Toynbee, *A. Study of History*, cilt 1, (Londra, 1934), s. 72f; cilt 2, (1934), s. 137; cilt 4, (1939), s. 67-68.

108

İslam ve Tarih Felsefecileri

önce zaten ulaşılmış olan bu çözülme noktasında tekrar hayata geçti; ve işte bu noktadadır ki İslam evrensel bir din olarak —ki uygarlıkların çöküşünde belirirler— ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İslam yeni bir doğuşun değil de Süryani uygarlığının bir yeniden canlanışının işaretiydi: Dini kayıp Süryani proleteryanının yabancılaşmasını dışavurmaktaydı, hilafeti çökmekte olan bir toplumun evrensel devletiydi; çöküşü durduramazdı; ancak onu, bir kere daha dış bir proleteryanın —Asya'da Türk ve Moğollar; Kuzey Afrika'da Berberiler ve Bedevilerin— gelişine dek, bir süre geciktirebilirdi.¹³⁴

Toynbee'ye göre MS dördüncü ve yedinci yüzyıllar arasında kendine özgü nitelikleri haiz bir İslam uygarlığı ancak yeniden canlanmış olan Süryani uygarlığının ölümünden sonra ortaya çıkmıştır: Doğrusu başlangıçta iki kardeş medeniyetten, Arap ve İran uygarlığından bahsetmek daha doğru olacaktır; bu ikisi, ilki Farisi bir devletle, Osmanlı İmparatorluğu ile birleştiğinde ancak tek vücut olacaktır. Fakat bundan sonra bile birlik eksik ve zorlamadır: Osman-lı-İran uygarlığı asla çiçeklenmemiştir; erken bir aşamada Sünni ve Şiiiler arasındaki yarıklı sakatlanmıştır ve Osmanlı imparatorluğu bütün bir İran dünyasının evrensel devleti olmak yerine —Arap dünyasının zorla içeri alındığı— bu dünyanın ancak yarısının suni bir birliği haline gelmiştir. Araplar ve onların yöneticileri asla bir diğerinin kültürünü destekleyip verimliliğini artırmamışlardır ve bu zorlama birlik, Araplar Osmanlı yönetimine başkaldırdıklarında çökmüştür ve bunlardan her ikisi de Helenleşme sürecine benzer bir —modern Batı uygarlığı ile şiddetli birleşme— sürece maruz kalmıştır.¹³⁵

Bu tarz sistemler şimdilerde garip bir biçimde eski moda bir havaya sahiptirler. Şimdilerde ancak birkaç düşünür, insan fenomenlerinin doğa bilimcilerinin incelediği nesnelere

¹³⁴

¹³⁵

A.g.e., cilt 5, (1939), s. 244f.

A.g.e., cilt 1, 67f, 347, 391f; cilt 4, s. 113.

109

Avrupa ve Orta Doğu

benzer şekilde ele alınabileceğine dair bu denli emin tavır takınırlar; hatta Toynbee ve Spengler'in fikirlerinin oluşumuna katkıda bulunan diğer düşünürler ve özellikle Max Weber, insan toplumlarına dair kendine mahsus ve eksiksiz bir düşünme biçimini ortaya çıkarmaya çalışıyorlardı. Gerth ve. Mill'in işaret ettikleri üzere Weber'in düşüncesinde aynı zamanda geçmişin yankılarını bulduğumuz doğrudur:

Weber'in karizmatik lider kavrayışı Carlyle'in *Heroes and Hero-Worship'inden* sonra on dokuzuncu yüzyıl tarih yazımını büyük ölçüde etkilemiş olan bir "tarih felsefesinin" devamıdır.¹³⁶

Yine tıpkı erken dönem düşünürleri gibi Weber de, Toynbee'nin "felsefî bakımdan çağdaş" şeklinde adlandırdığı varlık gibi, bütün toplumları eş zamanlı olarak anlamaya çalışıyordu; yani zamandaki öncelik ve sonralık ilişkilerinden soyutlanmış ve eş zamanlı olarak düşünülen bir hat üzerinde sergilenmiş olarak. Fakat Weber hiç değilse iki önemli noktada kendinden öncekilerden ayrılır: ilki her bir toplumun biricik olduğunun farkında olması ve toplum bilimcinin meselesinin "tarihselci" yaklaşımı her bir tarihi hadisenin biricikliğini kabul ederek, ancak aynı zamanda ona dair geçerli genel ifadeler kullanarak "pozitivist" yaklaşımla bağdaştırmak olduğunun farkında olması; ikincisi tek bir etkenin kavramlarıyla —bu ister "ruh" veya ırk ister sınıf ya da büyük adam olsun— olmakta olanın ya da mevcut olanının açıklamasını yapmaya kalkışmayı reddetmesi ve belli bir toplumun somut gerçekliğinin pek çok farklı kavramların ışığında görülebileceğinde ısrar etmesi. Toplumlar kendilerine özgü niteliklere sahip olsalar da sonuçta insan doğasının özellikleri itibarıyla izah edilebilecek kimi yinelenen tiplerin örneklerini oluştururlar. Bu tiplerin sayısı oldukça fazladır, karmaşık bir biçimde tanımlanır ve bir diğerinden güçlülükle ayırt edilebilirler; VWeber'in tarih görüşü karizmatik liderin

¹³⁶ H. H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, (Londra, 1947), s. 53.

110

İslam ve Tarih Felsefecileri

etkisini hesaba katmakla kalmaz aynı zamanda karizma zayıflamaya yüz tuttukten sonra devam eden süreci de göz önünde bulundurur. Ayrıca tiplerin toplumsal dünyadaki bireylerle ilişkisiyle, doğa dünyasındaki sınıflarla bireylerin ilişkisi aynı değildir. Tipler "ideal tiplerdir", kavramlar (bir "devletin" ya da bir sürecin) gerçeklikten soyutlanmıştır, içsel bir mantığı tutarlılıkla verilmiş ve alternatif türlerin "tipolojilerinde" ya da çizelgesinde düzenlemiştir. Bunlar en fazla somut bir gerçekliği aydınlatmakta kullanılabilirler: Çünkü mevcut bir varlık ya da tarihi bir süreç asla bütünüyle soyut bir tipe örnek oluşturmaz, farklı şekillerde görüldüğünde soyut bir tip, bir dereceye kadar pek çok türe örnek teşkil ederse de her zaman için onların toplamından fazladır.

Nitekim *Wirtschaft und Gesellschaft*'da din sosyolojisine dair olan konuda diğer dini sistemler gibi İslam'a da şekli bakımdan biricikliği ve bağımsız varlığı teslim edilir, fakat onu anlamak için çeşitli tipolojilerin ışığında bir girişimde bulunulur. Her şeyden önce bir nebevi "kitaplı din" in saf tipinin yakın karşılığı ve içinde kutsal hukukun özel bir öneme sahip olduğu bir din olarak görülür.¹³⁷ Nebevi bir din olarak o, soyluluğa ilişkin sınıf hissiyatı ile "doğal olarak karşılaştırılabilir"dir: Vazettiği dini savaşlar büyük malikanelerin ele geçirilmesine yöneliktir.¹³⁸ Fakat Weber etik sistemi ve seküler hayatı arasındaki ilişki bakımından onun diğer nebevi dinlerden farklılaştığını düşünür. İslam'ın etiği, Hristiyanlıktaki gibi feodaldır ancak bu etik, mistik biçiminde bile "dünyadan vazgeçmeye" değil "dünyanın fethine" yönelimlidir.¹³⁹ Bu nedenle kurumları aşağıdakine benzer özellikler arz eder:

¹³⁷ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cilt 2, (Tübingen, 1956), s. 459, 474; İng. trc: M. Rheinstein (der.), *Max Weber on Law in Economy and Society*, (Cambridge, Mass., 1954), s. 206, 237.

¹³⁸ A.g.e., cilt 1, s. 288-289; İng. trc: E. Fischhoff, *The Sociology of Religion*, (Londra, 1965), s. 86-87.

¹³⁹ A.g.e., cilt 1, s. 375f; İng. trc: s. 262f.

111

Avrupa ve Orta Doğu

Köleliğin, paryalığın ve çok evliliğin aşık bir biçimde sorgusuz sualsiz kabulü; kadınları hesaba katmayış ve onların boyun eğişi, dini sorumlulukların esas itibarıyla ritüelistik karakteri, dini gerekliliklerin aşırı derecede basitliği ve daha da basit samimi etik gereklilikleri.¹⁴⁰

Yine İslam'ın entelektüel hayatı Hristiyanlığınkinden daha fazla kısıtlıdır. Metafizik ve etiğin gelişimi "ruhbanların" elindedir ve akılcılığa yönelik "eğilimler yaygın derviş inancında tamamıyla eksiktir".¹⁴¹ Hem "feodal karakteri" hem de "akılcılık karşıtlığı" dolayısıyla İslam, modern Avrupa (özellikle Protestan) toplumunun gelişiminin açıklanmasına katkıda bulunan

niteliklere asla sahip olmamıştır: Bir tür mesleki diğergamlık, günlük hayatın rasyonel denetimi ve bunun arkasında yer alan ahlaki bir gerilim; bir başka deyişle başarının bir kurtuluş işareti olduğuna yönelik bir kavrayışla, tedirgin bir dengede tutulan kurtuluş ahlakı ve dünyevi başarı ahlakı arasındaki gerilim.¹⁴²

Bu görüşlerin ifade edilmesi İslam uzmanının şüphelere sahip olması için yeterlidir. İslam'ın pür savaşçı bir din tipi olarak görülmesi sadece şimdilerde onun hakkında bilinen ve düşünülenlere karşı değil, aynı zamanda Weber'in mevcut varlığın karmaşıklığına dair kendi kavrayışına da terstir. Onun İslam'ı gerçek olamayacak kadar basittir ve onun hakkında pek fazla bir bilgiye sahip olmaması nedeniyle bunun böyle olduğu açıktır; kanaatleri büyük ölçüde Welhausen ve Becker'den devşirilmiş gibidir. Gerçekten de İslam, Weber'in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziology*'sinde sadece özel ve ayrıntılı bir çalışmanın bulunmadığı yegane büyük dindir. İslam'a dair yorumları bu nedenle diğer dinlere oranla daha az bilgi ve malumatla desteklenmiştir; ve — daha önemli olan— tipolojisinin İslam'ın kendine özgü niteliklerini dikkate almak için asla değiştirilmemiş olmasıdır.

¹⁴⁰

¹⁴²

A.g.e., cilt 1, s. 376; İng. trc: s. 264. A.g.e., cilt 1, s. 311; İng. trc: s. 132. A.g.e., cilt 1, s. 370-376; İng. trc: s. 251, 266.

112

İslam ve Tarih Felsefecileri

Bununla beraber Weber, belki de başka herhangi birisinden daha fazla, toplum hakkında nasıl düşünülmesi gerektiği meselesinin açığa kavuşturulmasına katkıda bulunmuştur; "tarihselcilik" ve "pozitivizm" arasındaki gerilim hala söz konusudur —tarihteki her şey biriciktir ve tekrarı mümkün değildir, ancak onun hakkında düşünmek zorundayız ve düşünme de genel kavramları gerekli kılmaktadır. Diğer bazı seküler düşünürler için söz konusu olduğu gibi Weber'in de yetersiz kaldığı yer, pek çok toplum arasından biri ile ve tek başına hiçbir önemli teorik problem ortaya çıkartmayan bir toplum kimliğiyle, yani İslam toplumuyla ilgiliydi. Bir dereceye kadar bu kusur tesadüfi olabilirdi: Daha uzun yaşamış olsaydı hiç şüphesiz diğer dinlere dair yazdıklarına İslam sosyolojisine ilişkin dikkatli bir araştırmayı eklerdi. Fakat böyle bir tesadüfün arkasında başka bir şey de yatıyor olabilir: Batı Hristiyanlığındaki düşünürlerin, ne "Doğu'lu ne "Batılı, ne Hristiyan ne de açık bir biçimde Hristiyan olmayan ve her nereye yerleştirilirse yerleştirilsin uzun ve yakın, müphem ve genellikle acı dolu bir ilişkiyle Avrupa'ya bağlanan İslam'ın anlaşılabilirliği şartlar itibarıyla her zaman bir kategori bulmada karşılaştığı kendine özgü güçlük. Jacques Berque daha da ileri gitti ve modern Batı'nın karakteristiği olan diğer toplumlara ilişkin "araçsalıcı" görüşün bir örneğini burada görebileceğimizi ileri sürdü: "Yabancı ticaret acentalarının veya siyasi yayılmanın manevi benzeri."¹⁴³

Weber'den bu yana belli ölçüde bir değişim olmuştur. Çalışma ve araştırmalarımızın siyasi motivasyonunu hiçbir zaman göz ardı edemeyiz ve hiç şüphesiz modernleşme yo-

³ J. Berque, 'Perspectives de l'orientalisme contemporain', *Insitut des belles lettres arabes* (IBLA), (1957), s. 220; şu iki Arap akademisyenin eleştirileri ile karşılaştırm: A. L. Tibawi, 'English-speaking Orientalists: a critique of their approach to islam and Arab nationalism' I ve II, *Muslim World*, cilt 53 (1963), s. 285f; A. Abdel-Malek, 'L'Orientalisme en crise', *Diegene* 44 (1963). Bu iki makalede Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz.: iç., *Krizdeki Oryantalizm*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

113

Avrupa ve Orta Doğu

lundaki bağımsız devletlerin birleşmiş dünyasının ortaya çıkışı, bunların modern dünyaya girdikleri değişik yollara daha güçlü bir ışık tutmuştur. Fakat tıpkı on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi bunun arkasındaki kimi genel fikir akımlarını ayırt edebiliriz. Son yüzyılda gördüğümüz üzere, dini kökenler ve gelişmeye ilişkin yeni bilimden alınma kimi kavramlarla İslam sahasına giren insanlar tarafından İslam'ın ayrıntılı bir şekilde kavranışında büyük

ilerlemeler kaydedildi; içinde bulunduğumuz çağda sosyolojinin, sosyal antropolojinin, toplumsal ve ekonomik tarihin gelişmesinden ancak birkaç akademisyen etkilenmemiştir. Bunların etkileri, İslam kültürünün özgünlüğüne oldukça duyarlı olan Jacques Berque'in¹⁴⁴, İslam inancının yeni bir siyasi-toplumsal birlik için bir "kristalleşme noktası" olarak hizmet ettiği biçimle ve bir din olarak başlamış olan şeyin bir uygarlığa dönüşmesiyle ilgilenen von Grunebaum'un¹⁴⁵, biçimin maddeye sürekli ve sonsuz bir şekilde nüfuz etmesiyle —bir taraftan farklı kökenden ve geleneklerden insanların *ümme*t potası içinde eritilmesi ve diğer taraftan İslam'ın sosyal öğretisinin birleştirici gücü— teşekkül etmiş olarak, Orta Çağ İslam toplumuna dair klasik kavrayışıyla H. A. R. Gibb'in¹⁴⁶ eserlerinde görülür. Bu tarz yazılardan iki rehber ilke ortaya çıkmaktadır. İlki, "İslam toplumu"nun diğerlerinden farklı olması ve ancak kendi şartları itibarıyla anlaşılması; ikinci olarak onun mevcut tek bir toplum değil, fakat bir "ideal tip"; kendilerini farklı şekillerde ve mevcut pek çok toplumda farklı ölçülerde dışavurmuş olan birbirine benzeyen bir ilişkiler grubu olması. İslam dini, onun farklı toplumlara enjekte edilmiş hukuki, siyasi ve toplumsal yapılanma ilkeleri bir diğeriyle hiçbir biçimde aynı olmayan, fakat Müslüman olmayan toplumlardan ancak bu amaçla formüle edil- Krş.: j. Berque, *Les Arabes d'hier à demetin*, (Paris, 1960); İng. trc: *The Arabs, their History and Future*, (Londra, 1960).

¹⁴⁵ G. E. von Grunebaum, *islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, (Londra, 1955), s. 31.

H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of islam*, (Londra, 1962).

114

İslam ve Tarih Felsefecileri

miş bir tipoloji aracılığıyla anlaşılacak kertede spesifik biçimde farklılaşan genel bir toplumlar sınıfı oluşturmuştur.

Fakat bütün bunlar gerçekleştirilecek de olsa, bir özlem olarak kalmaktadır ve sosyolojik düşünceyle zenginleşmiş ayrıntılı ve uzmanlık ürünü İslam çalışmalarına ancak nadiren tesadüf edilmektedir. Watt'ın *islam and the Integration of Society*¹⁴⁷ isimli eseri de bütün vukufiyetine rağmen, eski tip "genellemeci" bir sosyolojiden, öyle görünüyor ki, çok fazla etkilenmiştir: İslam'ın doğuşu belli şartların mevcut olduğu her yerde, bir şekilde vuku bulabilecek bir sürecin ürünü ve temsili olarak görülür. Yeni bir kitap, Rodinson'un *İslam ve Kapitalizm*¹⁴⁸, sosyolojik yöntemle dair daha bilinçli ve daha olgun bir düşünceden neşet etmiştir. Rodinson bir toplumun ekonomik yapılanması ile onun hakim fikirleri arasındaki ilişkilere dair Marksist bir görüşü genel olarak kabul etmekle beraber, bunun tarihi süreç hakkında katı bir görüşü, bütün toplumların aynı eş zamanlı dönemlerden geçmesi gerektiğine dair bir kanaati ima etmediğinde ısrar eder; İslam'ın baskın olduğu toplumlar bazı bakımlardan kendilerine özgü bir yol takip edebilirler. Fakat burada da bir ayırım yapmak zorunludur. İslam toplumları sadece İslam tarafından biçimlendirilmemiştir: Şunu varsaymak yanlış olacaktır.

Kendileri dışında şekillenmiş bir öğretiye boyun eğen bir çağın ve bir bölgenin insanları olarak toplumlar; bunu temel kurallar haline dönüştürüp uygulayarak içlerine sindirirler. Bunu söz konusu kurallar tarafından telkin edilen düşünce yapısına uymadan, öğretiyi yaşam koşullarına adapte etmeden ve özde bir dönüşüm yaşamadan yaparlar.

Fakat Rodinson'un kitabı özgün bir akademisyenlik çalışmasından ziyade bir araştırma programıdır. Bir başka Fransız akademisyen olan Claude Cahen'in çalışmasında

¹⁴⁸

¹⁴⁹

W. M. Watt, *islam and the Intergration of Society*, (Londra, 1961).

M. Rodinson, *islam et capitalisme*, (Paris, 1966); İng. trc: *islam and Capitalism*, (Londra, 1974).

A.g.e., s. 21.

115

İslam toplumlarının gerçeklerine, üzerinde düşünülüp taşınmış sosyolojik kavramların uygulanmasına yönelik belki de en sistematik girişimi bulabiliriz. Yön gösterici nitelikteki ilkeler *Studia Islamica*'daki bir makalede açıklanır. Son tahlilde insanlık tarihi, tek bir süreçtir ve İslam'ın doğuşu tek başına yeni bir dünya yaratmamıştır. Onun, daha önce mevcut olan "materyalist bir toplum"da ortaya çıktığını kavramadıkça İslam'ı ve gelişmesini gerçekte anlayamayız. Yeni bir dinin kabulü, kendi başına ekonomik şartları veya toplumsal yapıyı değiştirmemiştir. Zamanla gerçekten de hükümetlerin, İslam'ın yasa ve ritüellerinin toplumu değiştirdiği söylenebilir ancak bu bir noktaya kadar gerçekleşir. Ekonomik veya toplumsal tarihçi için mesele şudur: İslam'ın siyasi yapısıyla bütünleşen kadim toplumlarla başlayarak, Batı Avrupa ve Bizanslılarla karşılaştırarak bunların neye dönüştüklerini anlamak.¹⁵⁰ Bu mesele şimdiki kuşağın akademisyenlerinin İslam'a bakış tarzı üzerinde ciddi etkiye sahip olmuş olan bir dizi ayrıntılı araştırmada açığa kavuşturulmuştur.¹⁵¹

¹⁵¹ C. Cahen, 'L'histoire economique et sociale de l'orient musulman medieval', *Studia Islamica* 3 (1955), s. 93f. Yeni baskısı iç., *Les peuples musulmans dans l'histoire medievale*, (Şam, 1977), s. 209f.

Krş.: Özellikle, Cahen, 'Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age', *Arabica* 5 (1958), s. 225-250, 6 (1959), s. 25-26, 233-265.

MÜSLÜMANLAR VE HİRİSTİYANLAR¹

Yakın zamanlarda yayımlanmış olan aydınlatıcı ve bilgilendirici bir kitapta Profesör Zaehner, iki din biçimi arasında sorulara verdikleri cevaplara göre değil sordukları sorulara göre bir ayırım yapmaktaydı. Bir tarafta Yahudilik ve Hristiyanlık bir diğer tarafta ise Hinduizm ve Budizm bulunuyordu:

Hristiyan, Tanrı fikriyle başlarken Hindu ve Budist'te durum böyle değildir: Onlar insan ruhu fikriyle başlarlar. Esas itibariyle, bizim Tanrı olarak adlandıracağımız şeyle hiçbir şekilde ilgilenmezler: Zaman ve mekanın ve nedenselliğin engellendiği bir varoluş durumundaki kavranışıyla ilgilenirler; kavrayışı, ölümsüzlüğün hissedilen tecrübesini hedeflerler... Bir tarafta vahiy yoluyla herkese açık olmayan hakikat iddialarıyla karşılaşsınız diğer tarafta sözde dogmaya ve her türlü dini hakikati benimseme yönündeki bir hazırlığa dair topyekun bir kayıtsızlıkla karşı karşıya gelirsiniz. Bir tarafta Tanrı adına konuştuğunu iddia eden peygamberlerle karşılaşsınız, diğer tarafta ruhlarının ölümsüz zeminine sızmadan başka bir derdi olmayan bilgilerle.²

Bu ayırım kabul edilecek olursa İslam'ın Hristiyanlıkla aynı safta yer alacağı açıktır. Çünkü İslam da Tanrıyla, vahiyle, ahlaki sorumlulukla ve gelecekte olacak olan şeylerle ilgilenir. Fakat elbette bir farklılık söz konusudur. Hristi-

K. Cragg, *Sandals at the mosque*, (Londra, 1959) ve M. K. Hussein, *City of Wrong: a Friday in Jerusalem*, trc: K. Cragg, (Amsterdam, 1959).

R. C. Zaehner, *At Sundry Times*, (Londra, 1958), s. 16-20.



yanlık zaman bakımından Müslümanlıktan önce gelmiştir ve başlangıçtan itibaren İslam, deyiş yerindeyse, Hristiyanlığı, geçerli bir vahiy olarak görmüş ve Hz. İsa'yı, "Peygamberlerin Mührü" Hz. Muhammed'le sona eren zincirin bir halkası, hakiki bir peygamber olarak resmen tanımıştır. Bununla beraber Hristiyanlar için İslam en hafif deyişim ile, şüpheli bir konudur. İslam vahyi gerçek bir vahiy olarak nazarı itibara alınsın alınmasın ve hangi anlamda olursa olsun bu durum böyledir. Peygamberler silsilesinin işaret ettiği hadise zaten vuku bulmuşken peygamberlik için ne gibi bir gereksinim olabilir ya da çağların hazırladığı şey tam zamanı geldiğinde meydana gelmişken daha ileri bir imani hazırlığa niçin ihtiyaç

duyulabilir. Hiç şüphesiz daha öte hatta daha da önemli bir başka farklılık mevcuttur: Müslümanlar Hz. İsa'yı peygamber olarak kabul ederler fakat onun, Tanrının oğlu, Mesih olduğuna inanmazlar. *Bedenlenmeye, Kurtuluşa (Kefaret)* ya da *Teslise* inanmazlar ve bazıları Hristiyanların gerçekten bunlara inandığını anlamakta güçlükle karşılaşır.

Dolayısıyla, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında, siyasi ya da toplumsal gerilimlerden tamamen farklı olarak, eski olmakla beraber sebepsiz olmayan kaçınılmaz bir dini gerilim vardır ve bir anlamda bu, her bir dinin içindeki gerilime yansır. Müslümanlar Hristiyanlığı kendi tevilleri doğrultusunda kabul ederler ve Hristiyanların yorumladıkları şekliyle onu reddederler, fakat meseleyi bir adım daha ileri götürmek gerekirse, İslam belli bir mistik teoloji tipinde Hristiyanlığa yaklaşır. Diğer taraftan İslam'a nazaran Hristiyanlık içerisinde Hz. Muhammed'in iddialarının gerçekliğinin hatta samimiyetinin topyekun reddinden, sadece İslam'da hakiki bir Tanrı tecrübesinin olabileceğinin değil, bir anlamda onun bir peygamber olması gerektiğinin teslimine değin değişen farklı anlayışlar mevcuttur. Tekrar Profesör Zaehner'den alıntı yapmak gerekirse:

Gerçekte Kuran, peygamberliğin özüdür. Kuran'da, başka hiçbir kitapta bulamayacağınız kadar, onu tanımamış olan

118

Müslümanlar ve Hristiyanlar

bir halka mutlak bir biçimde kendisini açımlayan ezici varlığın anlamına dair bir şeyler bulursunuz... Başka hiçbir yerde Tanrı bu denli bütüncül bir biçimde öğretici, bu denli deşetli ve bu denli gizemli olarak kendisini açımklamamıştır. Muhammed hakiki bir peygamberdir ve peygamberliğin sahih sesi kendisini onun aracılığıyla duyurmuştur, bir kimsenin herhangi makul bir gerekçeye istinaden ona inanmamasının imkansız olduğunu düşünüyorum...

Topyekun kabul ve red arasında sayısız dereceler vardır. Peki ya Canon Cragg'in yeni kitabını bunların arasında nereye yerleştireceğiz? Cragg, Müslümanlar arasında yaşamış, İslam'daki Hristiyan varlığı hususunda yazmaya ehil ve donanımlı, en iyi İslam araştırmaları uzmanlarından biridir. Bize zor, anlatımı karmaşık, geniş bir bilgiyle olduğu kadar hoş bir dini duyarlılıkla yazılmış bir kitap sundu. Cragg'in İslam yaklaşımını birkaç sözcükle tanımlamak kolay değildir ve bu yaklaşımı bir anlamda bu girift ve karmaşık meseleler hakkındaki anlayışının ve söz konusu kaçınılmaz gerilimi mekanik bir biçimde çözmeyi reddedişinin de bir göstergesidir. Profesör Zaehner gibi o da, Hristiyanlık ve İslam'ın esas itibariyle aynı şeylerle —"peygamberlik, ibadet, dua, şefkat merhamet, kutsal metinler, dini önderler, Tanrının tabiattaki işaretleri, yaratılış ve günah— özetle, insanlık durumuna ilişkin ilahi duruşla ilgili olan bütün ... dini kategorilerle" ilgilendiğini vurgular. Fakat aynı zamanda bilir ki,

kendisini hukukla bağdaştıran bir vahiyle, kişiselliği getiren vahiy arasında bir fark vardır: İnsanın lütuf ve inayetle yeniden hayat bulması için Mesih'teki Tanrısal merhamet taahhüt edilir, İslam'da ise bu, yasanın hükmü altında, taahhüt edilmemiş biçimde bağışlamayla ilgilidir.

Canon Cragg benzerlik ve farklılık arasındaki gergin ipte maharetli bir şekilde yürümekle beraber öyle görünüyor ki, ara sıra düşme tehlikesiyle karşılaşmaktadır. Hakkaniyetli davranmak için gösterilen katıksız arzu İslam'ın ortaya

A.g.e., s. 27. Cragg, s. 91-92.

119

Avrupa ve Orta Doğu

çıkarttığı meseleyi en güçlü bir biçimde ortaya koyarak, zaman zaman neredeyse Hristiyan anlamları İslami kavramlarda okumaya yaklaşmaktadır. Canon Cragg, İslam'ı pek çok Müslüman'ın inandığı ve yaşadığı şekilde tanımlamak gibi bir amacım yok, niyetim onun "temel boyutlarına" işaret etmektir diyebilir. Bize öyle görünüyor ki, bir Hristiyan İslam hakkında iki tarzda yazabilir. Olduğu ve varolmuş olduğu haliyle yazabilir (ve eğer böyle

yaparsa, ki doğru olan budur ve kadirşinaslık da bunu gerektirir, tıpkı Canon Cragg gibi onu en iyi şekilde tarif ve tavsif edecektir) veya ona göre gerçekte Hristiyanlık olması gereken İslam'ın hakikatine dair yazabilir. Fakat bu ikisi arasında üçüncü bir tür için, Hristiyan bir ruha sahip fakat Hristiyanlık olmayan ideal bir İslam için bir yer yok mudur acaba?

Dr. Hüseyin'in kitabı ilk bakışta böyle bir kitap izlenimi vermekte, karşı taraftan yazılmış, Hristiyanlıktaki İslam varlığını açığa çıkarmaya yönelik inançlı bir Müslüman tarafından yapılmış bir çalışma izlenimi uyandırmaktadır. Bu eser, kitap kapağının da söylediği gibi, "İslam dünyasında bu zamana kadar Hristiyan inancının başlıca temasına", yani çarmıha gerilmeye dair "bütünlüklü bir inceleme yapan bu sahada yazılmış ilk" kitaptır. Bu sözcükleri en aşık anamları itibariyle alan okuyucu hayal kırıklığına uğrayabilir; çünkü kitap bu anlamda hiçbir biçimde çarmıha gerilmeyle ilgili değildir.

Çarmıha gerilme hakkındaki herhangi bir kitap, çarmıha gerilmiş olan İsa'nın aynı zamanda Tanrının oğlu olup olmadığını da sormak durumundadır. Nitekim Dr. Hüseyin'in kitabı, bir Müslüman tarafından yazılmış olması hasebiyle, aynı zamanda Hz. İsa'nın çarmıha gerilip gerilmediğini de sormak zorunda kalacaktır. Zira Kuran'ın otoritesi karşısında Ortodoks Müslümanlar, Hz. İsa'nın yakalanmasıyla başlayıp, çarmıha gerilmeyle neticelenmiş olan süreç içerisinde belli olmayan bir anda göğe kaldırılmış olduğuna ve onun yerine bir başka kimsenin öldürüldüğüne inanmaktadır.

120

Müslümanlar ve Hristiyanlar

Bu soruların her ikisine de Dr. Hüseyin Ortodoks Müslümanların cevabını vermektedir. Ona göre Hz. İsa, İslam ilahiyatının göstermekten hiçbir zaman çekinmediği üzere, hürmet ve ihtiram hissiyle karşılanması gereken, ahlaki bakımdan üstün bir rehber, büyük bir öğretmendir. Fakat o İslam'ın İsa'sıdır, Hristiyan akidesinin kurtarıcısı, *Jesus the Christ* değildir. Çarmıha mahkum edilmiştir fakat gerçekten ölmemiştir; "Tanrı onu açıklanması mümkün olmayan bir biçimde kendi katına yükseltmiştir." Bunlar yazarın geçerken, neredeyse tesadüfi bir şekilde dile getirdiği hükümlerdir ve gerçekten de kendi bakış açısından Hz. İsa'nın öldürülmüş olup olmadığı sorun etmez. O bir elçi olduğundan önemli olan onun ne söylediği, bir başka deyişle mesajının içeriğidir. Onun ne yaptığı ve nasıl öldüğü, mesajını açıklaması ve sahilliğini kanıtlaması bakımından ancak tali bir önem arz eder. Çarmıha gerilme gerçekten vaki olmuş olsa bile, Dağdaki Vaazdan daha az önem ifade edecektir. Hatta bir anlamda Hz. İsa'nın saygınlığına, peygamberliğin tanrısal kaynağına halel getirebilecektir; çünkü bu, onun zayıflığı gösterecektir ve "zayıflık ne zaman Tanrının sıfatlarından biri olmuştur?" Bu soru İslam ve Hristiyan düşüncesi arasındaki temel farklılığı ortaya çıkartmaktadır.

Bir başka anlamda olsa da kitap yine de çarmıha gerilmeye dairdir. Canon Cragg'in önsözünde işaret ettiği üzere çarmıhın iki yüzü vardır:

Çarmıh sadece kurtarıcı bir talep değildir... İnsanlık tarafıyla görülecek olursa aynı zamanda o insanların kendi kararlarını Hz. İsa'nın öğretilerine ve kişiliğine karşı tescil ettikleri inkar gerçeğidir.

Dr. Hüseyin'in kitabı her şeyden önce bu 'inkar hadisesine', Hz. İsa'yı mahkum edenlerin kolektif suçuna dair bir çalışmadır. Söz konusu çalışma, Kudüs'te bir Cuma günü sona ermiş olan trajediyi yaşamış olanların zihinlerinde varlığını sürdüren şeye —Pilatus ve Caiaphas, Lazarus ve Hussein, s. xii.

121

Avrupa ve Orta Doğu

Mariya Magdelana, yazarın keşfettiği izlenimi uyandıran şakirtler ve çeşitli sembolik figürlere— ilişkin bir dizi hayali kurgunun yardımıyla yapılmıştır. Gerçekten de kitap yorumlarla birbirine bağlanan bu tür pek çok kendi kendine konuşmalardan, diyaloglardan,

anlatılardan ibarettir. Çalışmaların tamamı aynı ölçüde dikkate şayan değildir: Mariya Magdelana'nınki, Aubrey Beardsley tarafından ortaya konulmuş olandan farklıdır ve bir tür tersine döndürülmüş aşırı duygusallıktır. Buna karşın, daha uygun bir zamanda gelmiş olsaydı, Hz. İsa'nın karşılanması eksiksiz hazırlanmış olan Caiaphas'ıninde gerçekten derin bir kavrayış söz konusudur:

Niçin bu insan, öğretisini özellikle bize getirmiştir? ...Müthiş bir biçimde ilan ettiği şeye imreniyorum. Fakat dininin bu topraklarda tutunmasını istemiyorum. En fazla ihtiyaç duyduğumuz şey için mevcut çıkış yolu, içsel bütünlük ve birliktir.⁶

Dr. Hüseyin sadece Hz. İsa'yı mahkum edenlerin suçuna değil aynı zamanda bütün bir insanlık suçuna dair yazıyor; Hz. İsa'nın mahkumiyeti kendine özgü acıları bünyesinde barındırır da sonuçta biçimsel açıdan diğer günahkar fiillerden farklı değildir. Dr. Hüseyin'in amacı insan tabiatı ve ahlakına dair iki önermeyi açığa kavuşturmadır: İlk olarak, bireylerin sadece kendi eylemlerinden değil aynı zamanda içinde bulundukları toplumun onların adına gerçekleştirdiği eylemlerden de ve toplum menfaatlerini daha ileriye götürmek için suç işlediğinde bu toplumun her üyesinin bu suçtan kendine düşen oranda sorumlu olması; ikinci olarak, insanların bu tarz suçları vicdanlarının zorlamalarına karşı gelerek işlemeleri.

Vicdanın ilkeleri tıpkı fizik ya da biyolojininkiler gibi doğa kanunlarıdır. Bütün yaratılmışlar, yasalara itaat eder ancak, yaratılmış mahlukat arasındaki karmaşıklığın düzenine karşılık gelen bir yasalar hiyerarşisi vardır. Aklın ka-

A.g.e., s. 53.

122

Müslümanlar ve Hristiyanlar

nunları biyolojininkinden "daha yüksek" olmakla birlikte vicdanın kanunları bu hiyerarşide daha da yüksek bir yer işgal eder ve aklın takip edeceği sınır ve hedefleri verir. Bu vicdan yasaları, insanları bunlara itaate zorlayacak maddi bir güce sahip olmadıklarından, daha aşağı yasa tiplerinden farklılık arz ederler. İnsan özgürdür ve ancak "ruhi bir zorlama" ile itaat eder. Ruhi zorlama işlevini yerine getirmediğinde günah oluşur ve şu iki şekilde de gerçekleşebilir. Vicdan insan zihnini artık ahlak sınırları içinde tutamadığı zaman ve bir diğer uçta akıl kaybolup, doğal fıtrat yavaş yavaş hükmünü yitirirken vicdan "daha baskıcı" hale gelir. Bir insan ya da toplum sağlıklıyken bu ikisi kendi tabii rollerini yerine getirirler:

Akıl, doğası tarafından yönetmek için oluşturulur. Vicdanın doğası sınırlamak ve ikaz etmektir. Eğer her biri doğal rolüne bağlıysa her ikisinin de olumlu sonuçları hüküm sürecektir. Fakat vicdanın bir kılavuz, aklın bir gemi olduğunu ummak her ikisinin de doğasında olmayanı istemek olacaktır.

Bu ifadeler yeterince soyut olmakla beraber, öngörülmemiş sonuçları bünyesinde barındırmaktadırlar. Kitap, ilk bakışta görüldüğünden daha fazla siyasidir. Onun bütünsel savaş uyarıları zamanımızın evrensel problemini yansıtmaktadır: "Hangi sebeple ve her kim olursa olsun insanın hiçbir surette hemcinsinin ölümüne sebep olmak gibi bir hakkı yoktur." Fakat bu aynı zamanda, özellikle İslam cemaatine yöneltilen bir vaazdır. Akıl ve din alanı arasında yaptığı ayırım, söz konusu alanlar arasındaki Hristiyanı ayırma ve Doğal Hukuk kavramına alışkın olan Batılı bir okuyucuya, sıradan bir hakikat gibi görülebilir; fakat bu ayırım bir İslam toplumunda yapıldığında tamamıyla farklı bir anlama ve öneme sahiptir zira İslam'ın şeri hukuku —bireysel olduğu kadar toplumsal— kapsamlı, ideal bir ahlak kodu sağlama iddiasındadır. Dr. Hüseyin dinin, aklın tecavüz etmemesi gereken sınırların saptanmasına ilişkin esas itibarıyla olum-

A.g.e., s. 209.

123

Avrupa ve Orta Doğu

suz bir işleve sahip olduğunu ve onun sosyal ve siyasi düzeni dolaylı ve olumsuz bir şekilde etkileyebileceğini söylerken aslında toplum için kendi kurumlarını ve yasalarını, değişen

toplumsal ihtiyaçların ışığında ve geleneği hesaba katmaksızın, düzenleme ve oluşturma hakkını ileri sürmektedir.

Hiç kuşkusuz Dr. Hüseyin modern zamanlarda böyle bir iddiayı dile getiren ilk Müslüman değildir. Dini akide alanını toplumsal yasama alanından ayırmak haddi zatında, en büyük figürü bir başka Mısırlı, şeyh Muhammed Abduh olan, "İşlam modernizminin" amaçlarından biriydi. İşlam düşüncesinin kavramlarını on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının bilimsel natralizminin ışığında yeniden yorumlamak bakımından modernist yazıların, amacı olmasa bile sonucu — belki her zaman bilinçli değilse de— karmaşıktı. Yazım usulünün bütün özgünlüğüne rağmen Dr. Hüseyin bu düşünce ekolünün geç kalmış bir temsilcisidir.

Dr. Hüseyin'in kitabının belki de en ilginç bölümü havarilerin psikolojisine ve onların Hz. İsa'yı korumakta gösterdikleri zafiyet ve başarısızlıkların onlar üzerindeki etkisine yönelik can alıcı açıklamasıdır. Yazara göre insan psikolojisinin bu seviyesinde büyük dinler arasında farklılık bulunabilir. Bütün dinlerin temel öğretisi aynıdır; hepsi  temele indirgenir: İnanç, sevgi ve itidal. Fakat nebevi mesaja Müslümanların, Hristiyanların ve Yahudilerin insani karşılıkları farklı olmuştur. Yazarın tezi, bu üç toplumun her birinin erken dönem tarihinde, psişik yapıyı şekillendirmiş olan bir olayın meydana geldiği yönündedir. Psikolojik bir terim kullanmak gerekirse, "travmatik" bir hadisedir bu. Yahudiler için bu hadise "Yahudilerin kesin ve topyekun yok olmaktan harikulade bir mucize ile kurtuluşu", yani "ıkış"tır. Bunun etkisi, sefil umutsuzluk ve sınırsız umudun Yahudilerin zihninde birlikte mevcudiyeti olmuştur. İşlam tarihinde bu, kk Bedir Savaşı, yani az sayıdaki Müslümanların peygamberlerini Kureyş savaşlarının sayı ve silaha çok daha büyük bir gücüne karşı başarılı bir biçimde savunmalarıdır.

124

Müslümanlar ve Hristiyanlar

Hristiyan tarihinde ise bu, havarilerin efendilerini korumaktaki başarısızlığıdır:

Böyle bir psikolojik gerginlik, ruhlarında herhangi bir etki bırakmaksızın gerçekleşmiş olamaz. Bu etkilerin tevarüs e-dilebilmesi mümkün değil midir? En yüce, ulvi anlarında en iyi Hristiyan, kederli bir insandır.

Dr. Hüseyin'e göre, İşlam ve Hristiyanlık arasındaki yegane farklılık insani karşılıktaki kendisini gösterecektir. Fakat Dr. Hüseyin'in açıklamaları Hristiyanlara yle görünecektir ki, karşılık verdiklerine inananlara onun ne ifade ettiği tam olarak anlaşılmadığından, kendi karşılıkları adil bir biçimde değerlendirilmemiştir. armıha gerilme ve bedenlenme göz ardı edilerek Hristiyan psikolojisinin bütün bir boyutunu, onun kutlu doğumunu, ...barışın mjdecı haberlerinin, insanın kişisel bütünlüğünün huzurunu ve Tanrının kabul edilmiş kulluğunun selametini gözden kaçırmıştır ...Eğer, bir Hristiyan'ı bu denli tuhaf bir muamma ile çarmıha gerilmiş Mesih'e inandıran yasanın tek başına yeterli olduğuna dair İşlam anlayışı, merkezinde Haçın olmadığı bir Müslüman merhamet anlayışı ise, bu takdirde, Müslümanların barış öğretisi ile olan ilgilerinin mer-kezi bu inanç olmalıdır.

A.g.e., s. 224. Cragg, s. 135.

125

VOLNEY VE İMPARATORLUKLARIN ENKAZI

Constantin-François Chassebof 1757'de Fransa'nın kuzeybatısında Craon'da doğdu; babası mütevazı bir kökene sahip kasaba avukatı, annesi toprak sahibi bir burjuva ailesine mensup birisiydi. İnanç itibariyle jansenist olduğu söylenen Anjou'daki College d'Angers'te okudu ve muhtemelen yazılarının ayırt edeci özelliği olan dini otoritelere yönelik eleştirel yaklaşımını burada kazandı. On sekiz yaşında tıp tahsili için Paris'e gitti; aynı zamanda Arapça ğrenmeye başladı ve Condorcet, Diderot, Franklin ve diğerleriyle karşılaştığı d'Holbach ve Madame Helvetius'un salonlarında sık sık görüldü. Düşüncesi ve hayatı, doğrultusunu bu erken toplantılarda bulmuştur: İnsanlar akıllarını insan toplumlarının istikrar ve gnencinin bağlı olduğu erdem ilkesini keşfetmek için kullanmalı ve dinin kökenlerini ve doğasını anlamak için tarih alışmaladırlar.

1782'de bir şans eseri, hiç şüphesiz kısmen gençlik merakıyla ve aynı zamanda dünyanın, hala medeni hayatlara hükmeden fikirlerin gelişip boy attığı yerlerini görmek ve geçmişin ihtişamıyla ondan kalmış olanları karşılaştırmak arzusuyla, Yakın Doğu'ya gitmek üzere Fransa'yı terk etti. Kuvvetli ve ikna edici bir ipucu sunmamakla beraber biyografisini kaleme alan yazarın da ima ettiği üzere, zamanın Dışişleri Bakanı Vergennes adına gizli bir siyasi misyona da sahip olma ihtimali de vardır. Seyahati iki yıldan fazla sürdü. 1783 yılının Ocak ayında İskenderiye'ye ulaşarak burada iki hafta kadar kaldıktan sonra birkaç ay kalacağı Kahire'ye

Avrupa ve Orta Doğu

gitti. Yılın sonunda Suriye kıyılarını gezerek Şam'a gitti ve 1784'ün ilk sekiz ayını Lübnan dağlarındaki Hanşara köyünde Mar Hanna (St. John) Melkite Manastırı'nda Arapça öğrenerek ve Lübnan ve Suriye'nin içlerine kısa seyahatler yaparak geçirdi. Yılın sonuna doğru Baharı bir kere daha İskenderiye'de geçirerek, Fransa'dan ayrılmadan önce güneye, Kudüs'e —ve Filistin'deki çeşitli yerlere— hareket etti.

1787'de *Voyage en Syrie et en Egypte* çıktı; bunun için ve daha sonraki yazıları için Volney müstear ismini kullandı.¹ Kitap hem ani hem de uzun süreli bir başarıya sahip oldu ve bu başarısı yalnız Fransa'yla sınırlı kalmadı. Aynı yıl kitabın, ikinci baskısının üzerinden bir yıl geçmeden, 1788'de ihtiyaç hissedilen İngilizce çevirisi yayımlandı. Dolayısıyla Kralın çağrıda bulunduğu [üç sınıfın temsilcilerinden oluşan] Genel Meclis'in [Etats generoux] toplantısına Anjou vilayetinin Üçüncü Sınıf [tiers etats] temsilcilerinden biri olarak 1789'da gittiğinde belli bir ün ve şöhrete sahipti. Ü-çüncü Sınıf (ya da daha sonraki adıyla Ulusal Meclis) görüşmelerinde yer aldı. Fakat 1790'ın sonundan önce kendisini hissettirmeye başlamış olan ulusal coşku ve gücün hoşgörüsüz ve gaddarca kullanımına yönelik eğilimler konusunda endişeliydi. O, makul bir ruh ve inanca sahipti: Çok kere bir devrimin başlarında görünen genel uzlaşım ile yeni ve daha adil bir düzenin yaratılmasının imkanına inanmaktaydı. Voyage'ın Fransızca yazılarının yer aldığı iyi bir modern edisyon bulunmaktadır. Buna J. Gaulmier bir giriş yazmıştır (Paris ve The Hague, 1959). Gaulmier ayrıca Volney'in tam bir biyografisini (*L'ideologue Volney*, Beyrut, 1951) ve onun daha kısa bir yaşam öyküsünü yazdı (*Volney, un grand temoin de la Revolution et de l'Empire*, Paris, 1959). Bir yazar ve bir düşünür olarak Volney'le ilgili yapılmış en kayda değer çalışma, hala, *Causeries du Lundi* isimli eserinin yedinci cildinde yer alan ve Sainte-Beuve tarafından kaleme alınandır. G. Chinard'm *Volney et l'Amerique* (Baltimore ve Paris, 1923) isimli çalışması ise, Volney'in Amerika ziyaretini ve o-rada Jefferson'la tanışmasını konu edinir. N. Daniel, *islam, Europe and Empire*, (Edinburgh, 1966), isimli çalışmasında Volney ve daha sonraki nesiller örneğinde Avrupalıların Müslüman dünyaya nasıl baktığını analiz etmektedir.

128

Volney ve İmparatorlukların Enkazu

Sessizliğe çekildi ve 1791'de çıkan ve olumlu karşılık bulan ikinci meşhur kitabının, *Les Ruines, ou Meditations sur les revolutions des empires'in*, yazımıyla meşgul oldu. Bunu Corsica'da başarısız bir tarımsal uğraş dönemi ve Kamu Güvenliği Komitesinin emriyle hapisanede geçen birkaç ay (siyasi sebeplerden ziyade, öyle görünüyor ki, Corsica'da yapılan borçlar nedeniyle) takip etti. Daha sonra 1795'de üç yıl geçirdiği, ikinci büyük seyahatine, Amerika Birleşik Devlet-leri'ne doğru yola çıktı. (Paris'ten tanıştığı ve daha sonra *Ruineshn* İngilizce'ye çevirisine yardım edecek olan) Jefferson'u ziyaret etti, George Washington'la buluştu, Fransa'nın 1763'de Loisia'na'yı İspanya'ya, Kanada'yı İngiltere'ye terk etmesiyle yalnız kalmış olan Wabash nehrindeki bir Fransız ileri karakol mevkiine dek ülkenin içlerine seyahat etti.

1799'da Fransa'ya dönerek Bonaparte'ın Birinci Konsül olarak iktidara getirilmesi hareketinin içinde belli bir rol oynadı. Yeni yöneticiyle ilk kez, Corsica'da genç bir subayken tanışmıştı ve seyahatler kitabı Bonaparte'ın Mısır Sefe-ri'nde beraberinde getirdiği ve dikkatli bir şekilde okuduğu (çok daha sonra St. Helena'de kütüphanesini oluşturacak olan) kitaplardan biriydi.

Bir müddet bu ikisi arasındaki ilişki yakın ve samimiydi. Volney, Senatör yapıldıysa da bir kere daha hayal kırıklığına uğradı, önce Bonaparte'ın Kiliseyle uzlaşma siyasetiyle ve daha sonra imparator unvanını almasıyla. Doğru olması pek muhtemel görünmemekle beraber şöyle bir hadise nakledilmektedir; fırtınalı bir tartışmayı Napoleon, senatörü tekme tokat kovarak sona erdirmiştir. Senatodan çekilmeye çalışmış fakat istifası kabul edilmemiş ve hoşnutsuzluğunu imparator tarafından teklif edilen önlemlere karşı oylarıyla zaman zaman göstererek bir kere daha sessizliğe çekilmiştir.

Hayatının geri kalan kısmında daha çok yazıyla meşgul olmuştur. Birleşik Devletler'deki gözlemlerine dayanarak buranın fiziki coğrafyasına dair bir kitap ve kadim tarihe ve Doğu dillerinin öğretim usullerine ilişkin çalışmalar bu dö-

129

Avrupa ve Orta Doğu

nemde gündeme geldi. 1820'de şeref payeleriyle öldü. İmparator onu imparatorluk kontu yaptı ve bu unvan Restorasyon döneminde onandı. Volney, bir zamanlar La Fontain'in olan yirmi dördüncü *fauteuil*'i işgal eden bir Fransız Akademisi üyesiydi; aynı zamanda Philadelphia Amerikan Felsefe Derneği üyesiydi.

Eserleri arasında şimdilerde ancak *Voyage'm* zevkle ve kazançla okunabileceğini söylemek abartı olmayacaktır. Belki de kendisi *Ruines'a* daha büyük bir önem vermiş olabilir fakat Saint-Beuve, ününün abartıldığını söylerken haklıydı. Bununla beraber *Voyage* kalıcı bir öneme sahiptir. Bu kısmen Mısır'ın Fransız işgali sırasındaki ve daha sonraki seyyahlar üzerindeki etkisi nedeniyle olmakla beraber, daha çok, kendi değer ve meziyetleri sebebiyledir. Bonaparte, alışlagelmiş zekice kavrayışla bu meziyetlerin nerede olduğuna işaret etmişti. Mısır'dan döndükten kısa bir süre sonra 26 Eylül 1799'da Volney'i kabul etti ve kitabını övdü. *Moniteur'da* çıkan bir nota göre yazara, yalan söylemeyen yegane seyyah olduğunu ve doğruluk meziyetine, takdire şayan bir gözlem gücünü eklediğini söylemişti. Bu kitabı yazarken Volney gerçekten de daha önceki seyyahların görmüş olduklarını abartma ve hayal güçlerine kapılma itiyadına bilinçli bir biçimde karşı koymuştur:

Seyyahlar boş yere Rosetta ve Kahire bahçelerini övüp durmaktalar. Türkler ince ve medeni uluslarca bu denli geliştirilmiş olan bahçe sanatına yabancıdır ve her türlü sunilikten nefret ederler... Boş yere bize bahçelerde tabii olarak yetişen portakal ağaçlarından ve sedirlerden bahsediyor olabilirler. Refah ve kültür tasavvurlarının bu ağaçlarla ilişkilendirilmesine alışık olsak da, çünkü bizim indimizde bunlar kaçınılmaz olarak onlarla ilintilidir, hile ya da yanılsamayı sezemeyiz... Boş yere Türkleri bunların gölgesinde nahif bir biçimde istirahat ederlerken ve düşünmeksizin mutlu bir şekilde çubuğunu tütürürlerken betimlerler. Hiç şüphesiz cehalet ve budalalık, zekilik ve eğitim kadar onların zevkleridir; fakat kendi hesabıma hiçbir zaman kölelerin istirahatını kıskanacak kadar ya da hissizliği mutluluğun adıyla yüceltecek kadar gözüm dönmemiştir.

130

Volney ve İmparatorlukların Enkazı

Volney çektiği resmin önüne kendi kişiliğini koymaz. Kitabında kendi maceralarına dair hiçbir şey yoktur ve tek başına kitaptaki ipuçlarından tam olarak nereye ne zaman gittiğinden emin olmak bile mümkün değildir. Muhteşem geçmişin abidelerini sunarken kendisinde uyanan hissiyatı anlatmaz, haddi zatında bunları oldukça seyrek olarak zikreder: Piramitlere ve Baalbek Tapınaklarına dair bir şeyler söyler, İngiliz seyyah Wood'un Palmyra hakkında yazdıklarından alıntılar yapar, fakat hepsi bundan ibarettir. Biricik hedefi Mısır ve Suriye topraklarına ve halklarına dair görmüş olduğu kadarıyla serinkanlı, dikkatli ve doğru tasvirler sunmaktır.

Bu tasvirler sadece doğru ve kesin değil aynı zamanda ayrıntılı ve tamdır da. Gözlem gücü gerçekten de muhteşemdi, fiziki dünyanın renklerine ve şekillerine, günün siyasi olayları kadar insanların ne giydiklerine ve nasıl davrandıklarına da dikkat etmiş ve bunları betimlemesini bilmiştir. Mısır'daki Memlûk yönetiminin özüne dair yaptığı analiz, Ali Bey

hanedanlığı hakkındaki anlatısı yakın zamanlara dek pek çok tarihçinin on sekizinci yüzyıl Mısır'ına dair yazdıklarının temelini oluşturdu. Günümüz nesli içindeki birkaç akademisyen onun sunduğu resmi tadil etti, fakat söyledikleri hala, dikkatle gözden geçirilmek kaydıyla kullanılabilir özelliktedir. Kitapta Mısır toplumuna dair başka pek fazla bir şey yoktur; Kahire'de iken Mısırlılarla serbest bir biçimde kaynaşabilecek kadar Arapça bilmiyordu ve söylediklerinin çoğu Avrupalı ve Suriyeli tüccarlardan edinilmiş izlenimi vermektedir. Fakat daha iyi tanıdığı Suriye bölümleri — Lübnan dağları, Şam ve Filistin'in bölgelerine— daha dolu dolu betimlenmiştir ve hala ondan pek çok şey öğrenilebilir.

Günün bir başka iyi tanınan seyyahıyla Volney'i karşılaştırırken, Gibbon: "İki modern rakipten, Savary ve Volney, biri şaşırtabilir diğeri öğretir" demiştir. Saint-Beuve de benzer bir değerlendirmede bulunur. Bilimsel kesinliğini takdir ederken, kitapta Volney'in kendisi hakkında bu denli az şeyin bulunmasından dolayı esef eder: "Onda Montaigne'den

131

Avrupa ve Orta Doğu

hiçbir şey yoktur, üslubu kuru ve renksizdir, basit bir seyahat anlatısı olmuş olsaydı ve okuyucuya yazarla birlikte seyahat ediyormuş hissini verseydi kitap daha cezbedici olacaktı" Modern bir okuyucu eser hakkında muhtemelen bundan daha iyi düşünecektir. Açık seçik ve kolayca akan bir anlatı bize kendiliğinden zevkli gelebilir; bununla birlikte okurken bireysel bir beğeni ve değerlendirmeye ilişkin her zaman bilinçli değilizdir. Volney'in Suriye'yi Mısır'dan; Şam'ı Kudüs'ten; dağları vadilerden daha fazla sevdiği ve Müslümanlara Doğu Hristiyanlarından daha fazla hayran olduğu ortadadır:

Müslümanların ... kibirleri küstahlığı bile gölgede bırakıyorsa da ... yine de onlar bir tür iyi yürekliliğe, insanlığa ve a-dalete sahiptirler; ve her şeyden ziyade bir felaket zamanında hiçbir surette büyük bir metanet ve azim, bir karakter sağlamlığı sergilemekte zafiyet göstermezler. Saint-Beuve ve diğerlerinin söylediklerine rağmen kimi zaman çizgiler aşırı derecede sert çizilmiş olabilir: Osmanlı yönetimi onun ima ettiği denli hukuk tanımaz ve tahripkar, Lübnan hayatı bu denli özgür ve mutlu muydu? Eğer aşırı bir coşku ya da abartı varsa bu onun yapmaya çalıştığı şeyden kaynaklanmaktadır. Tanımları ve betimlemeleri, ona göre, Yakın Doğu'da görmüş olduklarıyla onanmış ve açıklığa kavuşmuş olan berrak ve sağlam bir biçimde kök salmış bulunan kanaatler sistemiyle ilintilidir. O bir *ideologue*, aklın üstünlüğüne inanan bir insandı ve aynı ölçüde şefkat kültürüne, kilisenin taleplerine ve müstebit yöneticilerin gücüne karşıydı. Görüşleri bütün olarak *Les Ruines'de* açıklanmıştır. Mutlu ve zengin toplumlar gizemli doğaüstü güçlerin işlemesiyle ve esas itibarıyla yaşadıkları toprakların fiziki güçleri nedeniyle değil, aksine tam olarak anlayabileceğimiz ahlaki ve sosyal sebepler dolayısıyla bu durumdadırlar: İmparatorlukların gönenci genel kabulle yüceltilen ve yasalarda temsil edilen bir doğal adalet ilkesine göre yöneten hükümetlerin varlığına bağlıdır.

Toplumun gerçek düşmanları, hukuk tarafından sınırlanmamış yöneticilerin hırs

132

Volney ve İmparatorlukların Enkazu

ve tamahı, akli ahlak ilkelerinden haberdar olmama ve sahte dinlerin rahipleri tarafından beslenen bir cehalettir. Bu inançlar onun siyasi kariyerini de açıklar: Ulusal ve Kurucu Meclis dönemine ve Yüce Varlık kültürüne dair kısa sürede sönen umutları, daha sonraki çekilişi, papazlara geri dönen ve kendisini mutlak hükümdar yapan Napoleon'a muhalefeti. Bu aynı zamanda *Voyage'ındaki* vurguların varoluş gerekçelerini açıklar. Ona göre Osmanlı ve Memlûk yönetimi hukuksuz zorbalığa, her bir insanın altında olanın efendisi olduğu bir baskı hiyerarşisine örnektir:

Sultanın emirlerinin taşıyıcısının kendisi, bu andan itibaren Sultan olur... yükseklerdeyken güçten mağrur ve onu suistimale istekli, alt ya da tâbi durumundayken sürekli olarak daha büyük gücü hedefleyen, hem sabır hem de acıma hissine yabancı olanlar... zirvede sınırsız güçlerin istismarı ne kadar çok olmalı.

Buna karşılık Lübnan toplumu, en azından her bir insanın toprağına güvenlik içinde sahip olması özgürlüğüne dayanan, belli bir doğal dengeye ve monarşi, aristokrasi ve demokrasinin eşitsiz bir karışımı olan bir hükümete sahipti.

133

WILFRED SCAWEN BLUNT VE DOĞU'NUN YENİDEN CANLANIŞI

1885'de devrimci Pan-İslamizm hareketinin önderi Seyyid Cemaleddin Afgani ikinci dereceden şair, milliyetçi hareketlere meraklı Wilfred Scawen Blunt'a misafir olmak üzere Londra'ya gitti. Ziyaretin amacı geçici gücünün zirvesinde bulunan Lord Randolph Churchill ile Mısır ve Sudan meseleleriyle ilgili görüş alışverişinde bulunmaktı. Sunulan çeşitli önerilere rağmen hiçbir olumlu sonuç alınmadı ve ziyaret mutsuz bir şekilde son buldu.

Blunt, Afgani'nin doğulu arkadaşlarından ikisini şu şekilde anar:

Siyaset ya da din üzerine kavga ediyor gibiydiler ve sonuç birbirlerinin kafalarına şemsiyelerle vurmaya kadar vardı. Onlardan evi terk etmelerini rica etmeliydim ve Seyyid onları takip etti. Birisi çizgiyi bir yere çizmelidir ve ben şimdi Seyyid'e üç aylık müddeti başka bir yerde geçirmesi gerektiğini önerdim...

Din ya da siyaset üzerine yapılan kavgalar, şemsiyelerle ya da daha ölümcül silahlarla girilen çatışmalar mülteci hayatın özünü teşkil eder. On dokuzuncu yüzyıl Leh, Rus ve italyan tarihinin sayfaları bu tarz olaylarla doludur; fakat bu olaylara kahramanların karmaşık karakterleriyle ve ilişkilerin ustalıklı bir biçimde mesafeli hale getirildiği büyük uçurumla özel bir keskinlik ve acılık kazandırılmıştır. (Blunt'm Afgani hakkındaki nitelemesini kullanmak gerekirse) "vahşi dahi adam" ile Viktorya dönemi toprak sahibi taşra eşrafı ve edebiyat adamı arasında gerçekten büyük bir uçurum vardı ve bu uçurum ancak paylaştıkları vahşilik ve

Avrupa ve Orta Doğu

adalet tutkusu ile kapatılabilmıştır. Böyle uçurumları aşmak, ulusunun gücünün yayılmasıyla yutulan halkları, en azından bu ulusun hakim sınıfının bir üyesinin, yenilmiş olanların safında yer aldığı hususunda ikna etmek Blunt'm kaderiydi.

Sussex'li taşra eşrafından bir aileye mensup olarak Wilfred Scawen Blunt, 1840'da Crabtree Park'ta, halasının ve onun kocası George Wyndham'm evinde, Petworth House'da doğdu. Petworth, harikulade odalar zinciriyle, emsalsiz resim koleksiyonuyla, karacaların otladığı ve çocukların ellerinden beslendiği büyük parkıyla İngiltere'nin büyük evlerinden biriydi. Bu ev, Blunt'ın müşkülpesent, göz kamaştırıcı ve yarı gönüllü hayat biçimine herhangi bir etkisi olmaksızın bütün hayatı boyunca "dünyevi ihtişama dair bir düşünce" olarak kaldı. Erken yaşlarında bu erişilmez bir düştü, çünkü hiçbir zaman istikrarlı bir çocukluğun güvenliğini tatmadı. İki yaşındayken babasını kaybetti ve zeki, şairane ve huzursuz bir kadın olan annesi üç çocuğuyla birlikte evden eve dolaştı. Fakat bu huzursuz kadın bir başka türden huzur buldu: 1851'de çocuklarını çağırdı ve onlara Roma Katolik Kilisesine kabul edildiğini söyledi. Gözyaşlarına boğulduysa da bu uzun sürmedi. Birkaç ay içinde her üçü de kabul edildi. Blunt'm hayatının, Kilisenin tasvip edemediği fakat onda işaretlerini bırakmış olan yönleri olacaktır. Stonyhurst ve Oscott gibi Katolik okullara gitti ve on sekiz yaşındayken diplomatik servis imtihanını kazandı. Sonra temsilcilik ve elçiliklerde on yıl atışe olarak hizmette bulundu ve servisten 1869'da ayrıldı.

1860'lar Avrupa politikasında hiçbir büyük krizle bozulmayan barışın hakim olduğu bir on yıldır; genç bir ataşenin vazifeleri ağır değildi ve Blunt'm diğer meselelere ayıracak çokça zamanı oldu. Erken dönemlere ait bir fotoğraf, özensiz bir şıklık ve zarafetle, altında bir köpeğin uyuduğu bir koltuğa yaslanmış, melankoliye hafifçe boyanmış romantik bakışlı genç bir adamı göstermektedir. Çekildiğinde yir-misindedir ve ihtiyarlığına dek hayatının belli başlı temalarından birini teşkil edecek olan romantik aşklara dalmak

136

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

üzere'dir. Gerçekten de her zaman kendisini bir hayattan diğ'rine atlayan birisi olarak düşünmüştür. Paris'teki görev süresi esnasında hafif meşrep kadınlarla tanışmış ve bunlardan birisi olan Catherine Walters'a aşık olmuştu. Catherine Walters, Viktorya dönemi hariç başka bir dönemin meydana getiremeyeceğı bir figür, meşhur bir fahişe, günün en şık ve zarif beylerinin metresi, fakat eski sevgilileriyle ve diğ'er pek çoklarıyla ilişkisini sürdüren, Mayfair'de'ki evinde saray erkanını ağırlayan, kadınların olmasa da parlak ve meşhur beylerin görmekten hoşlandıkları ve hatta Gladston'ın bile zaman zaman görüldüğü dillerden düşmeyen partiler veren bir kadındı. Blunt her zaman Catherine Walters'ı hayatının en büyük aşkı olarak düşündü ve o, ilk şiirlerinin konusuydu.

Diplomatik seyahat ve romantik aşklarının bu başlangıç yılları esnasında gerçekten de şairlik mesleğı kendini göstermiş ve bir ölçüde başarılı olmuş olan birkaç ciltlik şiir kitapları yayınlamıştır. Arkadaşlarından kimisi onun büyük bir şair olduğunu düşünüyorduydu da aradan yüzyıllık bir zaman dilimi geçtikten sonra aynı iddiayı ileri sürmek hemen hemen imkansızdır. Teknik yeteneğ'e, iyi bir kulağ'a, hislerini anlatma gücüne ve fikirlerini akıcı ve hareketli bir nazım halinde ifade etme kabiliyetine sahipti. Bu nitelikler onu harikulade bir çevirmen yapmıştı; *Muallakat* çevirisi hala zevkle okunabilir:

Mina'da, Gula'da ve Ricam'da kayıp ordugahlara, uzun konaklamalara gidilir, nasıl da terk edilmiş, perişandır.

Reyyan beyaz sel yataklarında yalnız ve meyus yatar, sel suyunun bıraktığı izlere benzer işaretler koyarak.

Onda yaşayanların doğallığı, terk edilmişliği, sadeliğı ne kadar yıl, savaş ayı ve de haram ay (sürer).

Muallakat olarak da bilinen, *the Seven Golden Odes of Pagan Arabia*, orijinal Arapça'dan Lady Anne Blunt tarafından çevrilmiştir. İngilizce versiyonu Wilfrid Scawen Blunt tarafından hazırlandı. (Londra, 1903), s. 26.

137

Avrupa ve Orta Doğu

Fakat Blunt, büyük sanatçının yabancılığından mahrumdu ve ne imgelerinde ne de sözcüklerinde büyük şairi küçüğünden ayıran, öngörülebilir olanın ötesine geçen bir kırıntı yoktur. Yine de deyiş yerindeyse birinci sınıf bir ikinci dereceden şairdi, dostlukları vardı ve diğ'er şairlerin, hatta daha genç bir neslin ve farklı bir ekolün bile saygısını kazanmıştı.

1914'de W. B. Yeats, Richard Aldington, Ezra Pound ve yeni kuşaktan başka dört şair daha onunla akşam yemeğı yemek, Pound tarafından yazılmış şiirsel bir söylevi ona takdim etmek ve hayranlıklarını dile getirmek üzere kır evini ziyaret etmişlerdi:

Kendi bildiğiniz yolda gittiğinizden

Güzel mısralar yazıp, dünyayla dalga geçmiş olduğunuzdan

Bir sanat ticareti değil büyük sitili yeğlediğinizden

Mazzini'yi tutup kurumlardan nefret ettiğinizden

Biz, pek az saygı duyanlar, önünüzde eğiliyoruz ...

Yine de bu görüşmede zihinlerin etraflı ve esaslı bir şekilde buluşması gerçekleşmemiş gibidir: Blunt neye dair konuştuklarını anlayamadığını itiraf eder ve Mazzini'yi Urabi ile karıştırdıklarından dem vurur. Fakat en azından yemek (tüylerle servisi yapılan tavus kuşu kızartması) kayda değ'erd'i ve onların takdir hisleriyle karşılandı.²

Aşkların ve şiirin altında, bu zamanlarda onun hayatında kendini hissettiren bir başka akıntı daha vardı. Darwin'in *Origin of Species* isimli eseri, Blunt on dokuz yaşındayken

Olay, Ezra Pound üzerinde ciddi bir etki bıraktı ve çok sonra *Pisan Cantos*'ta ondan gururla bahsetti:

Blunt'ın açacağı kapıyı çalmak nazikçe, Havadan canlı bir geleneğı teneffüs etmek Ya da gün görmüş bir gözden fetmedilmeyeri alevi Bu beyhude değildir.

Olayla ilgili bir çalışma için bkz.: William T. Going, 'A peacock dinner: the homage of Pound and Yeats to Wilfrid Scawen Blunt', *Journal of Modern Literature* 1, (1971), s. 303.

yayınlanmıştı. Günah çıkarttığı papazdan okumak için müsaade istedi, izin reddedildi, fakat buna rağmen okumaktan geri durmadı. Daha sonra kaydedeceği üzere bu, onun "ilk bilinçli günahıydı". Bir müddet sonra kız kardeşinin bir manastırda rahibe olma yönündeki kararıyla derin bir biçimde sarsıldı. Bu iki hadise onun Katolik öğretisini ve disiplini reddetmesinde önemli bir aşama teşkil etti ve içsel bir çatışma dönemini açtı. Katolik teolojisinin insan tabiatına ve evrene dair vazettikleriyle Darwin'in teorilerinin ima ettiklerini nasıl bağdaştırabilirdi? Kendi vahşi tabiatının dürtülerini, haz dünyasını tutkulu kabulünü Kilisenin buyrukla-rıyla nasıl baskı altına alacaktı? Çatışma, sonunda, en azından dış görünüşü itibarıyla çözüme kavuştu. Daha sonra "yirmi bir yaşından itibaren zihninin derinliklerinde her zaman inançsız kaldığını" ifade edecektir. Blunt için dini bütün ve öğretileri yaşama geçirilen Katoliklik yavaş yavaş gevsemeye yüz tuttu. İnanmaya çalışsa da öte dünyaya inanmadığını ihtiyarlığında itiraf edecektir. Ölürken dile getirdiği arzusu takdis edilmeksizin ve Kilisenin rutin ritüelleri icra edilmeksizin gömülmeğidir. Fakat inanabilme-ye yönelik bir arzuyu, özlemi hiçbir zaman yitirmemiş ve inanç ayrıcalığına sahip olanlara saygıyı esirgememiştir. Peder Tyrell dahil Katolik "modernistlere" dair bir şeyler biliyordu ve onunla tanıştıktan sonra günlüğüne şu ifadeleri kaydetmişti: "Böylesi sözünü sakınmayan samimi bir papaz kırk yıl önce inancımı kurtarabilirdi."

Blunt 1869'da, Byron'un torunu Lady Anne Noel ile evlendi. Mahcup, ürkek, bu dünyaya ait olmayan bir akademisyen kafasına sahip olmakla beraber derin bir kavrayıştan yoksun ya da mizah hissine yabancı, uzlaşmazcasına erdemli, katı ve inatçı nitelikleriyle bu kadın belki de romantik aşkın isteklerine kendi dar zaviyesinden inanan, patriarkal bir hayat ortaklığından çok gençlik maceralarına uygun bir eşti. Sonuçta evlilik birliği dağıldı. 1906'dan itibaren ayrı ayrı yaşadılar. Her ne kadar çatlak, 1916'daki uzlaşmayla tamir edilmiş olsa da, Lady Anne hemen akabinden ölmemiş

139

Avrupa ve Orta Doğu

olsaydı bile —"her birisinin varlığının bir diğ erinin varlığında meydana getirdiği bu keskin acıya daha fazla katlanmaksızın"— ayrı yaşamayı tercih edecekleri muhtemeldir. Tek çocukları Judith, babasının zekasının ve yakışıklılığının yanına kendi söz dinlemezliğini eklemişti. Mülkiyet üzerine tartışmalar, babasının annesine sadakatsizliği hakkındaki bilgisi, babasına karşı, babasının ölüm döş eğinde bir an için kaybolduysa da daha sonra ona kalan otuz beş yıllık hayata yön vermek üzere tekrar yenilenmiş olan köklü bir nefret ve öfke meydana getirmişti.

Bununla beraber evliliğin ilk yılları mutlu ve uyumluydu. Blunt'ın büyük ağabeyinin 1872'deki ölümü Sussex'teki aile mülklerinin yönetimini ona bırakmıştı. O ve hanımı e-pey bir zaman bu işlerle meşgul oldular, Crabbet Parkı genişletip güzelleştirdiler, fakat aynı zamanda bir dizi uzun süreli Yakın Doğu gezilerine de çıktılar. 1873'te İstanbul'a ve Anadolu'ya gittiler 1874'te Cezayir'e 1875-1876'da uzun zamanlardan sonra ilk kez Mısır'a gittiler. 1877-1879'da bu zamana dek daha önce hiçbir Avrupalının göze alamadığı uzun bir çöl seyahati gerçekleştirdiler: İlki onları Suriye çöllerleriyle Şam'dan Bağdat'a; ikincisi Şam'dan Sirhan Vadi-si'yle Şamar Dağına buradan da doğuya doğru Bağdat'a ve güneybatı İran'a götürdü. Bu yolculuklara dair gözlem ve deneyimleri Lady Ann'in iki kitabına, *Bedouin Tribes of the Euphrates* ve *A Pilgrimage to Nejd'de* bir araya getirilmiştir. Daha sonra 1880-1881'de ikinci ve daha uzun bir süreyle Arapça öğrenmek için Mısır'da kaldılar ve buradan Cidde ve Suriye'ye geçtiler.

Bu seyahatlerin çeşitli sebepleri vardır: Gençliğin verdiği macera tutkusu, kardeşini öldürmüş olan akciğer tüberkülozunun tehdit ettiği Blunt'ın sağlığını iyileştirme ihtiyacı, daha sonra Crabbet harasını oluşturacak olan Arap atlarını satın alma arzusu, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinin geleneklerinden özgürlüğün ve fantezinin ideal dünyası olarak görünen bir

dünyaya kaçma özlemi. Fakat Blunt'ın yaşadıkları belki de başlangıçta niyet ettiğinden daha derinlere

140

Wilfred Scavven Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

gitmiştir. Dış dünya ve sakinleri, kendilerine, eylemlerinin ve hayallerinin aydınlatılabildiği bir zeminden daha fazla bir şey ifade etmediği aristokrat seyyahlar, kendilerini bu dünyanın talepleriyle hapsedilmiş buldular.

Bluntların ilk kez karşı karşıya geldikleri Yakın Doğu, tarihindeki kriz anlarından birini yaşıyordu. On yıl önce ziyaret etmiş olsaydılar meselelerinin biçimi onlara açık gelmeyebilirdi; on yıl sonra ise buranın mukadderatı belli olmuş olacaktı. Fakat 1870'lerde büyük değişiklikler meydana geliyordu ve onları doğru yolda olduklarına ikna etmek üzere iyi niyetli bir insan için yapacak bir şeyler hala var gibiydi. Bu dönemde İstanbul'da II. Mahmut ve Kahire'de Mehmet Ali tarafından girilen idari ve hukuki reform hareketi bir nesildir devam ettirilmekteydi. Hareket hem Türkiye hem de Mısır'da bir ölçüde başarılı olmuştu ve süreç şimdilerde her ikisinde de, her biri bir diğeriyle bağlantılı üç problemle karşı karşıya idi. İdare çürümüş, kötü yönetilmekte ve etkinliğini kaybetmişti. Bu nedenle yönetimin, önlemleri yerinde ve doğru bir biçimde uygulaması imkanı yoktu. Yöneticiler ve halk arasında gittikçe büyüyen bir uçurum vardı. Zira bir taraftan, hükümet reformda eğitimsiz insanların kavrayıp benimseyebileceğinden daha ileri gitmiş, diğer taraftan, yöneticilerden daha ileri ve daha hızlı gitmeyi ve haddizatında hükümetin kendisine anayasal-meşruti sınırları empoze etmeyi arzulayan yeni eğitimli bir sınıf oluşmaktaydı. Geleceğe yönelik en tehlikeli durumsa Avrupa'nın etkinliğinin artması ve Yakın Doğu ile ilişkisinin değişmesiydi. On yıl önce reformcular ilerlemenin yoldaşları olarak en temelde İngiltere ve Fransa'ya bakıyorlardıysa da artık bunlara başka şekilde bakılır olmuştu. Osmanlı ve Mısırlı yöneticiler Avrupalı para babalarına muazzam bir biçimde borçlanıyorlardı ve 1870'lerin büyük "Doğu krizinde" Osmanlı İmparatorluğunun varlığı bir "güç" tarafından tehdit edilmişti ve ancak diğer güçlerin müdahalesiyle korunmaktaydı. Bir veya iki yıl sonra imparatorluğun merkezini korumak için müdahale eden güçlerin bizzat kendileri impara-

141

Avrupa ve Orta Doğu

torluğu kıyısından köşesinden kemirmeye başlamışlardı: Fransa 1881'de Tunus'u, Britanya 1882'de Mısır'ı işgal etmişti.

Bütün bu süreci Blunt ve eşi üç ayda gözlemlemiş ve bunların pek çoğu kitaplarına yansımıştır. Anadolu'yu ilk ziyaretlerinde Osmanlı yönetiminin çürüyüşünü yakından görmüşler ve iki yıl sonra Mısır'da İsmail'in vergi toplayıcıları tarafından Avrupalı alacaklıları tatmin etmek için Mısır köylüleri üzerinde uygulanan zorallımlara tanıklık etmişlerdi. Reform çabalarından pek fazla etkilenmemişlerdi. Sözelimi I. Meşrutiyet döneminde Vezir-i Azam olan reformcu devlet adamı ve 1878'de onlar buradayken Şam valisi olan Mithat Paşa onları hayal kırıklığına uğratmıştı:

...Avrupa'da asla karşılaşmayacağımız aslında daha çok sıradan, hatta aptal bir hatip, kendisiyle safiyane övünen birisini düşünün... buna benzer reformcu paşa Türkiye'ye, eski tür sahtekarların yirmisinin yaptığı yıkımdan daha fazlasını yapacaktır.

Fakat sıradan insanların sıradan iyilikleri onları hükümetlerin kötülüğüne karşılık daha fazla etkiliyordu. Onlar, Avrupalı romantikler olarak, belki de, mükemmelliği, basit, bozulmamış ve kendiliğinden olan şeylerde arama eğilimine sahiptiler. Avrupalı romantiklerin Anadolu ve Mısır köylülerine dair vurgularının bir kısmından hoşlanamayabiliriz; fakat orta Arabistan'ın etkisinin daha kapsamlı ve daha kişisel olduğunu akılda tutmak gerekiyor. Çünkü onlar burada sadece ilkel iyilik ve güzellikleri olan bir halkı değil aynı zamanda temel adalet ve özgürlüğe sahip bir hükümeti de bulduklarını zannetmişlerdi. İlk Vahhabi krallığının çöküşünden sonra Orta Arabistan'daki yönetimini Hail'deki başkentinden idare eden İbn Reşid hanedanı belki de Blunt'ın düşündüğü kadar erdemli değildi. Bu hanedanın tarihi bilançosu

diğer hanedanlarınkı kadar lekeli olsa da Blunt'ın onun yönetiminde hayran olduğu şeyler gerçekten vardı. Bunlar, yönetim ve tebaası arasındaki ilişkide gerilimin olmayışı ve kamu bilinci tarafından korunan ve hükümdar

142

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

tarafından göz ardı edilemeyen bir adalet anlayışının varlığıydı. Bu, gerek Blunt, gerekse de eşine Arapların mizacına en uygun yönetim biçimi ve tek başına hayranlık uyandırıcı bir şey olarak görünüyordu. Blunt daha sonra şöyle yazmıştır: "Bu harikulade yarımada'nın göbeğinde asırlardır varlığını sürdüren kadim özgür hükümet sistemine dair oluşan bu tecrübe Arap ırkına yönelik olarak göstermiş olduğum coşkun sevgi ve hayranlığımı teyit edecektir."

Daha ileri durumdaki İslam ülkelerinin çökmekte oluşuna rağmen Blunt'ı, İslam toplumunun hala yeniden canlanma potansiyeline sahip olduğuna inandıran belki de ortaya çıkmakta olan bu Arap politikasına ilişkin görüştü. Bu andan itibaren İslam'ın yeniden doğuşu onun belli başlı ilgi alanlarından birisi olmuştur. 1879'da İngiltere'ye döndüğünde İslam ve İslami siyasete dair araştırmaya girişti. Bu konulara dair o zamanlar Londra'da yaşayan iki benzersiz insandan bazı bilgiler edindi. Biri Ermeni kökenli bir İranlı olan ve memleketine Comte'un insanlık dinini sokaan Malkum Han; diğeri ise bu zamanlarda kendi dinine inancını yitirmiş ve Hidiv İsmail'in çıkarları doğrultusunda Pan-İslamik bir çizgide gazeteciliğe aktif bir biçimde girişmiş bulunan Iraklı Katolik bir papaz, Louis Sabuncu. Fakat Blunt derhal İslam hakkında daha otantik kaynaklardan bilgi edinmeye başlayacaktır. 1880'de Mısır'a yaptığı seyahat esas itibarıyla Arapça ve modern İslam hakkındaki bilgisini geliştirme amacına uygundu ve mutlu bir tesadüf onu kendisine en iyi şekilde yardım edebilecek adamlarla karşılaştırdı: Cemaleddin Afgani'nin en yakın tilmizlerinden biri olan Mısırlı genç bir Ezher şeyhi, Muhammed Abduh'la. Afgani 1871'den 1879'a kadar zamanını etrafına bir grup genç Mısırlıyı toplayarak ve onlara İslam'ın gerçekte ne olduğunu, tekrar nasıl diriltilebileceğini ve Avrupalı güçlerin saldırılarının nasıl püskürtülebileceğini anlatarak Kahire'de geçirmişti. Blunt, Abduh ve onun aracılığıyla Afgani'den öğrendiklerinin özünü en iyi kitaplarından birinde, 1882'de yayınlanmış olan *The Future of islam*'da sunmuştur.

143

Avrupa ve Orta Doğu

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

İslam toplumu çökmek üzereydi ve onu yeniden canlandırmaya yönelik girişimler bu çöküşü hızlandırmaktan başka bir işe yaramamıştı: Türklerin ve Mısırlıların yaptıkları gibi modern seküler yasaları kabul etmek, İslam inancı ve hukuku temelinde yükselen toplumun ahlaki dayanağını güçsüz bırakıyordu. Gerekli olan, dini göz ardı etmek, küçümsemek değil, aksine onu modern Avrupa ahlakının ışığında yeniden yorumlayarak tahkim etmek, güçlendirmektir. Fakat bunun için bir yasa yapıcı gerekliydi. Bir diğer deyişle manevi bir işlev ve otoriteyle restore edilmesi gereken gerçek halifelikti bu. Osmanlı Sultanı *icthihat* kurumunu işletmek için gerekli olan niteliklerden yoksundu ve İslam reformu ancak halifelik Araplara döndüğü takdirde yapılabilirdi. Osmanlı İmparatorluğu günden güne tükeniyordu ve son nefesini verdiğinde, bir Arap halife seçmek üzere Mekke'ye bir *ulema* heyeti çağrılabilirdi.

Bu fikirlerin bazılarının Abduh'un ona söylediklerinden çok, İslami ihtiyacıların düşünceleri hakkında Blunt'ın kendi yorumları olması daha muhtemeldir. Bir İngiliz romantiğinin İslam'ın kurtuluşunu, yerleşik hayatı tahrip eden, kanunları ve adetleri *şeriata* uygun olmayan göçebelere husumet içinde bulunan İslami şehir medeniyeti geleneği çerçevesinde yetişmiş bir Müslüman *alimden* farklı olarak, bozulmamış Bedevi Araplarda araması ihtimali oldukça yüksektir. Osmanlı saltanatının sonunun yaklaştığı ve İslam'ın ancak Arap halifeliğinin yeniden canlandırılmasıyla korunabileceği fikri yirmi yıl sonra Arap düşünürleri arasında yaygınlaşmaya başlayacaksa da bu dönemlerde söz konusu düşüncenin, *darul-islam*'ın selameti ve bütünlüğü için sorumluluk duygusuna sahip bir Arap Müslümandan çok bir Avrupalının aklına gelmesi daha olası görünmektedir. Fakat Blunt'ın, doğruluğu şüpheli bile olsa, İslam ve

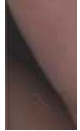
Müslümanlar hakkındaki hislerinin güçlü olduğuna şüphe yoktur ve bunu Mısır'da kaldığı zaman zarfında gösterme fırsatını bulmuştur. Beş yıl önce buraya ilk kez geldiğinde kendi ülkesinin köylüleri, yöneticilerin baskı ve zulümlerine karşı koruyabi-

144

leceğini umuyorsa da —veya hiç değilse buna inanmak istiyordu— 1881'de finans çevrelerinin etkisi ve Mısır'ın mali karışıklığının daha da kötüleşmesi İngiltere ve Fransa'yı bölgenin iç ilişkilerine derin bir biçimde çekti ve bu onun doğru olduğuna inandığı yönde ve tarafta olmadı.

İngiliz ve Fransız temsilcilerinin Hidivler üzerindeki etkisi artıyordu ve ona göre Abduh gibi milliyetçi reformcular ile Hidivler arasındaki bir çatışma Mısır ulusu ve Avrupa arasındaki bir çatışmaya dönüşme tehlikesini beraberinde taşıyordu. Blunt, 1881'in sonuna yaklaşırken, doğru yöne sevk edebileceği şeyleri gerçekleştirmek üzere bir kere daha Mısır'a gitti. Ulaşmasından kısa bir süre sonra geniş ölçüde sivil milliyetçilerin hedeflerine sempati duyan, Ahmed Urabi Paşa liderliğindeki bir grup subay iktidarı ele geçirdi. Blunt Urabi ile buluştu, ondan etkilendi ve Abduh'un yardımıyla milliyetçilerin hedeflerine ilişkin Başbakan Gladstone'a gönderilmiş ve *The Times*'da yayınlanmış bir yazı kaleme aldı. Blunt bir müddet Urabi ile İngiliz elçiliği arasında bir arabulucu gibi hareket etmeye çalıştıysa da 1882 yılının Ocak ayında tehditkar ifadelerle yazılmış bir İngiliz-Fransız ortak notasının deklarasyonu Hidivlerin otoritesini yeniden tesis etmeye ve milliyetçileri ezmeye yönelik olarak Avrupa müdahalesini yakınlaştırdı. Blunt bundan böyle Londra'da daha faydalı olabileceğini düşündü. İngiltere'ye döndü ve birkaç hafta destek elde etmek ve hükümeti etkilemek üzere baskı yapmak için sıkı bir biçimde çalıştı. Gladstone tarafından iyi karşılandı, fakat aynı karşılamayı müdahaleye meyilli gibi görünen Dışişleri Bakanı Granville'den bulamadı. Blunt aynı zamanda milliyetçilerle ilişkisini sürdürdü ve onları eğer bir İngiliz istilasına olursa bunun Süveyş Kanalı üzerinden gerçekleşeceği yolunda uyardı. Fakat durum kötüleşirken yardım hususunda kendisini eli kolu bağlı buldu ve dostları onu artık faydalı olamayacağı Mısır'a tekrar dönme kararından vazgeçirdi. İskenderiye'nin bombalanışını, İngiliz askerlerinin karaya çıkışını, Tal el-Kebir Savaşını, Kahire'nin işgalini ve Hidivlerin iktidarının yeniden tesis edilmesini artan bir

145



Avrupa ve Orta Doğu

umutsuzlukla izledi. Abduh hapsedildi ve daha sonra üç yıllık sürgün cezasına mahkum edildi; Urabi ve diğer ordu liderleri de tutuklandı ve yargılanmalarına karar verildi. Blunt Hidivlerin onları idama mahkum etmeyi tasarladıklarını biliyordu ve muhtemelen İngiliz hükümeti bunun Mısırlıların bir iç meselesi olduğu gerekçesiyle göz yumacak ve hiçbir şey yapmayacaktı. Blunt, yargılamanın adaletli bir şekilde yapılacağı ve Urabi Paşa'nın gerektiği şekilde savunulacağı hususunu garanti etmek üzere neredeyse tek başına bir hareket başlattı. Bütün dostlarını ve ilişkilerini kullandı; Urabi'yi savunmak üzere bir İngiliz avukat gönderdi; Dışişleri Bürosu baskıya boyun eğerek tavrını değiştirdi ve sonunda bir uzlaşmaya varıldı: Urabi, ayaklanma dolayısıyla suçlu bulunmakla birlikte Seylan'a (onurlu) sürgüne gönderildi. Bu zamandan 1922'deki ölümüne dek yabancı yönetimlere karşı ulusal bağımsızlık hareketlerini desteklemek Blunt'ın hayatının önde gelen bir hedefiydi. Blunt bu tarz hareketlerden birkaçına sempati duydu ve yardım ettiyse de çabaları büyük ölçüde bunlardan üçüne, İrlanda, Hindistan ve Mısır'a hasredilmişti. 1880'lerde, İrlanda sorunu bir krize dönüştüğünde bu meseleye sıkı bir şekilde çalıştığı birkaç yılını verdi. Bu yıllar Parnell'ın yeni bir yaşam ve yön verdiği milliyetçi İrlanda partisinin İngiltere yönetimini, öncekinden daha fazla özerklik talepleriyle bunalıtıldığı yıllardır. Katolik eğitimi Blunt'ı İrlanda meselesini

ile ilgilenmeye sevk etmişti ve 1885'te özerklik yönetiminin destekleyicisi olarak politikada aktif rol aldı. Başlangıçta muhafazakar tarafta etkindi. Bir muhafazakar için hala İrlanda milliyetçiliğine arka çıkmak mümkündü çünkü bu meseleye ilişkin olarak parti safları henüz açığa çıkmamıştı ve "Tory Demokrasi"sinin İncil'i, gerçek manada ilerlemeci muhafazakarlık için umutlar besleyen Blunt'm arkadaşı Lord Randolph Churchill tarafından vazedilmekteydi. Fakat Blunt muhafazakar bir aday olarak yenilgiye uğradı ve bunu takip eden kısa bir süre sonra Gladstone, İrlanda'nın özerkliğini destekler biçimde ortaya çıktığında Liberal Partiye geçmek zorunlulu-

146

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

ğunu hissetti. Bunu gönülsüz olarak yaptı çünkü Mısır'ın işgalinde Gladstone'un rolünü asla unutamamıştı, bir devlet adamı olarak ona inancını yitirmişti: Onu "bilgiçlik taslayan, yaşlı, bunak ve ahmak" birisi olarak niteliyordu. Fakat İrlanda meselesi için savaşıyan liberallerin 1886 seçimlerinde yenilmesi, onu parlamento yoluyla hiçbir şeyin yapılamayacağına ikna etti ve doğrudan eyleme geçti ki, buna mizacı daha yatkındı. İrlanda meselesinin temelinde toprak mülkiyeti problemi vardı. Köylüler için kendi başına ekip biçtikleri toprakların mülkiyetini muhafaza etme şansını onlara sunacak gibi görüldüğünden özerklik önemliydi; toprak sahipleri özerkliğe aynı sebebe binaen karşıydı çünkü pek çok büyük İngiliz ailesi İrlanda topraklarının dışarıdaki sahibiydi. Bu, Muhafazakar Parti'nin İrlandalıların taleplerine zorbaca karşı koymasının sebeplerinden biriydi. Milliyetçi etkinlik ve aktiviteler arttıkça kiracılar kiralalarının tamamını ya da bir bölümünü geciktirmeye ve alıkoymaya başladılar; toprak sahipleri onların bu hareketine hükümetin desteğini de yanlarına alarak tahliye emirleriyle misillemede bulundular. Bu Blunt'ın doğru ve yanlış arasındaki açık seçik ayrımı gördüğü bir noktaydı:

Tahliye emirleriyle yüzlerce aileyi yok eden toprak sahiplerinin eylemlerinin *yasal*, dolayısıyla da suçsuz olduğunu öne sürmek ve karşı koyan köylülerin, fiillerinin yasa dışı olması nedeniyle, katil olduklarını ileri sürmek saçmadır. Yasanın temelinde esas teşkil eden bir unsur olarak adalet ilkesi olmalıdır yoksa yasanın kendisi bir suç teşkil eder.

Blunt tahliyelere karşı oluşan harekete katılmak üzere İrlanda'ya gitmiş ve 1887'de İrlanda'dan sorumlu bakan Balfour tarafından sunulan yeni Ceza Yasasına meydan o-kumuş, yasak bir miting düzenlemiştir. Blunt tutuklanmış, yargılanmış, iki ay hapse mahkum edilmiş ve cezası infaz edilmiştir. Hapishane görevlileri kendisine nazık davranmıştır. Gardiyanlardan birisi ona, "sizin gibi bir centilmeni pek sık ağırlamasak da fırsat düştüğünde nasıl davranılacağını biliriz" demişti. Fakat çok sonraları bile, neşeli ve ateşli mi-

147

Avrupa ve Orta Doğu

zacını etkileyen soğuğu, uykusuz geceleri ve "iç karartıcı disiplini" hatırlayacaktır.

1884-1885'te Cemaleddin Afgani ve diğerlerinin mektupları üzerine Hindistan'ı ziyaret etti, Mısır'ın haklarının savunucusu olarak şöhreti hala revaçtaydı. Hindu ve Müslüman milliyetçi liderlerin birkaçıyla görüştü ve Kalküta'da Ulusal Konferansa katıldı; burada "bütün ulusların kendi kendilerini yönetmeye ehil olduklarına" olan inancını teyit eden bir konuşma yaptı. Daha sonra gözlemlerini *India under Ripon* isimli kitabında toplayıp, kimi Hindistanlılarla münasebetini devam ettirdiyse de buraya bir daha dönmedi, meselelerde de etkin bir rol üstlenmedi. Bununla beraber Mısır'la kurduğu ilişki tamamen farklıydı, buraya dönmeye kendini mecbur hissediyordu. 1884-1885'te, Mısırlı ve Sudanlıların yerleştirilmesi ile ilgili hararetli tartışmaların yapıldığı bir zamanda Blunt Mısır'daydı. Çeşitli tasarılar sundu —İngiltere çekildiği takdirde Mehdi, Gordon'u kurtaracak ve kuzeye doğru ilerlemeyecekti; Blunt'ın kendisi bir anlaşma için görüşmelerde bulunmak üzere Afgani'nin mektuplarıyla donanmış olarak Sudan'a gidecekti; Afgani, Sir Henry Drummond Wolff'e yardım etmek üzere İstanbul'a gidecek ve daha sonra Mısır hakkında bir Türk-İngiliz anlaşması için gayret sarf edecekti. Bu planlarla ilgili olarak yapılan tartışmalar Afgani'nin talihsiz Londra

ziyaretine sebep olacak fakat herhangi bir sonuç alınamayacaktı. Gerçekten de bu planlardan herhangi birisinin uygulanacağına inanmak güçtü.

Bu dönemde Blunt'ın Mısır'a girmesi 1881-1882'deki olaylarda oynadığı rol nedeniyle yasaklanmıştı. Fakat bir veya iki yıl sonra söz konusu yasak kaldırılmış ve dönmesine izin verilmişti. Blunt, 1881'de Heliopolis yakınlarındaki Şeyh Ubeyd'de İbrahim Paşa'nın düzenlediği ve İsmail'in haremının köy evi olarak kullandığı bir bahçe satın aldı ve 1887'den itibaren neredeyse yirmi yıl boyunca kış mevsimlerini burada geçirdi. Zamanın çoğunu köy hayatının zevklerine ayırıyordu, evi genişletiyor, bahçeyi düzenliyor ve hatta çölde seyahat ediyordu. Fakat o aynı zamanda Mısır kamu

148

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

hayatında da etkin bir rol oynamıştır. Bunu iki kişisel bağlantısı nedeniyle yapabilirdi. Abduh 1888'de sürgünden Mısır'a dönmüştü ve bu tarihten ölümüne dek, hakim, Mısır müftüsü, okul kurucu ve ıslahatçı ve yazar olarak faaliyetlerini sürdürmüş ve nüfuzunu genişletmişti. Abduh ve Blunt dostluklarını sürdürdüler. Blunt dostuna Şeyh Ubeyd yakınlarında bir parça toprak verdi; Abduh buraya bir ev yaptırdı ve Blunt Mısır'dayken birbirlerini sık sık görme imkanı buldular. İlişkileri bir ölçüde siyasiydi: Mısır politikası hakkında benzer düşünüyorlardı ve Blunt Abduh'un fikirlerini İngiliz temsilci ve büyükelçi Cromer'a ileterek ona yardım edebilirdi. Birlikte Hidivlere ve Türk-Mısır kırmızı saray mensuplarına daha az güvenilmesi ve yetenekli düzgün karakterli Mısırlıların devlet dairelerine alınması hususunda Cromer'ı ikna etmeye çalıştılar. Fakat siyasi olanın dışında belki daha kuvvetli bir bağa sahiptiler. Her ikisi de kendi tarzlarında on dokuzuncu yüzyılın büyük meselesi olan din ve bilim problemiyle ilgiliydiler. Blunt Darwin'i okuyarak inancını kaybetmişti ve aynı şeyin Abduh için de doğru olabileceğinden kuşku duyuyordu: "Korkarım İslam'a olan inancı... benim Katolik Kilisesine olan inancım kadar azalmıştı." Bu yargı büyük ölçüde yanlıştı. Abduh, İslam'a olan inancını korumuştur ve bunu biyoloji ve ilerleme çağına uygun terimlerle İslam'ı yeniden tevil ederek yapmıştır. Söz konusu problem Abduh'un kafasında hayatiyetini korumuştur. Abduh ve Blunt bu soruna ilişkin olarak sohbet ediyorlardı ve bir keresinde Herbert Spencer'la konuşmak üzere birlikte Brighton'a bir yolculuk yapmışlardı. Cromer'la Blunt, Mısır'a döndükten sonraki birkaç yıl için düzgün ve görünüşte dostane ilişkiler içindeydiler. Aşağı yukarı aynı yaşıydılar ve aynı dünyadan geliyorlardı; her ikisi de özel hayatın kamu hayatından ayrılması gerektiği doğrultusundaki İngiliz siyasi geleneğini tevarüs etmişlerdi ve her biri bir diğerine faydalı olabilirdi. Cromer Blunt'tan Mısırlı milliyetçilerin ne düşündüklerini öğrenebilir, Blunt'ın da Mısır ilişkilerine ancak İngiliz temsilciliğine kabul edil-

149

Avrupa ve Orta Doğu

mesi halinde etkisi olabilirdi. Bir araya gelip politikaya dair sohbet ederlerdi, fakat gerçekte birbirlerinden hazzetmezlerdi. Cromer *Modern Egypt* isimli kitabında Blunt'tan küçümseyerek bahsetmişti. Buna karşılık Blunt, bir zamanlar siyasetini değiştirmek için kendisini ikna etmeye çalıştığı ancak başaramadığı Cromer'a ve onun temsil ettiği şeylere daha da muhalif bir tavır takınmıştı. Blunt'ın, zaman ilerledikçe Mısır politikasını, kendisi ve İngiliz Büyükelçiliği arasında bir mücadele olarak gördüğü söylenebilir ve Cromer sonunda, 1907'de Mısır'ı terk ettiğinde Blunt bunu kişisel bir zafer olarak algılamıştı:

Cromer'ın çekilişine ilişkin mutlu haberi içeren Meynell imzalı bir telgraf bana ulaştırıldığında... yeni uykuya dalmıştım. Derhal kendime geldim ve altımdaki yatak sarsılıncaya değin güldüm, epey bir süre de tekrar uyuyamadım. Telgrafi tek bir sözcükle cevapladım: Hah hah ha! Cebimde Cromer'ın tilki kuyruğu, eğerimde bu yaşlı kurnaz tilkinin sallanan derisiyle kendimi günlük antrenmanımı tamamlamış **bir** avcı gibi hissederek Chapel Caddesi'ne yarın da Clouds'a çıkacağım.

Bu tarihlerde Blunt Mısır'ı zaten temelli terk etmişti. 1905'te Abduh'un ölümünden sonra ülkeyle olan insani bağlantısı koptu ve ilerleyen yaşı ve karısıyla arasındaki kopukluk onu buraya geri dönmeye daha da gönülsüz yaptı. Fakat Mısır ilişkilerine olan ilgisini yitirmedi. Günlüklerine dayalı bir Mısır olayları anlatısı yazmaya bir hayli zaman ayırdı. Her ne kadar ifade ve hükümleri sorgulanmaksızın kabul edilmese de canlı ve vazgeçilmez bir kitap olan *The Secret History of the English Occupation of Egypt* ile başlayan bir dizi kitap ortaya çıktı. Bir süre Londra'daki bir "Mısır Komitesi" ile ilişki kurdu, bunların aylık dergilerinde yazdı ve İngiliz politikasına ilişkin cüretkar bir eleştiriye, Theodore Rothstein'in *Egypt's Ruin'e* esin kaynağı oldu. Mustafa Kamil gibi milliyetçi liderler, keza Mısırlı öğrenciler Sussex'teki evinde onu görmeye geldiler; bu öğrencilerden biri —ki daha sonra eski rejimin önde gelen siyasetçilerin-

150

Wilfred Scavven Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

den biri olacaktır— İngiltere'ye her gelişinde gördüğü nezaketin anısına Blunt'ın kabrini hala ziyaret etmektedir.

Bu bitip tükenmez siyasi etkinlik, geleneksel —zamanının toprak sahibi İngiliz aristokrat sınıfının gelenekleri bizim orta sınıf dünyamıza tuhaf görünse de— bir toplumsal hayatın içinde ortaya çıkmıştır. Blunt kendi hükümetine karşı ayaklanmalara yardım etse de, toplumsal hayatı genellikle bu gruplardan daha çok güç merkezine yakın olan, Viktoryen *beau monde*()unun ortasında geçmiştir. Kendisi, çok ciddi olmayan bir derneğin, yılda bir kez evinde "tenis oynamak, piyano ve çeşitli müzik aletleri çalmak üzere" bir araya gelen dünyanın zeki ve akıllı adamlarından oluşan Crabbet Club'm kurucusuydu. Bu klübe Lord Curzon gibi, daha sonra meşhur ve önemli olacak adamları da dahil ettiler. Blunt, aynı zamanda aile bağı ve kişisel eğilimi dolayısıyla, "aşkta ve duygusallıkta heyecan arayan, eğlenceye, özellikle de yüksek kalitede olanlara eğilimli, zengin ve soyluların büyük çoğunluğunun kendisini kaptırdığı yarışma ve kağıt oyunundan uzak duran bir grup çekici kadın ve zeki erkekten oluşan" Souls isimli bir topluluğa daha yakındı.

Blunt bu konumunu ailesine değil (çünkü daha büyük ve daha geniş malikanelere sahip pek çok aile vardı) aksine, kişiliğinin emsalsiz büyüleyiciliğine ve kadınlara yönelik muhteşem cazibesine borçluydu. Her ne kadar cinsellik konusunda değer ölçülerinin, zamanının ve sınıfının diğer in-sanlarınmkinden daha gevşek olup olmadığını söylemek zorsa da, pek çok gönüller fethettiği gerçektir. Onun konumundaki insanların özel hayatları, büyük bir dikkat ve basiret içinde idare edilirdi ve ancak şimdilerde sis perdesi biraz aralanmaktadır. Ayrıntılı ve kapsamlı bir günlük dizisi içinde, başkalarının hayatlarına dair bildiği ya da düşündüğü şeyler kadar kendi hayatını da kaydediyordu. Günlükteki siyasi kesitlerden bir kısmını gözden yayınladı, fakat günlüklerin tamamını ölümünden yirmi beş yıl geçene dek açıl-

() Kibarlar zümresi

151

Avrupa ve Orta Doğu

mamak üzere Cambridge'deki Fitzwilliam Müzesine bıraktı. 1947'de açıldığında karşılaşılan şey bir diğer yirmi beş yıllık ambargoya sebebiyet verdi.

Mısır'm özgürlük savaşçısı ile Desmond MacCarthy'nin "dağınık sakal ve kartal burnuyla, berbat ve meşum derecede yumuşak sesiyle, oldukça yakışıklı, biraz kibirli ihtiyar adam" şeklinde nitelediği kişiyi bağdaştırmak imkansız gibi görünebilir. Nitekim Balfour'un Ceza Yasasına meydan o-kumak üzere İrlanda'ya doğru yola çıkacağının akşamı Balfour'la bir kır evi partisinde tenis oynuyor olması da saçma ve samimiyetsizlik işareti gibi görünebilir. Fakat gerçekte Blunt'm hayatının iki yakası birbiriyle yakın bir biçimde ilintilidir. Milliyetçi liderlere dostları ve ilişkileri aracılığıyla yararlı olabiliyordu, onların bu zamanda yapamadıklarını yapabiliyordu, bir başka deyişle, dosdoğru Dışişleri Ofisine ya da Downing Caddesine gidebilirdi. Ayrıca İngiltere'nin yönetici elitiyle arasındaki yakın kişisel bağlantılar dolayısıyla onların saygı göstermeleri gereken ilkeleri inkar etmelerini desteklemişti. Biçimsel

açından onlarla beraberken bile liberalleri pek fazla düşünmediği doğrudur. Gladstone hakkında ne düşündüğünü gördük, Asquith ve Grey hakkındaki kanaatleri de çok iyi değildi, onu etkileyen yegane liberal, genç Winston Churchill'dir. Blunt günlüğünde ondan, "beni hayranlık ve hoşnutluk hisleriyle dolduran bu genç... şayet bir gün Hindistan sorununu çözüme kavuşturursa şaşırmayacağım... O, Britanya İmparatorluğunun sonunda İngiltere'yi mahvedeceği kanaatine neredeyse gelmiş" şeklinde sitayişle bahsetmemektedir. Bununla beraber muhafazakar liderlerle de arası iyi idi. Lord Randolph Churchill Blunt'm dostuydu, George Wyndham kuzeni ve sonrasında en yakın arkadaşıydı, Salisbury'ye politikasından nefret ettiğinde bile her zaman saygı gösterdi, nitekim Balfour'u da, hiçbir zaman bir dost olmasa bile, her zaman kabul edilebilir bir ahabap olarak gördü.

Genel olarak Blunt bir politikacı olarak ciddiye alınmamıştır. Fakat o kendini ciddiye aldı ve politik kanaatlerinden

152

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

ötürü sadece kısa hapis döneminde değil, arkadaşlarından yabancılaştığı daha uzun bir dönem boyunca da gerçekten de bazı acılara katlandı Galler Prensi onu "hain ve egzantrik bir Cizvit" olarak yaftaladı; İrlanda maceralarından sonra bir on yıl boyunca dünyasını oluşturan toprak sahibi Toriler tarafından şüpheyle karşılandı ve onu seven George Wyndham bile onun dengesini kaybetmiş olabileceğini düşündü. Bu nedenle ona çok az şey kazandıran ve daha çok sıkıntıya sevk eden bir doğrultuda, azim ve direnç kazandıranın ne olduğunu sormak önem arz eder. Bir anlamda böyle bir sorunun sorulmasına gerek yoktur. O, dikkatli ve akılcı bir düşünüşten sonra tavır takınan bir mizaca değil, kendisini kavganın ortasına atan tutuklu ve atılgan bir karaktere sahiptir. Mısır'da ve İrlanda'da gördükleri hareketsiz kalmayı onun için imkansızlaştırmıştı Buna ek olarak onda, Mısır için Abduh tarafından uyandırılmış olan kuvvetli bir dostluk ve sadakat hissi vardı. Bütün bunların çok az bir kısmının sorumlusu belki kibir ya da gururdur. Ona yardım talebiyle gelen ve adının aralarında hiçbir zaman unutulmayacağını söyleyen Mısırlı ve Hindistanlıları, kuşağının ve sınıfının insanlarından farklı olarak, tanınmanın ve onlarla ilgilenmenin verdiği his ve heyecan iyi bir şey olsa gerektir.

Bununla beraber bütün bunlardan daha önemli olan bir dürtü daha vardı. Blunt'ın kibirli ve bencil mizacının altında sağlam bir kanaat duygusu yatıyordu. Blunt, çağının ve sınıfının modasının gerisinde olmakla beraber bir İngiliz yurtseveriydi. Onun İngilteresi, köylüleri arasında küçük bir kral gibi yaşayan, onlarla ilgilenen, toprağı ve onun işlerini, hallerini seven ve ancak yükümlülüklerini yerine getirdiğinde mutlu olan Viktorya dönemi toprak beyinin İngilteresi, bir başka deyişle, kentler ve kasabaların dışında bir taşra İngil-tere'siydi.

İngiltere'nin ötesinde onu her şeyden önce Avrupa ilgilendiriyordu; nitekim bu Avrupa, aile bağlarının, kültür ve ilgilerinin ulusal sınır tanımadığı soyluların geleneksel Avrupa'sıydı. O "anti-emperyalist" olmaktan ziyade "emperyalizm öncesi bir nesle mensuptu." Blunt, sömürgeleri İngil-

153

Avrupa ve Orta Doğu

tere'nin etkinlik alanını genişletmesi yolundaki çıkarları ve onuru için gerekli görmeyen, sömürgeleri bir ayrıcalık olmaktan çok bir yük gibi gören, bununla birlikte varolduğu yerde bu yönetimin gereklerini de göz ardı etmeyen bir döneme aitti. Blunt, İngiltere'nin varlığının Mısır'da olduğu gibi Hindistan'da da yarar sağlayabileceğine ve halihazırda da sağladığına inanıyordu:

İngiliz yönetimini savunanlar Hindistan'a barış getirmekle övünmekte ve barışın soylu bir armağan olduğuna inansalar da İngiltere'nin bundan daha fazlasını verdiğini düşünmektedirler. Bütün Hindistanlıların teşekkürüne gerçekten layık olan şey, ona düşünce özgürlüğünü kazandırmış olan şeydir. Bu, geri kalan her şeyin yeniden elde edilmesine yönelik bir çekirdeği içinde barındırdığından küçümsenmeyecek bir kazanımdır. Bu

Hindistan'ın hiçbir zaman sahip olmadığı ve belki de hiçbir zaman sahip olamayacağı ancak İngiliz etkisi sayesinde elde edebildiği yeni bir kazanımdır.

Ben Doğu'yu sadece pitoresk görüntüleriyle sevenlerden değilim ve Avrupa'nın Doğu'yu değişime zorlaması nedeniyle onunla herhangi bir kavgam da yok. Gerçekten geçmişte iyi, soylu ve yararlı olan ne varsa çoğunun Batılı yöntemlerin düşüncesiz ve çok kere bencilce eylemleriyle yok edilmesine dikkatleri çektim; fakat geçmişin kendi bütünlüğü içinde tekrar geri gelmesini arzu etmem ya da buradaki yeni düşünce ve hareket düzeninin oluşumuna yönelik eğilimlerden üzüntü duymam... Doğruyu söylemek gerekirse, olduğu haliyle güzel olan Asyalı şeylerin kadim düzeni, aynı kalmış olması nedeniyle... kendisinde ölüm hücrelerini taşımaktaydı. Asya uyanmıştır... ve kendisini yavaş yavaş Batı'nın muzaffer aklıyla enforme etmektedir ve gereksinimlerini düşmanının gücü olan bu entelektüel cesaretle kaynaştırıp bağdaştırmaktadır.³

Fakat entelektüel bir misyon fikri, Blunt'a on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğindeki emperyalizm propagandacılarının savunmaya başladıkları bir yönetme hakkı fikrinden tamamen farklı görünüyordu. Blunt, kendi İngiltere'sini tehdit eden kentli orta sınıfın yeni İngiltere'sinin sonucu

Lytton'dan alıntı, Wilfrid Scawen Blunt, s. 161-163.

154

Wilfred Scawen Blunt ve Doğu'nun Yeniden Canlanması

olan, yeni emperyalist ruhun kabalığından nefret ediyordu; ve onun yandaş ve destekçilerinin zafer tamamlarıyla, kibri ve vahşetiyle sarsılmıştı. Ona bu yeni ruhun kendini canlı bir biçimde dışavurduğu izlenimi verdiği için kimi olayları hiçbir zaman unutamamıştı. Bunlar, İskenderiye'nin bombalanışı, Mehdi'nin kabrinin kirletilmesi ve Denshawai'nin bilinen durumuydu. Onu en fazla sarsan belki de kendi dünyasından bir adamın, Arthur Balfour'un İrlandalı milliyetçilere dair konuşurken takındığı soğuk, vahşi tavrıdır: "Ağır iş cezasına mahkum edileceklerdir —güçlü kuvvetli bünyeye sahip olmayanların tahammül edemeyeceği kadar ağır ve zor şartlara. Onun hakkında kimi iyi şeylere sahip olduğundan, Dillon için üzülüyorum. Altı ay ağır iş cezasına çarptırılacak ve sağlığı iyi olmadığından bu onu öldürecektir." Özel bir konuşmada haberdar olduğu bu ifadeler onu o kadar rahatsız etmişti ki bunu derhal açıklamış, fakat Balfour söylediğini inkar etmiş ve Blunt'ın arkadaşlarının pek çoğu onu özel bir sohbeti suistimal ettiği için ayıplamışlardı. Fakat Blunt her zaman Balfour'un bunu gerçekten söylediğinde ve bunun, emperyal ruhun merkezinde yer alan soğukluğu sembolize ettiğinde ısrar etti:

... Altmış ve yetmişlerde, Darvvin'in *Origin of Species* tarafından temsil edilen evrimci insan inancı... yaşam dünyasını artık düzenli bir ahenk olarak değil, bir varoluş mücadelesi olarak kavramaktaydı. Bu mücadelede haklı olan, her ne olursa olsun güçlünün yanında yer almaktaydı. Daha yetenekli rakiplerinin mücadelesi sonucunda daha az yetenekli —gerek insan gerekse hayvan— ırkların ortadan kalkmasına acımak bir merhamet israfıydı. En uygun olanın ayakta kalması kuralına bizim emperyalist politikacılarımız, siyasi hırslarının savunulması bakımından yeni bir argüman olarak hararetle sarılmışlardı ve bu, yok ettikleri için onlarda merhamet hissi uyandırabilecek, daha az bir bilimsel çağdan tevarüs edilmiş ne varsa bunları silip süpürmelerine imkan tanıdı. Bu muhakeme çizgisi... doğal olarak nazik ve adil karaktere sahip olan kimselere belli oranda bir siyasi vurdumduymazlık ve giderek vahşeti, zalimliği kanıksama vasfı kazandıracak bir etkide bulunmuştu.

Lytton'dan alıntı, s. 203.

155

Avrupa ve Orta Doğu

Dolayısıyla Blunt, İrlanda ya da Mısır'ın haklarını savunmaya çalışırken kendisini hem bir toprak sahibi bey ve hem de bir şair olarak, inandığı bu "düzenlenmiş ahenk" kavrayışı için bir şeyler yapan biris-i olarak düşünebilirdi.

Bibliografik Not

Blunt'm Edith Finch tarafından yazılmış tam bir biyografisi bulunmaktadır: *Wilfrid Scawen Blunt 1840-1922*, (Londra, 1938); bunun yanında Blunt'm Lytton isimindeki torunu tarafından daha yakın zamanlarda yazılan ve bir biyografisi daha bulunmaktadır: *Wilfrid Scavuen Blunt a Memoir*, (Londra, 1961). Blunt'm yazıları şimdilerde Cambridge'teki Fitzwiliam Müzesi'nde sergilenmektedir ve diğer çalışmalarının sergilenmesi de ihtimal dahilindedir. Blunt'm yaşlılık çağlarındaki canlı bir tasviri için bkz.: D. MacCarthy, *Portraits I* (Londra, 1931), s. 29, ve Lady Emily Lutyens, *ABlessed Girl*, (Londra, 1953) isimli eserinde, Blunt'm kişiliğinin bazı yönlerine hoşla gitmeyecek bir biçimde ışık tuttu.

Blunt'm şiirlerinin toplu basımı mevcuttur: *The Poetical Works of Wilfrid Scaven Blunt*, 2 cilt, (Londra, 1914). Blunt'm Yakın Doğu ile ilgili yazdıklarının arasında aşağıdakiler önemlidir: *The Future of islam*, (Londra, 1882), *The Secret History of the English Occupation of Egypt*, (Londra, 1907), *Gordon at Khartoum*, (Londra, 1911), ve *My Diaries 1888-1914*, (Londra, 1919-1920). Önceki seyahatleri eşi Lady Anne Blunt tarafından yazılan iki kitapta betim-lenmiştir: *Bedouin Tribes of the Euphrates*, 2 cilt, (Londra, 1879) ve *A Pilgrimage to Nejd*, 2 cilt, (Londra, 1881).

Onun Müslüman ıslahatçılarla ilişkileri için bkz.: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Londra, 1962), s. HOf, 133f; N. R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, (Berkeley ete, 1972), s. 229f; ve S. G. Haim, 'Blunt and al-Kawakibi', *Oriente Moderno*, 35 (1955), cilt 1, s. 133. Blunt'm Mısır'm İngilizler tarafından işgali ile ilgili anlatısı şu iki çalışma ışığında okunabilir: Alexander Schölch, *Ägypten den Ägyptern: die politisehe und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten*, (Zürich ete. tarihsiz) and Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, (Londra, 1968).

156

H. A. R. GİBB: BİR ŞARKİYATÇININ UĞRAŞI

Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, İskoç çift Alexander Crawford Gibb ve Jane Ann Gardner'in çocuğu olarak 2 Ocak 1895 de İskenderiye'de doğdu. Mısır'da Delta'daki bir toprak işleme şirketinde yönetici olarak bulunan babası 1897'de öldü, ancak annesi eşinin ölümünden sonra İskenderiye'de kaldı ve burada İskoç Kilisesi Kız Okulu'nda öğretmenlik yaptı. H. A. R. Gibb beş yaşındayken İskoçya'daki okula geri gönderildi. 1904'ten 1912'ye kadar Edinburg'daki Royal High School'da öğrenim gördü, ancak kimi yaz tatillerini annesiyle birlikte Mısır'da geçirdi. 1912'de Edinburg Üniversitesine girdi ve bir şeref payesi için Sami dilleri üzerine çalıştı, fakat çalışmalarını bitiremeden Birinci Dünya Savaşı patlak verdi. Önce topçu subaylarına yönelik bir eğitim ünitesinde daha sonra Fransa ve İtalya'daki South Midland Tugayında bir eğitmen olarak hizmet verdi. Bir savaş nişanıyla (Ordinary MA) ödüllendirildiyse de, Edinburg'a savaş sona erdiğinde dönmedi. Bunun yerine Londra'da yeni kurulmuş olan Doğu Araştırmaları Bölümüne gitti. 1921'de buraya okutman olarak atandı 1922'de master derecesini elde etti ve aynı yıl, ilk kez bir çocukken İskoçya'ya döndüğünde tanıştığı (arkadaşları arasında Ella olarak tanınan) Helen Jessie Stark ile evlendi; lan isminde bir erkek ve Dorothy isminde bir kız çocukları oldu.

Burada önce okutman, daha sonra yardımcı profesör ve sonunda Arapça profesörü olarak 1937'ye dek kaldı. 1937'de Oxford'taki VWilliam Laud (1573-1645) Arapça Kürsüsü'ne

Avrupa ve Orta Doğu

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

seçildi ve bunu 1955'e dek St John College'deki öğretim üyeliğiyle birlikte sürdürdü. Gibb bu tarihte, bir davet üzerine önce Jewett kürsüsü Arapça profesörü, daha sonra üniversite profesörü ve kısa bir süre sonra da Orta Doğu Araştırmaları Merkezinin Müdürü olacağı Harvard'a gitti. 1964'te konuşma ve hareket kabiliyetini kısıtlayan kuvvetli bir kriz geçirdi, bir müddet daha fahri müdür olarak kaldıysa da kısa bir süre sonra İngiltere'ye döndü. Eşinin ölümünden sonra 1969 yılına kadar Oxford'un dışında Cumnor Hill'de inzivaya çekildi. Bundan sonra, 22 Ekim 1971'e dek ömrünün son birkaç yılını Stratford-Avon yakınlarındaki Cherington'da geçirdi.

Hayatı boyunca pek çok şeref payesi elde etti. Eski Koleji, olan St John College ona Oxford'u terk ettiğinde fahri öğretim üyeliği payesi verdi. İngiliz Akademisi, Danimarka Akademisi, Philedelphia Amerikan Felsefe Topluluğu, Kahire Arap Dili Akademisi, Mısır enstitüsü, ve Şam ve Bağdat Arapça akademileri üyesi olan Gibb aynı zamanda Amerikan Bilim ve Sanatlar Akademisi ile Orta Çağ Akademisi fahri üyesiydi. Gibb yaşamının diğer kısımlarında İslam Ansiklo-pedisi'nin birincisi baskısının editörlerinden birisi oldu ve aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra söz konusu ansiklopedinin yeni baskısına girişenler arasında yer aldı ve Amerika'ya gidene dek ansiklopedinin yayın kurulu üyesi olarak kaldı. 1954'de Knight Bachelor(') yapılan Gibb, aynı zamanda Fransız ve Felemenk şeref payelerine de sahipti. Davranışları ve başarıları açısından bakıldığında Gibb'in hayatının kaba hatları bunlardan ibarettir. Onun yaşamı birbirinden açık bir biçimde ayrılabilen beş safhaya bölünür: Öğrenim dönemi, Londra, Oxford ve Harvard'daki öğretim dönemi ve emeklilik yılları. Fakat gerek Gibb gibi daha çok zihin ve hayal dünyasında yaşayan birisi için ve gerekse de onun yaşam öyküsünü kaleme alan kişi için onun hayatının

(*) *Kngh't Boachelor*: Kökleri 13. yüzyılda bulunan bir İngiliz şövalyelik payesi olup, zamanla akademik bir unvan olarak İngiltere'de kullanılmaya başlanmıştır —y.h.n.

158

çapraşık gizli hadiseleri daha önemli olabilir. Yazabilecek durumda olsaydım bile özel hayatındaki kimi halkaları yazmamı arzu etmezdi: Dini inancı ve sıkı bir biçimde kenetlenmiş bir aile içindeki hayatı. Diğer ikisine dair daha fazla şey söyleyebilirim: Bir akademisyen ve düşünür olarak zihninin oluşumu ve gelişimi; öğrencileri, meslektaşları, dostları ve bir nesil ya da daha fazla bir müddet İslam dinini ve onun bağlılarının toplumunu ve kültürünü anlayacakları yolu ve usulü gösterdiği oryantalist uzmanlık dünyası ve İngiliz dilinin (daha da geniş) okur dünyası üzerindeki etkisi. Bu içsel süreçler onun görünen hayatının taslağı içine yerleştirilebilir. Çünkü pek çok bakımdan Gibb'in Londra'dan Oxford'a ve Oxford'dan Harvard'a geliş gidişleri akademisyen ve eğitimci olarak işindeki değişikliklerle bağlantılıydı. Bütün bunların nasıl başladığını söylemek güçtür. Yarım yamalak hatırlanan çocukluktan kalma görüntü ve sesler, tesadüfi karşılaşmalar, öğretmenlerin söylediği sözler, okunmuş belki unutulmuş kitaplar bir oryantalistin uğraşının kaynaklandığı tatlı yalnızlık eğilimine yön verebilir:

Bir kapı açılır, bir nefes, bir gürültü

Eski odadan

Ona konuşur şimdi. Karanlık ya da aydınlık olsun

Talihiyle kuşatılmıştır o.

Bu özel uğraşın sadece muhtemel biçimlenme tarzları hakkında tahminde bulunabiliriz. İskenderiye Gibb'e bir şeyler kazandırmış olmalıdır: Doğduğu, babasının öldüğü, annesinin de 1913'te ölünceye dek yaşadığı ve çocukluğunda mensup olduğu iki dünya —İskoçya ve doğu Akdeniz— hakkında yaratıcı değerlendirmelerde bulunarak ve bir Akdeniz limanından diğerine uzun deniz yolculukları yaparak defalarca geri döndüğü şehir. (Onunki yalnız ve mutsuz bir çocukluk olmalı: Çocuklarına çok az bahsetse de çocukluğuna dair bir hatırayı ölünceye dek korumuştur. Pek çoğu annesi tarafından gönderilmiş bir posta kartları albümünde bir his

159

Avrupa ve Orta Doğu

dünyasını açığa çıkaran şu basit cümleler yer alıyordu: "Bad Nauheim'de geçirdiğimiz günlerdeki kadar mutlu bir Noel ve yeni bir yıl dilerim.") Royal High School belki başka bakımlardan önemli olmuş olabilir. Holyrood Agustinyenleri tarafından kurulup Reform sonrası şehir magistralları tarafından devralınmış olan bir okul on dokuzuncu yüzyılın başlarında yenileri kurulana dek Edinburg'un önde gelen okullarından biri olarak kaldı. Okul, mütevazı ailelerin erkek çocuklarına sağlam bir klasik eğitim vererek onları imparatorluğun ya da İngiliz ticaretinin geniş dünyasına gönderiyordu; uzak yörelerin halklarının üzerindeki

emperyal yönetime, farklı ülkeleri ve kıtaları birbirine bağlayan uzun ticaret güzergahına, insan topluluklarının çeşitliliklerine ilişkin bir bilinç oluşmuş olmalıydı ve bu da hayal gücünün zenginleşmesi için yeterliydi. Okulun en meşhur eski öğrencilerinden birisi Sir Walter Scott idi, bununla beraber bu böyle olmamış olsaydı bile, zamanın herhangi bir kitap tutkunu İskoç okul çocuğu Scott'un romanlarını okuyacaktı ve bunlardan biri Gibb'in zihni ve fikri gelişimi üzerinde derin ve uzun sürecek bir etki bırakmış olsa gerektir. Selahaddin Eyy bi'ye her zaman gösterdiği özel ilgiye bu açıdan bakmak, onun hakkında yazmaya başladığı zaman nesrinin büründüğü umulmadık sııcaklık ve renkliliği *The Talisman'ın* etkisi olarak görmek hayalperestlik addedilmemelidir; elli yıl sonra da hala öğrencilerine onu İslam tarihine dair pek çok şey öğrenebilecekleri bir sanat eseri olarak tavsiye ediyordu. Gibb, Edinburg  niversitesinde İbranice, Aramca ve A-rap a öğrenmeye koyuldu ve oldukça iyi öğretmenler nezaretinde Semitik Filoloji alanına yönlendirildi. Söz konusu disiplin, çağın merkezi entelektüel ilgilerinin bir kısmına kök saldığı üzere, on dokuzuncu yüzyılın büyük akademik dallarından biriydi: Bir dil, ırk ve kültürler soy-bilimi inşa etme ve Kitab-ı Mukaddes'in sözcüklerini ve kadim Yakın Doğu halklarının inançlarını ve ibadetlerini tam ve doğru bir biçimde idrak ederek Kitab-ı Mukaddes'i anlama çabası. Fakat her ne kadar ona saygıda kusur etmemiş ve ilk kitabının

160

H. A. R. Gibb: Bir şarkiyatçının Uğraşı

kopyalarını Edinburg'daki hocalarına şukran hissiyle gün-dermişse de bu onun için seçilmiş disiplin değildi ve üniversiteden özel çalışmaları aracılığıyla başka türlü ve daha fazla şeyler öğrenebilirdi. İskoç akademik geleneğinde ayrıntılar öğrenilmeden önce genel ilkelerin kavranılması gerekiyordu; onun zihni yönelimi zaten bu yönde ydi ve her zaman olgular ile genel fikirler arasında bağlantı kurmaya çalışırdı. Zihin, felsefe, klasikler ve doğa bilimine ilişkin dengeli bir araştırmayla incelenecektir: Bu, onun ideali olacaktı ve büyük çağdaşı Louis Massignon hakkında ölümünün ardından bir anma makalesi kaleme aldığında övgü için birçok şeyin içinden ayırıp seçtiği şeylerden birisi de buydu. Her  ğrencinin en azından bir dönem felsefe alması zorunluydu. Felsefe kürsüsünü işgal eden ve ona mevcut öğretiyi sunmuş olan iki kardeş James Seth ve A. S. Pringle-Pattison İskoç versiyonu bir Kant felsefesi öğretti ve (göreceğimiz üzere) kim bilir belki de bu, İslam hakkındaki kanaatinin oluşmasında bir parça rol oynamış olabilir. Gibb'in Seth'in ahlak felsefesi dersini ikinci yılında aldığı kaydedilmektedir.¹

Bibliografik Not

G. Makdisi (der.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, (Leiden, 1965) isimli çalışma, derleyen tarafından hazırlanan  zl  **bir** bibliografik bilgi ve S. J. Show tarafından hazırlanan ve 1965 öncesini kapsayan kapsamlı bir bibliografya içermektedir. Elinizdeki çalışmanın ilk taslağı ile ilgili bilgi ve yorumlarını esirgemedikleri için Sir Hamilton'm bazı  ğrenci, meslektaş ve arkadaşları ile oğlu J. A. C. Gibb'e minnettarım. Bu çalışmanın büyük bir kısmı, Harvard'daki Widener Kütüphanesindeki Gibb Seminer salonunda yazılmıştır; onun kitapları arasında geçirilen ve onlardan yararlanılan uzun saatler, bir akademisyen olarak onun kişiliği ile ilgili zihnimde net bir tasavvurun oluşmasında yardımcı oldu.

Krş.: A. L. Turner, *History of the University of Edinburgh 1883-1933*, (Edinburgh, 1933), W. C. A. Ross, *The Royal High School*. (Edinburgh, 1934), ve G. E. Davie, *The Democratic Intellect: Scotland and her Universities in the Nineteenth Century*, (Edinburgh, 1961). Bu referansları Harvard  niversitesi'ndeki **iki** profesöre, C. W. Dunn ve H. J. Hanham'a borçluyum.

161

Avrupa ve Orta Doğu

Gibb'in Edinburg'daki çalışmaları savaşın patlak vermesiyle kesildi. Genel ahlaki duygularını dışavurma alışkanlığındaki birisi olmuş olsaydı bu ve diğer savaşlara dair kanaati hiç şüphesiz

derin bir biçimde insani olacaktı. Fakat zihnini kullanmaktan her zaman içten içe bir haz duymuştur ve savaş hizmeti onu belli ölçüde ilgilendirmiş ve bir şeyler vermiştir. Kampanyalara ve savaşlara yönelik ilgisini hiçbir zaman kaybetmemiştir ve pratik zekası yeni teknikler öğrenmekten ve yeni problem çözme tarzlarıyla karşılaşmaktan zevk duymuştur. (Arapça'daki bir problemi çözmek üzere onun görüşüne başvuran bir akademisyen ondan patates yetiştirmenin farklı şekillerine ilişkin bir ders dinlemişti, başkaları aracılığı ve demiryolu tarifesine ilişkin şeyler öğrenmişti.)

Savaşı izleyen yıllarda kısa bir sürede mesleğini buldu. Ancak birkaç yıl önce başladığı Londra'daki Doğu Araştırmaları Bölümü buraya ilk geldiğinde çok küçüktü: 1920-1921'de sadece iki Arapça öğretmeni ve ancak altı araştırma görevlisi vardı. Londra Üniversitesi'nde bile Doğu araştırmaları marjinal kalıyordu ve bu onun için önemliydi. Gibb'in uzun süreli ilgilerinden birisi Doğu araştırmalarını üniversitelerdeki marjinal konumundan kurtarmak ve bunları ilk ortaya çıktıkları entelektüel hayatın merkezi akıntısına yerleştirmekti. Fakat bölümde bazı öğretmenlerle karşılaştı ve bu onun için oldukça önemliydi. Bu karmaşık ve çetrefil meselelerde düşünülen ya da ortaya çıkarılan her şey derhal yayınlanmıyordu ve genç bir akademisyen için kendisini canlı bir akademik geleneğin içine yerleştirmek ve sadece mesleğinin teknik sırlarını vermekle kalmayıp onu bilginin sınırlarına sevk edecek ve zihnini önemli sorunlara yönlendirecek öğretmenler bulmak önemliydi. Gibb için bunu iki akademisyen farklı seviyelerde yerine getirdi. Bunlardan biri bölümün müdürü Sir E. Denison Ross'tu. Ross ilk bakışta, kendisine hakim, pek bu dünyalı olmayan, belki aşırı derecede ciddi genç bir İskoç için doğal bir öğretmen gibi gözükmeyen, zevk düşkünü bir ehli dünya olarak görülebi-

162

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

lirse de, Gibb onda (yine ölümünün ardından bir anma yazısında açıklayacağı üzere) akademisyenliğe dair tavizsiz bir sadakat ve akademik meselelere ilişkin sarsılmaz bir sağduyu buldu ve buna saygı duydu.² Ross, Gibb'in kariyerinin başlangıcında onun mesleki dürüstlük anlayışının ve cesaretinin gelişmesine katkıda bulundu ve ona bir tez konusu verdi. Bu konu, ona büyük tarihi temalara, toplumların ve kültürlerin çatışması ve karşılıklı etkileşimine ve tarihsel coğrafyaya hayatı boyunca sürdüreceği ilgiyi kazandıran bir konu olan Orta Asya'nın Araplar tarafından fethiydi.

Etkisi daha derin ve daha uzun süreli olan diğer hocası, Gibb'in sonunda yerini alacağı Arapça Profesörü Sir Thomas Arnold'du. Arnold onu başlıca Avrupa akademik geleneğiyle tanıştırdı. Arnold, Wellhausen ve diğer büyük Alman akademisyenleriyle çalışmış olan Robertson Smith ile Cambridge'de birlikte çalışmıştı. Arnold bu çalışmalarda kendisine ait bir şeyler de koymuştu. Bunlar İslam'ın yayılma tarzına ve kurumlarının oluşma biçimine yönelik özel bir tarihi ilgi ve İslam'ın halihazır durumuna yardım konusunda ahlaki bir duyarlılıktı. Arnold, bir müddet Aligarh'daki Anglo-Muhammedan College'de ders vermişti. Arnold'm buradayken Doğulu giysiler giyerek Müslüman meslektaşlarına ve öğrencilerine sempati gösterdiği söylenmektedir. Aynı derecede ilgi duymasına karşın onu tanıyan hiç kimse Gibb'in sempatisini aynı şekilde gösterebileceğini hayal edemez. Arnold'ın meşhur kitapları arasında İslam toplumunun dünya üzerinde sürekli ve neredeyse görünmez yayılı-şıyla ilgili olan *The Preaching of islam* ve İslam'daki otorite meselesi üzerine olan *The Caliphate* zikredilebilir.

Bu iki konu da Gibb'in daha sonra döneceği konulardır.

Bu yıllarda Gibb'in bir hoca olarak gördüğü ve kendisinden pek çok şey öğrendiği üçüncü bir kişi daha vardı: Bölüm'de 1920 ve 1923 yılları arasında bir müddet ders vermiş olan bir Mısırlı, Muhammed Haseneyn Abdurrazık. Gibb

'Edward Denison Koss, 1871-1940', *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1941), s. 49f.

163

Avrupa ve Orta Doğu

daha sonra onu "fahri hoca"sı olarak nitelendirecek ve bir kitabını ona ithaf edecektir.³ Daha sonraki yıllarda Kahire'ye gittiğinde yabancıların sıklıkla kaldığı konutlardan birinde değil, Zahir'in demode burjuva banliyösünde Abdurrazıkla kalacaktır. Geleneksel Mısırlı Müslüman şehir hayatının değerleri —Franco-Osmanlı aristokrasisinin ya da Levanten ve Avrupalı toplulukların hayatına değil, aksine daha basit, geçmişe daha sağlam bir biçimde kök salmış ve indinde daha otantik olan bir hayat— hakkındaki hissiyatını belki, akademik olduğu kadar kişisel bir ilişki izlenimi de veren bu ilişki aracılığıyla elde etmiştir.

Gibb, ilk önemli yazılarını on beş yıl boyunca bir öğretmen olarak ikamet ettiği Londra'da yayınladı: Master tezi *The Arab Conquests in Central Asia* (1923); İbn Batuta'nın *Seyahatnamesi'nden* seçme pasajların çevirisi (1929), İbn'ul Kalanasi'nin bir eserinden kapsamlı bir tarihsel girişle birlikte yaptığı çeviri, *The Damascus Chronicle of Crusades* (1932), Arap Edebiyatına dair genel bir inceleme olan *Arabic Literature* (1926), (1928-1933 arasında *Bulletin of the School of Oriental Studies*'de yayınlanmış olan)⁴ "Çağdaş Arap Edebiyatı Hakkında İncelemeler" isimli makalesi, *The Legacy of islam* (1931)'da Arap Edebiyatının Avrupa Edebiyatına yaptığı etkiye dair bir makale ve uzun bir girişle birlikte Gibb tarafından hazırlanan ve İslam dünyasının halihazır durumu ve geleceğine ilişkin olarak çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınmış bir makaleler koleksiyonu olan *Whither islam?* (1923).

Gibb'in daha sonra yapacağı çalışmalardan kalkarak bu eserlere bakan bir okuyucu bunların kapsadığı alanın boyutuna ilişkin olarak şaşıracaktır. Bu eserler, ömrü boyunca takip edeceği ilgilerin bütününe değilse bile neredeyse ta-

'Studies in Contemporary Arabic Literature', *Studies on the Civilization of islam*, (Londra, 1962), s. 304; *Modern Trends in islam'a* ithaf, (Chicago, 1947). *Studies and Modern Trends'e* özellikle atıf yapılmalıdır.

Yeni baskısı iç., *Studies* s. 245f.

164

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

mamını kapsamaktadırlar. Gibb, sanki her bir konuyu sistematik bir şekilde ele almadan önce bütün bir çalışma alanına ilişkin hazırlayıcı bir araştırma yapıyor gibidir. Nitekim okuyucu aynı zamanda İslam'a dair olmasa da, tarihi ve edebi eserlere dair bu çalışmaların sergilediği düşüncenin, zevkin ve akademisyenliğin olgunluğuyla da şaşıracaktır. Bunlardan hiç değilse bir tanesi, İslam araştırmaları uzmanlığında yeni bir ses gibi görünüyordu. Gibb'in çağdaş Arap Edebiyatı hakkındaki çalışmaları, Avrupa edebiyat incelemeleri geleneği içinde eğitilmiş bir akademisyenin eleştiri standartlarını Arap literatüründeki yeni yazım stiline uygulama girişimiydi. Meslektaş ve talebelerinin yetmişinci doğum gününde sundukları *Festschrift*e yaşlı çağdaşı Levi Della Vida'nın zihninin ayırt edici yönü olarak betimlediği denge ve itidal onda zaten mevcuttu.⁵

Yirmili ve otuzlu yaşlarında kongrelerde ve çeşitli yerlerde Gibb'le karşılaştıklarında Levi Della Vida ve diğerlerini bu derece şaşırtan, "genç profesör Gibb"de kendisini dışavuran bu akademik kişiliği nasıl tanımlayacağız? Bunun tam orta yerinde Arap diline hayat boyu devam eden bir ilgi yer alıyordu. Bu dilin hem klasik hem de modern formuna dair mükemmel bir bilgiye ve tarihsel olarak elde ettiği temel bütünlüğe dair bir his ve duyguya sahipti. (Bu dili bir miktar duraksayarak konuşsa da belki ona çok yüksek bir yer atfettiğinden zaman verildiğinde onunla istediğini ifade edebilirdi.) Arapça öğretmeyi seviyordu ve hayatının sonlarına doğru bana şunları söylemişti: "Öğretmenlik kariyerimin her yılında şuna buna, temel Arapça öğretiyordum ve her defasında yeni şeyler öğreniyordum." (Burada da belki profesör üzerinde ileri ve temel seviyelerde eğitim verdiği İskoç akademik geleneğinin bir mirası vardı). Fakat onun için Arapça, salt kendi adına değil, bu dilde yapılan edebiyat Araplara ve Müslümanlara da pek çok şey ifade ettiğinden önem taşıyordu. Arapların imgelemi kendisini her şeyden

G. Levi Della Vida, 'Letter of Dedication' iç., Makdisi, *Arabic and. Islamic Studies*, s. xiii.

ziyade dille dışavurmuştur ve bu, "bütün sanatların en cezbedeni ve kuşkusuz en istikrarsız ve en tehlikeli olanı olabilir." Zihninin mümeyyiz vasfı olan ve aynı zamanda tehlikesiz de olmayan genel fikirler tutkusu, kısmi ya da özel olanı genelle ilişkilendirme arzusu onu, Arapların dilleri karşısında özel bir tavra sahip olduklarını ileri sürmeye kadar götürdü: Arap zihni üzerinde sanatsal konuşmanın etkisi ani ve dolaysızdır; etkilerini zayıflatabilecek veya öldürebilecek mantık ya da düşünce süzgecinden geçmeyen sözcüklerde]... A-rap sanatsal yaratması bir ayrı lahzalar dizisidir... Her biri tasavvur eden zihnin bütünlüğü dışında kendi içinde bütün ve bağımsız hiçbir uyum ilkesi ile ilişkilendirilmemiştir.

Gibb, bu dilde somutlaşan edebiyat hakkında yazarken, bu dilin gelişiminin bütünlüğüne dair bu aynı sağlam ve sürekli bilinci korudu. Küçük kitabı *Arabic Literature* Gibb'in otuzlu yaşlarının onun yolunun ve kişisel kanaatlerinin oluşumunda büyük katkısı olduğunu gösterir. *The Legacy of islam'daki* makalesi (ki en iyi eserlerinden biridir), çeşitli Avrupa edebiyatları hakkında da aynı geniş bilgiye sahip olduğunu gösterir.⁷ Gibb, İngilizce ve Fransızca'ya derin bir biçimde ve daha az ölçüde Almanca, İtalyanca, İspanyolca'ya vakıftı; bir az Rusça biliyordu, Latincesi iyiydi. Gibb, bir keresinde Grekçe ve İbranicesinin Birinci Dünya Savaşının kurbanı olduğunu söylemiş, şaşırtıcı bir biçimde diğer büyük iki İslam diline, Farsça ve Türkçe'ye az ilgi göstermiştir. Çince ise, öğrenmeyi gerçekten arzulayacağı bir dildi.

Edebiyat bir tarafa bırakılacak olursa sanatların onun i-çin ne ifade ettiğini kestirmek güçtür. Avrupa müziğinin tarihini bilir ve dinlemek kendisine zevk verirdi. Arnold'ın bir talebesi ve meslektaşı olarak İslam sanatının problemlerinin kuşkusuz farkındaydı, fakat resimlere bakmak onun hayatında büyük bir yer tutmamış gibidir; ve önemli bir mi-

Moderu Trends, s. 5.

'Literatüre' iç., Sir T. Arnold ve A. Guillaume (der.), *The Legacy of Mam*, (Oxford, 1931), s. 180f.

mari eseri görmek için uzun yol kat edecekse de onu ilgilendiren şey belki onun güzelliğinden çok, onun tarihi anlam ve önemi ya da onun inşasında içerilen teknik problemlerdi. Sahip olduğu şeylerin zarafetine ya da hoşluğuna ilgi göstermiyordu: kendisi ve hanımı temiz, düzenli, rahat bir biçimde yaşıyorlardı; elbiseleri, kitapları, mobilyası ve evleri oldukça bakımlıydı fakat teşhirden ziyade kullanıma yönelikti. Diğer taraftan oldukça keskin bir görüş ve bakış duyarlılığına sahipti. Hem İngilizce hem de Arapça el yazısı güzeldi; günün her saatinde kitaplarının sırtına vuran gün ışığının görüntülerini tasvir edebilirdi; toprağın biçim ve renklerine, bir bölgenin bir diğeriyle ilişkilerine, her birinin ürünlerine ve sakinlerine ilişkin keskin bir hisse sahipti ve bu belki de atalarından miras kalmıştı. İslam dünyasının kapladığı coğrafya da ilgileri arasında yer alıyor sayılırdı.

Entelektüel merakı dil ve edebiyatla başladıysa da daha ilk yıllarda bunları aşmıştı. Her zaman disiplinler ya da uygarlıklar arasındaki sınırları aşmaya, umulmadık bağlantıları ya da bir şeyin nasıl tamamen farklı bir şeyi açıklamada yardımcı olabileceğini göstermeye çalışırdı. İlk kitabında Orta Asya'nın tarihini aydınlatmak için Arapça kaynakları ve çevrilmiş Çin kaynaklarını birleştirdi; İbn Batuta'yı tercüme ettiyse de bu, onun *Seyahatnamesi'nin* Asya ve Afrika'nın geniş bölgelerine, hayatına dair bize çok şeyler söyleyen bir kitap olması nedeniyledi, aynı şekilde İbn'ul Kalanasi de Haçlı Seferleri tarihçilerine yardımcı olabilirdi. Bunların her üçünde de akademisyenin salt kendi kendini yönlendiren merakına, kendi yoluna kendi istediği süratte giden zihinsel duruma ilişkin bir şeyler vardı ki bu da, bildiklerine bütünlük empoze etme gereksinimi, olguları ilkelerle ilişkilendirme ve bunları tek bir görüşle harmanlama ihtiyacıydı. Bu görünüşte uysal, kontrollü insanın —neredeyse gereğinden fazla uysal ve kontrollü— görünüşünün altında tuhaf ve tutkulu bir imgelem vardı.

Gibb, imgelemin ve spekülâtif zihnin olgulara sadık olma gerekliliğinin ötesine geçebilme tehlikesinin her zaman

167



Avrupa ve Orta Doğu

bilincindeydi. Onun kendi kendisini kontrol etmesi içsel bir gerilimi gizliyordu (veya zaman zaman buna güç yetiremediği de oluyordu). Diğer halklarla ilgilenirken adil, sadık ve sevecendi fakat her zaman onları yüksek standartlarla yargılamaya eğilimliydi. Muhabbeti kendisini, bir jestle veya ara sıra inanılmaz tatlılıktaki bir tebessümle neredeyse gizli şekillerde gösterirdi; yargısı kendisini öfkeden daha çok sabırla dışavururdu. Kendisini de bu şekilde değerlendiriyordu: Akademik doğruluk ve kesinlik gereği ile spekülâtif zihnin ve bütünleyici bir imgelemin taleplerini dengede tutmaya çalışıyordu —her şey her şeyle bağlantılı olmalıdır fakat dikkatli ve doğru bir biçimde.

Kendini açık bir biçimde dışavuran sadece tek bir pasaj yazmış olmakla birlikte (ki daha sonra alıntılanacaktır) bir akademisyenin ne yapması gerektiği noktasındaki düşünceleri başkaları hakkında yazdıklarından çıkarılabilir. Yazdığı anı kayıtlarından biri karmaşık bir kişilik, devasa bilgi ve malumat sahibi bir insan olan, kanaatlerini belirttiği veya gizlediği parlak nüktelerle tanınan selefi Laud Kürsüsü Profesörü D. S. Margoloth hakkında idi. Gibb onda aradığı dengeyi bulamamıştır:

Gözlemlerini bildiren ironik ton pek çok Avrupalıyı rahatsız ediyor ve zaman zaman da Müslüman okuyucularını öfkeliendiriyordu. Edebi akademisyenlikten ziyade derin bir kavrayış ve vukufiyyetin gerekli olduğu yerde, yargısının sağlamlığı kaçınılmaz olarak tartışılmıştır.⁸ Karşıt uçta Gibb'in büyük çağdaşı, —ki kendisine karşı tutumu pek net değildir— Fransız oryantalist Louis Massignon vardı. Fransız akademisyenlerle ilişkileri iyiydi; dillerini ve onun kültürünü severdi, eserlerinin kesinliğine ve ciddiyetine ve soyut fikirleri anlatırken sergiledikleri rahatlığa ve belki de Fransız tavırlarının şekilciliğine onda karşılık gelen bir şeye, hayrandı. Massignon'un devasa bilgi ve kültürünü, his ve kanaat yoğunluğunu, zihninin özgünlü-

'David Samuel Margoliouth, 1858-1940', *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1940), s. 393.

168

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

günü, şiirini, müphem olmakla beraber tek kelimeyle, dehasını ziyadesiyle takdir ederdi; fakat akademisyenliğinin bazı boyutlarına yönelik çekinceleri vardı ve ona dair kaleme aldığı yazıda sevecen bir eleştiri tonu vardır:

Louis Massignon saf formülasyonların ve kategorilerin içine hapsedilemeyecek kadar zengin, çok karmaşık ve çok yönlü bir kişiliktir. Bu insanın göze çarpan karakteri, bir sadakatler ağıydı: Kiliseye, ulusa, dostlara verilmiş söze, insan onuruna, gadre ve zulme uğrayanın davasına duyulan ve herkesin bildiği sadakatler ve hepsinden öte başkalarında çatışma veya çelişki konusu teşkil edebilecek şeyi uzlaştıran, her nerede olursa olsun kavradığı yerde ruha karşı dürüstlük ve içsel sadakat. Bütün bunlar onda içsel bir düşünce ve eylem bütünlüğüne bağlanıyordu ve bir konum alarak onu sonuna kadar muhafaza etti...

Ona göre, Doğu araştırmaları klasik tarih, edebiyat ve felsefe alanlarıyla sınırlandırılmazdı. Araştırma sahasından, fikirler sonuçlarından ve insan hayatı da toplumdaki görünümlerinden kopartılmamalıydı. Çağdaş hareketler hakkındaki analizlerinde olduğu gibi tarihi eserlerinde de, tespitleri, olayların seyrinde her zaman etkili olmuş ve etkinliklerini sürdürmekte olan ve ayakta kalan İslami değerlere dair bir kavrayışla canlandırılmıştır... Bu konulara dair yazıları, İslam araştırmaları alanında bunlara kazandırdığı niteliklerden kalıcı bir anlam ve önem elde etmiştir. Fakat salt bu nitelikler nedeniyle deyiş yerindeyse onlar iki kısma ayrılıyordu. Biri, akademik araştırmanın yerleşik araçlarının ustaca kullanımıyla belli, verili fenomenin doğasını aydınlatmanın yollarını arayan nesnel akademisyenliğin alelade seviyesindeydi. Diğeri, nesnel veri ve bilginin, manevi boyutlara ilişkin bireysel bir sezgiyle emilip, dönüştürüldüğü bir düzeydeydi. İlki ile kendi kişiliğinin zenginliklerinin boşalmasından neşet eden transfigürasyon arasında ayırıcı bir çizgi çizmek her zaman kolay değildi.⁹ Bu, belki de, kendini kontrole katkıda bulunan, kendindeki benzer bir eğilim hakkında bir farkındalık veya bilinçti. Hayatında olduğu gibi yazılarında da buna rastlamak müm-

'Louis Massignon, 1882-1962', *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1963), s. 119f.

169

Avrupa ve Orta Doğu

kündü. Bir kere daha, ideali dolaylı bir ifadeyle açığa kavuşuyordu. Gözde bir yazara dair yazarken üslubunu şu şekilde tanımlar:

...Fikirleri şelaleler gibi gürül gürül akan, zaman zaman coşkuya kapılarak bütünlükten mahrum ve tutarsız bir kimliğe bürünse de, esas itibariyle düzenli ve harikulade a-henkli bir nesir yapısıyla bir araya getirilip kesin ve seçkin tanzim ve tahkim araçlarıyla kontrol edilen ve her sözcüğe argümanın gerekli kıldığı tam ve uygun vurgu derecesini kazandıran özenli bir zarafetle birbirine eklemlenen, canlı, doğrudan, renkli, göz alıcı derecede hayal gücü kuvvetli, fevkalade bir hitabet gücüne sahip İbn Haldun.¹⁰

Gibb'in kendi üslubu bu ideali tam olarak yakalayamaz. Üslubu, güçlü ve iyi ifade edilmiştir; ifade etmek istediğinin her rengini anlatabilir; hiçbir zaman coşkunun kurbanı olup tutarsızlıklara düşmez, gönlünü kaptırmaktan hiçbir zaman kendini alamadığı soyut fikirleri ifade etmeye çalışırken, belli orandaki aksaklık ve hantallık hariç, sözler kolayca akar. Fakat zenginlikten, çeşitlilikten ve hayal gücünden mahrumdur. (Bununla beraber yayınlanmış eserlerinden birinde en azından bir şakaya rastlamak mümkündür: Absürd bir İspanyol-Arap şiirinin yarı şaka yarı ciddi bir tercümesi. Genç bir oğlanın güzelliğini överken şair sorar:

[Güzelliği bakımından]

Bir dolunaydır o, iç giysileri ise pamuklu,

Böyleyken nasıl olur da eriyip kaybolmaz bunlar?

Fakat bu bile Orta Çağ Araplarının ay ışığının pamuğu çözebileceğine inandıklarını ifade eden açıklayıcı bir şerhe ve ihtiyaç duymaktadır.¹¹

Bu erken dönem yazılarında daha sonra önemli hale gelecek olan bir nokta ancak şimdi görünmeye başlamıştır: geçmişi, halihazır durumu ve geleceği itibariyle İslam dinine yöne-

¹⁰ Review of F. Rosenthal (trc), *ibn Khaldun: the Muqaddimah, Speculum xxxv* (1960), s. 139.

¹¹

Arabic Literature, 2. bsk., (Oxford, 1963), s. 112.

170

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

lik ilgi. Levi Della Vida'yı bir kere daha alıntılar yapmak gerekirse İslam dünyası hakkındaki kanaatinin odağında [Müslümanların] "dine yönelik spesifik tavrını" kavrama girişimi yer almaktadır.¹² Bunu ifade etme yönündeki ilk girişime, İslam toplumunun içsel hayatı ile siyasal gelişmesi arasındaki uyum eksikliğine dikkati çektiği *Whither islam?* da rastlanır: "Bin yıllık kıskanç bir otokrasi ve bin yıllık siyasi perhiz"¹³ yeni fikirlerin hızlı istilasının yol açtığı

çözumsuzlük, psikolojik gerilim, doktrin ve etik öğretinin dengesindeki değişim ve yeni, yabancı kurumların yerleştirilmesine yönelik çaba.

Fakat Gibb'in gerek doktrinel değişim gerekse bunun siyasi etkilerine ilişkin düşünceleri ancak yarı yarıya oluşmuştu ve bunlar 1930 ve 1940'ların sonlarına dek olgunlaş-mayacaktır. Bu yıllar, Gibb için yaratıcı, kendinden emin yıllardır. Gibb'in Londra'daki son, Oxford'daki ilk yılları olan bu dönem aynı zamanda siyasi gerilim ve savaş dönemidir. Başlangıçta ve açık nedenlerle, ondaki içsel değişimin en temel göstergesi siyasete artan ilgisiydi. Orta Doğu'nun siyasi problemlerine ve İngiliz politikasına dair konferanslar verdi, yazılar yazdı. Gibb savaşın ilk yıllarında savaş zamanındaki örgütlenmede Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü tarafından Dışişleri Bürosuna enformasyon sağlamak amacıyla kurulan Orta Doğu biriminde başkandı. (Burası daha sonra Dışişleri Bakanlığı Araştırma Departmanı'na dönüşecektir.) Gücün ve imparatorluğun sorumlulukları ona bir şeyler ifade ediyordu; fakat bunların bazılarının İngiliz hükümeti tarafından yorumlanış tarzlarına dair eleştirildi: Eğer bir eşitlik temelinde Mısır'la tatmin edici bir anlaşma yapılmayacak olursa ve gerekli özen gösterilmeksizin Filistin'de bir ulusal Yahudi yurdunun yaratılmasına destek verilecek olursa Müslüman Arap halkları ile dış dünya arasındaki ilişkiler gerginleşecektir. Gibb, her ne kadar bunu Kuzey Afrika için eleştirmiyorsa da —ki ona göre burada Fran-

¹²

¹³

Levi Della Vida, 'Letter of Dedication', s. xiii. *Whither islam?*, (Londra, 1932), s. 40.

171

Avrupa ve Orta Doğu

sa, Orta Doğu'nunkilerden farklı problemlerle karşılaşmış ve İngiliz menfaatlerinin dahil olmamıştı— Suriye'deki Fransız politikası hakkında da benzer endişelere sahipti. Hatta savaş sona ermeden önce, bu etkinliklerden çekilmeye başlamıştı. İngiltere-Mısır ilişkilerine dair güçlü, açık sözlü bir yazı olan son büyük siyasi makalesi 1951'de *International Affairs*'de çıktı.¹⁴ Bundan sonra siyasi kararları etkileyebilecek sosyal ve ahlaki etkenlere dair zaman zaman konuşacak veya yazacaksa da siyasi meselelere ilişkin olarak kamusal tartışmaya çekilmeye isteksiz görüldü. Ancak en büyük hadiseler —1956 ve 1967'ninkiler— hakkında özel yorum yaptı.

Belki bunun sebebi kısmen, bir akademisyenin problemleri çözmek veya bu sorunlarla ilgisi olanları ikna etmek noktasında küçük de olsa bir şeyler yapabileceğini düşünmesiydi. Ve belki de kısmen, yıllar geçtikçe Orta Doğu'nun çeşitli yerlerinde olduğu gibi Mısır'da da belli ölçülerde yaşanan huzursuzluktu. 1920'ler boyunca Kuzey Afrika ve çeşitli yerleri dolaştı ve 1930'larda her yıl, Arap Dili Akademisi'nin Avrupalı birkaç üyesinden birisi sıfatıyla Mısır'a gitti. Burada yakın arkadaşları vardı, liberal entelektüellerin ve parlamenter siyasetçilerin dünyasına girdi. Fakat yeni nesil ve yeni rejimle kendisini pek rahat hissedemedi; Mısır'a 1940'lardan sonra seyrek olarak gitti; diğer ülkelere (Batı Afrika'daki kimi ülkelere son uzun seyahati dahil) ancak kısa ziyaretler gerçekleştirdi.

His ve alışkanlık değişiklikleri entelektüel ilgi ve kanaat değişiklikleriyle birleşmişti. 1950'nin başları itibarıyla İngiliz ve Fransız güçleri çekildi; Müslüman halklar, en azından eski yöneticilerin geride bıraktıkları taslak çerçevesinde, kendi siyasi kaderleriyle baş başa kaldılar. Avrupalı bir akademisyen onların siyasi süreçlerinde etkin bir rol alamazdı, fakat bu süreçleri tarihi gelişimin uzun bir perspektifi içine yerleştirerek onlara yardım edebileceğini umabilirdi. Gibb'in yaptığı da buydu ve bu süreçte modern yönetimlerin

'Anglo-Egyptian Relations: a Revaluation', *International Affairs*, cilt 27 (1951), s. 440f.

172

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

ve seçkinlerin toplumsal hayata, örf ve ahlaka ait kendi geleneklerini hesaba katmaksızın veya bütünüyle reddederek hareket ettiklerini ve başarısızlıklarının bundan kaynaklandığını düşünür olmuştu. Bundan sonra Gibb, başlıca çabasını geçmişin titiz bir biçimde incelenmesi

aracılığıyla, İslam toplumunun özgün doğası ve bunun merkezinde yer alan inanç ve kültürün aydınlatılmasına hasretti.

Gibb, bu meseleyi bile, başlangıçta esas itibariyle politik bakımdan görmeye eğilimliydi. Buna bir siyaset teorisi ve kurumsal tarih arka planından yaklaşıyordu. 1930'ların başlarında Sir Thomas Arnold'ın ani ölümü sonrasında İslam siyaset teorisi öğretmeye başladı ve devletlerin yükselişi ve çöküşüyle çok ilgilendi. Daha çok bu on yıl zarfında yazdığı, konuya dair makaleler büyük bir öneme sahiptir ve bu konu hakkında ders verenler veya yazı yazarlar, güç kullanımının meşrulaştığı şartlara dair farklı türdeki teoriler arasında onun yaptığı dikkatli ayrımlardan başlama eğilimindedirler: Şeriat sınırları çerçevesinde adil hükümdarın yönetimine dair, çeşitli dönem ve safhaları itibariyle, halifelik teorisi, tabii adalet ışığında topluma düzen veren Pers kökenli kral fikri.¹⁵ En iyi makalelerinden birisi, 1932'de yazdığı ve İbn Haldun'un siyaset kuramının İslami arka planına ilişkin olanıdır. İbn Haldun'un hedefi diye sürdürür, sadece devletlerin evrimini incelemek değil Şeriat'ın, "kutsal hukuk"un taleplerini tarihin gerçekleriyle bağdaştırmaktır:

İnsanlık, Şeriat'ı takip etmeyeceğinden, hayvani içgüdülerin hakim olmasının "doğal" ve kaçınılmaz sonuçlarıyla şartlandırılarak, yükseliş ve düşüşün boş ve sonsuz bir çevrimine mahkumdur.

Bu dönemde Gibb'in geçmişe bu şekilde bakması noktasında aralarında karşılıklı bir saygı ilişkisinin bulunduğu

Chapters 8-100 iç., *Studies*.

¹⁶ 'The Islamic Background of ibn Khaldun's Political Theory', *Bulletin of the School of Oriental Studies*, cilt 7 (1933), s. 23f; yeni baskısı iç., *Studies*, s. 174.

173

Avrupa vs Orta Doğu

Arnold Toynbee'nin etkisini görebiliriz: Toynbee Gibb'le aynı bölümde bir miktar Arapça öğrenmiş ve ondan *Study of History'nin* ilk ciltlerindeki İslam hakkındaki kısımları okumasını ve daha sonra kanaatlerini bildirmesini rica etmişti.¹⁷

Kraliyet Uluslararası İlişkiler Kurumu'nu (ki Toynbee burada Araştırmalar Direktörü idi), modern Batı uygarlığının kadim Asya toplumlarına etkisine dair birkaç eseri özel olarak ısmarlamaya yönlendiren hiç şüphesiz Toynbee'nin "uygarlıklar" arasındaki ilişkiler problemine olan ilgisiydi. Bu çerçevede Gibb'den, bir başka akademisyen Harold Bowen ile birlikte İslam üzerine bir kitap yazması rica edilmişti. *Islamic Society and the West'in* birinci cildi olarak istenenin ilk iki bölümü sırasıyla 1950 ve 1957'ye dek yayınlanmayacaktır fakat bunlar hakkındaki düşünce ve araştırma süreci 1930 ve 1940'lar gibi daha erken tarihlerde yapılmıştır. Amaçları [Osmanlı Müslüman toplumunun] "iç mekanizmalarını ve ... onu sürdürmek veya dönüştürmek noktasında etkin olan güçleri sorgulamaktı",¹⁸ ve yazarlar 1770'lerdeki, onlara göre tam olarak yeni güçlerin etkin olmaya başladıkları dönemdeki, haliyle bu toplum hakkında ayrıntılı bir araştırma ve çalışmayla işe başladılar.

Eser araştırmaları, akademisyenleri dikkatlerine yenilerde sunulmuş Osmanlı materyallerine ve çeşitli malzemelere yöneltilmede katkısı olabilecek bir kategoriler sistemi oluşturmak için, yayınlanmış materyallere ilişkin bir araştırma olarak düşünülmüştü. En azından Gibb'in katkısı sürdüğü sürece eser, daha çok, az sayıda önemli kaynakların — mesela *Description de l'Egypte*, el-Cabarti vakayinamesi, el-Muradi'nin biyografik sözlüğü— oldukça detaylı bir kullanımı üzerine oturmuştur. İmparatorluğun hem Türk hem de Arap bölgelerinde, Osmanlı toplumunun sosyal ve dini yapısına dair kesin ve titiz bir resim ortaya konmuştur. İki yaza-Şiiilikle ilgili notu için bkz.: A. J. Toynbee, *A Study of History*, cilt 1, (Londra, 1934), s. 400f. H. A. R. Gibb ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1, bölüm i, (Londra, 1950), s.

1.

174

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

rın çalışmasını ayırt etmek güç değildir. Bowen bir Osmanlı uzmanıdır, merkezi hükümetin kurumlarını, maliye sistemini ve Anadolu vilayetlerini ele alırken dikkatli, ayrıntıcı ve yeterince sıradandır; Gibb sivil ve dini otoritenin doğasıyla ve Arap vilayetleriyle ilgilenmiştir ve bunu da cesur spekülasyonlara başvurarak yapmıştır. Onun fikirlerinin Osmanlı saltanatıyla ilgili oldukları açıktır. Siyaset kuramına dair daha önceki çalışmasını özetlediği bir bölümde halifelik değil, —çünkü sonraki dönem hukukçuları tarafından terime kazandırılan anlam bir tarafa, adil bir biçimde ve şeriat sınırları içinde yöneten herhangi bir hükümet halifelik olarak adlandırılabilir— hukuki düşünce geleneğinden ziyade tanrısal kökenli varlık olarak kadim Pers krallık idealinden çıkarsanan saltanat, İslami bağlamı içerisine yerleştirilir: Hiçbir sınıfın diğerinin haklarını çiğnemediğinden emin olunarak dünyanın kendi ekseninde korunması zorunluydu; tebaaya adalet bahşetmek ve bunun karşılığında onlardan itaat beklemek —"altmış yıllık bir zorbalık bir saatlik bir iç karışıklıktan daha iyidir."¹⁹

Bu otorite kavrayışı ışığında Gibb, Arap vilayetlerin deki Osmanlı idaresinin mahiyetini gözden geçirdi ve bu konuda neslinin pek çok tarihçisinin benimseyeceğinden daha uygun bir görüş ortaya koydu. Osmanlılar, muhatabında kişisel hırstan bile daha derin tutkular uyandıran Araplar arasındaki hizipçi ruhun şiddetiyle karşılaşarak, her ne kadar hırs ve sinisizimle şekli bozulmuş olsa da, en azından dikkatli ve düzenli bir idare yapısı sunmuşlardı; ve bu yapı içinde süregiden hayata müdahale etmemişlerdi: ailevi, mahalli ve mesleki bağların birliktelikleriyle tanımlanan ve reislerine tabi bir biçimde ve kendi geleneklerine göre yaşayan pek çok sayıda küçük grupların hayatı.

Gibb'in kitabının ikinci bölümünde dini iktidarın doğası ve onun hükümet ve toplumla ilişkileri incelenmiştir. Bu iktidar, sultan tarafından sayılan ve karşılığında onun meş-

¹⁹
A.g.e., s. 30.

175

Avrupa ve Orta Doğu

ru varlığının tanındığı bir yapıya sahipti: Sultanı kontrol edemezdi fakat kendisinin kontrolüne izin vermekteydi. U-lemanın temel vazifesi, hangi türden siyasi değişiklik meydana gelirse gelsin İslam'ın dini kurumlarının ve entelektüel geleneğinin sarsılmaksızın korunacağını garanti etmektir. Bu onların görevi, mesleği idi fakat her zaman bununla, dünyevi güç ve gönencin doğal çekimi arasında bir gerilim vardı; yüksek ulema sınıfının en azından yönetici elitile içli dışlı olduğu söylenebilirdi.

Islamic Society and the West'e ilişkin pek çok eleştiri yapılmıştır. En etkin ve keskin olanı ondaki kimi önde gelen fikirler hakkında şüphe ve tereddütler uyandıran N. Itzkowitz tarafından ortaya konulandır. Bu, özelden daha erken bir dönemin tarihçisi olan A. H. Lybyer'in eserinden alınan, bir diğerine yakın bir biçimde paralel iki kurumun, "yönetici" ve "dini" kurumun varlığına dair bir düşünceydi.²⁰ Ayrıca Arap vilayetlerine dair bölümlerde Gibb'in Massignon'un İslam toplumunun birleşik doğasına dair kimi kuramlarından çok fazla etkilenmiş olduğu eleştirisi de yapılabilir. Bununla beraber kitap, bir nesil sonra hala yazarların olmasını istedikleri haliyle durmaktadır: araştırmaya ve daha ileri düşünmeye yönelik bir uyarıcı bir dürtü olarak.

Gibb ve Bowen girişin iki bölümünden fazlasını hiçbir zaman yazmadılar. Bu, nedeni kısmen Osmanlı arşivlerinin daha henüz keşfedilmeye başladığı bir dönemde bu denli geniş bir alanda eser yazmanın prematüre görünmesi dolayısıyla, daha çok da, böyle bir şey mümkün olsa bile çalışmanın her iki yazarın da sarf edebileceğini hissettiğinden daha bütünlükçü bir çaba ve daha uzun bir zamana ihtiyaç duyması nedeniyledir. 1940'ların ortaları itibarıyla, söz konusu kitapla, mücadele ve ilgi alanındaki konulara dair Gibb'in düşüncesinin gelişmesi, onu toplumsal ve kurumsal tarihin

²⁰ N. Itzkovvitz, 'Eighteenth century Ottoman realities', *Studia Islamica*, xvi (1962), s. 73f. Ayrıca B. Lewis tarafından yapılan değerlendirme için bkz.: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 16 (1954), s. 598f.

176

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

bu seviyesinde çözümlenebilecek bir problemler alanına ulaştırdı. İslami siyasi sistemlerin yetersizliği ve elverişsizliği ve ulemanın tarihi rolü üzerine düşünmesi onu bir dini sistem olarak İslam'ın doğasına ve gelişimine dair düşünmeye sevk etti. 1947 ve 1953 yılları arasında, kendi dini inançları bağlamında yer alan, aralarında İslam hakkında orijinal, tutarlı bir düşünce temeli oluşturan dört eserlik bir dizi yayınladı: *Modern Trends in islam* (1947), "İslam'da Dini Düşüncenin Yapısı" (*The Muslim World'de*, 1948), *Mohammedanism: An Historical Survey* (1949) ve "İslam Tarihine Dair Bir Yorum" (*The Journal of World History'de*, 1953).²¹ Bunlar bu yıllarda hiçbir şekilde enerjisini veya ilgisini tüketmedi. Artık bütün meslek yaşamında olduğu gibi alanı genişti ve sadece birçok konunun öğretimini yapmakla kalmadı aynı zamanda bunlara bir dizi makale de ekledi: Özellikle *İslam Ansiklopedisi*'nin editörü olarak çalışması çok zamanını aldı ve buradaki uzun makalelerinden bazıları —birinci baskıda tarih üzerine makalesi, ikinci baskıda Arap edebiyatına dair olanı²²— şaheserleri arasındadır. Fakat İslam'a dair yazdıkları uzun süre hatırlanmasına vesile olacak olanlardır: *Mohammedanism: An Historical Survey* i-simli aynı zamanda hem basit hem de kapsamlı, okunması kolay fakat aynı zamanda kusursuz nitelikte öğretici olan kitabı bir nesildir pek çok öğretmenin İslam ve onun tarihini çalışmaya başlayanlara tavsiye ettiği ilk kitap olmuştur ve hala da ilk yazıldığı zamanki kadar taze ve değerlidir.

Gibb'in İslam hakkındaki düşüncesinin anlaşılmasına yönelik anahtar, *Modern Trends in islam*'ın önsözünde kendini dışavurduğu samimi bir pasajda bulunur. Burada tipik bir şekilde tam geliştirilmemiş, kişisel olmayan ve hatta özür dileyici bir biçimde ifade edilmiş olan bir samimiyet vardı:

²²

Yeni baskısı iç., *Studies*, s. 3f, 176f.

Ta'rikh", *Encyclopaedia of islam, Supplement* (1938), s. 233f;

'Arabiyya', *Encyclopaedia of islam*, 2. bsk., cilt 1 (1960), s. 583f.

177

Avrupa ve Orta Doğu

Çok fazla kendisiyle meşgul görünmek pahasına olsa bile bir kelime daha söylenmelidir. Propagandayla yüklü bir atmosferle kuşatıldığımız şu günlerde bakış açısını belirleyen ilkeleri kendisine ve izleyicilerine açık ve kesin bir biçimde tanımlamak her araştırmacının vazifesidir. Bu nedenle birinci tekil şahısla konuşmak gerekirse, antropomorfik dogma olarak değil aksine evrenin doğasına dair değişen görüşlerimizle ilgili genel kavramlar olarak yorumlanması şartıyla Hristiyan akidesinin geleneksel olarak korunduğu metaforların, kavrayabileceğim ruhi hakikatin en yüksek seviyesinin sembolik şekilde dışavurmu olarak, beni entelektüel bakımdan tatmin ettiğini söylemeye kalkışacağım. Kiliseyi ve Hristiyan insanların cemaatini, hayatının devamı bakımından bir diğerine bağlı olarak görüyorum. Kilise, Hristiyan bilincin tarihi birikimi ve aracı olarak hizmet etmektedir ve bu, kimliği açısından Hristiyan tecrübesinin akıntı-sıyla sürekli yenilenen ve bu tecrübeye hem yön hem de etkin bir güç kazandıran sürekli unsurdur.

İslam görüşüm kaçınılmaz olarak bunun karşılığı, tamamlayıcısı olacaktır. İslam kilisesi ve onun üyeleri benzer bir karışımı meydana getirmektedir. İslam yaşayan bir organizma olarak kaldığı ve akideleri, bağlılarının dini bilincini tatmin ettiği sürece her biri yek diğerini biçimlendirmekte ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedirler. Müslüman düşünce ve tecrübesinin tarihi yapısını tam olarak göz önünde bulundurmakla beraber, İslam'ı gelişen, sembolizminin içeriğini zaman zaman yeniden düzenleyen —her ne kadar bu yeniden düzenleme görünüşteki kuralların katılığıyla (önemli ölçüde Hristiyanlıkta da görüldüğü

biçimiyle) gizlense de— bir organizma olarak görmekteyim. Yaşayan Müslümanlar tarafından dile getirilen kanaatler, bu kanaatlerin dokuzuncu yüzyılın Müslüman uzmanlarınkilerle bağdaştırılmayacağı argümanı ile *a priori* kötülenmemelidir. Modern Müslüman ilahiyatçıların yenilikleri protesto etmeleri ve İslami düşüncenin yeniden inşasının öncelikle imkanını daha sonra da meşruiyetini reddederek İslam'ı Orta Çağ dogmatik formülasyonlarına bağlamanın yollarını araştırmaları anlaşılabilir bir şeydir. Fakat Protestan Hristiyanların toplum veya bireyler olarak Müslümanların inançlarının dokümanlarını ve sembollerini kendi kanaatleri uyarınca yeniden yorumlama haklarını reddetmeleri kesinlikle anlaşılabilir değildir.

23
23

Modern Trends, xii. 178

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

Burada kimi çok bilinen kimi az bilinen birkaç tema a-çığa çıkarılmıştır. Sonsuz gerçeklik bireysel ruha doğrudan ve O'nun kendi inisiyatifiyle konuşan Tanrı ve "karşılık veren" ruhtur; "cemaat" kendisini ortak bir sembolizm ve tapınmada dışavuran müşterek bir karşılıklı birleşen bir bireyler topluluğudur; "kilise" daha dar bir anlamda sembollerin koruyucuları ve ibadet önderleri olarak davranan cemaatteki bireylerden oluşur. (Çünkü Gibb'in bir "kilise"yle kastettiği bu olduğuna göre, buradan onun pek çok oryantalistin titizlikle uzak durduğu bir şeyi yapabildiği ortaya çıkar: "Kilise" sözcüğünü "ulema"ya izafe ederek İslami bir muhteva içinde sadece tehlikeli bir analogi olarak değil aksine harfiyen ve keskin bir tanımlama olarak kullanmak).

Bu fikirler nereden gelmektedir? En derin bir biçimde belki bunlar onun için yaşayan bir gerçek olan İskoç Presbiteryan geleneğinden gelmektedir. Sadık bir kilise mensubunun taassubu içinde olmasa da kiliseye giden birisiydi. —Oxford'dayken Kolej şapelinde İngiltere Kilisesi'nin hizmetlerine katılmaktaydı. Fakat Hristiyan doktrinini Edinburg'da edindiği Kantçı felsefenin bakış açısından yorumlamaktaydı. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din'de* Kant "saf dini inanç" ile "bir cemaat/kilise inancı" arasında ayrım yapmıştı. İlki bireylerde zaten mevcut ve etkin vaziyette olan ve nihayetinde evrensel bir dinin ve etik devletin ortaya çıkmasına yol açacak olan akıl diniydi. Bu zamana dek pek çok insan "cemaate veya kiliseye ait bir inanca" göre; yani kendisi "saf inanç"tan türemiş olan, Tanrının yüceltilmeyi ve itaat edilmeyi arzuladığı yol ve usullere dair, tarihsel olarak tezahür etmiş bir inanca göre yaşayacaktır. Böyle bir inanç, gelenek kadar bir kutsal kitaba da dayandığında en sağlam konumda bulunan "etik bir uluslar topluluğunun" ya da kilisenin, otorite altında birleşmiş somut bir insanlar birliğinin meydana gelmesine yol açabilir. Bu kiliseler, ilkeler ölçeğinde, evrenselliklerine, ilkelerinin sağlamlığına, üyeleri arasındaki ahlaki birliğin gücüne, bunların içindeki bireyin özgürlüğüne göre tasnif edilebilir. (Kant'a göre İslam, bu inanç

179

Avrupa ve Orta Doğu

ve kiliselerden biriydi fakat çizelgede yüksek noktayı işaret etmiyordu.)

Gibb Kant'ı okumuş veya okumamış olabilir ancak bu tarz düşüncelerin ona felsefe hocaları aracılığıyla ulaştığına şüphe yoktur. Bu düşünceler sözgelimi Gibb burada öğrenci olduktan birkaç yıl sonra, Pringle-Pattison'un Edinburg'daki Gifford Konferanslarında oldukça iyi bir şekilde anlatılmıştır. Pringle-Pattison, tarihi dinleri, kökleri insan doğasında bulunan, iradenin önermelerine, hislerine, yönelimlerine rızanın spesifik kombinasyonlarını davet eden ve dini bir topluluğun kolektif hayatında gerçekleşen "dini bir atmosfer"i açığa çıkaran ortak bir ilkenin farklı görünüşleri olarak tanımlamıştır. Bu tarz toplulukların, uzun bir süre a-yakta kaldıkları ve sadece kendi inançlarını ve ibadetlerini değil, aynı zamanda yerlerini aldıkları farz edilen önceki topluluklardan da bir şeyleri yaşattıkları söylenebilir.²⁴

Şu halde "din bilimi"nin problemi, spesifik bir dinin ortaya çıkma veya öncekilerin yerini alma ve gelişme biçimini izlemek ve aynı zamanda onu, kökleri insan doğasında bulunan ortak bir ilkenin mümkün birkaç görünümünden biri olarak açıklamaktır. Buradaki temel

gerçeklik neydi? 1930'ların sonu ve 1940'lar itibariyle Gibb'in, dönemin modasına kapılarak değil, de İslam'ı izah edebilmek açısından kategorilerin araştırılması nedeniyle din, felsefe ve psikolojiye dair okuduğu kitaplar bize belli ölçüde bir işaret ve ipucu sunmaktadır. Zaman zaman yaptığı araştırma onu umulmadık yerlere yöneltiyordu. Gibb'in kızgınlığını hatırlayabildiğim neredeyse tek an, Freud'un *Moses and Monoheism*'i hakkında konuştuğumda, sözlerimde ona küçümseyici ve saygısız gibi görünen şeye ilişkindi. *Modern Trends in islam'da* verilen bir referans, Gibb'in peşinde olduğu şeyi bulduğunu gösterir. Gibb, din hakkındaki fikirlerini ifade ederken filozof R. G. Collingvood'un fikirlerinden gördüğü yardım için şükranlarını sunar, söz konusu kitapta bulunan

A. S. Pringle-Pattison, *Studies in the Philosophy of Religion*, (Oxford, 1930).

180

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

ipucundan anlaşıldığına göre Collingvood'un hangi kitabının onun üzerinde en çok etkili olduğu ortadadır: Bu kitap, daha sonraki ve iyi bilinip tanınan kitaplarından biri değil de, yazarın sonraları tatmin olmadığı, hatta mahcup olduğu ilk kitaplarından biri, *Speculum Mentis*'dir. (Gibb'in müsveddeleri arasında bu kitaptan yapılan bir dizi alıntı vardı.)

Collingvood bu kitabında daha çok Hegelci bir çerçeveden hareket ederek bir düşünce modları skalası inşa eder. Bu, her biri gerçekliği kavramaya ve anlatmaya çalışan ve sonuçta zihnin ancak daha yüksek bir düşünce moduna doğru ilerleyerek çözebildiği bir çelişkiye yol açan bir düşünce tipleri çizelgesi olarak kendini gösterir. Nitekim sanatta muhayyile, kendi gerçekliğini kendi sembolleriyle anlatarak serbest bir biçimde hareket eder. Bunun üzerinde yer alan ve dine ait olan düşünce, zihnin kendisini değil de kendisinden başka bir gerçekliği dışavurur, fakat bunu hala sembolleri ve sembolik eylemiyle, kolektif tapınmanın ritüelleriyle gerçekleştirir. En iyi haliyle bu, insan ve öteki arasındaki ayrımın yıkımına yol açabilir. Fakat dini düşünce kendisini açık bir biçimde anlatmaya kalkıştığında çelişkiyle sonuçlanır; din sembolleri harfiyen yorumlayan ve böyle yapmak suretiyle onları yok eden teolojinin doğumuna sebebiyet verir. Çelişkinin üzerine çıkmak için zihnin daha yüksek bir düşünce moduna, yani gerçekliğin metaforlarla değil doğrudan aktarıldığı Felsefeye ait olan düşünce moduna çıkması gerekir.

İslami sembollerin özgün doğasını ve ibadet biçimlerini tanımlamaya çalışırken Gibb, I. Goldziher tarafından ifade edilmiş ve Sünniliğin gelişimine, aşırı uçlar arasındaki merkezi bir konumu sürdürmeye ve korumaya yönelik bir çaba ile geleneğin yavaş birikimine kuvvetle vurgu yapan Avrupa akademik geleneğinin önemli bir birikimini kullanıyordu. Bu ekolün bir yazarı, üzerinde özel bir etkiye sahipti: Bu kişi Glasgow'da ve Berlin'de E. Sachau ile çalıştıktan sonra hayatını Connecticut'da Hartford Katolik İlahiyat Fakülte-si'nde ve ona bağlı School of Missions'da geçiren dostu Scot D. B. MacDonald'dı. MacDonald'ın 1903'de yayımlanmış olan

181

Avrupa ve Orta Doğu

Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory isimli kitabı, gelişmenin merkezi yolu olarak dikkate aldığı şey hakkında etkileyici bir incelemeydi. Gibb, Bu eserin kopyasını 1919'da elde etti ve nadiren yaptığı bir şey olsa da onda kırk yıldır zihninde yankılanıp duran bir pasajı işaretledi. İslam'ın "iyi ve kötü için" entelektüel birliği, "onun ilk bakışta göze çarpan niteliğidir".²⁵ MacDonald'ın diğer önemli kitabı *The Religious Attitude and Life in islam* (1909) belki de Gibb üzerinde daha derin bir etkiye sahiptir. Adı geçen kitapta MacDonald, dinin esası olarak gördüğü şeyleri, ruhun Tanrı ile karşılaşmasını, insanın her zaman görünmez görünür düzeni istilasının işaretleri olarak kabul ettiği gizemli fenomenleri, ruhun Tanrı'ya doğru mücadelesini ve onun için ortak bir kanal sağlayan kurumları ele almaktaydı: "Gerçekte mistik ve azizler gibi yaşama fikri ve derviş tarikatlarının teşkilatı İslam'ın bütününe yaygındır ve Müslüman dindarlığının nedenleri ve ilkeleridir."²⁶ Her ne kadar genel olarak Gibb, müzakere ve tartışmadan çok, okuyarak öğrendiyse de

Oxford döneminde Alman geleneğinde eğitilmiş iki meslektaşından uyarı ve ipuçları almış gibidir. Bu meslektaşları, Gibb'in İslam'ın Grek felsefe geleneğini devralmasına yönelik araştırmaları ile bir uygarlıktan diğerine doğru unsurların nasıl taşındığı konusundaki fikirlerinin oluşmasında etkili olan Richard Walzer ve hadislerde içerilen Peygamberin hayatı hakkındaki bilgiyi reddetmede çok ileri gittiğini düşünmekle beraber Müslüman hukukçulara dair çalışmasına çok şey borçlu olduğu Joseph Schacht'tır. Gibb şöyle yazmıştır: "Bir yığın çok

26

D. B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (Londra, 1903), s. 2. Ayrıca Macdonald çalışması iç., J. D. J. Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'occident* (The Hague, 1961). Bu kitap, İslam konusunu çalışan Avrupalı akademisyenlerin entelektüel soykütüğünü fazlasıyla aydınlatır.

Macdonald, *The Religious Attitude and Life in islam*, (Chicago 1909), s. 215.

182

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

fazla insani detaydansa hiç şüphesiz bütünlüklü bir insanlık öne çıkar... [ki] gerçek bir insanın düşüncesinden başka bir şey olamayacak kadar çağının ve takipçilerinin hakim mizacı ve ruhuyla tezat teşkil eder ,..."²⁷

Bu tesirlerle oluşan söz konusu eserlerde İslam'ın gelişimine dair meydan okumalara verilen bir dizi karşılıklarla, özellikle sembollerin ve ibadetin mevcut yapısına yeni unsurların eklenmesi söz konusu olduğu sürece reddedilmeyen karşılıklarla açıklanan bir görüş mevcuttur. Dini vizyon ve tecrübe sembolik çerçeveyi her zaman parçaladığından bu hiçbir zaman sona ermeyen bir süreçti. Bu sürecin başlangıcında Peygamber ve Kuran vardır: Batı Arabistan'ın "doğal" semitik dinine yeni bir sembolik düzen empoze etme girişimidir. Kuran zaten mevcut olan sembolleri reddetmemiş fakat bunlara yeni bir anlam kazandırmıştır ve Peygamberin kendisi cezbedici dindarlık ve sadakatiyle güçlü bir sembol haline gelmiştir. Bunu hukuk ve ilahiyatin ortaya çıktığı bir dönem takip etmiş ve topluluğun bilinci oluştuğunda iki cephede bir savaşa girilmiştir: Sınırsız dini muhayyilenin tasavvurlarına karşı ve vahyin içeriğini akli kavramlara indirgeme —İbrahim'in Allah'ını filozofların Tanrı'sına dönüştürme— doğrultusunda felsefi zihnin girişimlerine karşı. Bu iki aşırı uç arasında bir denge sağlamak ilahiyattaki temel çelişki nedeniyle nazik bir meseleydi.

Anlamaya çalışmak ancak sonuçta *bila keyf* vahiyde içerilen şeyi nasıl diye sormaksızın kabul etmek. Bu nazik dengeyi oluşturmak, ekolü İslam'ın teolojik "ortodoksisi" haline gelmiş olan, Eşari'nin başarısıydı. (Bu Gibb'in fikirlerinin yakın zamanlardaki çalışmalarla en çok değişikliğe uğradığı noktalardan biridir: Eşari ekolünü "topluluğun bilinci"nin esas anlatımı olarak değerlendirmeyi daha da güçleştirmiş olan H. Laoust'un Hanbeli düşünce ekolüne dair araştırmaları, G. Makdisi'nin Eşari teolojisi ile Şafi fıkıh ekolü arasındaki ayrımı ve el-Eşari ve diğerine ait metinlerin neşri).

27

Mohammedanism, (Londra, 1949), s. 31.

183

Avrupa ve Orta Doğu

Tanrının mutlak gücü ve onun mesajı olan İslam vahyinin son vahiy olma niteliği üzerine zorunlu vurgusu nedeniyle, teoloji temel inanç kurumlarının teorik ve katı formülasyonlarına eğilimliydi. Fakat dini hayat bunlarla sınırlanamazdı ve kendisini dini tecrübenin örgütlü işlenişinde ve Tanrının her yerde hazır ve nazırlığına dair daha büyük bir vurguda dışavurdu. Bundan sonra üçüncü bir dönem başlayacaktır. Bu, gerekli bir hareket olmakla beraber mahzurları da olan Sufi meydan okumasıdır. O, "kitlelerin tevarüs ettikleri kalıtsal içgüdüleri"²⁸ serbest bırakmış ve kadim İslam öncesi sembollerin İslam'a geri döndüğü bir mecra vazifesi görmüştür. Sünni bilinç bir kere daha saflaşmak ve Sufiliği Ortodoks düşünce ve ibadet yapısı içinde e-ritmek zorundaydı. Teori seviyesinde bu Gazali tarafından (her ne kadar burada da yakın zamanlardaki çalışma ve a-raştırmalar bizi Gazali'nin gerçek

inançlarının ne olduğunu söylemek hususunda duraksatabiliyorsa da) ve daha sonra on yedi ve on sekizinci yüzyıllardaki ismi nispeten daha az işitilen düşünürlerce, "ard arda gelen dikkat çekici akademisyenlerin şekilcilikten uzak bir tavır içerisinde İslam ilahiyatının temellerini yeniden ifade etmeye çabaladıkları... ve dindeki psikolojik ve etik unsurlara yeni vurgular yaptıkları" bir dönemde gerçekleştirildi.²⁹ Örgütlü sadakat seviyesinde bu, Şeriat'ın sınırları dahilinde kalan Sufi tarikatlarının işiydi: Onlarda ulema sufi haline gelmiş, hukuki ve mistik düşünce birbirine karışmıştır.

Düşüncenin evrimi aynı zamanda onu şekillendiren ve onun tarafından şekillendirilen bir topluluğun —ümme— gelişimiydi. Gibb "Ümmetim yanlış üzere ittifak etmez" hadisini kabul edecekse de ancak bunu özel bir anlam çerçevesinde yapacaktı: Topluluk en azından saf biçimde mevcut olan ne ise onu benimsemeye ve kabule yatkındı ve kendisi hakikatin nihai koruyucusu ve yargılayıcısı olduğundan,

²⁸ "The Structure of Religious Thought in islam", Studies, s. 213. *Mohammedanism*, s. 163. 184

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

benimsediği şey İslam'dı. Fakat ümme hem "kilise" hem de "cemaat'tır ve her birinin İslam'ın gelişiminde görevi vardır. "Kilise", bir başka ifadeyle "ulema"nın bütünü, sembollerin koruyucusudur. O bunları tanımlar, savunur ve taşır. Öğretmenden öğrenciye taşıma süreci İslam'ın devam edip geliştiği süreçtir. Bir silsile kavramı, bir ruhi ve entelektüel tevarüs zinciri, İslam'ın anlaşılması için gereklidir. Bu nedenle Gibb, bir süre sonra yazılmış olan çarpıcı bir makalesinde İslam edebiyatının karakteristik bir tipinin —biyografik sözlüklerin— önemine dikkat çekmiştir:

İslam ümmetinin tarihini veren en eski biyografik sözlüklerin altında yatan fikir, esas itibariyle İslam ümmetinin kendine özgü kültürünün inşası ve taşınması sürecinde bireysel olarak erkek ve kadınların katkı sağladığı; İslam toplumundaki etkin güçleri temsil eden ve aksettirenin (siyasi yöneticilerden ziyade) bu insanlar olduğudur...

"Cemaat" aynı zamanda bir başka anlamda 'koruyucu-lar'dır. Onlar dindarlık, ilgi ve bağlılıkla, kelimenin tam anlamıyla işin içerisine dahil olarak, zaman zaman İslam'ın gerçeğine ve birlik ihtiyacına ilişkin olarak ulemadan daha gerçek bir içgüdüye sahip olmuşlardır. Onlar, en derin anlamıyla sembollerin ve ibadetin oluşturucularıdır; "kilise"nin ifade etmeye ve korumaya çalıştığı, onların yaratıcılıkları ve gittikçe artan dini tecrübeleridir. Sürekli olarak gelişen ve genişleyen bir toplum içinde "kilise"nin ve "cemaat'in karşılıklı etkileşimi, bu toplumun gücü ve maddi ihtiyaçların dünyasındaki hayatın taleplerine ve tehlikelerine verdiği karşılık ve İslam kültürünün ve toplumunun bu süreçlerden geçerek gelişimi gibi süreçlerin tümü kelimenin gerçek anlamında "İslam tarihini" oluşturur. Bu konuya yorum getiren bir denemesinde Gibb, dini fantezilerin, insani tutkuların, siyasi çatışmanın, fırsatçılık ve sinizmin vahşiliğinde ümmetin veya daha doğru haliyle Sünni ümmetin kendi doğrultusundaki yürüyüşünü izlemiştir. Çünkü Gibb'in, Sünni

³⁰ 'Islamic biographical literature' iç., B. Lewis ve P. M. Holt (der.), *Historians of the Middle East*, (Londra, 1962), s. 54.

185

Avrupa ve Orta Doğu

İslam'ın, İslam'ın ortodoks biçimi olduğunda kuşkusu yoktu. "Ortodoks" sözcüğü diğer akademisyenlerden daha az tereddüt ederek İslam'a uyarladığı bir diğer sözcüktü. Sünnilik onun için ortodoksi idi; İran'ı hiçbir zaman ziyaret etmedi ve Şiiliğe dikkat çekici bir biçimde sempati eksikliği vardı. Gibb'e göre Şiiliğin "katı muhalefeti" ümmetin birliğini bozmuştur; Pers "klasizmini" öldürmüş ve skolastisizm dışında entelektüel etkinlik için bir çıkış yolu bırakmamıştır.³¹

Sadece İslam'ın asli gövdesi dünyanın tuzaklarından sakınmıştır. Kimi zaman adil bir hükümdar tarafından korunmuş ya da kurtarılmıştır. Bir kere daha Gibb'in hayal gücü genel

bir ilkeyle doğrulanmış, haklı çıkartılmıştır. Selahaddin Eyyubi'nin hayatı ve on ikinci yüzyılda Haçlılara karşı Müslümanların verdiği cevap onun sık sık döndüğü gözde konularıydı: *Philadelphia History of the Crusades*'daki makaleleri ayrıntılı ve kapsamlı araştırmaya dayanan en önemli eserlerinden birisidir.³² Gibb için Selahaddin Eyyubi adil hükümdarın timsaliydi, başarısı, akli selim ve dürüstlük ile İslam'ın siyasi demoralizasyonunu sona erdirmesi ve İlahi Hukuk'un otoritesi altında birliği imar ve ıslah etmesiydi.³³ Fakat böyle hükümdarlar nadiren başa geçiyordu ve toplumun, doğru biçimiyle korunmasında iktidar ve dünyadan bir tür el etek çekme daha önemliydi. Bir tarafta ulemanın ümmetin herhangi bir siyasi rejimle özdeşleştirilmesini reddetmede gösterdiği başarı ve diğer tarafta dünyanın görünür düzeninden yüz çevirerek bir azizler hiyerarşisiyle —*kutb ve abdal*— görünmez düzene bağlı kalan mistiklerin başarısı yer alıyordu.

İç., Toynbee, *Study of History*, cilt 1, s. 402; 'Structure of religious thought', *Studies*, s. 199.

K. M. Setton ve diğerleri, *A History of the Crusades*, cilt 1, (Philadelphia, 1955), bölüm 3, 14, 16 ve 18; 2. cilt (1962) bölüm 20. Ayrıca bkz.: *Studies*, 5 ve 6. bölümler.

'The achievement of Saladin', *Bulletin of the John Rylands Library*, cilt 35 (1952), yeni başkası iç., *Studies*, s. 91f.

186

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

Mücadelenin tekrar tekrar cereyan etmesi gerekti. Dünya her zaman karşılık verecektir: Ulema yöneticiye tabi hale gelecek, sufi tarikatları silahlı hareketlere sonra da devletlere dönüşecektir. Modern çağda mücadele yeni bir biçim kazandı. Oturmuş düşünme ve tapınma biçimlerine yeni meydan okumalar yapıldı ve *Modern Trends in islam*'ın amacı bunlara verilen karşılıkları incelemektir. Meydan okumalara karşılık vermenin klasik yolu mevcut yapıya yeni unsurları eklemek olacaktı. "İslam kültürünün Orta Çağ Avrupa'sına etkisi" üzerine bu dönemde verdiği bir konferansta Gibb, dolaylı bir şekilde söz konusu etkinin İslam dünyasında alabileceği biçimlere dikkat çeken, kültürel özümsemenin şartları ve sınırları noktasında bir kuram ileri sürdü.³⁴ Fakat modern çağın Müslüman düşünürleri ona bu görevi başaramadıkları izlenimini vermekteydi (Julien Benda'nın *Trahision des clercs* değindiği diğer bir kitap). Modern çağın Müslüman düşünürleri orta yolun araştırılması yerine ya modern dünyadan çekilmeye ya da tevarüs ettikleri sorumlu düşünce yapısını —Kuran tefsirine dair dini ilimler, hadislerin cerh ve tadili ve hukuk külliyyatı (tefsir, hadis, fıkıh)— dikkatli bir biçimde terke yöneldiler. Sorumluluğun İslam tarihine terkinde, hocalar ve tanıklar silsilesinin koparılmasında "tarihi hakikatin ve sorgulamanın bütün nesnel standartlarına ilişkin bir vurdumduymazlık" sergilemişler ve "Müslüman-dostlarının entelektüel vukufiyetini ve dürüstlüğünü kötüye kullanmışlardır."³⁵ Böyle yapmak suretiyle de ortodoks İslam'ın, yöneticilerin hırslarına karşı inşa ettiği savunmayı yok etmişler ve bu yöneticilerin artık İslam adaletinin çerçevesi içinde hareket etmemeleri nedeniyle bu durum daha da tehlikeli bir hal arz etmiş; ümmetin bilincinde somutlaşan İlahi Hukuk'u tanımayarak dini hissiyatı siyasi amaçları için istismar etmişler, ümmetin tarihindeki "faal etkenleri"

³⁴

³⁵

'The Influence of Islamic Culture on Mediaeval Europe', *Bulletin of the John Rylands Library*, cilt 38 (1955), s. 82f.

Modern Trends, s. 77.

187

Avrupa ve Orta Doğu

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

yanlış anlayarak yabancı standartlar benimsemişlerdir.³⁶ Bu hazin resimde Gibb, tek bir umut ışığı gördü. Gibb, sembollerin çözülüşünün ortasında hala genişleyen, hala kendi bilincini koruyan "cemaatin" akli selimine ve bağlılığına dair bir tür temel inanca sahipti:

Kahire'den yıllık ilerleyişinde Kutsal Örtünün ardında bıraktığı toz içinde yorgun argın yürüyerek, bayraklarıyla konaklayan bir mil uzunluğundaki kardeşlik alayını görüp de bunların temsil ettiği güçten etkilenmeyen kimse yoktur. Halkın icmasının eğitimlilerin icmasına karşı gelmesi ilk kez görülen bir şey değildir.

Bu eserler Gibb'in hayatının en yaratıcı ancak aynı zamanda mesleki anlamda belki de en az mutlu olduğu Oxford yıllarında yazılmıştır. Burada Gibb gerçekten bir gelişme fırsatı yakalamıştı. 1947'de Şark, Slav, Doğu Avrupa ve Afrika incelemelerine ilişkin bir soruşturma komisyonu (Scarborough Komisyonu) lingüistik ve lingüistik olmayan çalışmalar arasındaki ve klasik ve modern incelemeler arasındaki dengeyi koruyan güçlü departmanların oluşturulması, klasik kültürlerin ve bilimlerin bütün örgüsüyle sağlam bağlar kurarak mevcut imkan ve araçların genişletilmesini salık veren bir rapor yayınladı. Oxford, Yakın ve Orta Doğu çalışmalarının genişlemesi için yardıma ihtiyaç duyan üniversitelerden biriydi. Meslek yaşamının ilk on yılında üniversitede Arapça ve İslami konularda ders veren neredeyse tek hoca olan Gibb savaş esnasında Orta Doğu'da hizmet görmüş İngiliz öğrencilerin ve Amerika ve Orta Doğu'dan gelen üniversite mezunu üstün nitelikli öğrencilerin onunla çalışmaya geldiği bir zamanda etrafında bir grup meslektaş toplama imkanını bulmuştu. Fakat her ne kadar başarılı ve meşhur bir hoca olsa ve kendi koleji olan St. Johns'taki hayattan oldukça memnun bulursa da hiçbir zaman Oxford'da kendini tamamen rahat hissedemedi. Burada bir öğrenci

³⁶ 'The community in Islamic History', *Proceedings of the American Philosophical Society*, cilt 107 (1963), s. 176.

³⁷ *Modern Trends*, s. 38.

188

değildi ve entelektüel geleneği, kendi içinden geldiği gelenek değildi; biçimsel ve açık bir otorite olmaksızın, bu parçalı toplumda çok fazla çaba ve emek sarf etmeden işlerin etkin bir biçimde nasıl yapılacağını hiçbir zaman öğrenmedi. Daha da önemli olan Doğu Araştırmaları Fakültesinin ne denli marjinal olduğunun ve diğer fakültelerle yakın bağlar tesis etmenin ne kadar güç olacağının her zaman farkında olmasıydı. Zamanının tarihçilerini Asya tarihinin incelenmeye değer olduğu fikrine duyarlı bulmadı ve 1950'ler itibarıyla duyarsızlığın çalışmasına zarar verdiği kanaatine ulaştı. Bir akademisyen olarak cevap bulmada tarihçilerin ona yardım edebileceği sorular soruyordu; bir hoca olarak iyi öğrencileri vardı fakat bunlar onun şimdi istediği, tarihi ya da sosyolojik bir disiplinde eğitilmiş ve ona sadece Arap dilini değil aynı zamanda bir toplum ve kültürü anlamak için gelen öğrenciler değillerdi. Tatminsizlik ve hoşnutsuzluğunun bir kısmını eski öğrencilerinden birine yazdığı oldukça ilginç ve samimi bir mektubunda dile getirmiştir:

...burada daha yapılacak bir şeylerin olduğunu düşünseydim Oxford'u bırakmayacaktım... Gerçek mesele büyük fakültelerin... okul kitaplarının dışında başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen kolej talebeleriyle dolmuş olmasıdır ve bunların herhangi bir biçimde genişlemesine ölümüne muhaliftirler, özellikle de Doğu araştırmaları alanına doğru... o nedenle biliyorum ki burada kalsaydım alanını genişletmeye yönelik herhangi bir ümitten yoksun olarak yedi yıllık salt tekrarcı öğretime mahkum edilecektim.³⁸

Sükunet içinde düşünüldüğünde bu, onun son yazılarından birinin, 1963'de Londra'da Doğu ve Afrika Araştırmaları Bölümünde verilmiş olan *Area Studies Reconsidered* başlıklı bir konferansın başlangıç noktasını işaret ediyordu:



38

Profesör Bernard Lewis'e yazılan 2 Mart 1955 tarihli mektup. Bu mektuptan alıntı yapmama izin verdiği için Profesör Lewis'e şükran borçluyum.

189

Avrupa ve Orta Doğu

Bu üniversitede neredeyse Arapça Kürsüsüne atanmamdan bu yana —yaklaşık otuz üç yıl önce— Doğu Araştırmalarının bu dönem zarfındaki dar sınırlarıyla ilgili gittikçe artan bir tatminsizliğin bilincindeyim. Büyük ölçüde bu sebepten dolayıdır ki tüm saflığımla, Arap ve

İslam araştırmalarının sınırlarını genişletmek için, bu dönemde Doğu Araştırmaları Bölümünü kuran, yeterince sıkı bir biçimde iç içe geçmiş ve tecrit edilmiş küçük bir grubun sunabileceğinden daha açık bir alan sunacağını düşünerek Oxford'a gitmeyi kabul ettim.

Oxford'daki yıllarım bana mutsuzluk vermemekle beraber, çok geçmeden bu beklentilere ilişkin gözlerim açıldı; Fakültenin ve okul şubelerinin kıskanç katılığı lisans seviyesinde bile söz konusu beklentileri karşılamaya yönelik herhangi bir girişime engel oluyordu.

Gibb, konferansta, devamla bir alanda uzmanlaşan ancak kendisini diğer alanlarda da rahat hissedebilen, gö-rev(ler)i, uzmanların yaptıklarını merkezi bir özle ilişkilendirmek ve gerek kendi bilgisiyle gerekse de muhteşem kültürün değerleri, kültürel alışkanlık ve geleneğin uzun bir prensiplerini içeren tutumları ve zihinsel süreçlerine ait nitelikleri gibi görünmezlerle ilişkin anlayışıyla söz konusu özü donanımlı kılmak olan oryantalist(ler)le birlikte çalışan akademisyen ihtiyacından, "yeni bir tür akademik amfibi" gereksiniminden söz etti.⁴⁰

Gibb eğer birkaç yıl daha beklemiş olsaydı, Oxford'da işlerin gidişatı değişecekti. Yeni bir tarihçi kuşağı yetişiyordu ve 1961'de Hayter Komitesi adındaki bir diğer komitenin başka bir raporu, tarih ve sosyal bilimler departmanlarına, Avrupa dışındaki dünya toplumlarına ve tarihine daha geniş bir yer verilmesinin teşvik edilmesi, "yeni tip akademik amfibi"nin eğitimi için adımların atılması ve Oxford'un Orta Doğu araştırmaları merkezlerinden biri olması gerektiğini salık verdi. Fakat Gibb bunun olacağını kestiremezdi ve eğer beklemiş olsaydı bunun zamanı geldiğinde emeklilik çağına yaklaşmış olacaktı. Bundan uzun zaman önce, altmışlarına

39

40

Area Studies Reconsidered, (Londra, 1963), s. 3.

A.g.e., s. 14-15. 190

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

yaklaşırken, Oxford'u erkence terk etmeye ve yeni bir çalışma alanı araştırmaya karar vermiş görünüyordu. Bir Harvard profesörü, emekliye ayrılan Jewett Kürsüsü Profesörü W.

Thomson'ın yerine muhtemel bir ardıl bulmak noktasında tavsiye almak üzere Gibb'e başvurduğunda karşılık olarak hiç beklemediği bir cevapla karşılaşmış ve şaşırılmıştı:

Tavsiyecinin kendisi böyle bir teklifi düşünmeye ikna edilebilecekti. Teklif yapıldı ve kabul edildi ve altmış yaşında Oxford'da Laud Kürsüsü Profesörlüğünden, Harvard'da W.

Thompson'dan boşalan kürsüye Profesör olarak geçti.

Bu, Yeni Dünya'ya gerçek bir giriş, hayatta yeni bir yolun nazik bir seçimi idi. Gibb ve eşi çocuklarından, torunlardan ve yakın dostlarından ayrıldıklarına üzülmüşlerse de bu, Gibb'in hiçbir zaman pişmanlık duymadığı bir karardı. Onu son gördüğümde, Harvard yıllarından büyük bir coşkuyla hayatının en mutlu yılları olarak bahsetmişti. Her şeyden önce öğretirken mutluydu: Öğretme sanatını her zaman sevmişti ve şimdi ondaki mahareti tam olarak gelişmişti. Bir okutman olarak sözcüklerin seçiminde bir miktar duraksar fakat sonunda her zaman aradığı doğru kelimeleri bulurdu, parlak olmaktan ziyade açık ve güçlü; nükteli değil ama canlıydı, hiçbir anlam ifade etmeyen şeyleri asla söyle-meyen, gerçekleri ve fikirleri mantıksal bir çerçeve içerisine oturtan birisiydi. Bir danışman veya bir denetçi olarak ya da meslektaşlarıyla özel sohbetlerinde hem ilgisiz hem de ilham verici olabiliyordu: Zaman zaman sessiz, zaman zaman başkasının ne söyleyeceğine dikkat etmeksizin kendi düşünce istikametini takip ederdi; fakat sessizlik ve mesafe ortadan kalkınca zihnindekiler ne olursa olsun başkasına yardım etmek için bilgi vermek üzere çok fazla çaba sarf etmezdi; ve değerli olabileceği ortaya çıktığında, özellikle de bu onu kendisinin meşgul olduğu düşünce sürecini daha ileri götürmeye yardım edecekse cömert, heyecan verici olur, kendisi de heyecanlanırdı; fakat bu durumda da yine kimi zaman ilgisini esirgedi. En iyi olduğu yer bir tartışma grubu ya da seminerdi ve (bir üniversiteden mezun olmuş olanlara yönelik)

191

Amerikan eğitim sistemi ona İngiliz eğitim sisteminden daha geniş bir alan vermişti. Böyle bir grupta veya bir akademisyenler toplantısında, özellikle aşına bir konuyu ele aldığı zaman konu üzerinde kolayca hakimiyet kuruyor ve düşüncesini beklenmedik bir yoldan bilginin sınırlarını aşarak ifade ediyordu. En heyecan verici şey onu düşünürken görmek olabilirdi. Otorite ve coşku devam edebilirdi ve onu her zaman ustaları olarak düşünen pek çok eski öğrencisi ve meslektaşısı vardı. Kendisini yetkin hissettiği meselelere dair tavsiyelerine başvuranlara olduğu gibi öğrencilerine de her zaman sıcak ve yardımsever bir tarzda davranırdı. Ölümünden sonra eski öğrencilerinden birçoğu, onunla çalışmalarını bitirdikten sonra da, hayat boyu kendilerini takip eden ardı arkası kesilmeyen cömertliği ve nezaketi hakkında konuştu veya yazdı. Hem Londra'da hem de Oxford'da her zaman iyi öğrencileri oldu fakat Harvard yıllarının öğrencileri hayatında özel bir yere sahipti. Bunların bazıları onun istediği tarih veya sosyal bilimlerde eğitim aldılar. Amerikan —üniversite mezunu— öğrencilerin cüretli merakları onun çekingenliğinin üstesinden geldi; bunun yanı sıra insan ilişkilerinin baba oğul çerçevesi içine kolayca yerleştirilebileceği bir çağa erişmişti. (Öğrencilerin onun hakkındaki kanaatleri, sadece tez için değil, "eğitimlerinin en iyi bölümünü borçlu oldukları"⁴¹ "rehber mahiyette bilgi, bilgelik ve lütuf için de teşekkür ettikleri sözlerde görülebilir.)

Harvard, ona, sadece bir Arap ve İslam araştırmaları departmanı değil oryantalistlerin ve yeni "amfibilerin" birlikte çalışabileceği bir çerçeve olarak Orta Doğu araştırmalarına yönelik bir departmanlar arası merkez de sundu. Merkez, onun umutlarından bazılarını cevap verdi. Burada kaldığı sürece sadık meslektaşlar ve iyi öğrencileri etrafına topladı; daha ötelere gitmeyi mümkün hale getirecek donanımları elde etti. Fakat zamanı yoktu, hastalık gelip onu yakalamadan önce bunu sağlam temellere kavuşturmak isti-

I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, (Cambridge, Mass., 1967), s. xi. 192

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

yordu. Bir Amerikan üniversitesinin kalıcı kurumları, çeşitli disiplinlere dönük departmanlardır, çeşitli departmanların sınırlarıyla kesişen bir ünite ancak dallarının bunlara sağlam bir biçimde kök salması halinde yeşerebilir. Gibb, bunu gerçekleştirmek bakımından pek başarılı değildi. Akademik meselelere ilişkin değer yargısı sağlam olmakla beraber, insanları ilgilendiren şeylerde güven verici olmayabilir hatta tuhaf bile olabilirdi. İdari düzenlemeleri her zaman istediği sonuçları vermedi ve onu çalışırken gözlemleyenler onun Harvard sistemini anlamada başarısız mı yoksa tersine — hem de oldukça iyi derecede— başarılı mı olduğundan hiçbir zaman tam olarak emin değildiler. Bir departmanda güçlüklerle karşılaştığında daha yüksek bir yetkiliye müracaat ediyor ya da bildiği gibi yapıyordu ve mizacı bir hami/himaye edilen ilişkiler ağının kırılmasını taşıyordu.

Fakat Harvardlı meslektaşları görülmedik bir bağımsızlıkla hareket ettiğini görmüş olsaydılar bile, onun üniversitenin yıldızlarından biri olduğu noktasında hiçbir zaman şüphe etmezlerdi. Burada Oxford'takinden daha çok tanınıyordu; katıldığı son mezuniyet töreninde fakültenin kadrolu hizmet veren bir üyesine nadiren verilen bir paye olan fahri Edebiyat Doktorası payesi verilseydi uygun olurdu. Kendi hesabına dünyanın büyük akademik topluluklarından birine mensup olmaktan dolayı çok memnundu, pek çok meslektaşıyla kişisel ilişkileri, daha önce onun için zor olan bir rahatlık ve sıcaklığa sahipti. Aile dışında ön isimlerini nadiren ya da hiç kullanmayan bir kuşağa mensuptu. Arkadaşları ve meslektaşları için "Gibb" ya da "Profesör Gibb" idi ve bir şövalye olduğunda kullandığı ismi bilen birkaç kişi vardı.

Harvard'da pek çok dostu onu "Hamilton" diye çağırırdı ve o da bu ismi benimsedi. Yirmi yıllık kişisel bir tanışıklıktan sonra bana ilk kez "Albert" diye hitap ettiği anı hala hatırlıyorum. Bir şaşkınlık anından sonra karşılık vermiştim fakat bir *lese-majeste* ruhuyla.

Temasları ve dostlukları kolayca konularının, sınırlarının dışına taşı. Jewett Kürsüsü Profesörlüğünün yanı sıra

"Üniversite Profesörü" yapıldı. Bu unvanın sahipleri üniversitenin düzenlemeleriyle "bilginin sınırlarında ve uzmanlıkların sınırlarını aşacak şekilde çalışan" bilim adamları olarak tanımlanırdı. Gerçekten de bunların bir çoğunu aştı: Yakın Doğu Dilleri Departmanıya olduğu kadar Tarih ve İlahiyat Departmanıya da yakın bir biçimde ilgilendi, özellikle antropoloji, büyük ölçüde de sosyal antropoloji okumaktaydı. Harvard'daki ilk yıllarından sonra bir oryantalist olarak değil bir sosyolog olarak İslami kurumların öğretimini de üstlendi. Kendi işinin artık eğitim, yönetim ve konusunun daha kıdemli önderi olmanın gerektirdiği çeşitli faaliyetlerin aralıklarında yapılması gerekiyordu. Arap edebiyatına dair ilk kitaplarından birinin yeni baskısını hazırlıyordu; *İslam Ansiklopedisi* 'nin⁴² ikinci baskısı için yazdığı aynı konuya dair daha önceki bir makalesiyle birlikte bu, bütün hayatı boyunca hakkında düşündüğü ve ders verdiği belli konular hakkındaki görüşlerini özetliyordu. Edebiyatın toplumsal ve siyasi hayatla olan ilişkileri hakkında ilk baskıdakinden daha çok şeyler yazılıp çizildi; daha sonraki çalışmasının gözde konusu olan Pers bürokratik geleneğinin ayakta kalması ve onun Arap filolojisi ve İslam öğretisiyle ilişkileri, kimi yazım türlerinin doğasını aydınlatmak için kullanıldı. "Efsanevi Dönem" in şiirine dair olan ilk bölüm, sözlü şiir düzenlemesi üzerine yakın zamanlarda yapılan çalışmanın etkisi altında büyük ölçüde yeniden yazıldı. Ayrıca daha önce ele aldığı bir başka konuyu tekrar inceledi ve İbn Batuta *Seyahatnamesi* 'nin tam notlu bir çevirisini hazırlamaya başladı: Bu "uzmanlıkların sınırlarını" aşan akademisyenler için yararlı ve değerli olacaktır. Bu onun boş zamanlarında yapabildiği bir şeydi. (Her sabah Merkezdeki ofisine gitmeden önce Widener Kütüphanesi'ndeki çalışır ve burada birkaç sayfa tercüme ederdi; evinde çalışan, St. John Koleji'ndeki tavan arası odalarında dersler veren, mektuplarını Bkz.: 21. not.

194

H. A. R. Gibb: Bir Şarkiyatçının Uğraşı

elle yazan yalnız akademisyenden bir ofiste sekreterlerle kuşatılmış bir akademisyen-yöneticiye dönüşme çarpıcı bir değişimdi). Aynı zamanda başlangıcından Abbasi saltanatının doğuşuna kadarki İslam tarihi üzerine verdiği derslerin bitmiş fakat henüz yayınlanmamış bir versiyonunu hazırladı: Yarım yüzyıllık bir düşüncenin ürünü, yakında yayınlanmış materyalleri dikkate alan, fakat yazılış biçimi itibariyle ders salonunda iletebildiği coşkudan mahrum ve bu dönemde okuduğu yeni tip kitaplarla zenginleştirilmemiş mutedil ve ustaca bir araştırma.

1963-1964 akademik yılının sonunda profesör olarak e-mekliye ayrılmayı fakat bir süre daha Merkezin direktörlüğünü sürdürmeyi planlamıştı. Daha önceden dikkatli ve düzenli hazırlıklar yapmaya başlamış, Oxford dışında Cumnor Hill'de bir ev satın almış, St. Antony's College ona özel bir öğretim üyeliği teklif etmişti. Kütüphanesi ayrıca Widener'm üst katında bir odaya yerleştirilmek üzere Harvard'a satılacaktı. Bu tasarılar gerçekleştirilmeden birkaç ay önce 1964 baharında kriz geçirdi. Bu, konuşmasını ciddi bir biçimde etkileyen, sağ kolunu felç eden ve hareket kabiliyetini kısıtlayan etkili ve esaslı bir krizdi. Tam olarak olmasa da kısmen iyileşti: Haziran'da Oxford yakınlarındaki yeni eve nakledilebilecek kadar güçlüydü ve burada 1971 baharına, Oxford Stratford—Avon yolu üzerinde yer alan Cherington köyündeki bir kır evine gidinceye kadar hayatını sürdürdü.

Onu her zaman bu son yıllarındaki çelimsizliği ve zayıf-lığıyla hatırlayacağım çünkü onu en iyi bu zamanlarda tanımaya başladım —bir anlamda diyebilirim ki onu tam olarak ancak bu dönemde tanıdım. Hastalığın stresi altındaki karakterinin asli nitelikleri hayat boyu sürdürdüğü murakabeyle, bunlar üzerinde empoze ettiği sınırlamaları kırmıştı sanki. Kişisel ilişkilerine yeni bir sıcaklık ve samimiyet gelmişti, tıpkı onu kolay bir biçimde anlatamadığı zamanki gibi. Sakin, sabırlı ve halinden şikayet etmeyen bir hal içinde kendini bu yeni yaşama biçimine uyarlamıştı; evi nadiren terk edebiliyordu, fakat Oxford, Londra, Paris ve özellikle

"sevgili Harvard"mdan dostları onu görmeye geliyordu. Onlar, geniş bir okuma ve akademi dünyada olup bitenlerle irtibatını koruyordu. Konuşması ancak kısmen yerine geldi. Burada olanlar, çabalayarak birkaç minnet ve şükran sözcüğünü dile getirebildiği yetmişinci doğum yıl dönümü anısına bir Festschrift'i ona sunan meslektaş ve öğrencilerin küçük toplantısını unutamayacaktır. Sol elle yazmasını kendisine öğretti (fakat artık Arapça yazamıyordu). Zamanla çalışmasını tekrar kaldığı yerden sürdürebilecek, her ne kadar yeni bir şeye başlayamasa da başladığını tamamlayabilecek gibiydi. İbn Batuta'nın üçüncü cildinin notlarını tamamladı ve Selahaddin Eyyubi'ye dair makalelerini küçük bir kitabın temeli olarak kullandı; yazmadığı kitapların notları diğerlerine dağıtıldı —şiir üzerine notlar birine, tarihe dair olanı bir diğerine ve İbn Batuta'nın son cildine yönelik olan üçüncüsüne. Yaşın zayıflıkları ve kederleri üzerine çullanırken o bunları metanetle karşılaşmasını bildi. Bir ayağın alınması icab etti. 1969 yazında Ella hastalandı ve vefat etti. Çelimsiz bir bedendeki cesur bir ruh, onun hastalığına sakın bir ne-şelilikle katlandıysa da sonunda bu onu perişan etti. Ella'yı tanımış olanlar, meleksi karakterinin hatırasıyla baş başa kaldılar ve her ne kadar Gibb'in hayatının dış ritmi önceden olduğu gibi devam etse de Ella terk edip gittiğinde dünya onun için gölgeli ve hazin bir yer oldu: ona bakan sadık bir hizmetçi; okuma, yazma, dostlarını kabul, güllerini ve elma ağacının büyüyüşünü seyretme, evlerinden çıkabildiklerinde çocuklar ve torunları görme günleri. Gibb önce bir eve, sonra bir odaya, daha sonra da bir koltuğa bağlı kalarak, hala, bütün insan dünyasına sakın bir benimseyişle bakabiliyor ve onun ardındaki "ebedi aklın büyük istila edici faaliyetinin vizyonunu"⁴³ görebiliyordu.

Modern Trends, s. 126.

TOYNBEE'NİN TARİH ALGISI

A Study of History'nin son dört cildinin Ekim 1954'te yayımlanmasıyla Toynbee'nin muhteşem eseri tamamlanmış oldu. Bu dört cilt, 1934'te basılan birinci üç ciltten yirmi yıl, 1939'da basılan ikinci üç ciltten on beş yıl sonra yayımlanmıştır. Bu kadar uzun bir süre beklemek zorunda kalmak bir bakıma kazanç olmuştur. Bu kadar büyük, olgularla bu denli dolu ve bu kadar karmaşık bir komusu olan bir kitabın tamamıyla hazmedilmesi gerekiyordu. Son on beş yılda ilk altı cildi hazmetmek, Toynbee'nin ne yapmaya çalıştığını keşfetmek, bu ciltlerin ortaya koyduğu ve cevaplandırmadan bıraktığı soruları formüle etmek ve ortaya çıktıklarında cevapların alabilecekleri biçim hakkında düşünmek için zaman vardı. Baştan itibaren, en yüzeysel şekilde düşünülse bile olgulara ilişkin bir bilgi hazinesi olarak kitabın dikkat çekici olduğu açıktır. İnsanlık dünyasına dair çeşitli ilginç olayları bir araya toplamıştı ve şurada burada —yatakta, seyahatte— herhangi bir sayfaya göz atan en sıradan bir okuyucu bile artan bilgi hazinesiyle ve insan hayatının tuhaflığına ilişkin derinleşen kavrayış ve hissiyatı ile sayfalardan ayrılacaktır. Bazı detaylar doğru olmasa da bunlarla ilgili olarak, Toynbee'nin, Wells'in *Outlines of History*'ye ilişkin olarak söylediğini tekrarlayabiliriz: Bu tarz hatalar, "insanlığın bütün hayatını bütüncül bir hayali deneyim olarak"¹ yeniden

Cilt I, s. 5.

yaşamaya kalkışan bir kitapta kaçınılmazdır ve kolaylıkla affedilebilir. Dahası bunlar canlı bir şekilde tasvir edilmişlerdi ve tarihin bütün görünümelerini ifşa eden anlamlı biçimlerde bir araya getirilmişlerdir; zaman zaman anlatının eş zamanlılığını parçalayan veya ona bir ek olarak yerleştirilen, bağımsız çalışmalar olarak ve kendi başlarına okunabilen monografilerde bira raya getirilmişlerdi. Bunlar arasında beşinci ciltteki *lingue franche*, dokuzuncu ciltteki "göçler" ve onuncu ciltteki "başlık" üzerine monografiler zikredilebilir.

Toynbee'nin çalışması elbette Pliny'nin *Natural History'si* veya bir Orta Çağ *bestiarysine*(') uygun gelecek standartlar tarafından değerlendirilen bir vakalar derlemesi olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Kitabın açık maksadı, bir bütün olarak insanlık tarihi için geçerli olacak kimi ilkeleri uygulamalı yöntemle ifade etmeye çalışmaktır. O nedenle, bu hedefindeki (en azından kısmen) başarısına göre değerlendirilmeli dir.

İlk altı ciltte ortaya konulmuş olan tarih kuramının kökeni ve ana hatlarına ilişkin bazı değerlendirmelerle başlamak yerinde olacaktır. Kuramı, iki gücün şekillendirdiği söylenebilir. İlk olarak kadim bir tarihçi gibi yetişen Toynbee'nin eğitimidir. İlk seyahatleri onu Grek uygarlığının gelişip çöktüğü Ege havzasına sürüklemişti ve daha sonraki yıllarında Osmanlı İmparatorluğunun yükselişini ve çöküşünü inceleyecek, gözlemleyecektir. Bütün uygarlıklara ilişkin derin derin düşünen bu kafada her şeyden ziyade sahnenin merkezini tutan Doğu Akdeniz toplumlarının yaşamları ve ölümü ile bu toplumların karşılıklı etkileşimleridir.

Tekrar tekrar, kimi fikirlerinin doğumu düşünülecek

(*) *Bestiary*: Orta Çağ Avrupası'nda yaygın olan, içinde hayvanlar hakkında bilgiler içeren, insanları eğlendirmenin yanı sıra onlara uygun davranış kodları kazandırmayı kendisine amaç edinen bir kitap türünün adı — y.h.n.

198

Toynbee'nin Tarih Algısı

olursa görülecektir ki, bunu zihnindeki Yakın Doğu tarihiyle biçimlendirmiş ve daha sonra da diğer dünyalara uygulamıştır.

Diğer taraftan Toynbee'nin kuramı Batı zihniyeti hakkındaki güçlü bir kanaatten kaynaklanır. Toynbee, benmerkezli olmaları nedeniyle, farklı şekillerde de olsa; sadece Batı tarihiyle ilgilenmeleri veya başka tarihleri Batı tarihiyle ilgili oldukları kadarıyla göz önünde tutmaları nedeniyle, ya da başka tarihleri sadece Batı tarihine uygulanabilir kategoriler vasıtasıyla düşünmeleri veya kendilerini tarihin dışında yer alan ve böylelikle de onu, sanki tarih bir ölçüde kendi Batı dünyalarında sona ermiş gibi değerlendirebileceklerini düşünmeleri dolayısıyla Batılı tarihçilerin yanlış yönde gittiklerine inanır.² (Şayet bu şimdilerde Batılı düşünürler için nadiren doğruysa da, belki bu kitabın şekillendiği 1920'lerde kısmen doğrudu ve hatta yazarın zihninin teşekkül ettiği 1914'den önceki yıllarda daha fazla doğrudu.)

Batı hakkında yazdıklarında Batılı tarihçilerin görüş ve kavrayışlarını renklendiren kendine tapınmanın özel bir biçimi mevcuttur ve bu ulus devlete tapınmadır. Ulus devletin tarihiyle, sanki tek başına anlaşılabilir bir çalışma alanı gibi ya yalnız başına ilgilenmeye ya da bütün tarihi bir ulusun zihni üzerine ışık tutan veya çıkarlarını etkileyen bir şey olarak değerlendirmeye eğilimlidirler. Fakat Toynbee için ulus devlet "Batılı ruhlarımızın içine hapsedildiği toplumsal hapisane"dir³; ve çalışmasının başlangıç noktasını belirleyen, bu hapisaneden kurtulmaya yönelik çabadır. Ulus

'...eşi görülmemiş ölçüde gönençli ve rahat Batılı orta-sınıf aslında, bir medeniyetin tarihindeki bir çağın bitimini, tarihin kendisinin sonu olarak görüyordu —en azından kendisi ve kendisine benzeyenler endişeli olduğu ölçüde (IX, 420). Tüm referanslar birinci baskıya yapılmaktadır: Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, cilt 1-3, (Londra ve diğerleri, 1934), cilt 4-6 (1939), cilt 7-10 (1954). Bu makale yazılmasından sonra iki cilt daha basıldı: cilt 11, 'Historical Atlas and Gazetteer' (1959) ve cilt 12, 'Reconsiderations' (1961).

³ V, 373.

199

Avrupa ve Orta Doğu

devlet der Toynbee, açık bir biçimde anlaşılabilir bir tarih araştırması alanı değildir; böyle herhangi bir devletin tarihini, bakış açımızı onların sadece yakın siyasi bağlarla değil ortak bir kültürle ve şeylerin ortaklaşa olduğu ve maruz kaldığı uzun bir gelenekle birbirine bağlı olan bütün bir örgüyü içerecek biçimde genişletmedikçe anlayamayız. Bu tarz bir ağ ya da örgü bir "uygarlığı" oluşturur. Tarihi araştırmanın anlaşılabilir bütünlerinin "uygarlıklar" olduğu teziyle başlayalım ve onlar hakkında ne söyleyebileceğimizi görelim: Özellikle bütün

"uygarlıklar" sınıfının hangisinin gerçek olduğu noktasında ne söyleyebileceğimize bakalım. Nitekim dürüst bir biçimde ve uygulamalı olarak ve çok ileri bir iddiada bulunmaksızın araştırma başlar. İlk planda yirmi bir adet birbiriyle özdeş tür daha sonra bunların nasıl doğdukları, geliştikleri, geriledikleri, diğerlerinin doğumuna aracı oldukları ve başkalarıyla karşılıklı etkileşimde bulundukları hakkında genel bir kuram ortaya çıkar.

Bu kuramın kökeninde Toynbee'ye göre Çince *Yin* ve *Yang* terimleri ile sembolize edilen insani durumlar arasındaki bir ayrım yer alır: Bir yanda sükunet durumu, elde e-dilmiş bir bütünlüğün pasif muhafazası ve sürdürümü durumu yer alırken; diğer yanda bilinmeyene doğru yaratıcı bir ilerleme, ataların adet ve itiyatlarından yeni, henüz bilinmeyen oluşmamış bir hayat tarzına sapma durumu yer alır. Bu insan hayatındaki başlıca ikilemlerden biri ve tarihi düşüncenin birinci ilkesidir. Tarihin süreçleri bir insan grubunun *Yin'den Yang'a* geçmesinden kaynaklanır. Tarihi düşüncenin yapabileceği, değişimlerin meydana geldiği şartları ve onun ürettiği sonuçları izlemektir; bu şartlarda bunun neden olduğu insanın vereceği cevabın özgürlüğünde gizli muammadır. (Geçerken bu kendisini sayısız biçimlerde dışavuran *Yin* ve *Yang* ikileminin Toynbee'nin düaliteye olan eğiliminin örneklerinden yalnızca biri olduğunu kaydedelim.)

Uygarlıklar böyle bir geçişle büyür. Büyüme bir eylem skalasının aşılmasını ve dış meydan okumadan iç meydan okumaya geçişi ifade eder: Kendi kendini belirlemeye doğru

200

Toynbee'nin Tarih Algısı

bir ilerleme, kendi eylem alanını oluşturmaya yönelik bir medeniyetin kişilik eğilimi. Bu, bir medeniyete, başarılı bir şekilde karşılık vereceği ve böylelikle tam olarak massedilmemiş olduğundan, meydan okumaya sebebiyet veren bu unsuru kendisinde eritmekle kalmayıp aynı zamanda daha ileri bir meydan okumayı karşılayacağı enerjiyi kendisinde açığa çıkaracağı bir meydan okuma sunulduğunda vuku bulur. Fakat bir medeniyet meydan okumaya karşılık verirken diğerinin bu başarıyı gösterememesinin sebebi nedir? Cevap başarılı medeniyetteki meydan okumanın yükünü kendi üzerine alarak, çözülmüş problemle toplumun kalbine dönen, bütün yaratıcı olmayan kitleyi taklit gücüyle ya da "mimesis" in desteğiyle arkasından sürükleyen yaratıcı bir azınlığın —bir birey, birkaç adam ya da bütün bir grubun— varlığında bulunur.

Fakat yeni fikirlerin ya da yeteneklerin azınlıktan çoğunluğa geçmesini mümkün hale getiren ve böylelikle gelişen bir topluma kendi gücünü veren bu taklit gücü aynı zamanda bütün medeniyetlerin zayıf noktalarına da işaret eder. Yaratıcı olmayan çoğunluk *Yin* durumundan sadece cazibenin gücüyle çıkartılır, fakat bir kere cazibe, büyüsünü sürdüremez hale gelince ortak yaşama süreci çözülür. "Taklitten ileri gelen bütün eylemler kendi kendilerini belirlemediklerinden esas itibarıyla temelsiz, asılsız ve emniyetsizdirler" ve bu, özellikle cazibe ağının adetler zinciriyle takviye edilemez hale geldiği dinamik toplumlarda böyledir. Er ya da geç bir "bozulma" vuku bulabilir: Yani şu ya da bu biçimde bir ahenk—örneğin, bir toplumun eski kurumlarıyla yeni fikirleri ya da çoğunluk ile azınlık arasındaki ahengin— kaybı söz konusudur. Azınlık, topluma dönük sorumlulğundan imtina edebilir ve "esoterik" bir kimliğe bürünür ya da bunun aksine iradesini çok ağır bir biçimde empoze ederek bütün toplumu tahrip edebilir. Eğer o bu iki yoldan herhangi birisini takip ederse yeni meydan okumalara yaratıcı bir şekilde karşılık verme yeteneğini kaybedebilir; gerçekten de

201

Avrupa ve Orta Doğu

bir meydan okumayı karşılamadaki parlak başarısı onu bir sonrakiyle ilgilenmede kabiliyetsiz hale getirebilir.

Eğer bu olursa ("eğer" diyoruz çünkü hiçbir yerde bütün sürecin gerçekleşmesi *gerektiği* yönünde bir ima yoktur; aksine insanın, arzu ettiği takdirde, her zaman kendisini kuşatmış gibi görünen zincirleri kırabileceği hususunda ısrar vardır) o zaman medeniyet "bozulma" dan "çözülme" sürecine geçebilir. Hiçbir zaman başarıyla karşılanmamış ve bu nedenle kendisini

"acımasız bir tekbiçimlilik" içinde sürekli tekrar eden söz konusu meydan okuma, uyum eksikliğini, ayrılıkçılığa, toplumun gövdesinde giderek genişleyen bir yarığa ve uçuruma dönüştürür. Uçurum medeniyetin bölündüğü farklı dar kafalı, "tutucu" toplulukların arasında ortaya çıkabilir (mesela, Batı uygarlığını oluşturan ulusal topluluklar); veya medeniyeti oluşturan farklı "unsurlar" veya "sınıflar" arasında bir uçurum meydana gelebilir. Medeniyet üç "sınıfa" ayrılacaktır. İlki eski yaratıcı azınlık, artık meydan okumalara yaratıcı bir biçimde karşılık vermediğinden ayrıcalık halini almış olan kendi liderlik konumunun derdine düşmüş ve problemlerinin üstesinden gelmede medeniyete yardımcı olmayacak bir biçimde bu ayrıcalıklı konuma sınıksız sarılmış olan güçlü bir azınlığa dönüşür. Bunun karşısına, artık azınlığa taklitle bağlı olmadığından bir kopma hareketini gerçekleştirmiş olan ve kendisini medeniyete mensup görmeyen iç bir proleterya, bir kitle; ve medeniyetin sınırlarına gelişme günlerinde onun cazibesıyla çekilen unsurlardan oluşan, fakat medeniyetin kendisi için düşündüğü rolü kabul etmeye isteksiz olan bir dış proleterya çıkar. Çözümle ilerledikçe (ve bir kere daha şart edatını ilave etmeliyiz) bu unsurlar arasındaki münasebetler uyum ilişkilerinden, güç ilişkilerine dönüşür; azınlık gittikçe daha da umutsuz bir biçimde konumuna yapışır ve proleterya şiddetle karşılık verir. Fakat bütün hikaye bundan ibaret değildir: çünkü üç sınıf, çatışmalarının şiddetiyle hem kendilerini hem de bir bütün olarak medeniyeti yok ettikleri an, ölmekte olan bir dünyayı aydınlatma amacı taşıyan bir yaratma iç-

202

Toynbee'nin Tarih Algısı

güdüsüyle sert ve şiddetli bir tepki gösterirler. Hakim azınlık son nefesinde evrensel bir devlet, dahili proleterya evrensel bir kilise meydana getirebilir, buna ek olarak iç proleterya barbar devletlerin ve savaş tanrılarının, kahramanlığın ve epik şiirin doğumuna neden olur. Bunlardan sadece evrensel kilise "geleceğe dönük" ve yeni bir medeniyetin kozası durumundadır. O aynı zamanda insanların kendilerini ölümden kurtarabilecekleri yoldur. Çünkü kilise proleteryanın saflarında ortaya çıkan yeni bir azınlığı açığa çıkarır ve bu, yeni tip bir azınlıktır. Çökmekte olan bir toplumdaki yaşam deneyimi bireysel ruha yeni bir meydan okuma davetiyesi çıkarır. Toplumdaki hizipçilik ruhtaki ayrılıkçılığı doğurur ve onu nasıl iyileştireceğini gösterecek, onu takip edenleri talihsiz toplumdan çekip çıkaran, kurtarıcı, yeni tip bir lider ortaya çıkabilir. Fakat bu lideri izlemeyecek olanlar karakteristik biçimlere bürünen çözümün ritmine yakalanır: Topyekun bozgun halinde çöküş. Dağılan toplum yenilginin kenarında gücünü adeta yeniden toplar gibi kendine çeki düzen verirse de bir kere daha, geri dönen meydan okumanın acımasız ısrarını işitir. Ölümü oyalamaya yönelik bu çabalardan en güçlüsü evrensel devletin doğumuna neden olanıdır ve evrensel devletler dağıldığında, medeniyet ya bir diğeri tarafından yutulur ya da zamanı geldiğinde yeni bir medeniyetin doğabileceği kaosa sürüklenerek ölür.

Bu, nüanslarla ve insanlık tarihinin karmaşıklığını hesaba katarak formüle edilmiş ve bazı bakımlardan pek çok tarihi durumlara ayrıntılarıyla uygulanarak sınanmış bir kuramın en kısa özetidir. Bu özet, son yirmi yıl zarfındaki tarihi araştırmaları zenginleştirmede katkısı dokunmuş olan fikir ve önerileri içerir. Bir medeniyetin kendine has bir bütün olarak değil de bir türün temsilcisi olarak ele alınması gerektiği fikri; toplumsal ayrılıkçılığın bireysel ruha gölgesini aksettirdiği biçimlerin ayrıntılı analizi; bir toplumun ortadan kayboluşunu aydınlatan büyük hareket ve olayların tasviri; kahramanlık çağının ilkel bir çağ değil, çökmeye yüz

203

Avrupa ve Orta Doğu

tutan bir medeniyetin ürünü olduğu fikri gibi düşünceler pek çok araştırma alanına birçok perspektif kazandırabilir. Eğer bunlardan birkaçı şimdi sıradan görünüyorsa bu kısmen Toynbee'nin bu konudaki çabası dolayısıyladır. Yine de her ne kadar onu okuyanlardan hatta

eleştirenlerden birkaçı, düşüncesindeki şu ya da bu unsurdan faydalanmayı becere-memişlerse de, daha azı hala Toynbee'nin kuramını bir bütün olarak kabul edebilir durumdaydı. Bu, her zaman, tarihte yasa fikrine karşı duyulan önyargıdan değil, aksine Toynbee'nin düşüncesinin temel kavramlarına ve onları kullanmasına yönelik sunulan geçerli itirazlar nedeniyleydi. Örneğin Toynbee'nin düşüncesinin başat kategorilerinin iflah olmaz derecede belirsiz olduğuna işaret edilebilir. Eserinde "medeniyet" kavramıyla kastettiği şeye ilişkin açık bir tanım bulmak güçtür. Yirmi bir medeniyetin sekiz ve hatta daha fazlası niye Yakın ve Orta Doğu'da bulunmasın? Japon medeniyetinin niçin Uzak Doğu medeniyetinin ana gövdesi içinde değerlendirilmesin? Buna karşılık aşağı yukarı aynı sebeplerle İngiliz medeniyetinin neden Batı medeniyetinin ana gövdesinden ayrılması gerekmesin? İslam dünyasının görünüşte bir bütünlük oluşturan medeniyeti, adeta keyfi bir biçimde (Suriye, Arap, İran medeniyeti olarak canlandırılan) niçin üç medeniyete bölünmesin? Diğer imparatorluklar zaman skalasında bunların ötesine geçen bir medeniyetin görünümleri olarak değerlendirilirken neden Osmanlı İmparatorluğuna "bir sakıt (vaktinden evvel doğmuş) medeniyet" nazarıyla bakılsın? Ayrıca, "göçebeler" bir başka "sakıt medeniyet" olarak takdim edilirken "medeniyet" terimi belli bir toplumu değil de bütün bir toplum tipini ifade etmek üzere farklı bir anlamda kullanılmıyor mu?

Kullanılan kavramlar da eleştirden azade değildir. Esnek olmaya yönelik sarf edilen bütün çaba ve gayretlere rağmen şemalaştırma çok katıdır. Bir önerme formüle edilir, ardından yirmi bir medeniyetin bir kısmında veya tamamında, az çok araştırıldıktan sonra, onu temsil eder görünen bazı fenomenler keşfedilir; bununla beraber çok kere bu fe-

204

Toynbee'nin Tarih Algısı

nomeni birçokları arasından seçmek ve ona kuramın doğru ve geçerli kabul ettiği önemi vermek, buna dair ayrıntılı bilgiye sahip olanların kabul edemeyeceği bir medeniyet resmi sunmaktır. Örneğin, Rus medeniyetinin on ikinci yüzyılda veya bu civarda çıktığı söylenir. Kuram bunu gerektirir. Fakat herhangi bir Rus tarihçi, bunun, bu dönemden sonra Rus toplumunun hareketinin daha öncekinden —zira bu toplum daha önce kendi kendini belirlemeye doğru sınıfların uyumu içinde hareket ederken bundan sonra sınıfların artan duyarsızlaşmasıyla çözülmeye başlamıştır— esaslı bir biçimde farklılaşacak olan muhtemel sonuçlarını kabul edecek midir? Bu noktada yazarın Doğu Akdeniz toplumlarına yönelik özel ilgisini hissederiz. Sonunda teorisi Homeric Çağ'dan bu yana Grek medeniyetinin gelişimini açıklamak için inşa edilmiştir; diğer tarihi hareketler kalıba ancak güçlüklerle uydurulabilir. Önergelerden bazısı doğru olsa bile, doğrulukları henüz ispat edilmemiştir. Toynbee, "deneysel kanıtlama yöntemi" üzerindeki bütün ısrarına rağmen teorilerinin kesin ve ikna edici delilini sunmaz. Kimi zaman yalnızca bunları iddia etmekle yetinir; kimi zaman da onu tek bir örnekle destekler ya da örnekleri sadece zikredip geçer. Bunu, bir türün bütün örneklerinin veya bir cinsin ilgili bütün farklı türlerinin sayım dökümü yapılmadığı müddetçe, kendi başına örneklerin zikri ya da dökümü, bir ispat yöntemi olmasa da yapar. Bunun böyle olmadığı farzedilse ve tarihte kimi düzenliliklerin varlığı gösterilmiş olsa bile hala bunlar hakkında sorulacak belli sorular olacaktır. Medeniyetlerin insanlık tarihinin asli varlıkları ve bunların hepsinin aynı güçlere tabi bulunduğu ve şimdiye kadar aynı talihe maruz kaldığı kanıtlandıktan sonra bile bu "kanunların" statüsünün ne olduğu ve niçin var olduklarını sormak hakkı baki kalacaktır. Medeniyetlerin doğuşu bir tesadüf müdür ya da bu tip ve büyüklükteki bütünlerin ortaya çıkışına, bunların arasındaki ayrılıklara, her birinin geçtiği gelişme ve çöküş aşamalarına ve bu zamana kadar bunların başına gelmiş olan ölüme

205

Avrupa ve Orta Doğu

yol açan insanın doğasında bir şeyler mi yatmaktadır? Bir tarih kuramı eğer sağlam bir biçimde kurulacaksa, bir insan ve evren teorisinin üzerine oturtulması gerekir. İlk altı ciltte olabilirlik biçimlerine dair bazı ip uçları varsa da kuram bu şekilde sağlam bir temele

oturtulmamıştır. Nitekim her yerde insan özgürlüğüne dair açık bir inanç göze çarpar: Gelişme, çöküş, çözülme ve dağılma süreci herhangi bir noktada kesintiye uğratılabilir. Fakat özgürlüğe rağmen kimi tekerrürlerin tarihte niçin bulunabileceğine dair net bir açıklama yoktur; ve bütün bu tekerrürlerin irca edilebileceği şu *Yin* ve *Yang* ritminin bir açıklaması sorulduğunda verilecek cevap bir açıklama değil de, Platon'daki gibi, mitlerle ima edilebilen fakat sıradan akılla izah edilemeyen bir "Prometeci *elan*"& dair şairane bir betimleme şeklinde olacaktır.

III

Toynbee'nin çalışması eğer bu şekilde eleştirilmiş ve bu eleştirileri yapan ya da kabul edenlerin bir kısmı eserin teorik değerinin olmadığı sonucuna varmışsa bunun için kısmen de olsa Toynbee'nin kendisi kınanmalıdır. Onuncu cildi sona erdirdiği büyüleyici otobiyografiye gerek kalmadan kitabın tümünün tanıklığına başvurarak Toynbee'yi değerlendirmek gerekirse zihinsel dünyası erkenden oluşmuş ve (Jung ve Bergson bir tarafa bırakılacak olursa) 1914'ten beri derin bir etki altında kalmamıştır. Neslinin bütün temsilcileri gibi o da doğa bilimlerinin prestijinin etkisi altında kalmış ve şüphe duyulmaz bir biçimde tarih hakkındaki düşüncesi fizik ya da biyolojiyle örtüşecek bir biçime bürünmüş gibidir. Bir başka deyişle Toynbee, araştırmasının materyalini oluşturan nesnelerle ilgili olarak yapılması gereken doğru şeyin, bunları gruplandırarak yapılarında veya davranış biçimlerindeki düzenlilikleri keşfetmeye çalışmak ve bu tarz düzenlilikleri inşa ederken "deneysel yöntem"i kullanmak olduğuna inanıyordu. Toynbee'nin eleştirmenleri, eğer, sözünü olduğu gibi alarak, onun "yasalarının" evrensel olarak

206

Toynbee'nin Tarih Algısı

doğru olmayıp delillerinin kendilerini ikna etmediklerini söylüyorlarsa, Toynbee bundan şikayet etmemelidir.

Yine de kitaba bir başka açıdan bakmak mümkündür. Kitabı, gerçeğe şiirin gözüyle bakan, değerini ve geçerliliğini harfîyen doğrulundan değil orijinallikinden, içsel tutarlılığından, anlatım metodu ve tarihi süreci anlamakta bize sunduğu yardımdan alan kurgusal bir tarih görüşü olarak bir başka gözle değerlendirmek olasıdır.

Bu tarih algısının doğasına ve niteliğine dair ne söylemeliyiz? Bu tuhaf, takıntılı, güçlü bir imgelemen ürünüdür. Bir dünyadan diğerine yeniden seslendirilen yankıları duyabilir ve yankıların orijinal sesi nasıl tahrif ettiğini bilebiliriz. Kitabın en ilginç bölümleri yeniden doğuşları, bir dünyanın hayaletinin bir başka dünyada canlanışını ele aldığı bölümlerdir. Kitap, enkazların, yıkımların anılarıyla tutsak alınmıştır. Toynbee, Volney'den Akdeniz'in doğu sahillerine, Gibbon'dan Roma İmparatorluğuna dair parçalar alıntılar yaparak, ruhi bir ahbaplığa şükranlarını öder, hakkını teslim eder. Bu kitabın son noktasında ortaya çıktığı uzun düşüncesin başlangıç noktası, yirmi birindeyken Yunanistan'da bir yürüyüşe çıktığında rastladığı Mistra'nın görünümüydü: "Mistra en yüksek burçlarından temaşa edilebilecek geniş manzaranın kraliçesi olarak 600 yıl ... hükmetmeyi ... sürdürmüştü; daha sonra maviden yoksun bir Nisan sabahı vahşi dağlardan kopup gelen dağlılar... Boğmuştı onu... Enkaz ve kalıntıları o günden bu zamana dek ıssız ve terkedilmiş olarak kalmıştı."⁴ Bu bizimkinin de dahil olduğu bütün uygarlıkların kırılma anına, zayıflığına dair pek çok dersten ilkiydi. Venedik istilasından önce Girit'te inşa edilmiş, akabinde Türklere terkedilmiş barok bir villanın manzarası o zamanlar hala canlı olan bir İngiltere için "*memento mori*"(Ç) idi,⁵ daha sonra Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz

X, 108.

(*) Latince, "ölüm sembolü". ⁵ IV, 202.

207

Avrupa ve Orta Doğu

orta sınıfının bulutsuz öğle sonrasının akıbetini görecektir ve bir tek yılda Anadolu'daki Grek medeniyetinin üç bin yılının yıkımını gözlemleyecek ve hakkındaki en iyi kitaplarından birini yazacaktır.⁶

Yankıların ve yıkıntıların ardında ahlaki bir tarih vizyonu yer alır. Nihayetinde Toynbee'nin bütün kavramları ahlakidir. Gelişigüzel ahlaki yargılar sayfalara rastgele serpiştirilmiştir. Hareketler "affedilmez"dir, saikler "ahlakı hor görür" niteliktedir, tarihi kişilikler "entelektüel bakımdan budalalıkla" ve "ahlaki sapıklıkla" itham edilirler. Bu gibi sözcüklerin görünmesi bir tesadüf değildir. Bunlar Toynbee'nin bütün tarih görüşünün zorunlu, gerekli belirtileridir. Toynbee'nin tarihi süreci yorumladığı kategoriler ahlakidir. "Ahenk" ve "kendi kendini belirleme" normatif kavramlardır. Bunlar bir kimsenin hedefleyebileceği fakat hiçbir zaman bütünüyle ulaşamayacağı şeylerdir ve dahası, Toynbee'nin kanaatine göre bunlar bir medeniyetin hedeflemesi gereken şeylerdir. Toynbee bu nedenden ötürü adı geçen hedeflere doğru yaşanan ilerlemeleri "gelişme", yaşanan gerilemeyi ise "çöküş" olarak adlandırır. Ayrıca bunlar ancak erdemin hayata geçirilmesiyle ulaşılacak olan amaçlardır. Erdem, çöküşün hem esası hem de sebebidir ve kitap boyunca tekrar tekrar Meredith'den bir mısra göze çarpar; "içteki yanlışın ihanetine uğrarız."

En basit ve en genel ifadelerle ortaya konulduğu takdirde Toynbee'nin tarih görüşü bir değer hükmünden ve iki olgudan oluşur. Bu tarih görüşüne göre, medeniyetler, uyumu ve kendi kaderlerini belirlemeyi hedeflemelidirler. Medeniyetler, erken dönemlerinde bu hedefe yaklaşmakta, daha sonraki dönemlerinde ise bu noktaya kadar ki bütün kazanımlarını yitirip böylelikle kendi sonlarını hazırlamaktadırlar.

The Western Question in Greece and Turkey, (Londra, 1922).

208

Toynbee'nin Tarih Algısı

Daha özelden, kitap *hubris*C), zafer, ihtişam ve iktidar anında insanları baştan çıkaran, kendi kendini mahveden gurura dairdir. Yaratıcı azınlıklar ve bunların ihdas ettikleri kurumlar kolaylıkla kendine tapınmaya dönüşür ve böylelikle ortadan kaybolurlar. Söz konusu azınlıklar eğer baştan çıkarmaya direnebilir ya da buna kapıldıktan sonra kendilerine gelip, nedamet ve pişmanlık duyabilirlerse dağılmaktan kurtulabilirler. Kitabın mesajı budur. Ancak soruların en hayati ve acil olanı da ayrıca karşımıza çıkmaktadır. Bir medeniyet çöküş sürecinden korunsa bile hangi süreci izleyecektir? Uyum ve kendi kaderini belirleme sürecini yakaladıktan sonra, eğer varsa bunları hangi amaç için kullanabilecektir? Kendisinin dışında herhangi bir amaca sahip olabilir mi yoksa nihayetinde ona dair, doğduğundan, geliştiğinden ve öldüğünden ya da ölümden uzak durduğundan başka söylenecek bir şeyler yok mudur? Bu tarz sorular ilk altı cildin satır aralarında yer alır ve bunlarda bu sorulara yönelik bir cevabın ya da daha ziyade her biri diğerinden oldukça farklı iki cevabın ipuçları vardır.

Bir taraftan "medeniyet" nihai bir şey gibi görünür. Her bir medeniyet, kendi zaman skalasına sahip olduğu gibi kendi normuna da sahiptir. Nasıl ki uygarlığın doğumuna veya ölümüne ne kadar yakınlıkta olduğunu bilmek suretiyle her bir olayın tarihini belirlemek mümkünse, uygarlığın norma ne denli yaklaştığını bilerek o uygarlığın her bir dönemine ilişkin değerlendirmede bulunmak da bu oranda mümkündür. Fakat bir bütün olarak medeniyetler "felsefi bakımdan" çağdaş oldukları gibi aynı zamanda yine "felsefi bakımdan" özdeşirler. Bir medeniyetin zamansal önceliği ya da sonralığından bahsetmek, ayrıca bunları birbirleriyle karşılaştırmak veya değerlendirme yapmak anlamsızdır. Burada bir kere daha yazarın Batılı "benmerkezcilik"ten ve bir medeniyeti diğerinin ölçütleriyle yargılama eğiliminden kaçınmaya çalıştığını görebilir ve doğa bilimlerinden ("") Zorba, mütehakkim bir gurur ya da cüret anlamına gelen *hubris*, kibirli bir tutumu nitelemek üzere de kullanılır —y.h.n.

209

Avrupa ve Orta Doğu

devşirilen kavramların etkisine tanıklık edebiliriz. Biyolog sözgelimi büyüme ve gelişmeyle ilgilenir; bir adamın diğerinden daha uzun ya da kısa olması onun için tek başına önemli değildir. Bir biyolog için bunun sebeplerinin incelenmesi genel olarak büyüme ve gelişme sürecine ışık tuttuğu ölçüde önem ifade eder. Bu düşünce Toynbee'nin zihninde en yüksek yeri işgal ettiğinde, o sahip olduğu rölativist bakış açısını bir medeniyetin sadece siyasi ve toplumsal boyutlarına, onun gerçek doğaları itibariyle gelip geçici olan unsurlarına uygulamakla kalmaz, aynı zamanda, onun düşünce ve inançlarına da uygular. Din sadece, medeniyetin çökmeye yüz tuttuğu belli bir safhaya başarılı bir karşılık verme biçimi olması ve yeni bir medeniyetin doğumunda oynayabileceği rol nedeniyle önemli olan, bir medeniyetin son ürünü olarak görülür. O "medeniyetlerin çözülüşünün neden olduğu meydan okumaya verilen bir karşılık"tır.⁷

Bununla birlikte, bir bütün olarak insanlık tarihinin bir anlama sahip olduğuna dair bir ima veya emareye ara sıra rastlanır; esasen insan bir amaca sahiptir ve bu nedenle medeniyetler insanı buna yaklaştırıp yaklaştırmamalarına göre değerlendirilebilirler ve hatta bunlar arasındaki öncelik sonralık ilişkisinin bir anlamı vardır. Bunun ilk ipuçları yazarın Bernard Shaw'un neredeyse unutulmuş bir teorisini canlandırdığı ve hayatın amacını, "insan aracılığıyla alt-insan üs-tün-insana dönüştürülmesi"⁸ olarak gösterdiği, birinci ciltte ortaya çıkar. Fakat üst insan fikri hemen bir diğerinin içine çekilir. İnsan türünü aşmak değil de onu mükemmelleştirmek hedef olarak görülür ve medeniyetteki bütün gelişmeler azizliğe doğru ilerlemeye eşitlenir.

Bununla beraber, azizliğin anlamı henüz açık olarak ta-nımlanmamıştır ve burada bir kere daha vurguların çelişki-siyle karşılaşabiliriz. Kimi zaman Toynbee'nin, azizliği, bütün insanlığın başarılarıyla özdeşleştirdiği ve herhangi bir

IV, 222. I, 159.

210

Toynbee'nin Tarih Algısı

yaratıcı azınlığın ortaya çıkışını ona doğru bir adım olarak gördüğü düşünülebilirse de o, başka vesilelerle sözcüğü daha çok geleneksel anlamına yakın bir biçimde kullanır.

Toynbee'nin eserinde birbiri ardınca Hristiyanı bir ihtarla karşılaşılır ve bu, medeniyetlerin çöküşü ve ölümü tartışıldığında daha bir duyulur hale gelir. Çözülmekte olan bir toplumda yaşama deneyimine verilebilecek yegane doğru karşılık "transfigürasyon"dur —insanlık tarihinin gerçeklerinin ardında yer alan Tanrının Kralhğı'nı görmek ve kendini ona kaydettirmek— ve ancak bir Hristiyan Tanrının sevgisinin hakikatini yalnızca kendisi bileceğinden, bu yolu seçebilir. "Hem Zenon hem de Gautama'nın bu denli inatla reddettiği taş, Yeni Ahit'in tapınağının temel direği olacaktır."⁹ Bütün kurtarıcılar sınıdığında biri hariç diğerleri kalır: "Akıntıdan biri yükselir ve derhal bütün ufku doldurur."¹⁰

IV

Bu kısa notlardan, altı cilt sona erdiğinde hala hangi soruların cevaplandırılmamış olduğunu belirlemek mümkündür. İnsana dair bir soru: Tarih, yasalara boyun eğdiği sürece insan tarihte özgür müdür? Bu yasaların insani temeli nedir? Evrene dair bir soru: Eğer varsa bir bütün olarak insanlık tarihinin amacı nedir? İma edilmiş ancak yeterince açığa kavuşturulmamış ve daha ivedi bir önemi haiz iki soru daha bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi, kendi Batı uygarlığımız hakkında ne gibi bir beklentiye sahip olabileceğimiz yönündedir. Bir medeniyetin yaşam çevriminde kendi toplumumuzun şimdiki dönemini nereye yerleştirebiliriz? Bizimkinden önceki bütün toplumların başına gelen akıbetten kurtulabileceğimize dair herhangi bir umut ışığı var mıdır? Eğer varsa kurtulmak için ne yapmalıyız? Altıncı ciltte Batı'nın, çöküşü izleyen ve evrensel bir devletin tesisinden önce gelen bir

¹⁰

VI, 164. VI, 278.

211

noktaya ulaştığına dair bir ima vardır.¹¹ Burada yazarın, içerisinde Batı'nın bugün karşılaştığı meydan okumayı bulduğu, söz konusu etkenin bir analizi yer alır. Bu, milliyetçilik ve savaşın doğumuna sebebiyet veren, sadece kendisi ile doğrudan bağlantılı şeylere ilgi duyan devletle, demokrasi ve endüstriyalizmin kombinasyonudur.¹² Fakat altıncı cildin sonunda soru, hala cevaplanmamış olarak kalır.

Bu sorulardan ikincisi Toynbee'nin kendisinin nerede durduğuna dairdir. Bu tür bir kitabın bir bakıma kendi kendini açıklama, dışavurma yönünün olması gerekir ve bu kitap için söz konusu durum daha fazla geçerlidir. Toynbee hiçbir şeyi unutmaz ve onun için hiçbir şey önemsiz değildir. Er geç gördüğü, işittiği, okuduğu veya başka türlü öğrendiği her şey ortaya çıkar. Gerçekten de kitabın onun eğitimi olduğunu söylemek çok fazla ileri gitmek olmayacaktır. Kitap 1914'ten önceki yıllarda yetişen ve bir devlet okulunun klasik eğitimiyle yetiştirilen bir orta sınıf İngiliz'in deneyimiyle zenginleşmiş ve hatta bu deneyimin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ritmi ve ifadeleri itibarıyla, Kitab-ı Mukaddes'in Anglikan versiyonunun ve Winchester'da çalıştığı klasik yazarların yankılarını taşımayan tek bir cümle yazmak onun için imkansızdır. Gerçekten kuramının üzerine inşa edildiği unsurlar klasik İngiliz eğitiminin beylik ifadeleridir. Farklı siyasi birimleri, bütünüyle iç içe geçmese de, temel bir bağla bir arada tutan bir "medeniyet" kavramı; yaratıcı azınlığın çekilişi ve dönüşü fikri (bu, Platon'un filozofların mağaraya dönüşü mitine oldukça benzemektedir) uyum ideali ve *hubris* tehlikesi —bütün bunlar, İngiliz hocalarının kadim Grek edebiyatı ve tarihi ile ilgili incelemelerinden çıkarttıkları derslerdir. Bozgun ve toparlanma fikrinde, bir kış öğleden sonrasının solgun güneşli gününde, ezici üstünlüklere karşı kahramanca giden fakat boyun eğmeyen bir kahramanlığın tacını yenilgiden kurtaran okul takımının bulun-

VI, 316. IV, 137.



212

Toynbee'nin Tarih Algısı

duğu Winchester oyun bahçelerinin bir yankısını işitmek daha da tuhaf hatta acayip değil midir?

Her ne kadar kitap bir anlamda belli bir çağın ve sınıfın tipik karakterine bürünmüş ise de — hatta bütün orijinallğine karşı bir bakıma geleneksel olsa bile— daha derin ve esaslı biçimde kişiseldir. Medeniyet üzerine derin derin kafa yoran Toynbee'nin sesinde, kendine dair düşünen bir adamın acısını duymak imkan dahilindedir. *A Study of History* kendine özgü bir karaktere sahip olmakla beraber ruhsal bir otobiyografidir. Bir şey (belki de bunları anlatmak zorunda kaldığında, hissiyatını kendi dilinde değil de Grekçe'de dışa vurmasını sağlayan bu sınırlamadır) onu birinci şahıs kipliğinde kendisi hakkında yazmasını imkansız hale getirir. Kendisi hakkında ne zaman yazma fırsatı bulursa bunu daima üçüncü şahıs kipliğinde ve bir zaman kipi geriden dile getirmeyi tercih eder. O kadar ki "Ben...dim" demek yerine "yazar....mıştı" demeyi uygun bulur. Bu ve diğer bazı kişisel kayıt ve işaret susturulsa da onlar yine de varlıklarını sürdürürler. Tarihin enkaz ve yıkıntıları arasında ölümsüz şehir arayışı içinde koşup duran acı içindeki bir insan ruhunun inleyişini, feryadını işitmek güç değildir ve altıncı cilt sona erdiğinde arayışının onu nereye alıp götürdüğünü görmek de mümkündür. Kitab-ı Mukaddes hakkındaki bütün bilgisine rağmen geleneksel teoloji bilimine dair çok az sistematik bir bilgiye sahip görünür; ilk altı cildi en etkili kılan şey, geçmiş atalarının yabancıları olmadığı kiliseye acı içinde, sürçerek, hatalar yaparak geri dönen güçlü ve olgun bir zekaya ilişkin açıklamalarıdır.

Toynbee'nin eserine hayran olanlar ve aradığı şeyi bulmak bakımından gösterdiği dikkat noktasında onun büyümesine, dürüstlük ve soyluluğuna kapılmaya yeterince yaklaşmış olanlar

son dört cilt yayımlanmadan önce bu soruları düşünmek için zamana sahiptiler. Ve son birkaç yıl içinde çıkan küçük yazılarla bir ölçüde önceden ima edilmiş ol-

213

Avrupa ve Orta Doğu

makla beraber, herhangi bir kimsenin tahmin ettiği şeyle tam uyuşmayan ve pek çok kimsenin umut edebileceğinden hayli uzak olan bu soruların cevaplarını bulmak için de on beş yılları vardı.

Son birkaç yıl içinde Toynbee'nin tarih ve evren görüşünün köklü bir biçimde değiştiği açıktır. Böyle bir değişiklik belki tek başına sorun oluşturmaz ve gerçekten oluşumu otuz yılı bulmuş olan bir kitaptan da ancak bu beklenirdi. Fakat burada önemli olan şey, hem kapsamı hem de bütün iddialarına rağmen kitabın yöntemi itibarıyla hiçbir biçimde deneysel olmamasıdır. Kitabın ana hatları otuz beş yıl önce Doğu Ekspresiyle Londra'dan İstanbul'a bir seyahat esnasında çizilmişti. Toynbee, "Bu gece uykuya dalmadan önce, bir not defterinin yarım sayfasına, muhtevası ve düzeni itibarıyla bu kitabın planıyla temelde özdeş olan bir konu başlıkları listesi karaladığımın farkına vardım"¹³ diye yazar. Nitekim kitabın çerçevesi değişmemiş ancak içine yeni fikirler dahil edilmiştir ve bu fikirler bütün olası sonuçları hesaplanırsa bile, oldukça farklı bir kitap talebini doğurmuştur. Yazarın söylemeye çalıştığı ile bunu söylediği biçim arasındaki bu yeni uyumsuzluk muhtemelen, son dört ciltteki edebi ustalığın belli ölçüde bir kaybını bize açıklar. Artık ana tema, kısa, kesin ve çok kere zarif bir biçimde anlatılmaz ve tek başlarına okunabilecek konu dışı fasılalarla kesilir. Şimdi teoriler sonsuz tekrarlar ve dogmatizmin yeni bir ihtarıyla ayrıntılı bir biçimde hazırlanır; cümleler yapılarını ve bütünlükleri kaybeder ve yan cümleciklerin azap verici kıvrımlarda kıvrıldığı şekilsiz cangıllara dönüşür; yollar parantezlerle kesilir ve zemin teknik terimlerle kayalıklı, pürüzlü hale gelir.

Üsluptaki böyle bir değişim kuşkusuz düşüncedeki bir değişimin işareti olmalıdır ve bunu kitap bize doğrular. Kitap hala bir medeniyetler incelemesiye de "medeniyet" kavramı artık üzerindeki bu düşünce yükünü taşıyamaz. Kitap-

¹³

VII, 10.

214

Toynbee'nin Tarih Algısı

ta bize, bir medeniyetin çözülüşünün sadece kendisi ile açıklanamayacağı söylenilir; zaman ve mekan itibarıyla türlerin başkalarıyla ilişkileri, hikayenin özünü oluşturur.¹⁴ Fakat, bunu söylerken, birinci ciltte ulus devletin anlaşılabilir bir araştırma alanı olmadığı ispat edildiği argümanı tekrarlamıyor muyuz ve eğer bu argüman medeniyetler hakkında da geçerli ise teorinin bütün temeli ortadan kalkmaz mı? Toynbee buna, "bu karşılıklı etkileşim fenomeni, sadece çöküş dönemlerinde görünür ve gerçekte kendi kaderini belirlemenin kaybı olan çözülme tanımında ifadesini bulur" şeklinde cevap verebilirdi. Fakat acaba gelişme aşamasında bile benzer bir fenomen bulunamaz mı? Toynbee'nin tanımına göre, gelişme kendi kaderini belirlemeye doğru ilerlemedir. Bu, kendi kaderini belirlemenin henüz başaramadığını ve buna doğru ilerleme süreci içinde medeniyetin kendi kontrolü içine çekmeye çalıştığı kendinden başka bir şeyle mücadele ettiğini ima eder. Burada da, bir medeniyetin hareketi kendinden başka bir şeye atıfta bulunmaksızın anlaşılamayacaktır ve medeniyetlerin soyut olarak anlaşılacak bağımsız varlıklar olduğu şeklindeki varsayım suya düşer.

Aynı zamanda, kuram temelini kaybettikçe, bütün olası sonuçları hesaplanmış olsa bile, geriye kendisinden kalan hiçbir şeyin olamayacağı devasa bir genişlemeye maruz kalır. Bu son ciltlerde yazar en azından kuramsal yasalarının statüsü üzerine düşünür ve bize bir medeniyet kuramını alttan alta desteklemek üzere bir insan doktrini sunar. Bunu yaparken yazar, hayatının sonbaharına yaklaşan demlerinde, zihninin karşısına çıkmaları halinde daha tehlikeli ve yoğun yaşanacak olan şu ani ve şiddetli tesirlerin birisine maruz kaldığını ortaya

koyar. Onuncu ciltte, Toynbee'nin "Jung'un yıldızı sonunda ufkumda doğmadan önce ... takip edecek, göze çarpan iyi bir çağdaş örnekle karşılaşmadım" demek suretiyle "muhalif bir Batılı zihinsel ve düşünsel çev-

VIII, 89.

215
Avrupa ve Orta Doğu

redeki"¹⁵ yalnızlığından bahsettiği, etkileyici bir pasaj bulunmaktadır.

Jung'un *Psychological Types* (Psikolojik Tipler)'in etkisi gerçekten eziciydi. Bunun arkasında fazla göze çapma-makla beraber daha az önemli olmayan bir başka etki de, Bergson'un *Two Sources of Morality and Religion* isimli kitabının yaptığı etkiydi. Yazar şimdi tarihte düzenliliklerin neden varolduğu ya da var görüldüğü meselesine Jung'un bakış açısından yaklaşır. Bu ritmi veya düzenlilikleri etkileyen ya da etkiler görünen güçler şimdi ruhun içinde bulunacaktır. Bireysel irade ve aklın yüzeyinin derinliklerinde, bilinç ve bireysel olan kadar bilinçaltı ve kolektif olanı da içeren *psişe* yer alır. "Pisişik ilkelerin ve güçlerin", kendilerini insan gruplarının alışlagelmiş tarzlarda davranma eğiliminde dışa vuran ve bizim yasa ve talih, arkaizm ve fütü-rizm, demokrasi ve endüstriyalizm gibi soyut isimler verdiğimiz "şu kişisel olmayan çıkışlar"ın zemin bulduğu yer, bu karanlık alandır.¹⁶ Fakat bilinçaltı, insan ilişkilerinde önemli olmakla beraber bu önem o kadar da büyük değildir. Ara sıra, şimdiye dek insanlığa hizmet etmiş olan alışlagelmiş davranışlar sisteminin şimdi karşılık veremediği bir meydan okumayla karşılaşılır. Artık yegane güvenli yol, ruhun değişimiyle bulunur;¹⁷ ve bu da ancak insanın kendisini bilinçaltının prangalarından azat etmesiyle ve yeni meydan okumanın taleplerine karşılık vermesi için bilinçli irade ve bilinçli aklın yardımına başvurmasıyla gerçekleşecek, bilinçli düşüncenin bir eylemiyle mümkün hale gelir. İnsan istidatlarının serbest, bilinçli ve o zamana kadar görülmedik bir biçimde kullanımı insani gelişmedeki bir ileri adım anlamına gelir.

Başlangıçtan itibaren yazarın tarihi sürecin nihai yorumu halini almış olan *Yin ve Yang'ın* değişimi, böylelikle, ar-

X, 228. X, 230-231. IX, 347.

216

Toynbee'nin Tarih Algısı

tık yeni bir anlam kazanır. Toplumsal ve bireysel hayatın iki ritmi, Bergson'un iki ahlak sistemine benzer bir şekilde ortaya çıkar. Bir tarafta, tarihte kanun ve düzenliliklerin sahnesi olan, kapalı alışkanlıklara dayalı bulunan bilinçaltı yer alırken, diğer tarafta, yeni meydan okumalara özgür ve açık karşılığın temeli olan bilinç başka bir deyişle özgürlük alanı bulunmaktadır. Fakat bu yeni ayrım, içinde Toynbee'nin bütün düşünce temellerini sarsan imaları, öngö-rülemeyen bazı sonuçları barındırır. Bir iyi ve kötü nöbetinden bilinç ve bilinçaltı nöbetine hareket ettik ve bu değişim bütün kitabın merkezinde yer alan *hubris* hakkındaki tezin temelini teşkil edebilir. İlk ciltler bize, medeniyetlerin kendine tapınmayla ve yalana yanılsa sığınmayla içerden çöktüklerini, ancak gınahtan sakınmayla çöküşten uzak durabileceklerini öğretmişti. Fakat bize söylendiği gibi medeniyetler bilinçaltının gücünü hissettirmesi nedeniyle çöküyor-larsa iki soru ortaya çıkacaktır. İlki mümkün bir biçimde bu akıbetten nasıl uzak durabiliriz? Toynbee'ye göre bilinçaltı, sadece her birimizin içinde yer alan bir şey değildir, aynı zamanda o her birimizin ötesine uzanan bir şeydir ve haddi zatında "kişiliklerin matrisi", kalıptır; o halde hangi anlamda onu kontrol edebiliriz?¹⁸ İkinci olarak bu akıbetten uzak durabilirsek bile, niçin uzak durmalıyız? Erdemi aramamız gerektiği kötülükten sakınmak durumunda olduğumuz kendiliğinden aşık olan bir noktadır; fakat bir meydan okumayla karşılaştığımızda alışkanlığın ritmini terk etmemiz ve özgür bir eylemde bulunmamız gerekliliği bu denli bir açıklığa sahip değildir. Böyle yapmak bizim için doğru olabilir fakat neden doğru olduğunun bize gösterilmesi gerekir; ve bu da ancak akılla karşılanabilecek bu meydan okumaların anlamının ve karşılıklarımızın veya cevaplarımızın amacının ne olduğunun bize gösterilmesiyle yapılabilir.

Meydan okumayı kim hangi amaçla gönderir? Bu Toynbee'nin eserinin nihai sorusudur ve Toynbee buna açık bir cevap verir. Meydan okumayı bize gönderen Tanrı'dır ve bunu yapmaktaki amacı insan ruhunda potansiyel olarak mevcut bulunan şeyleri gerçekleştirecek özgür bir karşılığı uyandırmak, bunu doğurmak ve böylelikle insanı mükemmeliyetine, kendisine yaklaştırmaktır. Tarih, Tanrı'nın yaratmasının "Tanrı'dan, kaynağından Tanrı'ya, hedefine" i-lerlediği süreçtir.¹⁹ Böylelikle, bize Erigena aracılığıyla Yeni Eflatunculuktan Hristiyan düşüncesine geçen bir temanın yeni versiyonunu sunarken Toynbee, —kendisinin de farkında olduğu üzere— bütün düşünce sisteminde köklü bir değişim yapar. Din artık toplumsal bir meydan okumaya insani bir karşılık olarak nazarı itibara alınamaz. Onun temel amacı artık medeniyetlerin ölümünü avutmak ya da doğumuna yardım etmek olamaz. O, bu rolü evrensel değil istisnai olarak oynar; oynadığında bile bunu ancak tesadüfen oynar. Din, medeniyetler açısından izah edilemez; tam tersine medeniyetlerin kendileri ancak dinleri üretmek için vardırılar. Toplumların karşılaşmak zorunda kaldıkları meydan okumalarla mücadeleleri sayesinde ki insanlar, daha mükemmel ve daha çok kendileri olurlar; ve medeniyetlerin ölümünün sebebiyet verdiği sıkıntılardır ki insanların yüreklerini Tanrı'ya döndürür.

Bunun öngörülemeyen sonuçları, oldukça kapsamlıdır ve Toynbee'nin yoluna koyulduğu ilkeyi ortadan kaldırır: Medeniyetlerin aynı türün temsilcileri olarak ele alınabileceği, bunların her birinin felsefi bakımdan diğerlerinin karşısı olduğu ve bunlar hakkında önemli olan şeyin sahip oldukları üretken karakter olduğu ilkesi. Şimdi tarihte medeniyetlerin kendilerinden daha önemli olan bir şey açığa çıkar. Bu, medeniyetlerin ancak hizmetçileri olduğu ve onların bu bakımdan tasnif edilip değerlendirilebileceği bir şeydir.

¹⁹
VII, 423-424.

218

Toynbee'nin Tarih Algısı

Bunlar şimdi alt türlere ayrılacak ve bunların bir kısmı bir anlamda diğerlerinden daha "yüksek" ve hatta "daha iyi" olacaktır. Dahası bir zamanlar gerçekleştirilmiş olan bir potansiyelin arkasında bir kısım izler bırakmadan eski haline dönememesi nedeniyle, zaman bakımından daha sonra gelen medeniyetler seleflerinin onlara bıraktığı sermaye ile başlarlar ve en azından bunlardan daha yüksek olma şansına sahiptirler. Dolayısıyla medeniyetlerin değer ve zaman skalası birbiriyle ilişkilidir. Sonraki bir medeniyet aynı zamanda daha önce geçip gitmiş olandan muhtemelen "daha ileri" bir medeniyet olacaktır ve bir bütün olarak tarih, bir amaca doğru ilerlemektedir.

Bu nedenle, bir diğerinden dinle ve birbirleriyle zaman-sal ilişkileri bakımından ayrılan medeniyetlerin çeşitli sınıflarını tespit etmek mümkündür. Önce, doğrudan ilkel toplumlardan kaynaklanan ilkel medeniyetler gelir. Bunlar iç proleteryalı aracılığıyla Mısır'daki *Osiris* ve *Isis* kültleri gibi olgunlaşmamış yüksek dinler üretebilirlerse de bunların tanrısal ekonomideki temel işlevleri şu ya da bu biçimde ikincil medeniyetleri üretmektir. İkincil medeniyetlerin temel işlevleri, dağılma anlarında yüksek dinlerin doğumuna neden olmaktır, ancak bunlar aynı zamanda evrensel kilisenin "kozasından" çıkan üçüncü sıradaki medeniyetleri de üretebilirler. Bu tarz üçüncül medeniyetler arasında bizim Batı medeniyetimiz de yer alır. Fakat benmerkezcilik, üçüncül medeniyetlerin tarihin amacıyla ilintisiz olduğunu bize unutturmamalıdır. Sadece belli bir medeniyet için değil de bir bütün olarak medeniyet için yüksek dinler ortaya çıktığında amaç gerçekleşmiş olacaktır, doğuş anlarından itibaren tarihin yükünü taşıyan bunlardır; medeniyetlerin ilkel toplumlardan farklı olduğu kertede

medeniyetlerden farklı olan insan toplumunun yeni türlerini oluşturabilir, hatta bunlara neden olabilirler. Açık bir biçimde yapılmamış olan bir ayrımı doğru şekilde anlarsak; ilkel toplumlar alışkanlık ve bilinçaltının hüküm sürdüğü toplumlardır; medeniyetlerde akıl bilinçdışına karşı mücadele eder, kendisini, taklitle

219

Avrupa ve Orta Doğu

çoğunluk üzerine empoze eden azınlık özgür kılar; ki bilinçaltının kendi hükümlerini yeniden hissettirdiği yerde kendileri itibarıyla anlaşılmadığından akıl tarafından dayatılan eylemler çoğunlukta yeni bir alışkanlık ritmine dönüşmüştür, daha yüksek toplumlarda herkes hakikati serbestçe ve severek idrak eder ve bu ışıkla yaşar. Başından itibaren bütün eserde belli belirsiz kendini hissettiren bu yeni doktrinde, Toynbee düşüncesinin bir başka temel ilkesi daha açığa çıkar: Tanrı'nın Krallığının bir gün yeryüzünde inşa edileceğine ve inşa edilmesi gerektiği inancı.

VII

Sınıflandırma ve değerlendirme süreci bir adım daha ileri götürülebilir mi? Tarihi süreç içinde ortaya çıkmış olan yüksek dinler arasında dördü öne çıkar: Hristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Mahayana Budizmi. Birbirleriyle çatışmaları ya da çatışıyor görünmeleri nedeniyle bunlardan hangisinin insanın Tanrı'ya dönüşünde eriştiği en yüksek noktayı temsil ettiği ve varsa bunlardan hangisinin insanlığın gelecekteki sadakatine hükmedeceğini söylemek mümkün müdür?

Toynbee bu soruyu bunların dördünde de ortak olan unsurları vurgulayarak cevaplandırır. Hepsisi de insanın tek gerçek Tanrı'ya olan muhabbetine, tarihin ruhsal anlamına, uyumsuzluğun üstesinden gelmeye, etkin bir davranış idealine, mimesisin yaratıcı bir azınlığın taklidinden Tanrıyı taklide dönüşümüne inanır.²⁰ Adet ve "yollara" dair bir anlatım farklılığı nedeniyle farklılaşmaları söz konusudur. Toynbee bir Moğol Han'ının sözcüklerini onaylayarak alıntılar: "Tanrı nasıl ki ele çeşitli parmaklar vermişse insana da tıpkı bunun gibi çeşitli yollar bahşetmiştir."²¹ Her bir yol dahası, temel "psikolojik tipler"den birine karşılık gelir, bu tipe mensup olanlara Tanrıya yaklaşımları için uygun gelen bir yol sunar.

²⁰

VII, 506. X, 238 not.

220

Toynbee'nin Tarih Algısı

Şimdi eğer bu doğruysa, biricik ve topyekun hakikate tek başına sahip olduğu iddiasını dile getiren dört dinden herhangi birisinin hata yaptığı ve günah işlediği aşikardır. Bu dinlerden herhangi birisi böyle bir iddiada bulunarak, insanın Tanrıya ulaşacağı yolları sınırlamakla kalmayacak Tanrı'nın insana gittiği yolları da sınırlandıracaktır ve bu onun iddialarına inanan kimseleri inanmayanlara hoşgörüsüz ve tutucu bir biçimde davranmaya sevk edebilecektir. Toynbee için böyle bir iddiayı ileri sürmek, "dini ... şövenizm"dir.²² Bu hataya en fazla düşenlerin Hristiyanlar olduğu da açıktır. Müslümanlar, Hristiyanlığın asli hakikatinin Müslümanlığın temel hakikatiyle aynı olduğuna inanabilirlerken ve Hindu ve Budistlerin insani inançlarının farklılıklarına fazla önem verme lüzumunu hissetmezlerken, Hristiyanlar inançlarının doğası gereği bir anlamda tekelci olmaya zorlanırlar. Sadece Mesih'in Tanrı olduğuna ve ancak onun dünyayı kurtaracağına inanmaları nedeniyle, *bedenlenme* ve *kurtarma'nın* (Keffaret) hakikat olduğunu inkar eden dinleri kabul edemezler. Toynbee yanlış ve yersiz tekelcilikle ilgili olarak yaptığı uyarıyı Hristiyanlığa yöneltir ve Toynbee her ne kadar hala belli başlı Hristiyan terminolojisini kullanıyorsa da sürekli olarak Kitab-ı Mukaddes'ten iktibaslar yapar ve kendisini bir anlamda bir Hristiyan olarak düşünür. Toynbee, bu son ciltlerde geleneksel Hristiyanlığın hatası olduğuna inandığı şeye ilişkin olarak vurguda bulunur.

İki saldırı hattı Hristiyanlık üzerinde birleşir, ilki bazılarının düşüncesindeki aşırı bir düalete gibi görünen şeyden, diğeri aşırı bir bütünlük ya da yeknesaklıktan neşet eder. Bir taraftan

Hristiyanlığın hakikatleri kendilerini kurumlarda dışa vurmuşlardır, fakat bütün kurumlar gibi kilise de kendine tapınmaya ve kendisinin otoritesini kabul etmeyenlere işkenceye eğilimlidir. "İktidar tutkusunun beyhude kibri"²³ Katolik Kilisesini bir "medeniyet" e dönüştür-

²² VIII, 627.

²³ VII, 535.

221



Avrupa ve Orta Doğu

müştür ve tıpkı bütün medeniyetler gibi kendi gururunun, kibrinin kurbanı olmuştur. İmdi, bu sadece Kilise otoritelerince belli zamanlarda işlenmiş suistimaller üzerine bir saldırı olmuş olsaydı Toynbee'nin bunları nakline kimse itiraz etmezdi ve onunla pek çok kimse mutabık kalırdı. Fakat o, tezini zorunlu bir önerme olarak ileri sürer: *Böylesi* kurumlar kendilerine tapınırlar ve bir hakikati ortaya çıkarmak onu tahrif etmektir. Burada Toynbee'nin bütün eserlerine serpiştirilmiş şu nihai dikotomilerden —yürek ve kafa, nezaket ve şiddet ve şimdi de düşünce ve kurum— bir diğerini bulamaz mıyız?

Bununla beraber bu onun Hristiyanlıkta karşılaştığı gerçek güçlük değildir. Gerçek engel, farklı, kaldırılması daha kolay bir şeydir. Hayali bir monologda *advocatus diaboli'sini* konuşturur: "Varsayımsal olarak sınırsız, zamandan mekandan münezzeh Tanrının varlığını Alberta'dan çok daha aşıkâr biçimde Filistin'de hissettirmesi nasıl düşünülebilir?"²⁴ Ve Toynbee şöyle devam eder: "Bizim onun ağzından uydurup konuştuğumuz sözcükler olguya uygundu ve olgular şaşırtıcıydı çünkü, aynı zamanda yüksek dinlerin uygulamada suçlu bulundukları bu dar kafalılığın onların ortak özelliği, esasî olan vahyin antitezi olduğu da doğrudur."²⁵ Tanrının kendisini bir zaman ve mekanda açımladığını söylemek Toynbee'ye, bunu söyleyenin günahların en kötüsü olan "dini şövenizm"e sürüklenmesini gerektirecek denli açık bir saçmalık olarak görünür.

Burası Toynbee'nin *bedenlenme* doktrininin doğru mu yanlış mı olduğunu tartışacak yer değildir fakat argümanının bir imasına işaret edilmesi gerekmektedir. Tanrının yirminci yüzyılda Alberta'da bedenlenemeyeceği anlamında, birinci yüzyılda Filistin'de bedenlendiği iddiası ona bir gurur anlatımı olarak görünebilir ve kaçınılmaz bir biçimde müsamahasızlığa sevk edebilir. Fakat kesinlikle Hristiyanları

²⁵

VII, 430-431. VII, 433.

222

Toynbee'nin Tarih Algısı

buna sevk eden yegane etken gurur değil, daha ziyade i-nançların mantığıdır. Eğer O'nun belli bir insan, dünyada sadece bir yerde ve tarihte sadece bir zaman diliminde yaşayan belli bir insan haline geldiğini kastetmiyorsak Tanrı'nın insan olduğunu söylemek hiçbir şey ifade etmeyebilir. Mekan ve zamanda bedenlenmenin meydana geldiğine inanmanın imkansız olduğunu düşündüğümüz takdirde bedenlenmenin mantiken herhalde kabul edilemez olduğu ile karşı karşıya kalırız ve bedenlenmeyi reddettiğimiz takdirde topyekun Hristiyanlığı reddederiz. Tanrı, insan, zaman ve tarih hakkındaki bütün Hristiyan doktrinin bizatihi kendinde, bedenlenme dolaylı olarak içkindir. Bedenlenmeyi reddettiğimiz takdirde belli bir

Tanrı, insan, zaman ve tarih doktrinine sahip olabilirsek de bu Hristiyan doktrini olmayacaktır.

Tanrı Alberta'da olmadığı biçimde Filistin'de olmadıkça bütün Hristiyanlık yanlış ve sahtedir ancak yine de Toynbee açık bir biçimde bunun doğru ve gerçek olduğuna bir biçimde inanmaktadır. Bu nasıl olabilir? Burada Toynbee'nin kuramının en büyük güçlüklerinden biri, inşa ettiğine nispetle görüşlerinin en ürpertici olanı ile karşı karşıya kalmaktayız.

Hristiyanlığın aşırı tekelciliğine karşı ileri sürdüğü argüman, doğru ve gerçek olduğunu iddia eden herhangi bir ö-nermeye karşı da ileri sürülebilir; onun güçlüğü sadece geleneksel olarak kavranıldığı biçimi itibarıyla Hristiyanlık değil, geleneksel olarak kavranıldığı biçimi itibarıyla hakikattir. Eğer herhangi bir şeyi olumlarsam kaçınılmaz olarak bir başka bir şeyi dışlıyorum demektir, Toynbee bunu kabul edemese bile bu böyledir. Barış ve düzeni öylesine arzular, kardeş olarak insan kavrayışı ile öylesine doludur ki hiçbir şeyi dışlamayan bir hakikate ulaşmak ister. Buna hakikat kavrayışımızı köklü bir biçimde değiştirmedikçe sahip olamaz ve yapmaya kalkıştığı da budur. Özellikle "bilim ve din arasındaki çatışma"dan bahsederken kadim "iki hakikat" teorisini canlandırır ancak daha geniş bir ilişki çerçevesinde bunu yapar. İnsan aklının der, iki temel yetisi, iki "deneyim biçimi", "hakikati iki kavrayış biçimi" ve örtük olarak "iki dil

223

Avrupa ve Orta Doğu

kullanımı" vardır. Çıkarıma akıl, bize bilimsel gerçeği ve *psişenin* derinliklerinden kaynaklanan sezgi, vahyin hakikatlerini sunar. "İyi veya kötüye yönelik olarak İnsanın ruhi hayatını onun aracılığıyla yaşadığı organ, zihin değil bilin-çaltıdır. O şiirin, müzik ve görsel sanatların kaynağıdır ve ruhun kendisini Tanrı'nın etkisine karşı katılaştırmadığı zaman onun aracılığıyla Tanrı ile birlikte olduğu kanaldır."²⁶ Bu yetilerin her ikisi de bize hakikati sunar. Haddizatında her iki hakikatin de üzerine oturduğu temel bir hakikat vardır. Fakat bu zamana kadar insanın ruhi kavrayışı bu hakikate ulaşamamıştır ve bu nedenle de bu zamana kadar sezgisel ve akli hakikat arasındaki ayrım sürekliliğini korumuştur. Bilim ve din arasındaki çatışmanın sebebi budur; din, hakikatlerini aklın hakikatleri formüle edişine uygun terimlerle ifade etmeye çalışmıştır ve çatışmanın ancak dinin geleneksel teolojisinin çoğundan vazgeçmesi ve yeni psikoloji biliminin tuttuğu ışığı tanınması halinde üstesinden gelinebilir. Farklı dinler arasındaki görünen çatışmanın sebebi de budur; doktrinlerini veya akidelerini gereğinden fazlaca akli bir biçimde dile getirmeye çalıştıklarında sadece bilimle değil, aynı zamanda bir birleriyle de çatışmaya düşerler.

Tekrar ifade etmek gerekirse burada, Toynbee'nin yanılıp yanılmadığı meselesini ortaya koymayacak, aksine sadece söylediklerini ve bunların dolaylı, olası sonuçlarını açığa kavuşturmaya çalışacağız. O sadece şairlerin bilim adamlarından daha kolay ve rahat biçimde anlayabilecekleri bazı hakikatler vardır demiyor veya onun demek istediği şiirin müziği ve ritmi ile bazı hakikatleri uyandırmanın bunların yalın bilimsel dille anlatılmasından daha kolay olduğu da değil; bu ifadelerin hiçbirinin birden fazla hakikatin olduğunu ima etmeye gereksinimi yoktur. Toynbee'nin söylediği, yalnızca sözcüklere hiçbir biçimde dökülemeyecek, tarifî, imkansız bir Tanrı tecrübesinin mevcut olduğu da değildir. Çünkü bu bir kere daha düşünülebilen ve sözcüklere döküle-

²⁶

VII, 500.

224

Toynbee'nin Tarih Algısı

bilen her şeyin tek bir sistem teşkil ettiğini inkar etmek demek olmayacaktır. Söylediği her ikisi de sözcüklerle ifade edilebilen ve aynı zihin tarafından kabul edilebilen, fakat birbirleriyle çelişen iki düşünce sisteminin var olduğudur.

Toynbee'nin bize söylediğine göre, bilinçli insan zihninin etkin biçimde düşünce yasaları tarafından yönetildiği inancı, bir "zihni yanılısama"dır.²⁷ Eğer bu doğruysa her türlü akli

çıkarmının bir sonu vardır. Konuşurken ya da yazarken "psişenin sezgisel ve duygusal derinliklerinden gelmekte olan her ne ise ben onun bir sözcüsüyüm sadece. Psişenin beni sevk ettiği Tanrının, psişenin kendisinden başka bir şey olmadığından emin olabilir miyim? *A Study of History'nin* bütün uzun seyahati bizi ancak kendimize geri getirir.

VIII

Toynbee'nin bu yeni bakış açısından Batı medeniyeti nasıl görünmektedir? Yola çıktığı tasavvur, her ne kadar aradan geçen yıllar onu daha canlı ve belirgin hale getirmişse de hala aynıdır. Bu, ilk ciltler yayınlandıktan sonraki yıllar zarfında Nazizm korkularının keskinleştirdiği günaha ilişkin bir tasavvurudur. Batı'daki hayatın yüzeyi altında aynı suçluluk beslenmemiş olsaydı Almanlar suçlarını işleyemezdi:

Kıstaslar artık dibe vurmuş olsa da ıslah olmuş bir Batılının nezdinde ilk gerçeklik kavrayışı, Batı medeniyetinin ölümlülüğüne dair bir kabul olarak kendisini göstermişti. Fakat aydınlanmanın gecikmiş şafağı acılı bir biçimde burada durmadı ve ikinci kavrayış ölümlülüğün kabulünden daha da parçalayıcı, yaralayıcı ruhi bir tecrübe olan bir günaha ilişkin bir mahkumiyet idi.

Bununla beraber, bu son dört cilt, ilk altı ciltten daha fazla Batı problemine detaylı bir analizi bünyesinde barındırır ve göreceğimiz üzere bizi Batı sorununa dair yeni bir sonuca ulaştıran bir kanaat içerir. Toynbee'ye göre modern

²⁷

IX, 185. IX, 431-433.

225

Avrupa ve Orta Doğu

Batı medeniyetinin en önemli özelliği ve onun kendine has sorunlarının kökeni teknolojinin gelişmesidir. Yeni üretim ve iletişim teknikleri bir tür siyasi bütünlüğü kaçınılmaz hale getirdi; dar görüşlü devletin nihai sadakat hatta tapınım nesnesi olduğu dağınık bir dünyada milliyetçilikle modern tekniklerin ittifakı ürkütücü, patlamaya hazır ve dehşetengiz bir güç meydana getirebilir. Ayrıca modern teknikler bizzat doğaları gereği düzen ve disiplin gerektirir ve dünya çapında bir "sınıflar" sistemine neden olmuştur —mütehakkim kim bir "beyaz azınlık", Batılı bir iç emekçiler proleteryası ve genişledikçe Batı dünyasınca aşamalı bir biçimde içerilen Asya ve Afrika'daki "dış proletarya". Fakat insan ruhu özgürlüğü arzular ve toplumsal sisteme karşı ayaklanma devletlerin-kindenden hiç de aşağı kalır bir tarafı olmayan bir sınıf çatışmasına yol açabilir. Toplumsal gerilimlerin altında bireysel ruhta bir gerilim yer alır. Yeni teknikler, yeni düşünce "alışkanlıklarını" gerektirse de bu alışkanlıkların benimsenmesine, "milliyetçilik" ve "endüstriyalizm" isimlerini verdiğimiz türden eski alışkanlıklarına hala bağlı olan psişe direnir.

Toynbee'ye göre bir tür siyasi birliğin ortaya çıkması kaçınılmazdır; yegane mesele bunun nasıl geleceğidir; barışçıl biçimde ya da bir Büyük Gücün dünyaya tahakkümünün empoze ettiği bir savaş sonucunda. Modern dünyada savaşı hazırlayıcı etkenler olduğu gibi, karşı tarafta yer alan diğer faktörler de mevcuttur. Rusya ve Amerika arasında dünya-gücünün kutuplaşması, bunların arasında değişen ve belirli olmayan bir cephenin varlığı, Avrupa'nın dışındaki ülkelerde milliyetçilik ve militarizmin gelişmesi, iktidarın Batılı işçilerin ve Asyalı milliyetçilerin tecrübesiz ellerine taşınması — bütün bu faktörler savaşa yönelik eğilimleri güçlendirmektedir. Fakat diğer tarafta Avrupa'da militarizmin çöküşü ve modern Batı'nın Hristiyan geçmişinden çıkardığı bir barış kavrayışı söz konusudur. Barış için en umutlu yol, belirsiz bir müddetle Okumen'in bu iki Büyük Güç arasında barışçıl bir biçimde paylaşımıdır. Sabır en fazla gereksinim duyulan erdemdir, çünkü bilinçaltına insani alışkanlıklardaki yeni

226

Toynbee'nin Tarih Algısı

tekniklerin talep ettiği değişiklikleri yapması için zaman verilmelidir.

Sınıfsal gerginlik ile ilgili olarak da durum böyledir. Buradaki temel mesele, sorunun çözülüp çözülmeyeceği değil nasıl çözüleceğidir. Burada tekrar Batı toplumu iki çatışmacı sistemle karşılaşır ve bunlardan birinin zaferini ya da bu iki sistem arasında sağlanacak uzlaşmayı

tercih etmek durumunda kalır. Amerikan "fırsat eşitliği" ile Rus "sınıfsız toplum" ideali arasında İngiliz ve İskandinav sosyal demokrasisinin orta yolu yer almaktadır ve bir kere daha modern çağın ihtiyaçlarını en iyi karşılayan "orta yol"dur.

Uluslar ve sınıflar arasındaki barış gelirse teknoloji doğal sonuçlarını üretmek üzere serbest bırakılacaktır: Sefaletin ortadan kalkması, boş saatlerin, tatillerin genişlemesi. Psişik enerji, işten eğlenceye taşınacaktır ve böylelikle yine bir mesele ortaya çıkacaktır: Boş vakitler yararlı bir şekilde nasıl kullanılacaktır? Toynbee'ye göre boş vakitlerin yegane tatmin edici kullanımı dindir; ve belki de bu, onun din görüşüne, düşünce ve hayat arasındaki ilişki hakkındaki kavrayışına bir miktar ışık tutar. O, dini, bir boş vakit uğraşı olarak değerlendirir. İki temel din tipi mevcuttur: Tanrı'ya tapınan ve insana tapan. Bunlardan ikincisi *hubris'in* ve bu nedenle de insanın başına gelen bütün kötülüklerin temel ve nihai kaynağıdır. Fakat Tanrı'ya tapınmanın değişik biçimleri arasında Batı medeniyeti bir sonraki aşamasında hangisini benimsemelidir? Burada Toynbee, Hristiyan ortodoksisine karşı saldırgan bir konumu benimser. Toynbee'ye göre, Batılı insan için, geleneksel Hristiyanlığa dönmek "entelektüel ve ahlaki bakımdan yanlış" olacaktır. O, sebebini şöyle açıklar:

Arkaik dini hareketler entelektüel bakımdan savunulamaz durumdadırlar, çünkü geleneksel bir dini inancı zemininden söküp atan kadim rasyonalizm, gerçekte çok çabuk geçip gitmez... Gökten inişinden sonra yüksek bir din, yeryüzü yolculuğunda yabancı bir maddenin kopkoyu dumanını kaldırır ve beraberinde sürükler... Rasyonalizmin saldırısı bir aydınlanma ... sürecidir ... Bir kere entelektüel aydınlanma

227

Avrupa ve Orta Doğu

deneyimini yaşamış olan ruhlar bu nedenle bir daha asla entelektüel intihara kalkışarak ruhi kurtuluş arayışı içinde olmazlar.

Geçmişin Hristiyanlığına geri dönmek "Batı Kilisesinin ■ Batılı insanın saygısını kaybettiği ahlaki skandal ve ... vahşi Batı Din savaşlarının acısının unutulmasına imkan tanımayan bir hizipçilik" nedeniyle ahlaki bakımdan yanlış olacaktır.³⁰

Toynbee'nin bizim için kaba hatlarıyla çizdiği müstakbel •yol Kiliseyi, acılı bir biçimde hatalarından arındırmaya, "Yahovaya tapınma"dan³¹ kurtulmaya ve süreç içerisinde geleneksel teolojisinin büyük bir bölümünü terk etmeye sevk edecektir. Toynbee'nin çabası dört yüksek dinin her birinin mensuplarını, kendi aralarındaki farklılıkları uzlaştırmaya çalışmaya, bilim ve dini, bilinç düzeyinde olduğu kadar bilinçaltının derinliklerinde de, Tanrı'nın farklı biçimlere bürü-nebilen yaratışı olan pşşeyi kavramanın yollarını ortaklaşa araştırarak "Tanrı'ya yaklaştırmak" noktasında "Ortak Çaba"ya yönlendirecektir.³² Bu, atalarının seçtiği yolu takip etmeye zorunlu olmaksızın, her bir insan ruhunu ona en iyi uyan yolu seçmek üzere serbest bırakacaktır.

IX

Başkalarının gözünde bu insanın krallığına ilişkin bir görüşten başka bir şey olmasa da her şeyin birbiriyle uyuş-turulduğu, uzlaştırıldığı bir dünya kavrayışı, Toynbee için yeryüzündeki Tanrı'nın Krallığına dair bir tasavvurdur. onun geleneksel Hristiyanlık eleştirisi, tıpkı Hristiyanlığın üzerinde dinlerin yer almasına benzer şekilde, onun için dinlerin üzerinde de bir şeyin olduğunu vuzuha kavuşturur. Çünkü o, bir dinin rasyonalizmin saldırısından önceki haline

IX, 631. IX, 635. VII, 441.

VII, 500. 228

³⁰
³²

Toynbee'nin Tarih Algısı

dönemeyeceğini söylerken rasyonalizmin saldırılarının haklı olup olmadığı gibi açık bir soruyu sorma ihtiyacı duymaksızın, bunu evrensel olarak geçerli ve doğru kabul eder.

Toynbee'de saldırıları dini rahatsız etmemesi gereken, yanlış bir rasyonalizmin olabileceğine dair bir imaya rastlanılmaz. Ona göre rasyonalizmin dine yönelik saldırıları ya her zaman

meşrudur ya da daha sonraki bir düşünce akımı her zaman bir öncekinden "daha doğru"dur. Ayrıca Toynbee, Kilisenin "Batılı insanın saygısını kaybettiği"ni söylerken Batılı insanın veya genel olarak "insan"ın Hristiyanlığı yargılamaya dair bir hakka sahip olduğunu varsaymıyor mudur?

Kısaca, bütün bunlar on dokuzuncu yüzyılda doğmuş olan insanlık dininin yeni terimlerle yeniden ifade edilmiş halinden daha fazla bir şey midir? Bu son ciltlerde bilimden çok kehanete uyan tuhaf, coşkulu, heyecanlı bir ihtara rastlarız. Bir doğa bilimcisi olarak tarihçi tasavvuru ile mistik ve peygamber olarak tarihçi imajı yer değiştirir. Tarihçinin görevi, geçmişin bilgisi aracılığıyla "tarihte" Tanrı'nın işlerinin bilgisine yükselmektir: Tarihin gerçeklerindeki şiire yönelik hissiyat, böylelikle, Tarihte Tanrının görünümündeki huşuya dönüşür; tarihçinin ilhamı, onu ihsan edildiği ruhlar tarafından "güzel düşünüş" olarak nitelenmiş bir deneyime hazırlar.

Kendi eserinde tarihçi, kendisini zamanın sınırları dışına yükseltecek ve yolunu "güzel düşünüş" çevirtecek geçmişle yarı mistik bir paylaşım deneyimine sahip olabilir. Toynbee, geçmişle bu denli doğrudan bir deneyimi altı kez yaşadığını ve bir zamanlar daha da nadir olan bir tecrübe yaşadığını iddia eder: Buckingham Sarayı yolunda, o kendisinin sadece tarihteki şu ya da bu kesitle değil, aynı zamanda bütün olmuş, olan ve olacak olanlarla paylaşım i-çinde bulunduğunu keşfetti. Bu örnekte, güçlü bir akıntı halinde yanından nazikçe akan tarih geçidinin ve bu devasa

³³

X, 129.

229

Avrupa ve Orta Doğu

kabarmanın akıntısında bir dalga gibi yerden fıskıran kendi hayatının yakinen farkındaydı.³ Yukarıdaki pasajda Toynbee'nin serüveninin onu sürüklediği yolların ne denli tuhaf olduğunu açık bir biçimde görebiliriz.

Fakat macera sona ermiş midir? Toynbee'ye ilişkin nihai görüşümüz, onun sadece olmuş olanlara değil, aynı zamanda olacak olanlara katıldığını, bunlarla arasında ruhsal bir birliktelik içinde olduğunu iddia eden bir mistiğinki mi olmalıdır? Meydan okumasını yaparken bu denli cesur, sembollerin kendisini sürükleyeceği yeri önemsemeksizin, olası bütün sonuçlarını hesap ederken bu kadar dürüstken, verebileceğimiz yegane uygun karşılık bunun hakkında ne düşündüğümüzü ona söylemektir. Kendi adıma konuşmam gerekirse —belki de sadece kendi adıma değil— öyle sanıyorum ki, Toynbee, tarih denizinde yaptığı uzun yolculukta aradığı limanı bulamadı. Son sayfalar hala ilk sayfalardaki aynı ürpertici acıyı dışa vurmaktadır. Tutkulu bir ruhun ihtiyaçları, ne tamamlanmış çeşitli inançları uzlaştırmaya çalışan birisinin duasıyla, ne de kimi savaş ve şiddet anlatılarında sunulan, altı canlı rüyaya dönüşen "geçmişle altı kez gerçekleştiğini söylediği ruhsal birleşme deneyim"iyle tatmin edilmemiştir ve zaten tatmin edilebilir de değildir. Hala tatmin edilmemiş görünen bir kısım arzular, kendilerini, Hristiyan terimleri hala korurken sergilediği dirençle ve bir zamanlar gördüğü bir rüyayı tasviriyle dışa vurur:

Toynbee, 1936 yılının yazında, bir fiziki rahatsızlık ve ruhsal sıkıntı döneminde, uyanık geçen bütün bir gecede yakalanan bir anlık uykuda gördüğü bir rüyada, Amplafort Manastırı'nın kutsal sunağı üzerine asılı haçın ayağını kavrar haldeyken şöyle bir ses duyar: *Amplexus expecta* ("Kapıyı çal ve Bekle").

³⁴

X, 139. IX, 634-635.

230

8

İSLAM VE ORTA DOĞU TARİH YAZIMININ MEVCUT DURUMU

Bu inceleme, Kuzey Amerika Orta Doğu Araştırmaları Birliği tarafından başlatılan ve Orta Doğu araştırmalarının mevcut durumuna yönelik bir sorgulamanın sonucudur. Kısmen birkaç

tarihçiye gönderilmiş bir anketin cevaplarına, kısmen de kendi okumalarımdayanmaktadır. Bu okumaların sınırları okuyucuya açıklanmalıdır: Okuyucu, özellikle genç Alman tarihçilerinin eserlerine birkaç atıf bulacak ve neredeyse Rus ve İranlı akademisyenlerinkilere hiçbir atıfla karşılaşmayacaktır. Bütün alana ilişkin tam bir araştırma yapmaya kalkışmış olaydım bu ciddi bir kusur teşkil edecekti; belki de belli sorunları gündeme getirmek ve bunları açığa kavuşturmak üzere birkaç örnek sunmak iddiasındaki bir makale için bu, o kadar da ciddi bir eksiklik oluşturmaz.

Makale 1974 tamamlanmıştır; güncelleştirmek amacıyla dipnotlara birkaç atıf ilave ettim. Bu yazı, M. G. S. Hodgson'ın *The Venture of islam*, (Chicago: University of Chicago, 1974) [Türkçesi, *İslam'ın Serüveni*, (İstanbul, İz Yayıncılık, ...)] isimli eseri yayımlanmadan önce yazılmıştır. Bu makaleyi yazmadan önce bu önemli eseri okuyabilmiş olsaydım değerlendirmelerimin bir kısmı farklı olacak ya da farklı bir biçimde dile getirilecekti. Aralarında I. Lapidus, E. Burke, O. Graber ve H. İnalcık'ın da bulunduğu, yazının ilk biçimini tartıştığım kişilere özellikle müteşekkirim.

İslam'ın hakim din olduğu ve kendisini esas itibarıyla A-rapça, Farsça ve Türkçe ile dışavurmuş olan medeniyet, her zaman kendi geçmişinin farkında olmuş ve hedefleri, yalnızca hamileri olan yöneticilerinin başından geçen hadiseleri zikretmek değil, aynı zamanda, Müslümanların inançlarına göre Tanrı'nın Kelamının Peygambere vahyedildiği zaman ve mekanlar ve Peygamberin fiillerinin daha sonraki nesillere aktarıldığı tanıklar zinciri hakkında bilinen her şeyi kay-



Avrupa ve Orta Doğu

detmek olan bir tarihçiler silsilesi ile peygamberlik ve gelenekten neşet eden hukuk ve düşünce sistemlerini hazırlamış ve nakletmiş olan alimler üretmiştir. Bu tarihi gelenek, tam olarak ölmemiştir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında Orta Çağ döneminin büyük emsalleriyle aynı önemde olan eksiksiz bir vakayiname, al-Cabarti'nin¹ *Acaib'ul Athar'ı* Mısırda ortaya konmuştur, aynı yüzyılda daha sonra Orta Çağ ve modern tarih yazım tarzlarının ortasında bir yerde duran, Mübarek'in *Hitat'ı*², Cevdet'in *Tarih-i*³, el Nasiri'nin *Kitab'ul İstiksa'sı*⁴ gibi tarih yazımı örnekleri ve aynı zamanda alimlerin ve velilerin hayatlarını kaydeden, Suriye'de el-Bitar'ın *Hilyat'ul beşer*⁵ ve Mağrip'te el-Kettani'nin *Salvat'ul enfas'f* gibi son büyük biyografik sözlükler yayınlanmıştır. Bununla beraber on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru geleneksel tarih yazımı, modern eğitilmiş Müslümanların kendi geçmişlerini görebilecekleri veya Batılı akademisyenlerin İslam toplumunun ve medeniyetinin gelişimini anlayabilecekleri bir çerçeveyi artık sağlayamadı.

Tarihçilerin Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaptıkları profesyonel anlamdaki İslam tarihi analizleri nadiren iki kuşak geri gider. Uzun bir zamandır İslam tarihi, "İslam çalışmalarının parçasıydı ve çalışmaları, karşılaştırmalı filoloji, Kitab-ı Mukaddes eleştirisi ve "din bilim"⁷ gibi on dokuzuncu yüzyıl zihninin başlıca ilgilerini yansıtan araştırmaların bir yan ürünüydü.

Ancak I. Goldziher (1850-1921)

¹ 'A. al-Jabarti, 'Aja'ib al-athar, 4 cilt, (Kahire, 1880).

² 'A. Mubarak, Al-khita] al-tawfiqiyya, 20 cilt, (Kahire, 1888).

³ A. Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, 12 cilt, 2nd ed., (İstanbul, 1891).

⁴ A. al-Nasiri, *Kitab al-istiqa*, 4. cilt, (Kahire, 1895).

⁵ 'A. Bitar, *Hilyat al-bashar*, 3 cilt, (Şam, 1961-39).

⁶ M. al-Kattani, *Salvat al-anfas*, 3 cilt, (Fez, 1898-9).

İslam tarihi ve diğer çalışmalar için bkz.: B. Lewis ve P. M. Holt (der.), *Historians of the Middle East*, (Londra, 1962); J. D. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident*, (The

Hague, 1961, 1961); A. Hourani, elinizdeki kitabın ikinci bölümü ('İslam ve Tarih Felsefecileri').

232

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

ve Snouck Hurgronje (1857-1936) nesliyle birliktedir ki İslam çalışmaları bir akademisyenin bütün dikkatini gerektiren bağımsız bir disiplin haline geldi ve bir nesil sonra C. H. Becker (1876-1933) ve V. V. Barthold (1869-1930) ile, İslam tarihi disiplinini etkileyecek tarih yorumunun en yüksek standartlarını oluşturmakla ilgilenen İslam araştırmacılarının bazıları kendilerini öncelikle tarihçi olarak düşünmeye başladı. Şimdiki nesille birlikte, ancak bazı üniversitelerde kendilerini tarihçi olarak düşünenlerin bir kısmı zamanlarının tamamını veya büyük bölümünü İslam tarihi öğretimine ayıracaklardır.

Dolayısıyla, İslam tarihi araştırmaları Avrupa tarihi-ninkinden en az yüz yıl geride seyretilmiş ve varlığı için gerekli koşulları oluşturmaya veya yetkin bir ustalık geleneği yaratmaya zaman bulamamıştır. Şimdiki çağda bile İslam tarihi araştırmaları, yapılmayı bekleyen bütün acil işlere karşın kendisine yeterli sayıda akademisyen çekememiştir. Söz konusu çalışma alanı, Avrupalı ve Amerikalı akademisyenlerin imgelem dünyasını Çin ve Japonya kadar harekete geçirememiştir. Kaba bir tahminle, temel araştırma sınıfı seviyesinin üstünde, ciddi bir İslam tarihi öğretimi, belki de Kuzey Amerika, Batı Avrupa, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da yirmişer üniversitede kendisine yer bulmaktadır. Kuzey A-merika'da esas dikkatini İslam tarihine verebilen muhtemelen otuz ila elli, Büyük Britanya, Fransa, Almanya, Mısır, Türkiye ve İsrail'in her birinde on beş ila yirmi üniversite hocası bulunmakta, buna karşın bu sayı diğer Orta Doğu ülkelerinde düşmektedir. Bu nedenle toplam itibariyle öncelikle İslam tarihçisi olarak kabul edilebilecek muhtemelen iki yüz-üç yüz civarında akademisyen vardır. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da her yıl birkaç yüz üniversite öğrencisi İslam tarihine dair temel sınıflara alınmaktadır, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da bu sayı birkaç bindir, fakat bunun ancak çok küçük bir kısmı İslam tarihinin esas bölümü oluşturduğu alanda birinci sınıf bir çalışma sergilemektedir ve ancak onların birkaç düzinesi daha yüksek bir eğitim almaktadır.

233

Avrupa ve Orta Doğu

Alanın bazı bölümlerinde tam eğitimli tarihçiler olarak ortaya çıkanların bir kısmı, boş olan kürsüleri dolduracak sayıya nadiren ulaşmaktadır.

Bu denli az öğretmen ve araştırma görevlisinin bulunmasının kimi sonuçları olacaktır. Bu öğretim görevlilerinin birkaçı uzmanlaşabilmekte, pek çoğu ise çok geniş bir alanda ders vermek zorunda kalmaktadır. Akademisyen ve yazar olarak zor şartlar altında ve sıkı çalışsalar da bütün boşlukları dolduramamaktadırlar. Çok az belge koleksiyonu doğru düzgün kataloglanmış, temel teşkil eden vakayinamelerin tamamı henüz yayınlanmamıştır. Yeni araştırmalarla bütünleşen dönem ve bölgelere ilişkin yalnızca birkaç genel araştırma bulunmakta, asli öneme sahip dönem veya kişilere ilişkin olarak ancak birkaç monografi yer almakta ve modern dönemde bile neredeyse tatmin edici biyografilere rastlanmamaktadır. (Bu sorunların bir kısmını bir başka bağlamda tekrar ele alacağız.)

Bunların yanında mevcut araştırmacılar da esas itibariyle yalnız yaşamaktadırlar. Onlar, üniversitelere birer ikişer dağıldıklarından, her şeyden önce fiziki yalnızlık içerisinde bulunurlar ve aynı zamanda entelektüel yalnızlık içerisinde yaşarlar. Her biri kendi konusunda çalışır. Akademisyenlerin birbirlerinin alanlarına müdahale etmemeleri yolunda sanki bir tür sözlü mutabakat vardır, daha ileri bir araştırma ve düşünce üretimini özendirecek akademik tartışma eksikliği mevcuttur. Sözelimi İngiliz tarihi öğrencileri on yedinci yüzyıldaki İngiliz orta sınıfı ya da on sekizinci yüzyıldaki siyasi yapı hakkında yapılan tartışmalar gibi önemli ve verimli tartışmalara aşinadır. İslam tarihinde bunların karşılığı olarak gösterilebilecek, bu tarz birkaç tartışma vardır: Beni Hilal'in⁸ istilasındaki Fransız ve

C. Cahen, 'Quelques notes sur les Hilaliens et le nomadisme', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt 11, (1968), s. 130f; J. Poncet, 'Le mythe de la "catastrophe" hilalienne', *Annales*, cilt 22, (1967), s. 1099f; H. R. Idris, 'De la realite de la

234

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Kuzey Afrikalı tarihçiler arasında yakın zamanlarda cereyan eden tartışmalar, Kedouri ve Keddie'nin⁹ Cemaleddin Afgani hakkında yaptığı tartışmalar. Her ne kadar İslam tarihi, farklı tartışmaların en iyi şekilde yürütülebileceği problem alanlarıyla dolu olsa da, yapıların tümü bunlardan ibarettir.

Avrupalı ve Amerikalı tarihçilerin bu alandaki yetersizliğinin ortaya çıkardığı engeller yerli akademisyenliğin görece geri durumu nedeniyle daha da büyüktür. Çin veya Japon tarihi üzerine çalışan herhangi bir akademisyen, sağlam temeller, özendirme, verimli işbirliği ve katkılar bakımından Çinli ve Japon akademisyenlere ne denli borçlu olduğunun farkındadır. Bununla beraber Orta Doğu'da her ne kadar anlatımcı tarihler/vakayinameler ve eski tarz biyografik sözlüklerin yazımı bu yüzyılda sürse de (Mısır'da el-Rafi'i¹⁰, Suriye'de el-Gazzi¹¹, al-Tabakh¹², Suriye'de Kürt Ali¹³ ve Irak'ta Azzawi'ninkiler¹⁴ gibi) tam anlamıyla modern tarih yazımının ortaya çıkışı yavaş seyretmiş ve yüksek eğitimin yavaş gelişmesi, araştırmaya elverişli bir ortamın yokluğu ve özgür sorgulama ve yayıma yönelik siyasi sınırlamaların varlığı gibi engeller tarafından önüne geçilmiştir.

catastrophe hilalienne', *Annales*, cilt 23, (1968), s. 660f; J. Berque, 'Du nouveau sur les Beni hilal', *Studia Islamica*, cilt 36, (1972), s. 99f.

⁹ E. Kedourie, *Afghani and 'Abduh*, (Londra, 1966); N. R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: a Political Biography*, (Berkeley, Cal., 1972).

¹⁰ 'A. al-Rafi'i, ta'rih al-haraka al-qawmiyya, 3 cilt, (Kahire, 1929-1930) ve sonraki çalışmalar.

¹¹ K. al-Ghazzi, Nahr al-dhahab fi ta'rih halab, 3 cilt, (Halep, 1923-1926).

¹² R. al-Tabbakh, A'lam al-nubala bi-ta'rih halab al-shahba, 7 cilt, (Halep, 1923-1926).

¹³ M. Kurd 'Ali, Khitat al-sham, 6 cilt, (Şam, 1925-1928).

¹⁴ 'A. MN. al-Azzawi, Ta'rih al-'iraq bayn ihtilalayn, (Üst başlık: Historire de l'Iraq entre deux occupations), 8 cilt, (Bağdad, 1935-1956).

235

Avrupa ve Orta Doğu

Bazı ülkelerde bu durum değişmiştir. Mısır'da şimdilerde kendisini Arapça metin ve belgelerin yayımında ve mahalli tarihe dair iyi eserlerin üretiminde gösteren özgün bir tarihi gelenek vardır. İsrail'e, göçmen akademisyenler tarafından, Avrupa akademisyenliğinin yöntem ve standartları taşınmış ve kök salmıştır. Belki de en ilginç olanı, Avrupa'nınkiyle aynı tür şartlarda —yani ulusal bilincin gelişmesi ve ulus devletin vücuda gelmesi bakımından— ortaya çıktığından Türk tarih yazımının gelişimidir. Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de bu, kendi geçmişini anlamaya yönelik arzuyu uyarmış ve düşünürler tarafından çok eleştirilmekle beraber bir kısım tarihi eser türü için tatmin edici bir görüş açısı niteliğindeki bir rehber kavram olan *ulus* kavramını ortaya çıkarmıştır. Kemalist devrim, kendisini açık bir biçimde tarihi terimlerle açıklamaya ve meşrulaştırmaya çabalamış, bir ulusun tarihi öz bilincini yeniden oluşturmaya çalışmıştır. Temeli on dokuzuncu yüzyılın Fransız sosyologlarından devşirilen düşüncelere dayanan bu dürtü, bir akademisyen ve öğretmen olarak Fuad Köprülü'nün yeni ufuklar açan eserlerini ve Osmanlı arşivlerinde araştırma yaparak kayda değer bir tarihi ekol oluşturan öğrencilerini üretmiştir.

Bununla beraber diğer ülkelerde gelişme daha yavaş olmuştur. Bu ülkede ancak birkaç tarihçinin varlığından söz edilebilir. Örneğin, Lübnan'daki mahalli tarihin uzun geleneği, gerçekte tek bir akademisyen tarafından omuzlanmıştır. Bu, birçok bakımdan zararlıdır. Tarih yazımında kendi kendini yorumlama önemli bir unsurdur ve daha çok dışarıdan yazılmış olan bir toplumun tarihinde bir şeyler eksiktir. Ayrıca mahalli belgelerin toplanması ve metinlerin

hazırlanması gibi yerli akademisyenlerin başkalarından daha iyi yapabilecekleri bazı şeyler vardır. Kuzey Afrika'da son yıllarda çarpıcı nitelikte birkaç yorumlayıcı makale çıkmış (mesela, Laroui'nin *Histoire du Maghreb*¹⁵) olmasına rağmen

¹⁵
A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, (Paris, 1970).

236

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

bunlar, hala bu fikirlerin denenmesini veya değiştirilmesini mümkün hale getirecek zahmetli bir araştırma süreci ile karşı karşıyalar.

Bu şartlar altında tarihi araştırmanın ilerlemesinin yavaş seyretmesi kaçınılmaz olsa da yine de gerçekleştirilmiştir. Artık bağımsız bir akademik İslam tarihi disiplini çerçeve kazanmış durumdadır. Bütün tarihi disiplinler gibi o da, birbiriyle yakın bir biçimde ilişkili iki eylemi kapsamaktadır. Kaynakların belirlenmesi, toplanması ve hazırlanması ile bunların yorumlanması. Anlatım amaçları bakımından bunları birbirinden ayırmalıyız ve bu, kaynaklardan yola çıkarak özele yönelmiş olan tarihi düşüncenin doğası bakımından belki de daha doğru olacaktır.

Klasik geleneğin İslam tarihçileri birbirlerinin eserlerinden faydalanmışlardır: her bir vakayiname bir şekilde daha öncekilerin özünü korumuştur. Bir anlamda ilk Avrupalı İslam tarihçileri de aynı yöntemi izlemişlerdir. Onların da temel kaynakları vakayinamelerdi ve bunları bulup, hazırlamak akademik kariyer bakımından önemli bir görevdi. Pek çok temel vakayiname veya "tarih", şimdi basılı halde mevcuttur. Fakat bazıları kısmen ya da tamamen kayıptır, bazıları hala yayınlanmamıştır ve kimisinin de ancak eski ve eleştirilmemiş baskıları bulunmaktadır. Örneğin, Arapça eserler on dokuzuncu yüzyılda Kahire'de, Osmanlı tarihleri ise İstanbul'da yayınlanmıştır. Ancak birkaçının yeni ve daha tatmin edici baskıları çıkmıştır; mesela el-Taberi'nin Kahire baskısı.¹⁶

Edebi kaynakların kullanımı her zaman için İslam tarihçilerinin eserlerinin önemli bir bölümü olarak kalacaktır. Bazı dönemler, özellikle de İslam'ın ilk yüz yılları söz konusu olduğunda, başka türden birkaç kaynak daha bulmak mümkündür. Böyle olsa bile, kayda değer sonuçlar hala geleneksel bir yöntemle elde edilebilmektedir. Vakayiname, tezkire, veya tamamen farklı türde eserlerden (sözelimi kanuni me-

M. al-Tabari, *Ta'rih al-rusul wa al-mulük*, 10 bölüm, (Kahire, 1960-69).

237

Avrupa ve Orta Doğu

tinler) herhangi birinin, bunların gizli anlamlarını ve olası sonuçlarını açığa çıkaracak olan tarihçinin soru sorma hüneriyle, mükemmel bir filolojik eğitimi bir araya getiren akademisyenler tarafından, yazılı kaynakların ciddi şekilde incelenmesiyle söz konusu sonuçlara ulaşılmaktadır. İslam araştırmaları literatürü bize bazı klasik örnekler sunar. Goldziher'in, ilk yüzyılların siyasi ve teolojik çekişmelerini aydınlatmak üzere *hadis* literatürü kullanımı¹⁷, Lammens'in İslam öncesi ve ilk dönem İslam toplumuna ışık tutmak üzere *Kitab'ul aghani*'yi kullanımı¹⁸ gibi. Daha yakın tarihli çalışmalar böyle bir yöntemin ne kadar etkin olabileceğini göstermektedir; sözelimi Udovitch'in Orta Çağ ticaret örgütlenmesini açıklamak için hukuki metinleri incelemesi¹⁹ ve Shaban'ın "Abbasi devriminin" doğasını açıklamak için ilgili vakayinamelerin doğru ve kesin anlamını dikkatli bir biçimde gözden geçirmesi²⁰ gibi.

Bununla birlikte son yıllarda tarih araştırmalarının diğer alanlarında olduğu üzere, burada da dikkat, yazılı kaynakların kullanımından belgelerin, bir başka deyişle ticaret veya yönetim gibi doğrudan pratik amaçlarla yazılmış, ancak tarihçi tarafından başka amaçlarla kullanılabilir olan metinlerin toplanmasına ve kullanımına kaymıştır. Zaman zaman, en azından Osmanlı döneminden önceki İslam tarihinin, sağlam belgesel delillerin eksikliği

nedeniyle Orta Çağ Avrupa'sınıniki kadar sağlam temellere oturtulamayacağı söylenilir. Kilise arşivlerine ya da İngiltere ve Fransa kral-lıklarınınikine benzer şekilde, Orta Çağ dönemi yönetimlerine ait tam ve organize arşivlerin kalmadığı yönünde bir kanaatin oluşması doğru ve yerinde görünebilir. Fakat genel-

¹⁷ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, cilt 2, (Halle, 1890). Bkz.: 129. not.

¹⁸ H. Lammens, *Etudes sur le siecle des Omayyades*, (Beyrut, 1930) and diğer çalışmalar.

¹⁹ A. L. Udovitch (der.), *Partnership and Profit in Medieval islam*, (Princeton, 1970).

²⁰ M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, (Cambridge, 1970). 238

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

likle düşünülenden daha çok kaynak mevcuttur ve bunların keşfi yeni sorular soracak meraklı akademisyenleri ve cevaplamak için yeni materyalleri bulacak girişim ve şansı beklemektedir. Şimdilerde arşivleri araştırmak ve diplomatik belgeleri toplamak için daha sistematik ve başarılı bir girişimde bulunmaktadır. Bu belgeler, manastır ve sinagoglarda, Avrupa arşivlerinde, Osmanlı ordularının girdikleri pek çok ülkeden İstanbul kütüphanelerine akan veya el-yazmalarında ve vakayinamelerde toplanmış olan arşivlerde yer almaktadır. S. M. Stern tarafından hazırlanmış olan *Fatimi Decrees ve Documents from Islamic Changeries*²¹ gibi eserler, bunlardan ne kadar çok şeyin öğrenilebileceğini ortaya koydu. Ayrıca Orta Çağ vakfiyelerinden de söz edilebilir ve bunlardan Kahire'deki büyük Memlûk vakıflarının vakfiyelerinin bir kısmı şimdilerde kullanılmaktadır. Mısır için, mevcut dokümanların miktarı siyasi değişikliklere rağmen yönetim hayatındaki süreklilik ve kuru iklim nedeniyle ö-zellikle büyüktür. Bunlar idari ve mali materyali içeren papirüsleri bünyelerinde barındırmaktadırlar; bu denli detaylı oldukları ve İslam öncesi dönemlerden benzer malzemelerle birlikte kullanılabilecek olmaları nedeniyle önemlidirler. Aslında bunlar, çok az kullanılmışlardır ve Grohmann'dan beri ancak birkaç Arapça filologu yetiştirilmiştir. Ayrıca Fustat Geniza sinagogunda muhafaza edilmiş dini ve edebi eserlerle birlikte ticari ve hukuki belgelerin de sözü edilebilir. Bunların pek çoğu şimdilerde yayınlanmış ve incelenmeye başlanmıştır ve yakın zamanlarda kaleme alınan büyük bir eserin, Goitein'nin *A Medierranean Society'nin* temelini oluşturmuşlardır.²² Bu büyüklükte başka bir belge yığınının gün ışığına çıkması ihtimal dışı görünüyorsa da Richards, Kahire'deki Karaiti Sinagogu'ndan daha küçük bir belgeler der-

²¹ S. M. Stern, *Fatimid Decrees*, (Londra, 1964); S. M. Stern (der.), *Documents from Islamic Changeries*, (Cambridge, Mass., 1965).

²² S. D. Goitein, *A. Mediterranean Society*, 2 cilt, (Berkeley, Cal., 1967, 1971).

239

Avrupa ve Orta Doğu

lemesi yayınladı²³ ve D.ve J. Sourdell (özellikle İstanbul'da) onuncu yüzyıl Şam'ına ait bir belgeler koleksiyonu ortaya çıkardı.²⁴

Erken modern dönem, yani büyük imparatorluklar dönemi için, her şeyden ziyade, sadece imparatorluğun merkezi kurumlarına değil, Kuzey Afrika —ki diğer bölgelere oranla biraz daha zayıftır— bölgesi dahil, yönetimi altındaki bölgelere ve Osmanlı sultanının ilişkili olduğu bütün ülkelere, Doğu ve Orta Avrupa, Rusya, Kafkasya ve İran'a ışık tutacak tüketilmez zenginlikte Osmanlı arşivleri vardır.

Osmanlı vilayet yönetimlerinin arşivleri büyük ölçüde yok olmuş ya da dağılmış, ancak bu durum gelişmiş bir bürokrasiye ya da özerk bir yapıya sahip olan Sofya, Kahire ve Tunus gibi bazı şehirler için geçerli olmamıştır. Yakın zamanlarda, Mısırlı bir tarihçi olan Abd'ur-Rahim on sekizinci yüzyıldaki Mısır mahalli tarihi için belgesel kaynaklar buldu ve kullandı.²⁵

Vilayetlerin yönetimi için bir başka zengin kaynak, sadece adli dava kayıtlarını değil aynı zamanda bunlara kaydedilmiş olan, hem kamusal hem özel (örneğin fermanlar), çeşitli belgeleri de içeren dini mahkeme arşivleridir. Raymond, yakınlarda on sekizinci yüzyıl

Mısır'daki mülkiyet yapısını sorgulamak üzere Kahire mahkemesinin kayıtlarını kullandı.²⁶ Suriye ve diğer ülkelerde bunlar şimdilerde derlenmekte ve araştırmalar için hazır hale getirilmektedir.

²³ D. S. Richards, 'Arabic Documents from the Karaite Community in Cairo', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt 15, (1972), s. 105f.

J. Sourdel-Thomine ve D. Sourdel, 'Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Age', *Revue des etudes islamiques*, cilt 32 (1964), s. 1f.

²⁵ 'A. 'A. 'Abd al-Rahim, al-Rif al-miṣri fi al-qarn al-thamin 'ashar, (Kahire, 1974).

²⁶ A. Raymond, 'Les bains publics au Caire a la fin du XVIIIe siecle', *Annales islamologiques*, cilt 8 (1969), s. 129f, ve *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siecle*, 2 cilt, (Şam, 1973-74).

240

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Aynı dönemin diğer devletleri arasında Fas'ta arşivler bulunmakla beraber bunlar henüz hemen hemen hiç kullanılmamıştır. Safevi İran'ına yönelik, derli toplu, günümüze intikal etmiş bir arşiv yoktur. Ancak yakın zamanlarda belgeleri toplamak üzere girişimlerde bulunulmuştur ve Busse'nin eseri, az sayıdaki belgelerden bile ne kadar çok şeyin toplanabileceğini gösterebilir.²⁷ İslam dünyasının doğu kısmı için büyük bir potansiyel öneme sahip bir kaynak, Ming ve Ch'ing Hanedanlığına ait Çin arşivleridir.

On dokuz ve yirminci yüzyıl Orta Doğusu için yazılmış olanların çoğu, İngiliz ve Fransız diplomatik ve konsolosluk belgelerine dayanır. Pek çok farklı amaca matuf olarak bunların kullanımı devam edecekse de Osmanlı, Kaçar ve Alevi devletlerin iç tarihiyle ilgili olduğu sürece, bunların incelenmesi, heyecan verici fikirleri ortaya çıkarmak üzere kullanılamayacak kadar fazla meşhurdur. Bununla beraber İngiliz Devlet Kayıtları arşivindeki "otuz yıllık yönetimin" in işin içerisine katılması İngiliz yönetimi döneminin derinliğine incelenmesini ve böylelikle en azından bir taraftan sömürge ilişkisinin aydınlatılmasını mümkün kılmıştır. Diğer Avrupa devletlerinin, özellikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Rusya arşivleri tam olarak kullanılmamıştır ve kullanımı halinde her biri kendine özgü bir şey ilave edecektir: Osmanlı tarihinin son dönemlerinde, her bir konsolos ve büyük elçi kendilerinden tavsiyeler alan bir gruba sesleniyordu ve bunlardan Osmanlı siyaseti ve toplumuna ilişkin bir fotoğraf çıkartılmıştı. Fakat bolluk içinde yüzen ve hemen hiç kullanılmamış olan mahalli kaynaklardan öğrenilecek daha çok şey vardır. Osmanlı kaynakları bir tarafa bırakılacak olursa Mısır devleti arşivleri özellikle zengindir, Kral Fuad döneminde akademisyenlerin kullanımı için derlenip toparlanmış olan arşivler aynı dönemde, özellikle Mehmed Ali yönetimi Mısır ve Suriyesi tarihi için kullanılmıştır (A. Rustum, Mehmed Ali dönemindeki Suriye ile ilgili büyük bir

H. Busse, *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen*, (Kahire, 1958).

241

Avrupa ve Orta Doğu

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

kronoloji²⁸ ve Deny, bir Türk belgeleri katalogu²⁹ yayınlamıştır). Daha yakın tarihlerde A. Schölch, Urabi dönemi hakkında³⁰ ilk kez İngiliz bakış açısından ziyade Mısırlı bakış açısını esas alan yeni bir araştırmanın temeli olarak bunları kullandı. Diğer arşivler arasında belki en beklenmedik keşif Sudan'daki Mehdi yönetimine ait Holt'un keşfiydi³¹ ve bu, ideal bürokratik düzenden uzak gibi görünse de bütün hükümetlerin belgelere ve yok olmuş olanlardan daha çok unutulmuş olan evraklara dayandığının bir delilidir. İsrail devlet arşivleri de keza oldukça derli topludur. Neredeyse bütün Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde yerli tarihçiler, hükümetlerinin yardımıyla, şimdilerde, ulusal tarihlerini dayanak oluşturacak belgeleri belirlemek ve toplamak için belli bir çaba sarf edeceklerdir.

Ayrıca, modern dönem için banka ve şirket evraklarına, Landes'in *Bankers and Pashas*²² gibi alanında ilk ve ufuk açıcı olan eseri ayrı tutulursa nadiren bakılmıştır. Ayrıca umulandan daha

fazla ailevi ve kişisel evrak mevcuttur. İngiliz diplomatlarının, resmi görevli ve işadamlarının özel evrakı Durham'da (Sudan için) ve Oxford'da (diğer ülkeler için) toplanmaktadır, Fransız resmi görevlilerinin Kuzey Afrika ve Suriye'deki evrakları için benzer bir plan yoktur. Orta Doğulu politikacılar kabul ettiklerinden daha fazla evrak tutmaktadırlar: Mısır'da Nubar Paşanın kiler en azından bir tarihçi tarafından kullanılmış yine Zalol Paşanın evrakları da bugüne gelmiştir. Genel Arap politikası için Sekip Arslan'ın büyük evrak koleksiyonu işlevseldir. Yahudi

28
29
32

A. Rustum, *al-Mahfuzat al-malikiyya al-mişriyya*, 4 cilt, (Beyrut, 1940-43).

J. Deny, *Sommaire des archives turqu.es du Caire*, (Kahire, 1930). A. **Schölch**, *Ägyptern*, (Zürich, 1973).

P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, (Oxford, 1958).

D. S. Landes, *Bankers and Pashas*, (Londra, 1958).

242

Ulusal Yurdunun gelişimine yönelik Merkezi Siyonist Arşivleri ve Weizman Arşivleri ise asli öneme sahiptir.

Geleneksel bir toplumsal düzenin varolduğu herhangi bir ülkede mahalli kayıtların bulunması ve kullanılması en zor işlerden birisi olsa da onlar gün ışığına çıkartılmaktadır. Lübnan Müzesinde *Hazin* ailesinin evrakları arasında önemli sayıda tarım sözleşmeleri vardır ve benzer materyal-leler Fas ve Ürdün'de devam eden çalışmalarda kullanılmaktadır. Kuzey Afrika'daki bazı Fransız görevlilerin yazıları neredeyse belgesel delil niteliği taşıyan mahalli usullere dair bir yığın kesin doğru ve detaylı gözlemleri içermektedir. Berque'nin *Structures sociales du Haut Atlas't*³³ özellikle dikkat çekicidir.

Keşfedilmiş olan arşiv ve belgelere iyi bakılmalıdır ve burada bütün akademisyenler güçlüğü bilincindedirler. Batı Avrupa devletlerinin büyük arşivleri açık, iyi düzenlenmiş ve kullanımı kolayken, Rus Dışişleri Bakanlığı evrakları pek çok yabancıya kapalıdır. Orta Doğu devletlerinin bu iki nokta arasında bir yerde bulunduğu söylenilebilir. Onlar kimi zaman açık kimi zaman değildir; giriş izni kimi akademisyenlere verilmekte kimilerinden esirgenmektedir. Siyasi gerginlikler, görevlilerin otoritelerini kullanma ve akademisyenlerin kültürel sermayelerini koruma istekleri vs. bütün bunların bir parça rolü bulunmaktadır. Arşivler açık olsa bile kullanımı her zaman kolay olmamaktadır. Her şey yolunda gitse bile arşivler kötü bir biçimde düzenlenmiş veya alfabetik sıraya göre dizilmemiş veya kötü kataloglanmış olabilmektedir. Bunlara bakacak ancak birkaç yetişmiş arşivci vardır ve fotokopi imkanı ya hiç bulunmamakta ya da ancak birkaçında yer almaktadır. Türkiye'de arşivlerin yeniden düzenlenmesi için bir komisyon çalışmaktadır ve arşivci yetiştirmek üzere bir plan söz konusudur. Fakat gerek burada ve gerek başka yerlerde alınacak yol uzun ve zahmetlidir.

33

J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, (Paris, 1955).

243

Avrupa ve Orta Doğu

Bernard Lewis'in³⁴ sözcükleriyle ifade etmek gerekirse 'metal ve taş üzerine yazılmış olmaları nedeniyle' günümüze intikal etmiş iki tür doküman vardır: Metal paralar ve kitabeler. Metal paraların incelenmesi hiç kuşkusuz sadece hanedanlıkların tarihini değil, ekonomik ve mali tarihin de — ve sınırlar dahilinde sanatsal biçimlerin intikalinin— aydınlatılmasına yardım edebilecektir. Bunların toplanmasına ve incelenmesine yönelik, büyük ölçüde G. C. Miles'in esiniyle, pek çok çalışma yapılmıştır ve Müslüman hanedanlıkların pek çoğuna yönelik koleksiyonlar mevcuttur. Kitabeler daha da değerlidir. Sauvaget'm (van Berchem'i takip ederek)³⁵ söylediği gibi İslam tarihine ait pek çok kitabe, iki büyük konu olan tanrısal güç ve siyasi otoriteden birisini açıklamaktadır ve klasik antikitedekinden daha az idari kitabe

mevcuttur. Ancak teçhizatları belgeleyenler binaların veya yapıların tarihini tespit etmek ve patronlarını teşhis etmek ve böylelikle ticaret ya da fetih hatlarını ve servetin birikiminin güzergahını izlemek için kullanılabilir. Orta Çağ dönemi Arapça kitabeler geniş ölçüde *Corpus Inscriptionum Arabicarum*³⁶ ve *Reportoire chronologique d'epigraphie arabe*³⁷ toplanmıştır. Bununla birlikte, Farsça ya da İran'daki Arapça kitabeleri toplamak için çok az şey yapılmıştır.

Binalar ve bunların mahalleri ya da kalıntıları, aynı zamanda tarihi bilgi kaynakları olarak mükemmel biçimde

³⁴ B. Levvis, 'Sources for the economic history of the Middle East' M. A. Cook (der.), *Studies in the Economic History of the Middle East*, (Londra, 1970); yeni baskısı iç., Levvis, *Islam in History*, (New York, 1973).

³⁵ C. Cahen (der.), J. Sauvaget, • *Introduction a l'histoire de l'orient musulman*, 2. baskı, (Paris, 1961), s. 57; İng. trc: *Introduction to the History of the Muslim East*, (Berkeley, Cal., 1965).

M. van Berchem and others, *Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, (Kahire, 1894-1956).

E. Combe, J. Sauvaget and G. Wiet, *Repertoire chronologique d'epigraphie arabe*, (Kahire, 1931-)

244

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

kullanılabilir. İlginçtir, Hamilton'm Hirbat'ul Mefcer'de³⁸ ve Schlumberger'in Hayr'ul Garbi Kasr'mda ve Laskari Çar-şı'sında yaptığı kazılardan bu yana, ancak birkaç ciddi kazı yapılmıştır. Yakın zamanlarda yapılan ya da hala sürmekte olan yalnızca bir avuç kazı vardır: Fustat'da Scanlon'un, Sirafda Whitehouse'un, Hayr'ul Şarki Kasr'mda Graber'inkilerin kazıları; Irak Antikite Departmanı'nın yaptığı birkaç kazı ve İran'da yapılan birkaç kazı. Eğitimli personel ve kaynak yetersizliği bunun en açık sebepleridir. Mevcut ödeneklerin öncelikle hiçbir yazılı kaynağın bulunmadığı dönemlerin eski mahallerinin kazılarına sarf edilmesi gerektiği tabiidir. Fakat ödenek eksikliği, nihai raporlar yayınlanmadan önceki uzun gecikmeyi ancak kısmen açıklayabilir.

Halen ayakta kalan binaların incelenmesine yönelik bir hayli şey yapılmıştır. Sauvaget'm Suriye'deki Müslüman şehirlerine dair klasik çalışmaları³⁹, Creswell'in Kahire'ye⁴⁰ ilişkin araştırmaları ve G. ve W. Marçais'in Kuzey Afri-ka'daki⁴¹ çalışmaları birkaç akademisyenin araştırmalarına sağlam temeller sunmuştur: Kessler Kahire'de⁴², Sourdel-Thomine Suriye ve İran'da⁴³, Pugachenkova Orta Asya'da⁴⁴

³⁸ R. W. Hamilton, *Khirbat al-Maffar*, (Oxford, 1959).

J. Sauvaget, Alep, (Paris, 1941) and 'Esquisse d'une histoire de la ville de Damas', *Revue des etudes islamiques*, cilt 8, (1934), s. 421f. ⁴⁰ K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 cilt, (Oxford,

1952-59) ve *Early Muslim Architecture*, 2 cilt, (Oxford, 1932-40).

G. Marçais, *L'architecture musulmane d'occident*, (Paris, 1955).

C. Kessler, 'Mecca-oriented architecture and urban growth of Cairo',

Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, (Naples, 1967), s.

425f. J. Sourdel-Thomine, 'La mosquee et la madrasa, types monumentaux

caracteristiques de l'art islamique medieval', *Cahiers de*

civilisation medievale, cilt 13, (1970), s. 97f. ⁴⁴ G. A. Pugachenkova, 'The architecture of Central Asia in the time

of the timurids', *Afghanistan*, 22 (1969-70), s. 15f; 'Les monuments

peu connus de l'architecture medievale de l'Afghanistan',

Afghanistan, 21 (1968), s. 17f.

245

Avrupa ve Orta Doğu

ve Ayverdi⁴⁵ ve Kuran⁴⁶ Türkiye'de. Bununla beraber yakın zamanlarda bir eleştirmen için, Gazur Gah'daki Golombek'in türbe çalışmasını "herhangi bir Timur abidesine dair herhangi bir Batı dilinde yapılmış yegane esaslı çalışma"⁴⁷ olarak tanımlamak mümkündü. Hala yeterli hiçbir çalışmanın yapılmadığı büyük şehirler ve binalar mevcuttur, abidelerin pek çoğu kötü bir durumda olduğundan bunları incelemek giderek daha acil bir ihtiyaç halini almıştır. En azından Orta Çağ mimari eserlerine ilişkin Kahire'de bir Fransız ve Kudüs'te, bir İngiliz araştırması şimdilerde başlamış durumdadır.

Kentlerin incelenip araştırılması gereği hala orta yerde dururken kırsal kesimlerin arkeolojisinde çok şeyin yapılmış olabileceğini beklemek hayal olur. Adams'ın *Land Behind Baghdad*⁴⁸ adlı eseri arkeolojik ve benzer tekniklerin tek bir bölgede toprak kullanımının

değişen kalıplarını araştırmak üzere bir araya getirilebilme tarzına yönelik güzel bir örnektir. Toprak kullanımının tarih boyunca değişiklik arz ettiği Suriye'nin iç kısımları ve Tunus'un Sahel'i gibi bölgelerde terkedilmiş köylerin kazısı yerleşik ve kırsal hayatın karşılıklı etkileşiminin anlaşılması noktasında bize yardımcı olabilir.

Aynı şeyi Orta Doğu için söylemek hemen hemen imkansız gibi görünse de, dünyanın diğer bölgelerinde şimdi faydalı bir biçimde kullanılabilecek olan tarihsel bir yöntem de "sözlü tarih"tir. Bu tabir birbirinden hayli farklı iki faaliyeti kapsamaktadır. İlki, kamusal hayatta bir rol icra eden insanların hatıralarının kayıdır. Bu konuda ortaya konan tek sistematik girişim Kudüs İbrani Üniversitesi ve Beyrut

⁴⁵ E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, 3 cilt, (İstanbul, 1966-73).

³ A. Kur'an, *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, (Chicago, 1968).

⁴⁷ J. M. Rogers, L. Golombek, *The Timurid Shrine at Gazur Gah, kunts des Orients*, cilt 7, (1972), s. 175.

⁴⁸ R. M. Adams, *Land Behind Baghdad*, (Chicago, 1965).

246

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Amerikan Üniversitesi'nde karşımıza çıkar. Ancak, Seale'nin *The Struggle for Syria*⁴⁹ isimli eseri, bir kitabın içerisinde başarılı sorulara verilmiş cevapların zekice analiz edildiği, siyasetçilerle yapılan yüzlerce mülakata nasıl dayandırıla-bileceğini göstermektedir. Bunun yanında sözlü tarih ile aynı zamanda bir toplumun, özellikle küçük ölçekli, içine kapalı, okur yazar olamayan toplulukların kolektif hafızasının kaydını da ifade edebiliriz. Bu yöntem Sahra Afrika'sının alt bölgesinde sınırlı yazılı kaynakları desteklemek üzere çok kullanılmıştır ve bunun kullanımı şimdiki kuşakta Afrika tarihindeki hızlı ilerlemenin sebeplerinden biridir. Orta Doğu için kişisel gözlem ve mülakatların belgesel kaynaklarla birlikte kullanıldığı ancak birkaç eser vardır: Evans-Pritchard'm *The Sanusi of Cyrenaica*⁵⁰ ve Berque'nin *Historire sociale d'un village egyptien au Xeme siecle*⁵¹ takdire şayan örneklerdir.

Kaynaklar doğru bir biçimde kullanılsa bile çeşitli "araçlar"a ihtiyaç vardır ve bu mevcut olanın tamamı değildir. Bazı bakımlardan İslam tarihi araştırmacısı oldukça şanslıdır. O, bibliyografik olarak Cahen tarafından notlarla genişletilmek suretiyle, gözden geçirilerek İngilizce'ye çevrilen, Sauvaget'm *Introduction to the History of the Muslim East*⁵² isimli eserine, Brockelmann'm⁵³ Arap Edebiyatına dair daha eski bibliyografik eserine, Kahhala'nın⁵⁴ daha yakın tarihli çalışmasına ve en son Sezgin'in⁵⁵, Grafm⁵⁶ Hristiyan Arap

⁴⁹ P. Seale, *The Struggle for Syria*, (Londra ve New York, 1965).

⁵⁰ E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, (Oxford, 1949).

J. Burque, *Histoire sociale d'un village egyptien au Xxeme siecle*, (Paris, 1957).

⁵²

Bkz.: 35. not.

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 5 cilt, (Leiden, 1937-49).

⁵⁴ 'U. R. Khhala, *Mu'jam al-mu'allifin*, 15 parts, (Şam, 1957-1961).

⁵⁵ F. Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, cilt 1, 3, 4, (Leiden, 1967-1971).

247

Avrupa ve Orta Doğu

Edebiyatına yönelik benzer bir çalışmasına ve Fars edebiyatı için, gözden geçirilmiş baskısı sadece Rusça'da bulunan Storey'in incelemesine⁵⁷ sahiptir. Fakat pek çok arşivin katalogları ve hatta basit listeleri, belge ve elyazmalarının önemli koleksiyonları kusurludur. Diplomatik kılavuz olarak kullanılabilecek yayınlanmış açıklamalı belgeler seçkisinden tamamıyla mahrum kalınmıştır. Daha önce zikredilmiş Stern ve Busse'ninkiler dışında, farklı türde Osmanlı belgeleri İngilizce'de B. Lewis⁵⁸ ve U. Heyd⁵⁹, Fransızca'da Sauvaget ve Mantran⁶⁰ ve Türkçe'de Barkan⁶¹ ve başkaları tarafından yayınlanmıştır.

Avrupa dillerindeki makaleler için *Index Islamicus* harikulade bir çalışma malzemesidir: Farsça makaleler için *Index Iranicus* ve Türkçe makaleler için de benzer bir çalışma mev-

cuttur. *Index Arabicus* İngiltere'de ileri düzeye ulaşmış bir hazırlıktır, ayrıca yine İngiltere'de *Index Hebaicus* hazırlanmaktadır.⁶² Kitap eleştirisinin pek yaygın olmadığı Orta Doğu ülkelerindeki yeni yayınlanmış kitapların listesine ve *Abstract Islamica* ve *Orientalistische Literaturzeitung*'a çıkanları des-

⁵⁶ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 cilt, (Koma, 1944-1953).

C. A. Storey, *Persian Literature: a bio-bibliographical survey*, 4 parts, (Londra, 1927-1971); Rusça trc, *Persidskaya Literatura*, 1 (Moskova, 1972).

B. Levvis, 'Studies in the Ottoman archives', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 16, (1954), s. 469f; ve *Notes and Documents from the Turkish Archives*, (Kudüs, 1952).

U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615*, (Oxford, 1960).

R. Mantran ve J. Sauvaget, *reglements fiscaux ottomans*, (Beyrut, 1951).

Ö. L. Berkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, (İstanbul, 1943).

J. D. Pearson, *Index Islamicus and supplements* (first three vols. Cambridge, thereafter Londra 1958-); *Türkiye Makaleler Bibliyografyası*, (Ankara, 1952-); I. Afshar, *Index Iranicus*, 2 cilt, (Tahran, 1961-1970).

248

57
58
62

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

teklemek üzere akademisyenler arasında fazla bilinmeyen dillerdeki (kısmen Rusça fakat gelecekte aynı zamanda Japonca) kitap ve makalelerin özetine ihtiyaç duymaktayız.

Geniş bir alanda temel bilgi sunan el kitapları arasında hem birinci hem ikinci baskısı ile *Encyclopedia of islam*⁶³ uluslararası işbirliğinin mükemmel bir ürünüdür ancak o, Türkçe *İslam Ansiklopedisi*⁶⁴ ile desteklenmelidir. *Handbuch der Orientalistik*⁶⁵ ve D. ve J. Sourdell'in *La Civilisation de l'Islam classique*^m "belgesel indeks", çabuk ve güvenli referans için yararlıdır. Soy kütükleri için, Zambaur'un *Manuel*⁸⁷, Bosworth'un *The Islamic Dynasties*^{es} ve kronoloji için Freeman-Grenville'in *The Muslim and Christian Calendars*'i⁶⁹ vardır.

Bununla beraber, diğer türdeki araçlar daha da sorunludur. Daha iyi haritalar ve planlara yönelik ihtiyaç, tarihçiler tarafından bütün dönemler için hissedilmektedir. Roolvink'in *Historical Atlas of the Muslim Peoples*⁷⁰ giriş niteliğindeki öğretim amaçları için harikulade olmakla beraber, ayrıntılı araştırma için yeterli değildir. Fiziki özellikler kadar kentleri ve yolları da gösteren modern haritalar arasında Suriye, Lübnan ve Kuzey Afrika'daki Fransız yöneticiler tarafından hazırlanmış olanlar hayranlık verici olmakla birlikte, diğer bazı bölgeler için Birinci Dünya Savaşı'ndan

⁶⁷ *Encyclopaedia of islam*, 1. baskı, 4 cilt ve ek, (Leiden, 1913-1942), 2.

baskı, 3 cilt,, (Leiden ve Londra, 1960-). ⁵⁴ *İslam Ansiklopedisi*, 11 cilt, (İstanbul, 1940-).

B. Spuler (der.), *Handbuch der Orientalistik: I Abteilung, der Nahe und der Mittlere Osten*, (Leiden, 1952).

D. ve J. Sourdell, *La civilisation de l'islam. classique*, (Paris, 1968).

E. de Zambaur, *Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, (Hannover, 1927).

⁶⁸ C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, (Edinburgh, 1967).

⁶⁹ G. S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars*, (Londra and New York, 1963).

R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, (Amsterdam, 1957).

249

70

Avrupa ve Orta Doğu

önce Avrupa Genel Kurmay subayları tarafından hazırlanmış olan haritalardan daha güvenilir ve yetkin hiçbir şey yok gibidir. Kent planları arasında, Bonaparte'ın bilgileri tarafından derlenip *Description de l'Egypte*'te⁷¹ yayınlanmış olanlar, asli öneme sahiptir; diğer pek çok kent için bu denli mükemmel ve derli toplu hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte, Sauvaget'in Halep ve Şam'ın büyümesi ve gelişmesine yönelik planları⁷², takip edilecek bir model sunmaktadır.

Tarihçilerin İslam araştırmaları alanında çalışan başkalarıyla paylaştıkları diğer ihtiyaç, daha eksiksiz ve daha kullanışlı sözlüklere dairdir. Osmanlı Türkçesi için Redhouse'un *Lexicon'nunun*⁷³ yeni bir baskısı yakınlarda yapıldıysa da Arapça ve Farsça için, tarihi ilkelere dair sözlüklere halen ihtiyaç duyulmaktadır.

Bununla beraber bunları derleme görevi muhtemelen oldukça büyük bir iştir. Bunların prototipi olan *Oxford İngilizce Sözlüğü'nün* tamamlanması, daha bolluk içerisindeki günlerde neredeyse yarım asrı buldu. Her bilgi alanına yönelik olarak uzmanlaşmış sözlükler, on dokuzuncu yüzyıla dek koruduğu biçimde az çok sabitleşmişken, bunu bir yana bırakıp, belki de en acil ihtiyacın Arapça'nın orta dönemlerine özel bir ilgi gösteren bir Arapça sözlük olduğunu söyleyebiliriz. Dozy'nin *Supplement'i*⁷⁴, bunun için hala en iyi kılavuz olmakla birlikte genişletilmesi ve güncellenmesi gerekmektedir.

Arapça lehçelere ve yaşayan varlıklar olarak sürekli değişimlere maruz olan teknik terimlerin anlam ve gelişimlerinin ayrıntılı incelenmelerine yönelik daha fazla sözlüğe sahip olmak, oldukça yararlı olacaktır. Massignon'un, tasavvufun teknik dilinin gelişimine yönelik çalışması bu noktada

⁷² *Description de l'Egypte: Etat moderne*, 4 cilt, (Paris, 1809-1912).

Bkz.: 39. not.

⁷³ J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, 2 cilt, (Constantinople, 1890; reprint, Beyrut, 1974).

R. Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, 2 cilt, (Leiden, 1881). 250

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

bir model sunmaktadır.⁷⁵ Aynı şekilde, B. Lewis'in anlamlı makaleleri siyasi terimlerin evrimini⁷⁶ izlemiştir. Şiir dili, neredeyse her çalışma din dışı kültürün merkezinde yer alan Arapça ve Farsça mazmun ve telmihler hazinesini içerdiğinden, bütün araştırmacılar için özel bir öneme sahiptir. Kudüs İbrani Üniversitesi, indeks kayıtlarına, erken dönem Arap şiirine dair değerli bir dizin koymuştur. Bunun bir benzerine Farsça için de ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı zamanda metinlerin yayınlanması gerekli kolaylıklara ihtiyaç vardır. Metinlerin hazırlanması aralıksız devam etmektedir. Ancak, zikredilmesi gerekli önemli eserler hala çok fazla olup, el yazmaları halinde bulunmaktadır ve bunlardan daha önce basılmış olanların pek çoğunun eleştirel edisyonlar halinde, bir kısmının konu dizinleriyle birlikte yeniden yayınlanması gerekmektedir. Pek çok tarihçinin ihtiyaç duyduğu Arap tarihlerinin baskıları arasında, İbn el-Esir'in *Karnin*, el-Umari'nin *Mesalik'ul absar'ı*, İbn-i Haldun'un *Mukaddimesi*, el-Cabarti'nin *Acaih'ul esar'ı* zikredilebilir. Ayrıca, Osmanlı vakayinamelerinin de pek çoğunun yeniden basımına ihtiyaç duyulmaktadır.

Geleneksel biçimde akademik tezleri ve monografileri yayınlamak ekonomik, yardımla olsa bile gittikçe güçleşmektedir. Pek çok Amerikan tezi mikrofilmle elde edilmekle birlikte bu, genel kullanım için elverişli ve tatmin edici bir yol değildir. Üniversiteler arasındaki alış veriş ve süreli yayınlardaki ilanlar aracılığıyla doğrudan dağıtımla birlikte ofset baskının birleştirilmesi en teşvik edici yaklaşım gibi görünmektedir. Bu *Islamkundliche Untersuchungen* serile-riyle Almanya'da zaten bir ölçüde gerçekleştirilmiştir.

Genel kanaat, yeterince kapsamlı süreli yayının olduğu yönündedir. *Annales* veya *Comparative Studies in Society and History* gibi, Batı dışındaki tarihle ilgili makalelerin

⁵ L. Massignon, *Essai sur les origines de la technique de la mystique musulmane*, (Paris, 1922). ⁷⁶ B. Lewis, 'Islamic concepts of revolution' ve 'On modern Arabic political terms', *Islam in History*, op. cit.

251

Avrupa ve Orta Doğu

çokça yer aldığı süreli tarihsel yayın çeşidinin dışında, şimdilerde neredeyse gereğinden fazla genel "oryantalist" ve "İslami" süreli yayınlar bulunmaktadır. Bunların bir kısmının sahip olunan ilgiler doğrultusunda biraz daha uzmanlaşması mümkün olsaydı faydalı olurdu; *The International Journal of Middle East Studies*, *Middle Eastern Studies* ve *The Journal of the Economic and Social History of the Orient* bir editörün kişisel ilgisiyle belli tip sorun ve

alanlarda yoğunlaşmış süreli yayınlara sahip olmanın ne denli değerli bir şey olduğunu göstermektedir. Kelimenin tam anlamıyla, kapsamlı dergiler bir tarafa bırakılacak olursa, yeni yayınların, konferansların ve devam etmekte olan çalışmaların haberlerini verecek düzenli bir "bültene", bibliyografik veya diğer "not ve soruların" yayınlanmasına ve ayrıca yıllıklara ya da bir dergi için çok uzun fakat bir kitap için de çok kısa olan, sözgelimi yüz sayfalık çalışmaları içerebilecek özel konuların tartışıldığı süreli yayınlara yönelik bir ihtiyaç vardır.

Bu kadar sınırlı, pek çoğu dağınık halde bulunan ve tek başına kalmış kimseler tarafından yürütülen bir disiplinde, fikir alış verişinin yapılabileceği bir tür ortak zeminin olması elzemdir. Marjinal olmaya doğru bir eğilimi olmakla beraber, tarihçilerin veya oryantalistlerin kongrelerinde İslam tarihçilerine verilmiş bir yer vardır. Ancak, en verimli fikir alış verişleri, artık sınırlı ve dikkatli bir biçimde tanımlanmış bir problemi tartışan küçük akademisyen gruplarında cereyan etmektedir. İki örnek vermek gerekirse, Londra'da düzenlenen Orta Doğu Tarihçileri⁷⁷, Modern Mısır'da Siyasi ve Toplumsal Değişim⁷⁸, Orta Doğu Ekonomik Tarihi Araştırmaları⁷⁹ konferanslar serisi ve Oxford'da tertip edilen İslam Şeh-

B. Lewis ve P. M. Holt (der.), *Historians of the Middle East*, op. cit.

⁷⁸ P. M. Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, (Londra, 1968).

M. A. Cook (der.), *Studies in the Economic History of the Middle East*.

252

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

ri⁸⁰, İslam ve Asya Ticareti⁸¹ ve 950-1150 Arası İslam Medeniyeti⁸² konferansları serisi zikredilebilir.

İslam tarihçilerinin bu kadar az uzmanla, pek çok ülkede sürekli örgütlenme halinde olacağını beklemek muhtemelen fazla iyimserlik olacaktır. Bununla birlikte, Kemalist devrimin temel parçalarından biri olan ve bu çabayı hem anlatan hem de bunun Türk tarihini yeniden düşünmek için yönlendirilmesine katkıda bulunan, Türkiye'deki tarih kuruluşları zikredilmelidir: Türk Tarih Kurumu, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü ve de Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü.

Bu noktada, zikrettiğimiz kaynak ve malzemelerle iki nesildir çalışan bir düzine uzmanımız tarafından kaydedilen ilerlemelerin değerlendirmesini yapmak yerinde olacaktır. Dönem dönem ve ülke ülke alana ilişkin ayrıntılı bir araştırma yapmak uzun ve zahmetli olacaksa da kimi genel değerlendirmelerde bulunmak mümkün olabilecektir.

Her şeyden önce, tarihin çeşitli türleri üzerine yapılmış çalışmalar arasında önemli bir fark vardır. Pek çok çalışma, açık bir şekilde, savaşların, fetihlerin, hükümdarların ve hükümetlerin anlatımı durumunda olan siyasi tarih üzerine yapılmıştır. Bundan sonra İslam tarihinin içsel süreçlerini devam ettiren düşünce hareketleri, hukuk okulları, alimler ve yazarların konu edildiği "entelektüel tarih" gelmektedir. En gevşek anlamıyla kullanılsa bile, toplumsal tarihe dair daha az yazılmıştır. İstatistiksel verilerin bulunduğu modern dönemler söz konusu olduğunda bile iktisadi tarihe dair daha da az yazılmıştır. (Fakat daha sonra göreceğimiz üzere son birkaç yılda bir değişiklik olmuştur). Kimi tarih türleri, sözgelimi teknoloji ve nüfus tarihi henüz yazılmaya başlanmıştır.

⁸⁰ A. Hourani ve S. M. Stern (der.), *The Islamic City*, (Oxford, 1970).

⁸¹ D. S. Richards (der.), *Islam and the Trade of Asia*, (Oxford, 1970).

⁸² D. S. Richards (der.), *Islamic Civilization 950-1150*, (Oxford, 1973).

253

Avrupa ve Orta Doğu

İkinci olarak, İslam dünyasının farklı bölgelerinin incelendiği çeşitli alanlar arasında da belli bir farklılık vardır. Akdeniz'in doğu sınırı civarında yer alan topraklara, Anadolu, daha geniş anlamda Suriye ve Mısır'a çok fazla dikkat gösterilmiştir. Bunun sebepleri ortadadır: Bu ülkeler ve Akdeniz dünyasının geri kalanı arasındaki yakın ilişki, tarihi kaynakların zenginliği, hem Orta Çağ hem de Yakın Çağ için yerli tarih yazma geleneğinin görece gücü.

Aynı şey, benzer sebeplerle, Müslüman İspanya ve onun Avrupa ile karşılıklı ilişkileri için de söz konusudur. Fakat Kuzey Afrika kıyılarına, Sudan ve Arabistan Yarımadasına ilk yüzyıllar sonrası Irak'a dair daha az, bütün İran'a ve Amuderya'nın ötesindeki topraklara dairse daha da az çalışma yapılmıştır.

Üçüncü olarak, bazı dönemler diğerlerinden daha tam ve bütünlüklü —her ne kadar hiçbir tüketici mahiyette değilse de— bir biçimde incelenmiştir. Yazılı kaynakların azlığına rağmen, Emevi tarihi araştırması, arkeolojik yöntemlerle ve kaynakların kılı kırk yararcasına dikkatli ve titiz bir biçimde gözden geçirilmesiyle yenilenmiş ve muhtemelen Wellhausen'inkini⁸³ desteklemek üzere yeni bir sentezin yapılabileceği bir noktaya ulaşmıştır. Fakat aynı şey, Abbasiler için söylenemez. Abbasilerin iktidarı ele geçirdikleri devrim, yakınlarda Shaban tarafından incelenmiştir ve bunların siyasal kurumlarının bazılarına ilişkin, başta Sourdel'in Vezirlik üzerine⁸⁴ yaptığı çalışma olmak üzere, kimi çalışmalar mevcuttur. Ancak bundan sonra Makdisi'nin on birinci yüzyıl Bağdat'ı üzerine yaptığı çalışma gibi⁸⁵ bölük pörçük bazı

⁸⁴ T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, (Bonn, 1975); A. Noth, *Quellenkritische Studien zu Thernen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, (Bonn, 1973). D. Sourdel, *Le Vizirat 'abbaside de 749 a 936*, 2 cilt. (Şam, 1959-1960); R. N. Frye (der.), *Cambridge History of Iran*, cilt 4, (Cambridge, 1974). Ayrıca bkz.: 20. not. G. Makdisi, 'Autograph diary of an eleventh-century historian of baghdad', 5 bölüm, *Bulletin of the School of Oriental and African*

254

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

araştırmalar dışında Abbasi tarihine dair çok az derli toplu çalışma yapılmıştır. Beş ciltlik *Cambridge History of Iran*^m, Selçuklu tarihi için en azından kronolojik ve kurumsal bir taslak sunmaktadır. İlk eserlerden biri olan *La Syrie du nord a l'epoque des croisades*'te⁸⁷ Cahen, Selçuklu dönemi Suriyesini inceledi. Bir diğer çalışma, *Pre-Ottoman Turkey*⁸⁶ ise Türklerin ve İslam'ın Anadolu'ya yayılmasını ele aldı. Her ne kadar, orta Çağların sonlarıyla ilgili bir şeyler varsa da, Fatımiler ya da erken dönem Mağribi tarihi hakkında çok az şey vardır. Orta Çağların sonlarıyla ilgili olarak Brunschvig'in *La Berberie orientale sous les Hafside*'i⁸⁹ özellikle kayda değerdir. İspanya hakkında her şeyden önce Levi-Provençal'in⁹⁰ eserinin zikredilmesi gerekir. Gibb, Eyyübilerle ilgili kimi etkin makaleler⁹¹ yazmıştır. Her ne kadar Ayalon oldukça sağlam temeller⁹² atmış ve Darrag bir hanedanlık dönemini derinliğine incelemişse de⁹³ Mısır Memlûkluları, hatta temel kurum olan askeri toplumla ilgili bile henüz bütüncül bir eser hazırlanmış değildir.

Studies, cilt 18 (1956), s. 9f ve 239f; cilt 19 (1957), s. 13f, 281f ve 426f.

J. A. Böyle (der.), *Cambridge History of Iran*, cilt 5, (Cambridge, 1968).

^{a7} C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, (Londra, 1968). ¹ R. Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Hafside*, 2 cilt, (Paris, 1940-1947). Metinde verilen dipnot numarası ile ilgili bilgi verilmemiş —y.h.n.

⁹⁰ E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 cilt, (Paris, 1950-1957).

⁹¹ H. A. R. Gibb, 'The achievement of Saladin', *Studies on the Civilization of Islam*, (Londra, 1962) ve *The Life of Saladin*, (Oxford, 1973).

⁹² D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, (Londra, 1956) ve 'Studies on the structure of the Mamluk army', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 15, (1953), s. 203 ve 448f; cilt 16 (1954), s. 57f. A. Darrag, *L'Egypte sous le eigne de Barsby*, (Şam, 1961).

255

Avrupa ve Orta Doğu

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Aynı dönem İran'ı için Spuler'in eseri önemlidir.⁹⁴ Safevi dönemi ile ilgili, başta Alman akademisyenlerinki olmak üzere, birkaç makale yazılmış ve hanedanlığın kökenlerine ilişkin belli bir yoğunlaşma ortaya çıkmıştır.⁹⁵ Minorsky'nin *Tezkirat-ül-Mülük'ün*⁹⁸ notlu çevirisi idari sistemi açığa kavuşturmakta ve Aubin'in çalışmaları⁹⁷ rejimin, kendisini İran toplumuna benimsetme biçimini aydınlatmaktadır.

Bununla beraber, Safevilerle ilgili olarak Osmanlılar i-çin yapılandırılan çok daha az çalışma yapılmıştır. Bunun sebebinin Osmanlı yönetiminin veya etkisinin devasa genişliği ve arşivlerin varlığı ile ilgili olduğunu tespit etmek zor değildir. Arşivler keşfedilmeden yirmi yıl önce Gibb ve Bowen⁹⁸ en azından son dönem Osmanlı tarihinin anlaşılabilirliği bir taslak sunmaya gayret göstermiştir. Bu, bir nesildir ortada olmakla birlikte, muhtemelen, şimdilerde düşünceyi uyarıcı amacını yerine getirmektedir. Arşiv ve diğer el yazması kaynaklar arasındaki detaylı bir araştırma, merkezi hükümetin doğası ve işleyişi ile vergi sistemine dair daha açık, tam ve bir şekilde farklı bir görüşün oluşumunu mümkün kılmıştır. Bu çalışmanın büyük bölümü Türk akademisyenlerce, özellikle de Uzunçarşılı" ve yeni kitabı *The Ottoman Empire: the*

B. Spuler, *die Mongoleu in Iran*, (Berlin, 1955).

E. Glassen, *die frühen Safawiden nach Qazi Ahmad Qumi*, (Freiburg, 1970) ve M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, (Wiesbaden, 1972).

⁹⁶ V. Minorsky, *Tadhkirat al-muluk*, (Londra, 1943).

J. Aubin, 'Etudes safavides I: Shah Isma'il et les notables de l'Irak persan', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt 2 (1959), s. 37f.

⁹⁸ H. A. R. Gibb ve H. Bovven, *Islamic Society and the West*, cilt 1, 2 bölüm, (Londra, 1950-57).

⁹⁹ İ. H. Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları*, 2 cilt, (Ankara, 1943-44); *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, (Ankara, 1948) ve *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, (Ankara, 1945).

256



*Classical Age 1300-1600*¹⁰⁰ ile araştırmanın mevcut durumu hakkında açık bir özet sunan İnalçık tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bu tarz çalışmanın gücü, merkezi hükümetin işleyişini kavrayışında yatmaktadır. Osmanlı toplumunun diğer boyutlarına ilişkin daha az çalışma yapılmıştır. Hukuk sistemi için Heyd'in bazı makaleleri ve Osmanlı ceza hukuku konusunda daha meşhur olan kitabı¹⁰¹, fiilen yorumlanıp icra e-dildiği biçimleriyle hukuku ele alan ders kitaplarının ötesine geçmiştir. Sanayi ve ticaretin, İnalçık'ın ipek ticaretine ilişkin çalışmasında gösterildikleri¹⁰² gibi, özellikle Osmanlı kaynaklarının Avrupalı kaynaklarla ortak kullanılabileceği uluslararası ticaretin, oluşumu ve örgütlenmesi de yine ilgi çekmiştir.

Merkezi hükümete ve sermayeye eyaletlerden daha fazla ilginin gösterilmesi kaçınılmazdır ve de doğrudur. Vilayetlerin hatta fiilen bağımsızmış gibi duran uzak vilayetlerin tarihini yazmaya yönelik herhangi bir girişim, Osmanlı politikalarının ve yöntemlerinin, eğer resim tahrif edilmeyecekse tam bir açıklamasını yapmalıdır. Sonradan ortaya çıkan takipçi devletlerdeki birkaç Osmanlı uzmanının, Macaristan, Bulgaristan, Arnavutluk, Romanya ve özellikle Yugoslav-ya'daki mahalli kayıtlar üzerinde etkin bir biçimde çalıştığı Balkanlarda, yönetim vergi ve toprak düzenine dair önemli ölçüde çalışma yapılmıştır. Bunların dışında başka Mısır vilayetine ilişkin olarak önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Birkaç yıl öncesine dek yazılıp çizilenlerin büyük bölümü

¹⁰⁰ H. İnalçık, *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600*, (Londra, 1973); ayrıca bkz.: S. J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt 1, (Cambridge, 1976).

¹⁰¹ U. Heyd, 'Some aspects of the Ottoman fetva', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, cilt 32 (1969), s. 35f ve *Studies of Old Ottoman Criminal Law*, (Oxford, 1973).

¹⁰² H. İnalçık, 'Harir', *Encyclopaedia of islam*, 2. baskı, cilt 3, s. 211f ve 'Bursa and the commerce of the Levant', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt 3 (1960), s. 13 ff.

257

Avrupa ve Orta Doğu

belli başlı üç kaynağa, Cabarti'nin vakayinamesi, *Description de l'Egypte* ve Volney'in *Voyage'ma* dayanmaktaydı. Fakat son birkaç yılda farklı sorular soran üç tarihçi, sahip oldu-

ğumuz anlayışı değiştirdi. Mali kayıtları kendisine temel sayarak idari yapıyı ayrıntılı bir biçimde açıklayan Shaw¹⁰³, büyük çapta vakayinameleri kullanarak Holt Memlûk Beyliğinin tabiatını ve tarihini inceledi.¹⁰⁴ Bunun yanında Raymond, pek çok başka şeyle birlikte Kahire'deki hükümet kontrolü ve siyasi faaliyet arasındaki nazik dengeyi ele aldı.¹⁰⁵ Diğer vilayetler için daha az çalışma yapıldı. Anadolu'da değişen nitelikte bazı mahalli tarihler vardır, Suriye'de şehirlere dair iki veya üç eser ve çok nadir bir şey olarak Lübnan Dağındaki taşra soyluluğuna dair Salibi'nin araştırmaları¹⁰⁶ vardır. Osmanlı Kuzey Afrika'sı için bunların hepsinden daha az eser mevcut olsa da Hess¹⁰⁷ ve Mantran'm¹⁰⁸ makaleleri, bize burada da Osmanlı varlığının bir gerçek olduğunu hatırlatmaktadır.

S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization of Ottoman Egypt 1517-1798*, (Princeton, N. J., 1962).

¹⁰⁴ P. M. Holt, 'Studies in Egyptian history', *Studies in the History of the Near East*, (Londra, 1973), s. 151f.

¹⁰⁵ A. Raymond, 'Essai de geographie des quartiers de residence aristocratique au Carie au XVIIIeme siecle', P. M. Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt*; 'Problemes urbains et urbanisme au Caire aux XVIIeme et XVIIIeme siecle' *Colloque internationale sur l'histoire du Caire*, (Kahire, tarihsiz), s. 319f. Ayrıca bkz.: 26. not.

¹⁰⁶ K. S. Sahibi, 'The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk rule', *Arabica*, cilt 4 (1957), s. 288f; 'The Buhturids of the Garb', *Arabica*, cilt 8 (1961), s. 74f; 'Northern Lebanon under the dominance of Gazir', *Arabica*, cilt 14 (1967), s. 144f; 'The Muqaddams of Bsari', *Arabica*, cilt 15 (1968), s. 63f; 'The Sayfas and the Eyalat of Tripoli', *Arabica*, cilt 20 (1973), s. 25f.

¹⁰⁷ A. C. Hess, 'The forgotten frontier' E. R. J. Owen ve T. Naff (der.), *The Islamic World in the Eighteenth Century*, (Carbondale, Ill., 1977).

¹⁰⁸ R. Mantran, 'L'evolution des relations entre la tunisie et l'Empire Ottoman du XVIe au XIXe siecle', *Cahiers de tunisie*, cilt 7 (1959), s. 319f.

258

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Büyük ölçüde modern tarihe ilişkin olarak da aynı şeyler söylenilebilir. Bu konuda önemli çalışmalar yapılmış veya yapılmaktaysa da alana eşit olarak yayılmamıştır. Bu çalışmaların daha büyük bir bölümü iki tür konuyla ilgilenmektedir. Daha eski olan kitaplar, esas itibariyle, Avrupalı güçlerin birbirleriyle ve Osmanlı İmparatorluğu, İran, Mısır ve Fas'la olan ilişkileriyle ilgilenmektedirler. Onlara göre, bu devletler sadece üzerinde güçlerin çekiştiği ve uzlaştığı edilgen varlıklar veya bunların birbirleriyle ilişkilerinin bir yeniden ayarlanmasına, düzenlenmesine yol açan huzursuzluklar manzarası olarak ortaya çıkmıştır. Langer'in *The Diplomacy of Imperialism*¹⁰⁹ isimli eseri, böyle bir bakış açısından üretilen titiz bir çalışmanın klasik bir örneği ve Anderson'un *The Eastern Question*¹¹⁰ isimli çalışması da, bu tarz çalışmanın sonuçlarına ilişkin yararlı bir özettir. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda İngiliz arşivlerinin açılması, özellikle Birinci Dünya Savaşı esnasındaki güçler ile Orta Doğu'nun milliyetçi akımları arasındaki ilişkilere dair önemli ölçüde yeni eserin ortaya çıkmasını mümkün kıldı.¹¹¹ Fakat ancak birkaç makale, sözgelimi Naff¹¹² ve Cunningham'ınkiler¹¹³ mahalli hükümetleri etkin taraflar olarak değerlendirmeye çalıştı.

¹⁰⁹ W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*, 2. baskı, (NewYork, 1951).

¹¹⁰ M. S. Anderson, *The Eastern Question 1774-1923*, (Londra, 1966).

¹¹¹ Önceki çalışmalarla ilgili olarak bkz.: C. E. Dawn, 'Hashimite Aims and Policy in the Light of Recent Scholarship on Anglo-Arab Relations During World War F', *From Ottomanism to Arabism*, (Urbana, Ill., 1973), s. 87f. Türkçesi için bkz. *Osmanlıcılıktan Arapçı-lığa*, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

¹¹² T. Naff, 'Reform and the conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III 1789-1807', *Journal of the American Oriental Society*, cilt 83 (1963), s. 295f.

¹¹³ A. Cunningham, 'Stratford Canning and the Tanzimat' W. R. Polk ve R. L. Chambers (der.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, (Chicago, 1968), s. 245f.

259

Avrupa ve Orta Doğu

Daha yakın tarihli eserler bir ölçüde onların bakış açılarını değiştirmiştir ve daha çok, merkezi yönetimlerin Avrupa'dan devşirdikleri fikirler doğrultusunda ülkenin "ıslah etime" veya "modernleştirme" çabalarını ele almaktadırlar. Bu bakış açısından mahalli yönetimler etkin olarak görülür ancak bu etkinliğin Batılı modellerden kaynaklandığı düşünülür ve mahalli yönetimlere tabi toplumların edilgen yığınlar oldukları iddia edilir. Bu türdeki pek çok çalışma Batılı akademisyenler kadar Türkler tarafından da yapılmıştır. Söz konusu sentezin iki önemli çalışması olan Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey*¹¹⁴ ve Davison'ın *Reform*

*in the Ottoman Empire 1856-1876*¹¹⁴ bu geleneği en iyi şekilde temsil eder. Mısır'daki benzer yönetim içerisinde Fransız, İtalyan ve Mısırlı akademisyenlerin eski eserleri mevcut olmakla birlikte bunlar, güncel ve eleştirel eser kimliğinden hemen hemen yoksun gibidirler. Avrupalı sömürge yönetimlerinde yürütülen reformcu politikalarla yönelik giderek sayıları artan eserler öne çıkmaktadır. Daha önceki çalışmalar, başarılarının güdülerine ve değerlendirilmesine dair sömürgeci yöneticilerin kendi açıklamalarını, eleştiriye tabi tutmaksızın, doğru kabul etmeye yönelik eğilim içindeyken daha yakın tarihli çalışmalar, arşivlere ve özel evraklara dayanarak, reformcu politikaları daha gerçekçi bir biçimde sömürgeci çıkarlara atfetmekte ve bunları boş bir alan içerisinde ele almaktan ziyade halklar arasındaki bir ilişkinin çerçevesi içerisinde yerleştirmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca burada da çalışmaların çoğu Mısır'ı konu edinmiştir (ilk anda akla Tignor¹¹⁶ ve Lutfi el-Seyyid'in¹¹⁷ kitapları gelmektedir) ve Cezayir'deki Fransız siyasetine dair Ageron'un önemli

¹¹⁴ B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, (Londra, 1961).

¹¹⁵ R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, (Princeton, N. J., 1963).

¹¹⁵ R. L. Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt 1882-1914*, (Princeton, N. J., 1966).

¹¹⁷ A. Lutfi al-Seyyid, *Egypt and Cromer*, (Londra, 1968).

260

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

analizi¹¹⁸ gibi birkaç çalışma bir tarafa bırakılacak olursa, Fransız bağımlılığından ziyade İngiliz bağımlılığına yönelik olarak gündeme gelmişlerdir.

Mantıksal bir genişlemeyle, "reform" veya modernleşmenin doğrulanabileceği ya da eleştirilebileceği fikirler veya ideolojiler çok fazla ilgi görmüştür. İslami reform akımlarına dair Adams¹¹⁹ ve Jomier'in¹²⁰ önemli eserleri ve Gibb'in derinlikli bir incelemesi¹²¹ bulunmaktadır. Keddî'nin siyasi bir hareket olarak İttihad-ı İslam üzerine yaptığı ve Cemaleddin Afgani'nin hayatını incelediği çalışması¹²² yakın tarihli araştırmaları özetlemekte ve bütün soruları olmasa da soruların bir kısmını cevaplamaktadır. Ş. Mardin'in *The Genesis of Young Ottoman Thought*¹²³ isimli eser bir anlamda milliyetçiliğin kökenlerini araştırmaktadır. Arap milliyetçiliğine yönelik olan Zeine¹²⁴, Dawn¹²⁵, Haim ve Kedourie'nin¹²⁷ eserleri, Antonius'un *The Arab Awakening*¹²⁵ isimli eserinden kaynaklanan daha eski bir yorumu sorgulamaktadır. Siyasi değişimin altında yatan veya onun tarafından şekillendirilen toplumsal değişimlerle ilgili olarak birkaç tarihçi Orta Doğu'ya yeni bir açıdan bakmadan önce çok fazla bir şey yazılmamıştı.

¹¹⁸ C. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*, 2 cilt, (Paris, 1968).

¹¹⁹ C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, (Londra, 1933).

¹²⁰ J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manar*, (Paris, 1954).

¹²¹ H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Chicago, 1947).

¹²² Bkz.: 9. not.

¹²³ Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, (Princeton, N. J., 1962).

¹²⁴ Z. N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, (Beyrut, 1966).

¹²⁵ Bkz.: 111. not.

¹²⁶ S. Haim, *Arab Nationalism*, (Berkeley, Cal., 1962).

¹²⁷ E. Kedourie, *England and the Middle East*, (Londra, 1956).

¹²⁸ G. Antonius, *The Arab Awakening*, (Londra, 1939).

261

Avrupa ve Orta Doğu

Sadece nicelikle ilgilenseydik az önce ana hatlarıyla çizilmiş olan resim, geçmişte çok fazla çalışma yapılmamış, ancak şimdilerde en azından parçalar üzerinde ve gelecekte daha da fazla yapılacak olan bir alanın resmi olacaktı. Fakat bu alanda çalışan veya ona yakından bakan hiç kimse, kaydedilecek ilerleme hakkında bu denli emin olmayacaktı. Yapılan tartışmalarda, üretilen çalışmaların niteliği hakkında önemli bir endişe dışı vurulmuştu. İslam tarihi üzerine

yapılan çalışmanın standardının, sadece yüzyıllık bir geçmişi olan Avrupa ve Amerikan tarihininkinden değil, aynı zamanda Çin ve Japon tarihi üzerine yapılan çalışmalardan da düşük olduğu düşüncesi genel olarak paylaşılan bir kanaatti. Düşük standartlardan söz ettiğimizde, hissedilebilen fakat tanımlanması güç olan bir şeyi kastediyoruz. Bu sözgelimi "ustalık" bakımından kaynakların kullanımında, materyallerin sınıflanmasında, argümana hakim olmada sergilenen standartlara atıfta bulunmaktadır. Fakat burada daha spesifik bir şeyi kastediyoruz. Bu da, günümüz tarihçilerini içerisine çeken problem türlerine ve çağın genel tarih kültüründen kaynaklanan fikirlere gösterilen ilginin kapsamı ile alakalıdır. Bir tarihçinin "fikirlerinden" bahsettiğimizde, onun, bir varsayım ortaya koyarak bunun denenebileceği materyalleri araştıran bir sosyal bilimcininkiyle aynı şekilde çalışması gerektiğini kastetmiyoruz. Her tarihçinin zihninde "özel" belli bir üstünlüğe sahiptir; belki sözcüklerle ifade edemeyeceği bir şey vardır ki bu, onun imgelemine bir ülkeye, bir çağa, bir kişiye veya insanlık manzarasının bir yönüne taşır. Hiç şüphesiz bir konu üzerinde çalışırken bir seçme ve ön plana çıkartma ilkesine sahip olması gerekiyorsa da onu, birden fazla kaynaktan devşirebilir. Açık bir kurama, tesadüfi veya mantıksal bağlantılar hakkında bir varsayıma ya da özellerin kusurlu bir şekilde tecessüm ettiği "oluşturucu, kurucu bir kavrama", bir ideal tipe sahip olabilir; ya da fikirler ona, ahlaki bir norm içerisinde, onu zihnen ve fikren heyecanlandırmış veya kendi genel kültürüne yayılmış bir

262

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

başka tarihsel çalışma içinde, gizli ve dolaylı şekilde gelebilir. Daha sonra bu ilkelerden ve fikirlerden "İslam" veya "Orta Doğu" tarihiyle kastedilen şeyin ne olduğu ve bunun "İslam dünyasının" dönemlerine ve bölgelerine nasıl bölünmesi gerektiği gibi çalışma nesnesinin net bir tanımı gündeme gelir.

Bu araştırmanın kaynaklandığı tartışmalara katılanların pek çoğuna göre, İslam tarihini konu edinen tarih yazımının etrafındaki fikir halesi tarihçilerin İslam tarihinin pek çok özelliğini açıklamasını engelleyecek, başka alanlarda çalışan tarihçilerin sorularına cevap veremeyecek, onların taleplerini tatmin edemeyecek düzeydedir. Diğer bir deyişle İslam tarihine dair çok az çalışma, başka tarihçilerin, kendilerinin tarih kültürlerini paylaşan gerçek tarihçiler olarak kabul ettikleri kimselerce yazılmıştır. Geçen nesildeki değişikliklere rağmen pek çok çalışma "uzman olmayan oryanta-listlerce" yapılmıştır. Bir zamanlar bunun böyle olması kaçınılmazdı. Daha önceki neslin akademisyenlerinden, İslam dünyasıyla ilgilenen yegane hakiki akademisyenler olarak ve bunun gizlerini çözecek başlıca anahtara, yani dillerinin bilgisine sahip olan biricik kimseler olarak, onlar bunların hepsini yapmaya tam olarak hazırlıklı olmasalar da pek çok şeyi yapmaları istenmişti: Dil öğretmek, edebiyat analizleri yapmak, tarihi incelemek, dini ve hukuki sistemleri açıklamak, hatta siyasi meselelerde hükümetlere tavsiyelerde bulunmak ve kamuoyunu aydınlatmak gibi. Bunların en büyükleri şaşırtıcı derecede geniş bir alanda yazdı ve ders verdi, pek az akademisyenin talip olabileceği geniş bir bilgi ve vukufiyet sergilediler, fakat bunun bir bedeli olacaktı. Geniş sahalarının bazı bölümlerinde, belki kendilerinin de hoşnut kalmayacağı bir biçimde, ustalık bakımından düşük standartları benimsemek veya buna razı olmak zorunda kaldılar; pek çoğu filoloji ve dini araştırmalarda kendilerini rahat hissediyorlardı, daha azı salt edebiyat, daha da azı tarih alanında böyle hissediyorlardı. Sosyal bilimler alanında ise hemen hiç vukufiyetleri yoktu. Tarih yazarlarken, ya tarihsel araştırma

263

Avrupa ve Orta Doğu

alanına kendilerini daha rahat hissettikleri alanlardan çıkardıkları kavramları taşımak ya da genel kültürün sıradan unsurlarını ve çağlarının bilgisini —günün siyasi fikirlerini ya da dönün tarihi veya sosyolojik fikirlerini— devralarak çağdaşları olan tarihçilerin daha önce ıskartaya çıkarttığı ya da yeniden tanımladığı bir çerçeve içerisinde çalışmaya eğilimliydim.

Hayli kaba bir şekilde, İslam tarihine dair üç kaynaktan neşet eden belli başlı iki yazım tipini birbirinden ayırt edebiliriz: "Kültürel-dini" ve "siyasi-kurumsal". Elbette bunlar ideal tiplerdir ve karşılıklı olarak sınırlayıcı değildirler ve İslam tarihine dair yazan pek çok yazar belli ölçüde her ikisine birden dahildir. Ayrıca bunlar, önde gelen düşüncelerin hazırlayıcı nitelikteki tanımları olduğunda yarar sağlayabilirler.

"Kültürel-dini" yaklaşımı benimseyenler için kurucu ilke, iki ana yolun her ikisinde de tanımlanabilecek bir "kül-tür"e ait bir ilkeydi. Bu ilke, öncelikle İslam dini söz konusu olduğu sürece, daha sonraki bir gelenekte, yani ibadet, inanç ve hukuk sistemlerinde somutlaşacak olan bir çağrışıya vazeden peygambere ait olan belli bir dini deneyim bakımından kendisini gösterir. Bu öncü fıkirden, karakteristik problemleri, peygamberi mesajın, geleneğin doğumuna sebebiyet verme biçimi ve bu geleneğin, mesajı kabul edenlerin hayatlarını, hayatın pek çok "din dışı" yönlerini bile kendine özgü bir şekilde İslami olarak gösterebilecek ve sözgelimi bir "İslam şehriden", bir "İslam taşrasından", İslam hükümetlerinden veya ordularından bahsetmeyi mümkün kılacak denli yoğun ve şekillendirme biçimine ilişkin olan bir tarih yazımı neşet etti. İkinci olarak, kültürdeki birleştirici etken, bir kültürden diğer kültüre taşınmış ve taşınmayla değişikliğe uğramış insancıl "bir dünya görüşü" zaviyesinden görülebilecekti: İslami dünya görüşü klasik antikitenin dünya görüşünün taşınmasıyla ve bunun İslam tarafından (büyük ölçüde) değiştirilmesiyle oluşmuştu ve belli başlı problemleri İslam dünyasının klasik kültürü benimseme ve Batı

264

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Avrupa'ya devretmeden önce onu koruma, geliştirme ve tahrif etme biçimlerine ilişkin olanlardı. Zorunlu bütün çekincelerle birlikte, Goldziher¹²⁹, Arnold¹³⁰ ve Gibb'i¹³¹ ilk gruba, Becker¹³², von Grunebaum¹³³ ve Sauvaget'i¹³⁴ ikinci gruba dahil olan oryantalistler olarak görebiliriz.

Siyasi-kurumsal yaklaşım da yine genel bir kavramdan, örgütlenmiş bir hükümet sistemi kavramından hareket etmektedir. Bu kategorideki kitaplar —iktidarın ele geçirilme, kullanılma ve kaybedilme biçimlerinin— anlatıdan yoruma geçtikleri sürece, bunların da iki gruba ayrıldığı söylenilebilir: Kurumların, örneğin mali kurumların, çözümlemesiyle ilgili olanlar; "İslami" veya "ulusal" olarak tanımlanan, belli bir "ruh"un dışı vurumu olarak siyasetle ilgili olanlar. Bu tür tarihin tipik problemleri, gücün nasıl ele geçirilişi, oluş-turuluşu, örgütlenişi, meşrulaştırılışı, kullanılışı ve yitirilişi ile ilgili problemlerdir; toplumun siyasi güçle şekillendirildiğine dair temelde yer alan, köklü bir kanaat vardır. Bu yazım türü von Hammer¹³⁵ ve Wellhausen'e¹³⁶ kadar gider ve Barthold¹³⁷ ve yine Gibb'le devam eder. Siyasi yaklaşımla kültürel olanı birleştirmiş olan Gibb gibiler için, yöneticilerin

¹²⁹ I. Goldziher, *Muhammedanischen Studien*, 2 cilt, (Halle, 1889-1890); İng. trc: S. M. Stern, 2 cilt, (Londra, 1967-71).

¹³⁰ T. W. Arnold, *The Caliphate*, (Oxford, 1924); *The Preaching of islam*, 2. baskı, (Londra, 1913).

¹³¹ H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of islam*, (Londra, 1962).

¹³² C. H. Becker, *Islamstudien*, 2 cilt, (Leipzig, 1924-1932).

¹³³ G. E. von Grunebaum, *Medieval islam*, (Chicago, 1946).

Bkz.: 39. not ve 'Comment etudier l'histoire du monde arabe'

Memorial Jean Sauvaget, (Şam, 1954), s. 167f.

J. von hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 10 cilt, (Pest, 1827-1835).

J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, (Berlin, 1902);

İng. trc: Margaret Graham Weir, *The Arab Kingdom and its Fail*, (Kalküta, 1927).

W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*; İng. trc: 3.

baskı, (Londra, 1968).

137

265

Avrupa ve Orta Doğu

himaye ettikleri ve ahlaki ve siyasi kavramlarını çıkardıkları kültür türüne yönelik özel bir ilgi mevcuttur.

Bu her iki ekolün tarihçileri de kendi şartları itibariyle anlaşılması gereken ve belirgin bir şey olarak öne çıkan bir İslam tarihi kavramına sahiptirler. Elbette İslam tarihine dair en sağlam inanca sahip olanlar bile, İslam dünyasının diğer dünyalarla zaman ve mekan itibariyle bitişik olduğunu kabul edeceklerse de bunun farkındalığı siyasi ya da toplumsal olandan ziyade entelektüel tarihte tam olarak belirgindir. Schacht, Goldziher'i takip ederek Roma, Bizans, Talmudik ve Sasani hukukundan süzülerek gelen ve oluşum halinde bulunan İslam Hukukuna geçen unsurları gösterebilecektir.¹³⁸ Bununla birlikte, tarihçilerin, İslam devletine içsel süreçlerle üretilen bir şey olarak baktıkları söylenilebilir. Nitekim, İslam tarihi üzerine yapılan pek çok çalışma, İslam öncesi Arabistan'ına ilişkin bir bölümle başlar ve Bizans ve Sasanilere dair hem hiçbir şey söylemez. Aynı şekilde "İslam'ın toplumsal sistemi" de içeriden açıklanmıştır. İslam'ın hakim din olduğu bölgelerde yer alanlar İslami geleneğin doğası bakımından izah edilmiş ve İslam bilgisi bu geleneğin anlaşılması için temel anahtar olarak kabul edilmiştir.

Sonuç itibariyle, Müslüman ülkelerin ortaklaşa sahip oldukları şeylerin aralarındaki farklılıklardan daha önemli görüldüğü söylenebilir. Pratikte bunun anlamı, alanın farklı bölgelerinde yapılmış olan orantısız çalışmalar göz önüne alınırsa, Yakın Doğu'nun Türk-Arap bölgelerinden alınmış olan bir klişenin İslam dünyasının diğer bölgelerine uygulanmasıdır. Aynı şekilde İslam tarihini "yükseliş" ve "çöküş" bakımından ele almaya yönelik bir eğilim vardı: Peygamber, Abbasilerin ilk dönemlerinde hem siyasi güç hem de kültürel "rönesans" bakımından en olgun dönemini idrak eden bir tohum eker, bundan sonra siyasi parçalanma ve kültürel durgunluk, İslam dünyasının on dokuzuncu yüzyılın başına

138

J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, (Oxford, 1950).

266

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

kadar uyanmayacağı uzun bir çöküşe yol açar ki bundan Batı medeniyetinin etkisi ve "ulusal ruhun" kıpırdanışlarıyla kurtulur.

Orta Doğu tarihi üzerine yapılan çalışmaların yeni bir kavramla zenginleşmeye başlaması ancak bu kuşakla birlikte mümkün olur. Bu kavram, herhangi bir parçadaki değişimin geride kalan diğer parçalara etki edeceği bütünsel bir sistem olan "toplumsal sistem" in bir ilkesi olan "toplumsal tarih" tir. Bu düşünce kuşkusuz birden fazla şekilde geliştirilebilir ve kullanılabilir. Özgün bir kuramdan ziyade, ilgi ve yakınlığın yöneticiler ve hükümetlerden "sıradan insanların nasıl yaşadığı" na kaymasından doğan ampirik bir İngiliz ve Amerikan geleneği vardır. Bunun yanında toplum ve onun geçmişine dair üç sistematik düşünce biçimi de yine Orta Doğu tarihçilerinin üzerinde bir etkiye sahipti. Bu etki, niceliksel mutlaklığa yönelik dikkatleri ve diğer disiplinlerden öğrenmek ve diğer tarihler gibi İslam tarihini de çağın genel bilimsel etkinliğinden çıkartılmış sorulara tabi tutmak noktasındaki isteklilikleriyle Max Weber, Marx ve Fransız Annales ekolüne bağlı tarihçilerin düşüncelerince oluşturulmuştu. Özellikle Braudel'in çalışması, temel teşkil eden kavramları ve yöntemleri nedeniyle ve yine Orta Doğu ve Kuzey Afrika tarihine açık ilgisi dolayısıyla köklü bir etki yaratmıştır. Şu ya da bu biçimde kendilerini toplumsal tarihçi olarak adlandıracak olan kimseler için "İslam tarihi" farklı bir şey ifade eder ve farklı biçimlerde alt bölümlere ayrılmalıdır. Birkaç tarihçi, İslam tarihi kavramını bütünüyle terk etmeyi arzu edecektir. Pek çoğu bu kavramı sınırlar dahilinde geçerli ve kullanışlı bulacaktır. Bunlar, İslam'ın egemen olduğu bir dünyaya kendine ait gerçekliğe sahip olmayan, kendinden başka bir şeyin terimleriyle açıklanabilecek

bir olgu olarak bakmanın tehlikeli olduğunu göstermektedirler. İslam'a böyle bakıldığında o, Orta Çağ döneminde klasik kültürün Avrupa'ya taşınmasında sadece bir aşama, mekansal anlamda olduğu kadar zamansal anlamda da bir "Orta Do-

267

Avrupa ve Orta Doğu

ğu" ve modern dönemde Avrupa'nın kendisini empoze ettiği edilgen bir coğrafya olarak algılanacaktır.

Bununla birlikte, daha önceki tarihçilerinin yaptıklarından daha keskin ayrımlar ve tanımlar yapma ihtiyacı önümüzde duruyor. Her şeyden önce, İslam'ın egemen din olduğu pek çok ülkede ortakmış gibi görünen iki farklı gruptaki nitelikleri ayırt etmeliyiz. Bir inanç ve ibadet sistemi olarak İslam'ın ortak bir kabulü biçiminde açıklanabilecek çeşitli boyutları söz konusudur. Hukuk sistemleri, hukukun biçimlendirdiği kimi toplumsal kurum türleri, ortak entelektüel ilgiler, gayrimüslim dünya ile belli bir ilişki, belli bir siyasi söylem geleneği. Diğer yandan, en azından Hindistan'ın batısında, İslam'ın belli bir coğrafı ve bu nedenle sosyo-ekonomik yapıya sahip olduğu bölgelerde yayılıp kök salması olgusuyla arasında benzerlikler vardır: Toprak ve suyun yerleşik tarım ve yaylacılıkla birlikte, dengeli olmayan ve doğası gereği değişen bir kombinasyonla en etkin bir şekilde kullanıldığı bölgeler; uzun mesafeli ticaret güzergahlarının verimli alanlarda büyük şehir kümeleşmelerinin gelişimini mümkün kıldığı bölgeler; ve bu iki etkenin şehirler ve bunların kırsal hinterlandları arasında belli bir ortak yaşayış türünü ortaya çıkardığı bölgeler. Benzerliğin bu iki türü arasındaki ilişkiyi yanlış yorumlamamak önemlidir. İslam'ın, özellikle bunlara uygun olduğu nedeniyle belli türdeki bölgelerde yayıldığını ileri sürmek tehlikeli ve yanlış yöne sevk edicidir. İlişkiye bir sosyologun bakışıyla bakmak daha güvenlidir; öyle ki İslam kendisini, tek bir sistem içinde karşılıklı etkileşen iki ayrı unsur arasındaki bir şey gibi, farklı ekolojik bölgelerde farklı biçimlerde "dışa vurmakta", fakat aynı zamanda insanların buralarda yaşama biçimlerini değiştirmektedir.

İkinci olarak, farklı dönemleri birbirinden ayırt etmek önemlidir ki, her birinde "İslam tarihi" gibi terimlerin farklı biçimlerde anlaşılması gerekir ve aynı zamanda farklı tarih türlerinin farklı biçimlere ayrılması zorunludur. Siyasi tarihin söz konusu olduğu durumda, kabaca böylesi bir ayrım

268

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

yapılabilecektir: Kültür ve normları itibariyle hala büyük ölçüde Müslüman olmayan bir toplumda, Müslüman bir a-zmlığın hakim olduğu ve bunu tek bir siyasi yapı içinde gerçekleştirdiği erken dönem; bütünsel yapının çözülmesi ve büyük ölçüde Türklerden oluşan yönetici azınlık ile din değiştirme yoluyla ya da İslam Hukukunun genişlemesiyle baskın biçimde Müslüman olmuş olan bir toplum arasındaki yeni bir tür ilişkinin tesisiyle tanımlanan ikinci dönem; ü-çüncü dönem ya da Alevi, Osmanlı, Safevi, Özbek ve Moğol, beş büyük bütünleştirici devlet dönemi; ve bu devletlerden biri hariç hepsinin dağıldığı, Avrupa'nın tahakkümü ve modern "ulus-devletlerin" ortaya çıktığı modern dönem. Bu son dönemde İslam tarihi kavramı, bir açıklama birimi olarak değerinin tamamını değilse bile bir kısmını kaybeder ve İngiliz sömürge siyasetinin öne çıkardığı Orta Doğu tarihi kavramı bunun yerini tam olarak dolduramaz. (Bu, okuduğunuz bölüm boyunca neden "Orta Doğu" tarihi değil de "İslam tarihi" kavramının kullanıldığını açıklar). Fakat daha ileri düşünce egzersizleri olmaksızın ekonomik ya da entelektüel tarihin de aynı dönemlere ayrılacağı noktasında bir zehaba kapılmamak gerekir.

Üçüncü olarak, belli coğrafi ayrımlar yapmalıyız. Bütün İranlı tarihçiler daha önce söylediğimiz üzere, İslam tarihini görmeye eğilimli olduğumuz kategorilerin İslam dünyasının batı veya "Türk-Arap" parçasına dair bir çalışmadan çıkarsandığının farkındadırlar. Bu noktada, Doğu veya Türk-İran parçasının, İslam inancının büründüğü farklı biçimler, farklı çevre şartları, Hindistan ve İç Asya ile coğrafi bağlar nedeniyle başka açılardan yorumlanması

gerekmektedir. Dolayısıyla kültürel ve ekolojik bakımdan ayrı bir bütün olarak kabul edilebilecek Mağrib için de aynı şey söz konusudur; çarpıcı bir makalede Burke'nin gösterdiği gibi, Gibb ve Bowen'ın on sekizinci yüzyılda Osmanlı tarihini içine yerleştirdikleri çerçeve Mağrib tarihi için kullanılamaz.¹³⁹

¹³⁹ E. Burke, 'Morocco and the Near East: reflections on some basic differences', *Archives europeennes de sociologie*, cilt 10 (1969), s. 70f.

269

Avrupa ve Orta Doğu

Hiç şüphesiz bu kaba ayrımlar, daha sonra alt bölümlere ayrılabilir.

Şu halde "İslam tarihi" benzeri ifadelerin, farklı ilişkiler ve muhtevalar içinde aynı şeyi ifade etmedikleri ve her halükarda bunların bizatihi kendilerinin varolan her şeyi a-çıklamaya kafi gelmeyecekleri açıktır. Diğer bir deyişle "İslam" ve ondan çıkarsanan terimler, eğer tarihsel açıklama ilkeleri olarak hizmet edeceklerse, ustaca, anlama ilişkin sınırsız çekince ve uyarlamalarla ve de diğer ideal tiplerle birlikte kullanılması gereken "ideal tipler"dir.

Kullanılabilecekleri kapsam, yazdığımız tarihin ürüne göre değişiklik arz eder. Bunlar en az iktisadi tarih ile ilintilidirler; Rodinson'un *İslam ve Kapitalizm'de*¹⁴⁰ gösterdiği gibi, İslam'ın hakim olduğu toplumların iktisadi hayatı öncelikli olarak dini i-nançlar veya kanunlar yönünden açıklanamaz. İslam Hukukunun ticari biçimler üzerindeki etkisine rağmen diğer a-çıklama biçimleri daha yerindedir: Cahen¹⁴¹ ve diğerlerinin ileri sürmüş oldukları üzere, "Yakın Doğu", "Akdeniz", "Orta Çağ dönemine ait", "endüstri öncesi" toplum gibi kavramlar İslami olandan daha kullanışlıdır. Sosyo-politik tarih için İslam, kimi açıklama biçimleri sağlayabilirse de bu, hiçbir surette gereksinilenin tamamı değildir. En hararetli "İslami" devletlerin bile, kurumları ve politikaları, coğrafi konumu, ekonomik ihtiyaçları, hanedanlıkların ve yöneticilerin ilgi ve çıkarları hesaba katılmaksızın açıklanamaz. İslam hukukuna dayalı gibi görünen kimi kurumların tarihi bile bütünüyle söz konusu şartlarla açıklanamaz: "İslami kölelik" gibi bir kavram yakından bakıldığında çözülür; Fas'ın *amal* literatürüne ilişkin Milliot'un açıklamasının ileri sürdüğü gibi¹⁴², fiilen uygulandığı şekliyle mahalli adetlerin, İslam Hukukuna eklemelendiği biçimler her zaman vardır. Sadece bir kısım

¹⁴⁰ M. Rodinson, *islam et capitalisme*, (Paris, 1966); İng. trc: *islam and Capitalism*, (Londra, 1974).

C. Cahen, 'L'histoire economique et sociale de l'Orient musulman medieval', *Studia Islamica*, cilt 3 (1955), s. 93f.

¹⁴² J. Berque, 'Amal', *Encyclopaedia of islam*, 2. baskı, cilt 1, s. 427f.

270

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

entelektüel tarih türleri, en azından modern dönem öncesi, kendini sürdürme ve geliştirme sistemini oluşturmak üzere İslam'ın kendisinden neşet eden fikirlerle dışarıdan gelen fikirlerin harmanlandığı bir süreç olarak, esas itibariyle ve ağırlıklı olarak İslami terimlerle izah edilebilir; hatta *felasife* bile şimdi, Arap elbiselerine bürünmüş Grek filozofları olarak değil, aksine kendi İslami itikatlarının açıklamalarını sunmak üzere Grek felsefesinin kavramlarını ve yöntemlerini kullanan Müslümanlar olarak görülmelidir.¹⁴³

Yeni "toplumsal tarih" kavrayışları da yine konuların seçiminde, bir toplumun temel toplumsal hatta ekolojik yapısını değiştirebilecek üretim ve ticarete aşamalı ve uzun vadeli değişimlerin incelenmesine yönelik farklı bir vurguya, özelde ekonomik konulara ilişkin yeni bir tercihe yol açmaktadır. Şimdilerde Orta Çağ ekonomik tarihine yönelik çok az çalışma yapılıyor; Duri¹⁴⁴ ve el-Alı¹⁴⁵ tarafından Irak üzerine yapılmış olan eski çalışmalara, Rabie¹⁴⁶ ve Goitein¹⁴⁷ tarafından yapılmış yenileri ve İslam ticaretini Akdeniz dünyasının daha geniş çerçevesi içine yerleştiren Lopez, Miskimin ve Udovitch'in¹⁴⁸ ortak bir makalesi eklendi. Erken modern dönem için, gerek Osmanlı arşivleri gerekse Avrupalı ticaret şirketlerinin

evrakları gibi kaynaklar daha güvenilirdir. Osmanlı arşivlerine dayanan İnalcık'm¹⁴⁹, Avrupalı ticaret

¹⁴³ Bkz.: R. Walzer, *Greek into Ambic*, (Oxford, 1962).

¹⁴⁴ A. Duri, *ta'rikh al-'iraq al-iqtisadi fi al-qarn al-rabi' al-hijri*, (Bağdat, 1948).

¹⁴⁵ S. al-Ali, *al-Tanzimat al-ijtima'iyya wa al-iqtisadiyya fi al-basra fi al-qarn al-awwal al-hijri*, (Bağdad, 1953).

¹⁴⁶ H. Rabie, *The Financial System of Egypt* A. H. 564-741/1169-1341 A. D., (Londra, 1972).

¹⁴⁷ Bkz.: 22. not.

¹⁴⁸ R. Lopez. H. Miskimin ve A. Udovitch, 'England to Egypt 1300-1500: long term trends and long-distance trade' M. A.

Cook (der.); *Studies in the Economic History of the Middle East*, s. 93f.

¹⁴⁹ Bkz.: 102. not.

271

Avrupa ve Orta Doğu

şirketlerinin evraklarına dayanan Davis¹⁵⁰, Valensi¹⁵¹ ve Svorons¹⁵² eserleri ekonomik tarih yöntemlerinin bu kaynaklara nasıl etkin bir biçimde uygulanabileceğini göstermiştir. On dokuz ve yirminci yüzyıllar için materyaller daha güvenilir olsa da, ilginç bir biçimde, temel gelişme meseleleriyle ilgili O'Brien¹⁵³, Owen¹⁵⁴ ve Chevallier'in¹⁵⁵ çalışmaları ve Issawi'nin¹⁵⁶ anlamlı makaleleri hariç bunlardan çok az faydalanılmıştır. Daha yeni bir tarih türü, nüfus ve onu etkileyen bütün faktörlere ilgilenen tarih yaklaşımı, İslam dünyasına yönelik olarak bazı istisnalar dışında hemen hiç denenmemiştir. Söz konusu istisnalar olarak, Osmanlı nüfusuna dair Barkan¹⁵⁷, Issawi¹⁵⁸, Todorow¹⁵⁹ ve Cook'un¹⁶⁰ ya-

¹⁵⁰ R. Davis, *Aleppo and Denonshire Square*, (Londra, 1967). ¹⁵¹ L. Valensi, *Le maghreb avant la prise d'Alger*, (Paris, 1969).

N. G. Svoronos, *Le Commerce de Salonique au XVIIIe siecle*, (Paris, 1956).

P. K. O'Brien, *The Revolution in Egypt's Economic System*, (Londra, 1966).

¹⁵⁴ E. R. J. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy 1820-1914*, (Oxford, 1969).

¹⁵⁵ D. Chevallier, *La Societe du Mont Liban à l'epoque de la revolution industrielle en Europe*, (Paris, 1971).

¹⁵⁶ C. Issawi, 'The Decline of Middle Eastern Trade 1100-1500' D. S. Richards (der.), *Islam and the Trade of Asia*; 'Egypt since 1800: a study in lop-sided development', *Journal of Economic History*, cilt 21 (1961).

O. L. Barkan, 'Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman au Xve et XVIe siecles', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt 1 (1958), s. 9f.

¹⁵⁸ C. Issawi, 'Comment on Professor Barkan's estimate of the Population of the Ottoman Empire in 1520-30', *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt 1 (1958), s. 329f.

N. T. Todorov, *La Ville balkanique aux Xve-XIXe siecles*, (Bulgarca ve Fransızca özetle birlikte: Sofya, 1972).

¹⁶⁰ M. A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600*, (Londra ve New York, 1972).

272

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

zıları, Valensi¹⁶¹ tarafından Kuzey Afrika'daki hastalık ve salgınlar hakkında yapılan araştırma ve yorumlar yasal, medikal, farmakolojik ve erotik literatürde sergilendiği gibi doğum kontrolünde de Müslümanların tavırları hususunda Musallam'in tamamlanmış fakat yayınlanmamış çalışması¹⁶² kaydedilebilir.

Fakat aynı zamanda yeni bir şey başlamaktadır: eski konuları, yeni bir çerçeveye yani bir bütün olarak düşünülen toplumun çerçevesi içerisine yerleştirerek yeniden düşünmeye yönelik bir girişim söz konusudur. Dolayısıyla hükümetlerin pasif bir tebaalar kitlesi üzerinde serbestçe tasarrufta bulunan oluşumlar olarak değil, bütün parçaları bir anlamda aktif olan bir sistemde, bir unsur olarak görüldüğü yeni bir tür siyasi tarih yazılabilir. Bu şekilde kavranan siyasi tarihte, hükümet aygıtı üzerindeki kontrolün ele geçirilip kullanılma biçimine ilişkin geleneksel olan ek olarak her türlü soru ortaya çıkar: İster hükümdar, ister asker, isterse de resmi görevli olsun yönetimi kontrol edenlerin, yönettikleri ve onun tarafından yönlendirildikleri toplumda kendilerini kökleştirme biçimleri nelerdir? Farklı sosyal gruplar itaat, direniş ya da başarının hangi orandaki karışımıyla, onları kontrol eden hükümetlerin çabalarına karşı koymaktadırlar? Yönetimlerin, bürokratik kontrol kadar, baskı ve manipülasyon aracılığıyla hedeflerini gerçekleştirmek için kullandıkları farklı yöntemler nelerdir? Hükümet aygıtının dışında yer alarak gerçekte siyasi güç veya nüfuzun bir kısmını koruyanların yöntemleri nelerdir? Yönetim aygıtının içinde olanlar, hükümdara ya da bürokrasinin bir parçasını

kontrol altına almak suretiyle ya da yönettikleri toplumda, servet ya da toplumsal güç yoluyla belli ölçüde bir eylem özgürlüğünü nasıl korumaya çalışmaktadırlar?

¹⁶¹ Bkz.: 151. not.

¹⁶² B. Musallam, *Sex and Society in islam: the situation and Medieval Techniques of Birth Control*. Basılmamış doktora tezi (Harvard, 1973).

273

Avrupa ve Orta Doğu

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Aynı şekilde düşünce sistemlerinin gelişmesi ve bunların soyut şekilde birbirleriyle ilişkilerini göz önünde bulunduran bir entelektüel tarih tipi her zaman varlığını koruya-bilecekse de, toplumsal bir sürecin ayrılmaz parçası olarak bunu incelemenin aynı zamanda başka yolları da vardır. Fikirleri basitçe toplumsal bir gerçekliğin "dışavurumlarına" indirgemek muhtemelen faydalı olmayacaksa da bunlar farklı toplumsal çerçevelerde yaşandığı biçimiyle hayat üzerinde icra ettikleri etki ve bazı fikirlerin kökleşip yayıldığı, buna karşılık bazılarının bu şanstı mahrum olduğu "seçim" süreci bakımından doğru bir biçimde ele alınabilir. Daha da önemlisi, düşünürler sadece düşünür olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir çevrenin ürünleri ve toplumsal rolleri icra eden aktörler olarak görülebilirler. Dolayısıyla *ulema* belli bir entelektüel geleneğin salt koruyucusu ya da taşıyıcısı olarak değil, belli makamları tutan, belli imtiyazların tadını çıkaran, çeşitli toplumsal gruplarla temasları olan ve *ulema* olmaları olgusu tek başına rollerini açıklamaya kafi gelmeyen kimselerdir. N. Keddie tarafından yakınlarda hazırlanan bir kitap bütün bunları açık bir biçimde gösterdi.¹⁶³ Aynı şekilde, sanat, bilim ve mimariye ilişkin bir toplumsal tarih olabilirse de şimdiye kadar bu konulan açmaya yönelik pek az şey yapılmıştır.

Bu yeni perspektiflerden pek çok farklı tarihi temaya yaklaşabilirse de ancak bunlar arasında kişisel bir seçim yapmak mümkündür. Şu halde burada en azından bir zihni heyecanlandırmış dört farklı tema vardır. Öncelikle şehircilik tarihi: Kaynak belgelerin pek çoğu daha çok şehirler ve sakinleriyle ilgili olduğundan toplumsal tarihçilerin burada özellikle zengin bir alan bulması doğaldır. İslam şehirciliğiyle ilgili araştırmaların görece uzun bir geleneği olsa da daha önceki çalışmalar, şehirlerle suni bir yapı olarak ilgilenmişler, bir başka deyişle onları, sokakların ve binaların yapıldığı ve düzenlendiği ve zamanla değiştirildiği biçimler olarak değerlendirmişlerdir. Bu geleneğe, Hautecoeur ve Wiet¹⁶⁴, Sauvaget¹⁶⁵, Marçais¹⁶⁶ ve genişleterek, mekanda şehirlerin gelişmesiyle, şehirlerin semt ve mahallelere bölünmesi ile ve buna benzeyen diğer meselelerle ilgili, Kahire üzerine Abu Lughod¹⁶⁷ ve İstanbul üzerine Ayverdi'ninki¹⁶⁸ gibi daha modern eserler dahil edilebilir. Bununla beraber daha sonraki çalışmalarda, temel ilgi, toplumsal bir organizma, belli bir dengenin sürdürülmesi için farklı parçaların karşılıklı etkileşim biçimi, bunların güçlerinin boyunca seferber olduğu hatlar, hükümetle uzlaşabildikleri müzakereler, ekonomik değişim ve bileşik gruplar —ulema, tüccar, Hristiyan ve Yahudiler, maharetli zanaatçılar; proleterler ve şehirlerdeki geçici sakinler— arasındaki siyasi bağımlılık ilişkileri olarak şehre kaymıştır. Bu daha çok Fransız tarihçiler tarafından kullanılan bir konudur: Cahen'in "Mouvements populaires et autonomisme urbain"¹⁶⁹, Le Tourneau'un Fas¹⁷⁰, Mantran'ın İstanbul¹⁷¹ ve Raymond'un Kahire¹⁷² üzerine birkaç makalesi ve kapsamlı bir kitabı bulunmaktadır. Bunlara Lapidus'un öne çıkan konusunun yanı sıra, daha geniş bir ilginin ideal tipini tanımlayan *Muslim Cities in the Later Middle Ages*^m isimli eserini de eklemeliyiz.

¹⁶³

L. Hautecoeur ve G. Wiet, *Les mosque.es du Caire*, (Paris, 1932). Bkz.: 39. not.

¹⁶⁶ Bkz.: 41. not.

¹⁶⁷ J. Abu Lughod, *Cairo, 1001 Years of the City Victorious*, (Princeton, N. J., 1971).

¹⁶⁸ Bkz.: 45. not.

¹⁶⁹ C. Cahen, 'Mouvements populaires et autonomisme urbain', *Arabica*, cilt 5 (1958), s. 225; cilt 6 (1959), s. 25f ve 233f.

¹⁷⁰ R. LeTourneau, *Fez avant le protectorat français*, (Kazablanka, 1949).

¹⁷¹ R. Mantran, *İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siecle*, (Paris, 1962).

¹⁷²

Bkz.: 26. ve 105. notlar.

274

275

Avrupa ve Orta Doğu

Bununla yakından ilgili olmakla birlikte kentin çok ötesine geçen şey, toplumun etrafında siyasi amaçlarla örgütlendiği himaye sistemlerine dair yapılacak araştırmadır. Söz konusu araştırma, bütün toplumu sarmalayan, en uzak ve "kapalı" toplulukları daha geniş bir toplumla ve nihayet büyük kentler ve onların yönetimleriyle ilişkilendiren, güçsüzlere belli bir koruma, zirvedeki siyasi hareketlilik için bir aygıt ve hükümetlere nüfuzlarını bürokratik kontrol seviyelerinin ötesinde genişletmeleri için bir "manipülasyon" aracı sağlayan şu koruma ve bağımlılık ilişkilerinin piramitleri üstüne olacaktır. Bu ilişkiler doğaları gereği istikrarlı değildirler, çünkü daima her iki yönde de hareket etmeye meyyaldirler, yukarıdakiler altlardakilerin üzerindeki kontrollerini güçlendirmeye çalışırlar; aşağıdakiler de bağımsız hareket güçlerini genişletmek üzere çaba sarf ederler: Yönetimler "ekabirleri" bürokratlara dönüştürmeye çalışır, bürokratlar da "ekabirleşmeye" çalışırlar. Ancak bu tarz sistemlere ilişkin bir araştırma "geleneksel" (fakat aynı zamanda bir ölçüde, "modernleşen") bir toplumdaki sosyo-politik eylemin dinamiklerini anlamamıza yardımcı olabilir. Lapidus'un kitabı bir kez daha, bir kent ortamındaki bu tarz sistemlere ilişkin "ideal bir tip" sunar, taşra ve steplere yönelik olarak Lambton'm *Landlord and Peasant in Persia**¹⁴ isimli kitabı, üç boyutlu yönetim, toprak sahibi ve tarım işçisi ilişkisini, ilk ikisinin görece güçlülüklerine göre değişen şekliyle, derinlemesine ele alır. G. Baer'in¹⁷⁵ bir makalesi, piramitteki ara konumları işgal edenlerin belirsiz konumlarını, *umdas* köyünü, aynı zamanda hükümetin ajanlarını ve yerel topluluğun liderlerini betimler.

Üçüncü olarak, İslam tarihinde tekerrür eder görünen "kabile" veya göçebe hareketlerinin araştırması daha ileri götürülmeye muhtaçtır. Pek çok biçimiyle birlikte Orta Doğu'nun kırsal topluluğunun normal türü, yerleşik tarım ve

A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, (Londra, 1953).

G. Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, (Chicago, 1969); özellikle 'The Village Shaykh, 1800-1950', s. 30f.

276

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

yaylacılığın karmasından oluşan bir toplumdur. Böyle olmakla beraber, "çöl ve ekime elverişli alanlar" arasındaki içkin bir çatışmanın şartlarıyla veya bu yönden yapılan eski bir İslam tarihi yorumuna geri dönmek artık mümkün değildir. Yaylacılar ve tarımla uğraşanlar aynı insanlar olabilir, aynı topluluğa mensup bulunabilir veya bir tür ortak yaşama birimi içinde birbirleriyle birlikte yaşayabilirler. Gerçek problemler iki türdür. İlki, tarım ve yaylacılık arasındaki uzun erimli denge değişikliklerini nasıl açıklayabileceğimiz yönündedir? Nüfus hareketlerinin, diğerine karşı baskı yapan bir grupta muhtemelen olabileceği gibi olduğunu varsaymak güvenli olmayacaktır. Böyle olabilirse de aynı zamanda mevcut bir topluluk içinde bir toprak kullanımı tipinden diğerine doğru değişimler yaşanabilir ve buna iklim, teknoloji veya ticari talep değişimleri sebebiyet verebilir. İkinci olarak sorulması gereken soru, hükümdarların değişimine yol açan ve göçebe bir temele sahip olduğu intibasını veren şu büyük siyasi değişimlerin nasıl açıklanacağına dairdir? Burada, ülkeleri istila eden, şehirleri ele geçiren ve imparatorluklar kuran büyük kabilelerin ve birliklerin doğuşu veya yükselişi hakkında tarihçilerin bize söyledikleri ile içlerinden ekonomik ihtiyaçlar için zorunlu olandan daha büyük gruplaşmalar —sürü veya göç birlikleri— çıkartamaz gibi görünen kırsal halklar arasında bir çelişki var gibidir. Cevabın ipuçları, isimleri olgulardan dikkatli bir şekilde ayırarak bulunabilir. Eski kabile isimlerinin, içlerindeki gerçeklik değişse de kullanımı sürdürülebilir, tıpkı on sekizinci yüzyılda Lübnan'da ve on dokuzuncu yüzyılda Filis-tin'deki Kays ve Yemen'inkiler gibi. Bu isimlerin kullanımı, akrabalık dilinin

gerçek bir akraba gurubu değil de "siyasi" bir yapıyı, temayüz etmiş bir kişi veya aile etrafında bir araya toplanan, ne akrabalık bağı olmayan, ne göçebelik ilişkisi bulunan olmayan farklı unsurların gruplaşmasını belirtmek üzere kullanıldığım ifade edebilir. Bu gruplaşmayı, kendisi göçebe bir topluluktan gelen bir önder meydana getirebilirse de, daha büyük bir ihtimalle, böyle bir şeye dı-

277

Avrupa ve Orta Doğu

şandan, sınırlı kaynakları ve şehirdeki eylem araçlarını kontrol eden birisi yol açmıştır.¹⁷⁶ Dördüncü olarak, daha geniş bir çerçeve içindeki sınırlı alanlar ve topluluklar hakkındaki küçük ölçekli araştırmalara, tarihte gerçekte nelerin olduğunu sadece bunlar aracılığıyla anlayabileceğimizden ötürü özel bir önem verilir. Devletler hükümlanlık alanlarının farklı bölgelerinde farklı şekilde hareket ederler; inançlar farklı topluluklara farklı şeyler ifade eder, yurttaşlar, köylüler, çadır sakinleri arasındaki ortak yaşama birimleri coğrafi, ekonomik ve siyasi nedenlerle farklılık arz ederler. Bu, tarihin bütün dönemleri için doğruysa da bir örnek olarak en erken dönem ele alınabilir. "İslami fetihler" ancak fetih sürecinin, "İslamlaşma sürecinin" ve yeni yöneticilerin karşılaştıkları hukuki ve idari sistemleri benimseme ve değiştirme biçiminin bölgesel bir tarzda incelenmesiyle daha iyi anlaşılabilir. O halde bağımsız şehirlerin veya semtlerin, mahallelerin, bölgelerin ve köylerin ve de belli sosyal grupların, dini cemaatlerin —kaynakların izin verdiği yerde— incelenmesine yönelik bir ihtiyaç söz konusudur. Yine burada bir dizi çalışma yapılmıştır. Goitein'in Orta Çağ Kahire'sindeki Yahudi toplumu hakkındaki araştırmaları¹⁷⁷, daha önce zikredilmiş olan Salibi'nin Lübnanlı ailelerin kökenine yönelik küçük çaplı incelemeleri¹⁷⁸, Chevallier'nin Avrupa'daki Sanayi Devriminin ve bunun siyasi sonuçlarının Lübnan köylerindeki küçük ölçekli ekonomiyi etkileme biçimine dair çalışması¹⁷⁹ ve K. Brown'un Fas'taki bir deniz limanına dair çalışması¹⁸⁰ kaydedilebilir.

¹⁷⁶ Bkz.: T. Asad, *The Kababish Arabs*, (Londra, 1970); C. Cahen, 'Nomades et sedentaires dans le monde musulman du milieu du moyen age' D. S. Richards (der.), *Islamic Civilization 950-1150*.

¹⁷⁷ Bkz.: 22. not.

¹⁷⁸ Bkz.: 106. not.

¹⁷⁹ Bkz.: 155. not.

¹⁸⁰ K. L. Brown, *People of Sale*, (Manchester, 1976) ve 'An urban view of Moroccan history: Sale 1000 to 1800', *Hesperis-Tamuda*, cilt 12 (1971), s. 5f.

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

Toplumsal tarihçi, hiç şüphesiz, kullandığı bazı kavramlar ve yöntemler için tarihin ötesinde sosyal bilimlere başvurmalıdır. Bu iktisat tarihinde en açık bir biçimde mevcuttur: Levanten ticarete dair¹⁸¹ daha eski tarihli Masson ve Wood'un eserleriyle Davis'inkinin bir karşılaştırması eğitimli bir iktisat tarihçisinin, kaynaklardan ne kadar çok beslenebileceğini gösterecektir. Aynı şekilde Owen'm *Cotton and the Egyptian Economy*^{TM2} isimli kitabı ekonomik gelişme hakkında yeni tartışmaların bir ürünü olduğu açıktır ve Mısır'ı aynı dönemin Hindistan ve Japonyası hakkındaki araştırmalardan çıkarılan bir perspektifin içine yerleştirir.

Tarihçiler sosyolojiden çok az şey çıkartmış görünmektedirler. Bazıları sözgelimi Lapidus, Max Weber'in fikirlerinden etkilenmiş olmakla birlikte sosyoloji, geçmiş ve sanayi öncesi toplum için geçerli olacak bir yöntem ortaya çıkardığı izlenimini uyandırmaz. Fransız akademisyenlerin anladıkları anlamda insan coğrafyası daha büyük bir etkiye sahipti. Fransız tarihçilerin neredeyse tamamı Amerikalı akademisyenlerden daha fazla bir çevreye, toprak ve insanlar arasındaki ilişkiye dair canlı bir hisse sahip oldukları intibakını vermektedirler. Birkaç tarihçi siyaset biliminden çok şey öğrendiğini iddia edecektir ve bu —belki de— bir konunun yöntemleri ve fikirlerindeki değişimler ile bunlara ilişkin bir bilincin diğer disiplinleri icra edenlere yayılması arasında var olan kesintiye ilişkin bir örnektir. Resmi siyasi kurumların analiziyle ilgilenen eski tür bir siyaset biliminin bu tür kurumlara sahip olmayan çağlar ve toplumlarla ilişkisinin olmayacağı açıktır. Birkaç yıl önce yaygın olan,

siyasi gelişme veya modernleşme kuramları, pek çok tarihçiye, belli toplumların, özellikle kadim çağlardaki toplumların incelenmesine çok

¹⁸¹ Bkz.: 150. not; A. C. Wood, *A History of the Levant Company*, (Londra, 1935); P. Masson, *Historire du commerce française dans le Levant au XVIIe siecle*, (Paris, 1896) ve *Histoire ... au XVIIIe siecle*, (Paris, 1911).

¹⁸²
Bkz.: 154. not.

279



Avrupa ve Orta Doğu

fazla yardımcı olamayacak derecede, gereğinden fazla genel görünmekteydi. Bununla birlikte, son birkaç yılda, siyasetin kurumsal olmayan biçimlerine, toplumsal grupların iktidarı ele geçirmeye yönelik siyasi güçler haline gelme biçimlerine yönelik yeni bir analiz biçimi gelişmiştir. Şimdiye kadar bu kavramları geçmişe uygulamaya yönelik ancak bir ya da iki girişimde bulunulmuştur. Bu bağlamda özellikle, Harik'in, belli bir siyaset kuramı çerçevesinde, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Lübnan'ını incelemeye çalıştığı *Politics and Change in a Traditional Society*¹⁶³ isimli eseri zikredilebilir.

Pek çok tarihçinin en iyi şekilde faydalandığını iddia ettiği sosyal bilim antropolojidir ve bunun nedenini anlamak kolaydır. Antropoloji, bir bütün olarak toplumlarla ilgilenir; küçük, kapalı, sanayi öncesi toplumların incelenmesiyle gelişmiştir. Aslında o, resmi kural ve kurumlardan ziyade alışkanlık ve gelenekle işleyen toplumların anlaşılmasına yönelik araçlar oluşturmaya yoğunlaşmıştır. Antropolojinin yöntemleri bu nedenle, özellikle hami/himaye edilen ilişkilerinin doğası, parçalı bir toplumda gücün dağılımı, toplumsal ilişkileri anlatan ve derinlik kazandıran bir dil olarak akrabalığın rolü, dini liderlerin ve tarikatların bütünleştirici işlevi ve şehirli girişimcilerin ve kırsal toplulukların ilişkileri gibi İslam toplumunun çeşitli cephelerinin anlaşılmasına oldukça iyi uyarlanır. Ayrıca anılan kimliğiyle bu bilim dalı Müslüman toplumlara yönelik kimi önemli araştırmaları; sözgelimi Robertson Smith'in¹⁸⁴ ve Evans-Pritchard'm¹⁸⁵ çalışmalarının vücut bulmasına katkıda bulunmuştur. Bütün bu sebeplerden ötürü "İslam" ülkelerinin toplumsal tarihçileri, antropolojiye başvururlar. Bu, yararlı olmasının yanında biraz teh-

I. Harik, *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711-1845*, (Princeton, N. J. 1968).

¹⁸⁴ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, (New York, 1889) ve *Kinship and Marriage in Early Arabia*, (Londra, 1972).

¹⁸⁵
Bkz.: 50. not.

280

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

likeli de olabilir. Bu tehlike küçük kırsal topluluklara yönelik tarihi kaynakların yokluğunda bunların hiçbir zaman değişmediklerini ve antropologların şimdi veya yakın geçmişte gözlemlediklerinin her zaman geçerli olduklarını varsaymak şeklinde kendisini gösterebilir. Tarihçiler, sosyal bilimcilerin bulgularını ancak tarihçi olduklarını unutmadıkları takdirde güvenle kullanabilirler.

Toplumsal tarih, şimdiki nesil için muhtemelen tarih yazımının baskın biçimi olarak görünmekte, ancak güç kazandıkça kendi sınırları daha açık hale gelmektedir. Toplumsal tarih duyarlı bir biçimde uygulanmadıkça, birey yiti-rilebilir ve bilinç ortadan kaybolabilir.

Dolayısıyla daha da karmaşık bir tarih türüne gereksinim duyulabilir. Tıpkı toplumsal tarihçiye siyaset, bütün bir toplumsal sistemin içinden görünmesi gerektiği gibi, toplumsal sistemi de daha geniş bir bütün içinden görmek zorunlu olabilir. Diğer bir deyişle onu kendi başına değil de onun ve onun değişimlerinin belli bir kültür tarafından yoğrulmuş olan zihinlere aksettği ve sadece aksettği gibi değil, bu zihinlerin onları gördükleri biçimle, bizzat kendileri değişime uğrayan bir varlık olarak görmek gerekir. Böyle bir tarih yazımına ilişkin belli başlı iki ana yol olacaktır. Bu, bir tür kolektif zihin zaviyesinden gerçekleştirilebilir: Bütün bir çağın, bir sosyal gurubun veya ulusun kolektif zihninden. Orta Çağ tarihi söz konusu olduğunda olaylar ve değişimler, şehirli eğitimli sınıf olan ulemanın zihnine aksettği gibi pekala incelenebilir: Bunu herhangi bir başka grup için yapmak güç olmayacaktır. Modern çağ söz konusu olduğunda Berque'm *L'Egypt, imperialisme et revolution*¹⁸⁶ isimli çalışması aynı anda iki farklı perspektiften görülen hem sembollerin kaybıyla kolektif bilincin yitimine, hem de bunun yeniden ele geçirilmesine yol açan hadiseler olarak toplumsal ve siyasi değişimlere ilişkin bir örnek sunmaktadır. Bununla beraber, tarih ve

¹⁸⁶ J. Berque, *L'Egypte, imperialisme et revolution*, (Paris, 1967); İng. trc: Jean Stewart, *Egypt, Imperialism and Revolution*, (Londra, 1972).

281

Avrupa ve Orta Doğu

coğrafyanın biçimlendirdiği, tek bir büyük şehirden yayılan güçler tarafında korunup geliştirilen birleştirici bir ulusal bilincin mevcut olmadığı ülkelerde aynı tür bir araştırmayı yürütmek güç olabilecektir. Bir alternatif olarak bir çağı tek bir insanın zihnine yansıdığı şekliyle inceleyip araştırmak mümkün olabilecektir. P. Brovra'un St. Augustine'in hayatı¹⁸⁷ bunun nasıl yapılabileceğini göstermektedir. Yine de Berque'nin Faslı bir on yedinci yüzyıl yazarına ilişkin bir araştırması¹⁸⁸ gibi birkaç sınırlı taslak bir tarafa, böyle bir çalışma, bu zamana kadar, İslam dünyasına yönelik olarak yapılmamıştır.

İslam tarihi yazımında bize kılavuzluk eden fikirler, aynı zamanda, yeni kuşak tarihçilerin yetiştirilmesinde de bize rehberlik edecektir. Şimdilerde anlaşılmaya başlandığı gibi, İslam tarihinin yüksek eğitimdeki yegane unsur olarak boş bir alan içinde öğretilmeyeceği açık olsa da içine yerleştirilmesi gereken daha geniş çerçeve ne olabilir? Öncelikli olarak İslam tarihiyle ilgilenenler ve geleceğin öğretmenleri ve araştırmacıları olacak olanlar tarih bölümünde mi yoksa "Doğu araştırmaları" departmanında mı eğitilmelidirler?

Bizzat Orta Doğu'da bölgeye ilişkin tarih araştırması tarih bölümlerinin müfredatının çekirdeğini teşkil etmektedir. Fakat Avrupa ve Kuzey Amerika'daki pek çok üniversitelerde İslam tarihi daha çok Doğu araştırmaları departmanlarında öğretilmektedir. Pek çok İslam tarihçisi, halihazır durum hakkında endişeli görünebilir. Onlar Doğu araştırmaları departmanlarının büyük bölümü itibarıyla dil ve edebiyat dersi veren kimselerin ilgileriyle yönlendirildiğini ve tarih araştırmasının doğasına ve ihtiyaçlarına yönelik bir anlayıştan yoksun olduğunu, tarih departmanlarının Orta Doğu tarihine, sınırlı kaynakları çok nahif bir biçimde yaymak istememeleri nedeniyle veya bir ilgisizlik —ya da İslam tarihçilerinin kendi konularını genel tarih kültürlerinin bir

¹⁸⁷ P. Brown, *Augustine of Hippo*, (Londra, 1967).

¹⁸⁸ J. Berque, *Al-Yousi*, (Paris, 1958).

282

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

parçası yapmakta başarılı olamamaları— nedeniyle düşmanca bir tavır ya da kayıtsızlık içinde olduklarını hissetmektedirler.

Bunlar belki de göründükleri kadar temel problemler değildir. Gerçek mesele hangi departmana mensup oldukları değil, pek çok üniversitede konularının gerektirdiği yetkinliğe sahip çok az İslam tarihçisinin bulunmasıdır. Geleceğin tarihçilerinin nasıl yetiştirilmesi gerektiği hakkındaki fikirlerinin uygulanıp uygulanamayacağını takip eden yeterli öğretmenin

bir yerlerde mevcut olması halindedir ancak İslam tarihi akademik bir disiplin olarak yeşerecektir.

Fakat bunlar nasıl eğitileceklerdir? Bu, çok farklı cevaplar verilebilecek bir sorudur ve sadece, bir hayli destek bulacağı izlenimi veren bazı kişisel fikirler ileri sürmek mümkündür.

Öncelikle, İslam tarihini ciddi bir biçimde o-kutmayı arzulayanların, er ya da geç, geniş anlamda İslam medeniyetine ve onun kendini dışa vurduğu dillere ilişkin tam bir araştırma yapmaları kaçınılmazdır. Fakat bu derinlikli araştırmanın iyi bir genel tarihi arka plan elde etmeden önce değil de, sonra yapılması daha isabetli olacaktır, özellikle, uzmanlaşmış araştırmanın on altıncı yüzyıl civarlarında başladığı Batı Avrupa'da, ilk hazırlık aşaması öğrencinin zihnine asla kaybetmeyeceği temel bir formasyon sağlayabilir ve bu formasyonun en mükemmel anlamda tarihi bir formasyon olması en iyisidir. (Şüphesiz bu konuda evrensel bir uzlaşma olmayacaktır ve bu zarar verici değildir; ortadan kaldırılamaz karakter ve yaklaşım farklılıkları mevcuttur ve tarih öğretiminin nasıl yapılması gerektiği hakkındaki tartışmalar tarihi araştırmayı teşvik edebilir).

İkinci olarak "tarih kültürü" olarak adlandırdığımız şey, başlangıçtan itibaren, kendi ilerlemesine yönelik uyarıyı bütünüyle kendi içinden üretmeyen İslam tarihinden başka, her yerden elde edilmiş unsurları ihtiva edecektir. Bu unsurların ne olması gerektiği öğretmen ve öğrencinin ilgilerine bağlı olacaktır: Mutlaka bir miktar Avrupa tarihi ve sosyal bilimlerin birinde veya diğerinde belki bir miktar eğitim.

283

Avrupa ve Orta Doğu

Üçüncü olarak, İslam tarihinin öğretilmesi çerçevesinde "Orta Çağ" ve "modern" arasında doğru bir dengeye ulaşmak kolay değildir. Muhtemelen pek çok öğretmen, klasik İslam tarihi ve medeniyetine ilişkin tam bir bilginin, modern dünyayı kesin bir biçimde araştırmak isteyenler için bile önemli olduğunu hissedecektir. Öğrenciyi büyük tarihi hadiselerle ve orijinal fikirlerle tanıştırmak zengin bir eğitim sunulabilir; bu o denli güç, bizimkinden o denli farklı bir düşünce biçimine ilişkin kavrayış gerektirebilir ki bu ancak öğretmenlerden taşınarak elde edilebilir. Kaldı ki onun mirası modern dünyada yaşamaktadır. Bununla birlikte modern dünyaya Orta Çağ tarihinin incelenmesiyle şekillenmiş bir zihin yapısıyla yaklaşmanın tehlikeleri bulunmaktadır. Modern tarihi anlamak isteyen bir kimse düşünce, his ve toplumda yakın zamanlarda vuku bulan dünya çapındaki büyük değişimlere ilişkin derin bir bilgiye sahip olmalıdır. Modern Orta Doğu'ya göz atan klasik bir İslam uzmanı, bir çeşit "indirgemecilik" ve "geleneksel" fikirlerin ve kurumların bile değiştiği aralığı küçültme tuzağına düşebilir.

Tıpkı bazı araştırma araçlarının kusurlu veya yetersiz olması gibi bazı öğretim araçları da aynı durumdadır. En azından İngilizce konuşulan ülkelerde, yeni başlayan bir öğrencinin eline verilebilecek giriş mahiyetinde ancak birkaç kitap vardır. Pek çok öğrenci son yirmi yıldır yaptıkları gibi, hala Gibb'in *Mohammedanism*¹⁸⁹ ve Lewis'in *The Arabs in History*¹⁹⁰ ile başlamaktadırlar, fakat bunlardan sonra okunacak kitap bulmak zordur.

Belki de öğretim için ihtiyaç duyulan dört tür kitap söz konusudur. Öncelikle basitleştirilmiş eserler veya tecrübe kabilinden sentez eserler gelmektedir (bu araştırmanın mevcut durumundakinden daha fazla olmayacaktır). İslam tarihinin bütünü söz konusu olduğunda böyle bir sentez adına umutlanmak için çok erkendir; yeni *The Cambridge History*

¹⁸⁹ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, (Londra, 1949).

¹⁹⁰ B. Lewis, *The Arabs in History*, (Londra, 1950).

284

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

*of islam*TM kimi harikulade bölümlerine rağmen, kavramsal bir çerçeveden, İslam tarihine ilişkin ortak bir anlayıştan yoksundur. Bununla birlikte, İslam tarihinin ilk birkaç ülkesine ilişkin, yakınlarda yapılan araştırmalarının sentezini yapmak mümkün olduğu vakit sorun çözülecektir. Fransızca okuma parçaları, D. ve J. Sourdell'in *La civilisation de l'İslam*

*classique*¹⁹² ve Cahen'in *L'İslam des origines au debut de l'empire ottoman*¹⁵³ bu noktada İngilizce'deki muadillerinden daha iyi hizmet etmektedirler. Benzer bir durum Eyyübiler ve Mısır Memlûkluları için de yapılabilir. Osmanlı İmparatorluğunun ilk yüzyıllarına ilişkin olarak artık, İnalcık'ın kitabına¹⁹⁴, Kuzey Afrika için yeni baskısıyla Julien'in tarihine¹⁹⁵ ve Abdun-Nasr'ın daha yeni bir kitabına¹⁹⁶ sahibiz. Ancak gelecekte İran için Bausani'nin anlamlı bir taslağından başka, giriş mahiyetinde hiçbir materyale sahip değiliz.¹⁹⁷ Daha da genel olarak Şii Müslüman toplumunun gelişmesi hakkında kapsamlı hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Modern tarihe gösterilen bütün ilgiye karşın doğu Akdeniz kıyısında cereyan eden siyasi hadiselerin anlatımının ötesine geçen iyi bir araştırma yoktur.

İkinci olarak öğretmenler, dönemlerden ziyade sorunlara dönük, bir meselenin şimdiki halini gözlemleyerek gelecekteki araştırmalara yönelik doğrultular öneren farklı türde kitaplara ihtiyaç duymaktadırlar. İhtiyaç duyulan türe

¹⁹¹ P. M. Holt, A. K. S. Lambton ve B. Lewis (der.), *The Cambridge History of islam*, 2 cilt, (Cambridge, 1970). Nefis bir sentez için bkz.:

M. G. S. Hodgson, *The Venture of islam*, 3 cilt, (Chicago, 1974).

¹⁹² Bkz.: 66. not.

¹⁹³ C. Cahen, *L'İslam des origines au debut de l'empire ottoman*, (Paris, 1970).

Bkz.: 100. not.

¹⁹⁴ C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord de la conquete arabe à 1830*, (Paris, 1951-52).

¹⁹⁶ J. M. Abun-nasr, *A History of the Maghrib*, (Cambridge, 1971).

¹⁹⁷ A. Bausani, I. Persiani, (Florence, 1962); İng. trc: J. B. Donne, *The Persians*, (Londra, 1971).

285

Avrupa ve Orta Doğu

dair iyi bir örnek Fransız sömürgeciliğinin gelmesinin Fas'ın sosyo-ekonomik durgunluğuna bir reaksiyon olup olmadığı problemine ilişkin mevcut araştırmalara dayalı bir özet olan *Questions d'histoire* dizisi içinde yer alan L. Valensi'nin *Le Maghreb avant la prise d'Alger*^{ws} tarafından sunulmuştur.

Üçüncü olarak kimi öğretmenler, İslami eserler ve diğer önde gelen kaynaklardan, notlandırılarak çevrilen, giriş mahiyetindeki araştırmaları desteklemek üzere kullanılabilecek kaynak kitap ihtiyacı hissetmektedirler. Bazı iyi örneklerden bahsedilebilir: Lewis'in *islam*¹⁹⁹, Sauvaget'in *Historiens arabes*²⁰⁰, Williams'ın *Themes of Islamic Civilization*²⁰¹ Gabrieli'nin *Arab Historians of Crusades*²⁰² ve Issawi'nin on dokuzuncu yüzyılın ekonomik tarihi üzerine yazdıkları.²⁰³ Bununla birlikte, daha fazlasına gereksinim duyulmaktadır. (Bunun yanında kimi öğretmenler kendi tedrisatlarının içeriğine göre kendi kaynak seçimlerini kendileri yapmayı tercih etmektedirler.)

Dördüncü olarak vakayinamelerin ve çeşitli kaynakların en azından bazısının İngilizce veya Fransızca'ya çevrilmelerine ilişkin genel bir talep vardır. Böylelikle öğrenciler orijinal kaynaklarla ve bunları kaleme alan kimselerle, bunları orijinal dillerinde okuma imkanına sahip olmadan önce de ilişki kurabileceklerdir. Yine bu hususta da, (artık ortada olmayan) kendisi için bir metnin hazırlanmasını veya tercümesini talep eden *these complementaire* kurumunun kat-

¹⁹⁸ Bkz.: 151. not.

¹⁹⁹ B. Lewis (der. ve trc), *islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, 2 cilt, (New York, 1974).

²⁰⁰ J. Sauvaget, *Historiens arabes*, (Paris, 1946).

J. A. Williams (der.), *Themes of Islamic Civilization*, (Berkeley, Cal., 1971).

²⁰² F. Gabrieli, *Storici arabi delle Crociate*, (Turin, 1957), İng. trc: E. J. Costello, *Arab Historians of the Crusades*, (Berkeley, Cal., 1969).

²⁰³ C. Issawi (der.), *The Economic History of the Middle East 1800-1914*, (Chicago, 1966), *The Economic History of Iran 1800-1914*, (Chicago, 1971).

286

İslam ve Orta Doğu Tarih Yazımının Mevcut Durumu

kıları nedeniyle, Fransızca diline vakıf öğrenci, İngilizcesi olan öğrenciden daha şanslıdır. Bütün bu araştırma boyunca her türlü akademik çalışmaya gereksinim duyulduğu açığa kavuşmuştur. Fakat bu, araştırmacıların ve araştırmaların bu denli seyrek olmaları nedeniyle, acil ve az olandan ziyade öncelikleri vurgulayan bir anlayışı ortaya koyar.

Akademisyenin imgelemi nasıl hareket edecekse öyle hareket edecektir ve tarihin farklı ülkeleri veya dönemleri arasındaki gibi öncelikler hakkında kararlar vermek tamamen imkansız olacaktır. Ancak, özendirilmesi veya mali bakımdan desteklenmesi gereken çalışma türü hakkında genel bir kanaat oluşturmak mümkün olabilecektir. Muhtemelen aşağıdakilere benzer nitelikteki işlerin aciliyeti hakkında geniş bir uzlaşma sağlanacaktır:

[1] Kaynaklar söz konusu olduğunda, (a) Arapça, Türkçe ve Farsça vakayinamelerin ve kayıtların gözden geçirilmiş baskısının yapılması, yeniden basılması ve (b) Yönetimlerin, mahkemelerin, dini cemaatlerin, iş ilişkilerinin ve ailelere ait belgelerin toplanması, bunların doğru ve kullanışlı bir şekilde tasnifi, kataloglanması, korunması Ve bunun zorunlu bir tamamlayıcısı olarak arşivcilerin yetiştirilmesine yönelik bir ihtiyaç mevcut gibidir.

[2] Araştırma ve ders *araç gereçleri* söz konusu olduğunda, öyle görünüyor ki (a) Özellikle tam olarak gelişmiş İslam toplumu ve kültürünün diliyle ilgilenen Arapça ve Farsça geniş hacimli sözlüklerin, (b) Geniş ölçekli tarihi haritaların ve atlasların yayımına dair iyice hissedilen bir aciliyet söz

konusudur.

[3] Öğretim ve araştırmanın *örgütlenmesi* söz konusu olduğunda, (a) En azından birkaç üniversitede İslam tarihçileri gruplarının oluşturulmasına (b) Özel toplantı ve ziyaretler düzenlenerek tarihçiler arasındaki yakın bağların sürdürülmesine yönelik bir ihtiyaç varlığını hissettirmektedir.

287

Avrupa ve Orta Doğu

[4] Araştırmanın *içeriği* söz konusu olduğunda, daha önce söylediğimiz gibi son tahlilde her akademisyen kendi yoluna gitmelidir. Ancak araştırmayı düzenleyen veya finanse eden kurumlar (a) Ekonomik tarih ve daha da genel olarak intibaların ötesine geçmeye ve sağlam niceliksel verileri vermeye çalışan herhangi bir çalışmayla; (b) Bölgelere, şehirlere, köylere, ailelere, dini cemaatlara ya da idari kurumlara dair kesin ve titiz araştırmalar benzeri küçük ölçekli detaylı çalışmalarla; ve (c) Siyasi ve dini tarihi topyekun bir toplum tarihine yerleştirmeye çalışan, bir başka deyişle siyasi kurumlar ve hareketler, ideolojik ve düşünsel akımlar ile vücut buldukları toplumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi izleyerek "İslam tarihi"ne ilişkin daha doğru ve kapsamlı, daha duyarlı ve canlı bir fotoğraf sunmaya çaba sarf eden çalışmalarla ilgili projelere özel bir özen gösterebilirler.

288

DİZİN

Abbasi Devrimi, 238

Abdurrazık, 163

Abdül Celil, 71

Adam Smith, 102

Afgani, 10, 100, 135, 143, 148, 235, 261

Ahlak Felsefesi, 161

Akdeniz, 12, 17, 159, 198, 205, 207, 254, 270, 271, 286

Akdeniz Dünyası, 254

Akıl, 46, 57, 91, 123, 179, 219, 224

Alberta, 222, 223

Aligarh, 163
Almanya, 86, 233, 251
Amerika, 34, 128, 129, 158, 188, 226, 233
Anadolu, 43, 140, 142, 175, 208, 254, 255, 258
Anglo-Muhammedan College, 163
Annales Ekolü, 267
Anne Noel, 139
Antonius, 262
Antropoloji, 280
Ar amca, 160
Arap Kültürü, 107
Arapça, 12, 20, 24, 42, 48, 67, 68, 127, 128, 131, 137, 140, 143, 157, 158, 160, 162, 163, 165, 167, 174, 188, 189, 196, 231, 236, 237, 239, 244, 250, 287, 288
Araplar, 38, 54, 56, 68, 96, 97, 105, 109, 163, 175
Ari Irk, 95
Arnold, 163, 166, 173, 199, 265
Aryen, 32
Asyalı, 102, 154, 226
Augustinci Tarih Görüşü, 43
Avrupa, 9, 17, 25, 26, 27, 31, 32, 34, 42, 49, 51, 58, 61, 63, 85, 92, 95, 96, 100, 107, 112, 113, 116, 124, 136, 141, 142, 144, 145, 153, 154, 163, 164, 165, 166, 181, 187, 188, 190, 226, 232, 233, 236, 238, 240, 241, 243, 248, 250, 254, 260, 262, 265, 268, 269, 279, 283, 284
Avrupa Arşivleri, 239
Avrupa Tarihi, 42
Avrupalı, 9, 10, 20, 30, 31, 46, 63, 95, 97, 131, 141, 142, 143, 164, 172, 182, 233, 235, 237, 257, 259, 260, 272
Bağdat, 70, 140, 158, 254
Balkanlar, 43
Barkan, 248, 272, 273
Barthold, 233, 266
Batı Akdeniz, 26
Batı Avrupa, 25, 26, 233
Batılı, 7, 9, 14, 31, 41, 45, 66, 78, 95, 97, 123, 154, 199, 209, 215, 226, 227, 228, 232, 260
Batılı Ruh, 199
Avrupa ve Orta Doğu
Becker, 83, 96, 97, 112, 233, 265 Bedenlenme, 21 Beni Hilal, 234 Berberi Korsanlar, 26
Bergson, 206, 216, 217 Bernard Lewis, 189, 244 Berque, 113, 114, 235, 243, 247, 271, 282 Beyrut Amerikan Üniversitesi,
3, 247 Bidault, 17 Bilim, 28, 98, 106, 149, 194, 223, 224, 228, 232, 274, 280 Bilim ve Din Arasındaki
Çatışma, 224 Bireysel Vicdan, 22 Birinci Dünya Savaşı, 249 Birinci Konsül, 129 Bismarck, 17 Biyoloji, 78, 149 Bizans, 95, 266 Blunt, 7, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156
Bowen, 174, 175, 176, 256, 270 Braudel, 267
Britanya, 3, 142, 152, 233 Buckingham Sarayı, 229 Budizm, 117 Burchardt, 100 Burke, 231, 270
Cabarti, 174, 232, 251, 258
Caetani, 95, 96

Cahen, 115, 116, 234, 244, 247,
255, 270, 275, 278, 285 *Calvirio-Turcismus*, 27, 51 Cambridge, 10, 23, 41, 45, 111,
152, 156, 163, 192, 238, 239,
248, 254, 255, 257, 276, 285 *Cambridge History of Iran*, 254,
255 Cantvvel Smith, 35, 89
290
Cehalet, 45, 130
Cennet, 79
Churchill, 135, 146, 152
Clifford Geertz, 33
Cluny Manastırı, 25
Collingwood, 180, 181
Comte, 10, 55, 56, 57, 93, 94, 99,
143
Condorcet, 55, 58, 127 Crabbet Parkı, 140 Cunningham, 260
Çarmıh, 121
Çarmıha Gerilme, 23, 72
d'Alverny, 23
d'Holbach, 127
Daniel, 10, 23, 28, 41, 47, 70, 128
Danielou, 10
Daru'l-İslam, 144
Darwin, 138, 149, 155
Dawn, 259, 261
De Turcopapismo, 28
Deccal, 27, 45, 53
Delhili Şeyh Bahmetullah, 20
Demokrasi, 212, 216
Devlet, 84, 241
Diderot, 54, 127
Din, 9, 11, 14, 16, 18, 21, 23, 30, 31, 34, 44, 49, 51, 55, 59, 60, 65, 70, 72, 77, 78, 81, 82, 83,
86, 87, 89, 91, 93, 96, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 114, 117, 123, 135, 149, 180, 181,
223,227,231,232,251,264, 266, 268, 269
Diplomatik Belgeler, 239
Diplomatik Seyahat, 137
Doğu Araştırmaları Bölümü, 157, 162
Doğu Asya, 102
Doğu Dilleri, 129
Doğu Dünyası, 91
Dizin
Doğu Kilisesi, 24
Doğu Krizi, 141
Doğu Tarihi, 3
Doğulu, 95, 97, 163
Dominiken, 46
Dünya Savaşı, 157, 158, 207,
249, 259 Dünyada İslam, 41
Edinburg, 157, 160, 162, 179,
180

Edinburg Üniversitesi, 157 Elyazmaları, 239 Emeviler, 24, 48 Endonezya, 33 Engels, 102, 103 Eski Ahit, 13, 15, 19, 43, 81, 84 Evangelik Hazırlıklar, 36 Evrensellik, 92 Farsça, 166, 231, 244, 248, 250, 251, 287, 288 Fas, 17, 33, 63, 241, 243, 259, 271, 275, 279, 286 Filistin, 103, 128, 131, 171, 222, 223, 278 Fizik, 122, 206 Franklin, 127 Fransa, 17, 63, 71, 94, 127, 128, 129, 141, 145, 157, 172, 233, 238 Fransız Akademisi, 130 Fransız Sosyologları, 236 Fransisken, 46 Fuad Köprülü, 236 Gardet, 19, 71 Gazali, 19, 77, 184 Geleneksel Tarih Yazımı, 232 George Washington, 129 Gibb, 7, 11, 41, 87, 88, 114, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 196, 255, 256, 261, 265, 266, 270, 285 Gibbon, 11, 57, 131, 207 Gobineau, 99 Goldziher, 15, 16, 19, 32, 85, 87, 90, 100, 181, 232, 238, 265, 266 Gombrich, 11 Graber, 231, 245 Grek Dünyası, 91 Grek Felsefesi, 50, 271 Grekçe, 24, 48, 65, 166, 213 Güney Arabistan, 107 *Gymnasium*, 85 Haç, 17 Haçlı Seferleri, 17, 45, 46, 167 Hadis, 15, 187, 238 Haim, 156, 261 Halifeler Dönemi, 42 Halifelik, 60, 144, 173, 175 Hamilton, 157, 161, 193, 245 Harik, 280 Harnack, 82 Hegel, 31, 79, 91, 92, 93 Helenizm, 108 Helvetius, 127 Heretizm, 24 Hess, 258 Hristiyan, 9, 10, 14, 17, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 56, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 70, 72, 74, 76, 77, 80, 81, 85, 87, 89, 95, 97, 107, 113, 117, 119, 120, 121, 125, 178, 179, 211, 218, 221, 223, 226, 227, 230, 247, 275 Hristiyan Dünyası, 42 Hristiyanlık, 17, 18, 28, 36, 38, 43, 45, 46, 48, 50, 52, 58, 59, 64, 70, 71, 74, 76, 83, 90, 93, 291 Avrupa ve Orta Doğu 95, 98, 101, 117, 118, 119, 120, 125, 220, 221, 223, 228 Hidiv İsmail, 143 Hilafet, 61 Hilal, 234 Hindistan, 42, 105, 146, 148, 152, 154, 268, 270, 279 Hinduizm, 117, 220 Hodgson, 231, 285 Hollandalı Tüccarlar, 26 Hoşea, 13 Hz. İsa, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 37, 50, 72, 80, 82, 118, 120, 121,

122, 124

Hız. İşhak, 65, 67 Hız. İsmail, 38, 64, 65, 67, 69 Hız. Muhammed, 18, 19, 22, 24, 38, 55, 56, 58, 73, 118 Hız. Musa, 14, 18, 84

Index Arabicus, 248

Index Hebaicus, 248

Index Iranicus, 248

Index Islamicus, 248

Irak Antikite Departmanı, 245

İbn Haldun, 170, 173 İbn Reşid Hanedanı, 142 İbn'ul Kalanasi, 164, 167 İbrahim (Hız.), 38, 65, 67, 68, 70,

73, 148, 183 İbranice, 160 İctihat, 144 İki Hakikat, 223 İlk Gerçeklik Kavrayışı, 225 İlkel, 142, 203, 219 İnalcık, 231, 257, 272, 285 İncil, 26, 46, 65, 72, 80, 82, 146 İnsanlık, 90, 94,

121, 173, 197 İran, 99, 102, 109, 140, 186, 204,

240, 241, 244, 245, 254, 256,

259, 270, 285 İskenderiye, 127, 145, 155, 157,

159

292

İşlam, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 143, 144, 149, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 192, 194, 204, 220, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 241, 244, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288 İşlam Araştırmaları, 15, 70, 119,

165, 238

İşlam Dünyası, 63, 171 İşlam Hukuku, 266 İşlam Medeniyeti, 11, 31, 92 İşlam Peygamberi, 37, 55, 65 İşlam Tarihçileri, 32, 237 İşlam Tarihi, 108, 195, 232, 235,

266, 268, 269, 277, 283, 284 İşlam Tarihi Analizleri, 232 İşlam Tarihi Öğretimi, 233 İşlam Toplumu, 11, 33, 114 İşlam ve Asya Ticareti, 253 İspanya, 17, 25, 26, 129, 254 İspanyol, 26, 170 İsrail, 68, 80, 82, 84, 233, 236 İsrailoğulları, 44 İstanbul, 10, 20, 41, 113, 140, 141, 148, 214, 231, 232, 237, 239, 246, 248, 249, 259, 275

Dizir

İstanbul Kütüphaneleri, 239 İttihad-ı İşlam, 261

Journet, 10, 36 Jung, 206, 215, 216

Kafkasya, 240

Kahire, 20, 22, 71, 127, 130, 131,

141, 143, 145, 158, 164, 188,

232, 235, 237, 239, 240, 241,

242, 244, 245, 258, 275, 278 Kahire Arap Dili Akademisi, 158 Kalvin, 27, 51 Kalvinist

Gelenek, 35 Kamil Hüseyin, 22 Kant, 34, 78, 79, 161, 179, 180 Kardinal Journet, 36 Kari

Marx, 103 Karşılaştırmalı Filoloji, 232 Katolik, 27, 36, 51, 57, 71, 73,

74, 93, 136, 139, 143, 146,

149, 181, 221

Keddie, 100, 156, 235, 261, 274 Kedouri, 235 Keffaret, 221 Kemalist Devrim, 236 Ketton'lu

Robert, 25 Keynes, 11 Kiptiler, 96 Kırım Savaşı, 102 Kilise, 19, 36, 44, 50, 66, 73, 88,

178, 179, 185, 222, 238 Kitabeler, 244 Kitab-ı Mukaddes, 14, 20, 37,

45, 53, 72, 79, 80, 86, 160,

212, 213, 221, 232 Kitap Halkı, 84 Kraemer, 35, 36, 74, 75, 76, 77 Kraliyet Uluslararası

İlişkiler

Kurumu, 174 Kudüs, 17, 38, 121, 128, 132,
246, 248, 251 Kudüs İbrani Üniversitesi, 251
Kuran, 15, 18, 20, 24, 25, 27, 35, 37, 44, 46, 48, 51, 53, 56, 59, 62, 68, 69, 70, 72, 97, 104,
118, 120, 183, 187, 246
Kurtulma, 96
Kutsal Kitap, 13, 35
Kutsal Ruh, 19, 36
Kutsal Topraklar, 17
Kuzey Afrika, 17, 33, 109, 171, 172, 233, 236, 240, 242, 243, 245, 249, 254, 267, 273, 285
Kuzey Amerika, 231, 232, 283
La Fontain, 130 Lambton, 276, 285 Lammens, 62, 63, 238 *Landlord and Peasant in Persia*,
276
Lapidus, 192, 231, 276, 279 Laroui, 236 Laskari Çarşı, 245 Lepanto Savaşı, 94 Levi Della
Vida, 97, 165, 171 Liberal Hristiyan, 85 Lord Cromer, 30 Luther, 27, 50 Lübnan, 63, 128,
131, 132, 133,
236, 243, 249, 258, 279, 280 Lütü el-Seyyid, 261
MacDonald, 181
Magi Kültürü, 107
Mahalli Tarih, 236
Malezya, 42
Manastır, 239
Maniheist, 107
Mantran, 248, 259, 275
Marçais, 245, 275
Margoloth, 168
Marshall, 11
Massignon, 10, 38, 42, 67, 68,
69, 70, 71, 74, 161, 168, 169,
176, 250, 251 Maxime Rodinson, 33
293
Avrupa ve Orta Doğu
Medeniyet, 31, 60, 62, 90, 96, 106, 201, 202, 204, 205, 209, 212, 214, 215, 219, 221, 231
Mehmet Ali, 141 Mekke, 144 Melkite Manastırı, 128 Memlûk Yönetimi, 133 *Menar*, 20
Meryem, 68, 71, 73 Mesih, 23, 27, 38, 49, 51, 52, 61,
65, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75,
76, 81, 82, 118, 119, 125, 221 Mısır Seferi, 129 Mısır toplumu, 131 Milliyetçilik, 212, 226
Mills, 102, 110 Misyoner, 47 Mit, 81, 82, 86, 106 Mithat Paşa, 142 Modern Çağ, 282 Modern
Dönemde Avrupa, 268 *Modern Egypt*, 30, 150, 252, 258,
277
Modern İslam, 143 Modern İslam Araştırmacılığı,
15 *Modern Trends in Islam*, 87, 88,
164, 177, 180, 187, 261 Modernleşme, 113, 280 *Mohammedanism*, 177, 183, 184,
285
Monoteizm, 14, 30, 86, 87, 99 Montefiore, 13, 14, 16, 17, 18 *Muallakat*, 137 Muhammed
Abduh, 10, 124, 143
Napoleon, 56, 58, 129, 133
Natüralist Teoriler, 106
Nazizm, 225
Nefs, 106
Nüfus Tarihi, 253

On Beşinci Yüzyıl, 46 On Birinci Yüzyıl, 254
On Dokuzuncu Yüzyıl, 13, 16, 61, 63, 95, 110, 124, 140, 232
On İkinci Yüzyıl, 186
On Sekizinci Yüzyıl, 53, 131, 240
On Yedinci Yüzyıl, 282
Onuncu Yüzyıl, 240
Origin of Species, 138, 155
Orta Avrupa, 85
Orta Çağ, 10, 18, 23, 26, 33, 41, 45, 47, 49, 50, 58, 63, 114, 158, 170, 178, 187, 198, 232, 238, 244, 246, 254, 268, 270, 271, 278, 281, 284
Orta Çağ Avrupası, 48
Orta Çağ Ticaret Örgütlenmesi, 238
Orta Doğu, 3, 7, 10, 11, 12, 28, 33, 158, 171, 172, 188, 190, 192, 204, 231, 233, 235, 242, 243, 246, 248, 252, 259, 262, 263, 267, 269, 277, 282, 284
Ortodoks, 184, 186, 187
Oryantalizm, 53
Osmanlı, 3, 10, 26, 49, 50, 94, 102, 109, 132, 141, 142, 144, 164, 174, 175, 176, 198, 204, 236, 237, 238, 240, 241, 246, 248, 250, 251, 256, 257, 259, 269, 270, 272, 285 Osmanlı Arşivleri, 240 Osmanlı imparatorluğu, 109, 144
Osmanlı Orduları, 239 Osmanlılar, 92, 175, 256 *Outlines of History*, 197 Owen, 258, 272, 279
Paganistik, 86
Pan-İslamizm, 135
Papaz, 139, 143
Paris, 10, 19, 28, 29, 32, 33, 37, 52, 54, 55, 56, 57, 66, 69, 71, 73, 81, 87, 93, 94, 98, 99, 100, 105, 114, 115, 127, 128, 129, 294
Dizin
137, 195, 236, 243, 244, 245, 247, 250, 251, 255, 261, 270, 272, 275, 279, 282, 285, 286
Paul, 16, 19, 82
Pers, 107, 173, 175, 186, 194
Peygamberlik, 19, 25, 37, 44, 55, 80, 84, 118, 119, 232
Philadelphia Amerikan Felsefe Derneği, 130
Plastik Sanatlar, 99
Platon, 206, 212
Politics and Change in a Traditional Society, 280
Portekiz, 26
Prideaux, 28, 52
Protestanlar, 26, 50
Putatapanlar, 26
Rainolds, 27, 51
Raymond Lull, 46
reform, 16, 85, 94, 141, 261
Reform Çağı, 26
Reform Dönemi, 49
Renan, 10, 28, 29, 31, 32, 81, 86, 98, 99, 100
Restorasyon Dönemi, 130 Robertson Smith, 163, 281 Robin, 10 Roma, 24, 25, 26, 73, 91, 95, 107, 136, 207, 248, 266 Roma İmparatorluğu, 24 Roma Kilisesi, 25, 73 Rosetta, 130
Royal High School, 157, 160, 161 Ruh, 92, 106 Ruhbanlık Yasası, 84 Rusya, 226, 240, 241

Sami Dilleri, 157 Sami] er, 99 Sasani, 98, 266 Savary, 131 Schacht, 41, 182, 266 Scott, 160 Selahaddin Eyyubi, 186, 196 Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü, 253 Semitik Filoloji, 160 Sicilya, 17 Siyaset Bilimi, 280 Siyasi Bilinç Düzeyi, 49 Siyasi Uygarlık, 99 Sofya, 240, 273 Sosyal Bilimciler, 281 Sosyal Bilimler, 264 Sosyoloji, 279 Souls, 151

Sourdel, 240, 245, 249, 254, 285 Southern, 10, 23, 41, 45, 47 Sömürge, 66, 241, 260, 269 Sömürge Siyaseti, 269 Spencer, 10, 149 Spengler, 106, 107, 108, 110 St. Augustine, 282 St. Thomas Aquinas, 26, 47 *Study of History*, 11, 108, 174, 186, 197, 199, 213, 225 Sudan, 42, 135, 148, 242, 254 Suriye, 17, 24, 48, 62, 99, 128, 131, 132, 140, 172, 204, 232, 235, 240, 241, 242, 245, 246, 249, 254, 258

Şerif Mardin, 261 Şam, 116, 128, 131, 132, 140, 142, 158, 232, 235, 240, 247, 250, 254, 255, 265 Şehir Magistraları, 160 Sekip Arslan, 242 Şeriat, 16, 65, 69, 173, 175, 184 Şovenizm, 221, 222

Talmudik, 266

Talmut, 85

Tanrı, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 31, 34, 35, 38, 42, 44, 47, 48, 54, 57, 59, 60, 64, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 79,

295

Avrupa ve Orta Doğu

81, 83, 85, 88, 89, 94, 104, 106, 117, 118, 119, 121, 179, 182, 183, 218, 220, 221, 223, 224, 227, 228, 229, 231 Tapınma, 14, 16, 58, 187, 228 Tarih Felsefecileri, 31 Tarihçi, 23, 93, 116, 190, 198, 205, 229, 233, 238, 240, 242, 258, 262, 267, 279, 280, 281 Teizm, 18 Teslis, 18, 21 *The Arab Awakening*, 262 *The Future of Mam*, 143, 156 *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600*, 257 Toplumsal Tarih, 267, 271, 274 Toynbee, 7, 11, 106, 108, 109, 110, 174, 186, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230 Tunus, 17, 142, 240, 246 Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 253 Türk Tarih Kurumu, 253 Türk Tarih Yazımı, 236 Türkçe, 3, 113, 166, 231, 248,

249, 287 Türkiye, 141, 142, 233, 236, 243,

246, 248, 253 Türkler, 27, 50, 61, 94, 130, 260

U. Heyd, 248, 257

Udovitch, 238, 272

Ulema, 144, 176, 179, 184, 185,

274, 275

Ulus Devlet, 199 Ulusal ve Kurucu Meclis, 133 Urabi Paşa, 145 Uzunçarşılı, 256

Vahhabi, 142 Vakayinameler, 235 Vatikan Konsülü, 36 Vergennes, 127 Volney, 7, 128, 129, 130, 131,

207, 258

Voltaire, 28, 53, 54, 56 von Grunebaum, 114, 265 von Hammer, 266 von Kremer, 95

Waardenburg, 10, 38, 41, 67, 87,

97, 182, 232 Watt, 104, 115 Weber, 32, 110, 111, 112, 113,

267, 279

Welhausen, 15, 16, 84, 85, 112 Wells, 197

Yahudi, 14, 17, 18, 19, 23, 37, 81, 82, 85, 89, 97, 107, 171, 242, 278

Yahudiler, 26, 36, 103, 124, 275 Yahudilik, 14, 16, 36, 49, 67, 76,

90, 96, 97, 103, 117 Yakın Doğu, 11, 12, 86, 95, 103, 108, 127, 132, 140, 141, 156, 160, 194, 199, 267, 270 Yakın Doğu Gezileri, 140 Yakın Doğu Halkları, 95 Yeni Ahit, 19,37,79,211
Yin ve Yang, 200, 206, 216 Yuhanna İncili, 19 Yüce Varlık, 133
Zaehner, 10, 37, 38, 117, 118,
119 Zeine, 261
296
Albert Hourani _ Avrupa ve Ortadoğu