

Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek

Marshall G. S. Hodgson

yöneliş

Marshall G. S. Hodgson

Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek

Türkçesi:

Ahmet Kanlıdere
Ahmet Aydoğan

Tanınmış dünya tarihçisi Marshall G. S. Hodgson'ın elinizdeki eseri, en temelde, modernliğin tarihsel karşılıklarını ortaya çıkarmak ve modernliğe doğru yaşanan 'devasa' dönüşümü temellendirmek amacını taşıyor. Hodgson, bu çerçevede dönemin egemen paradigması durumundaki modernleşme kuramının sahip olduğu Batı merkezli tarih tasavvurunu eleştirel bir süzgeçten geçirdikten sonra dünya tarihine ilişkin yeni bir kavramsal çerçeve geliştirme arayışına girmektedir. Söz konusu çerçeve içerisinde küresel bir tarih anlayışı geliştirmeye çalışan Hodgson, Batı'nın yükselişinden İslam medeniyetinin seyrine, Batılılaşma'dan kültürel tarzların oluşumuna kadar birçok tarihsel olguyu modernlikle ilişkileri temelinde yeniden okumayı deniyor.

Hodgson bu çalışmada; Avrupa'nın ve İslam'ın küresel bağlamdaki karşılıkları, tarihsel açıdan toplumlararası ilişkiler, Batı'nın yaşadığı 'büyük dönüşüm', haritacılığın dünya siyaseti açısından önemi, medeniyet incelemelerinde tarihsel yöntem sorunu, dünya tarihinde nesnellik arayışı, modernliğin gelişmi ve İslam'ın modernlik karşısındaki konumu gibi konuları ele almaktadır.

Elinizdeki eser, yazarının temel tezlerini en iyi şekilde yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda dünya, Avrupa ve İslam tarihlerini 'yeni bir perspektif'le derinlemesine ele alıyor. *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek* bu anlamda bilgi yoğun içeriğinin yanında Avrupalı teleolojilerin sunduğu tarih perspektifi ile hesaplaşmayı deneyen özgün bir tarih metni olarak karşımıza çıkıyor.

yöneliş

tarih: 1

975 - 6910 - 24 - 0

9 789756 910245

Marshall Goodwin Simms Hodgson

1921'de Richmond (Indiana)'da dünyaya gelen yazar, lisans eğitimini ve doktora çalışmasını Chicago Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 1951 yılında aynı üniversitede öğretim görevlisi olmuş ve öldüğü tarih olan 1968 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. Hodgson, ayrıca uzun yıllar, Sosyal Düşünce Kurulu'nun da başkanlığını yürütmüştür. Hodgson, Gustave von Grunebaum, Muhsin Mehdi, William McNeill, John U. Nef ve Reuben Smith gibi önemli tarihçilerle birlikte çalışmış, dünya tarihi bağlamında birçok tarihsel olguyu yeniden ele alan dersler vermiş ve bu konularda yüzlerce makale yayımlamıştır. Hodgson'ın elinizdeki çalışma dışında yayımlanmış kitapları şunlardır: ***The Order of Assasins: The Early Nazari Isma'ilis Againist the Islamic World*** *(Hague, 1955),* ***Conscience and History in a World Civilisation*** *(Chicago, 1974; Türkçesi: İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, Trc.: İ. Akyol, S. Demirci vd., İz Yay., İstanbul, 1993).*

tarih: 1
dünya tarihini yeniden düşünmek
isbn 975-6910-24-0 / yöneliş
rethinking world history, essays on europe, islam and world history
(Cambridge University Pr., New York, 1993)
temmuz 2001, istanbul, 488 s.

kapak tasarım: yöneliş
uygulama: ferhat çınar
dizgi-düzelti: yöneliş
baskı: umut matbaası

yöneliş
Vatan Cad. Şehit Pilot Mahmut Nedim Sk.
No. 15/3 34000 Aksaray-İstanbul
Tel.: 524 07 76 Faks: 523 58 87
www.yonelis.com

dünya tarihini yeniden düşünmek

dünya, avrupa ve islam tarihi üzerine denemeler

●

marshall g. s. hodgson

türkçesi
ahmet kanlıdere
ahmet aydoğan

yayına hazırlayan
yücel bulut

yöneliş

içindekiler

Giriş: Marshall G. S. Hodgson ve Dünya Tarihi
Edmund Burke III 9

Birinci Kısım
Küresel Bağlamda Avrupa

1 ***Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri*** 31

2 ***Haritanın Merkezinde*** 69

3 ***Dünya Tarihi ve Bir Dünya Perspektifi*** 77

4 ***Batının Büyük Dönüşümü*** 91

5 ***Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem*** 131

6 ***Dünya Tarihinin Yapımı Üzerine*** 159

İkinci Kısım
Küresel Bağlamda İslam

7 ***Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü*** 167

8 ***İslam ve Garp Toplumlarında Kültürel Şekillenme*** 205

9 ***Sonraki Dönemlerde İslam Tarihinin Birliği*** 263

10 ***Modernlik ve İslam'ın Mirası*** 313

Üçüncü Kısım

Dünya Tarihi Disiplini

11 ***Geniş Ölçekli Tarihsel Araştırmanın Nesnelliği: Kendine Özgü Sınırları ve Şartları*** 363

12 ***Çağlar ve Bölgeler Arasındaki Tarihsel Karşılaştırmanın Şartları: Geçerliliğinin Sınırları*** 391

13 ***Tarihsel Disiplinleri Bütünleyici Niteliğiyle Bölgeler Arası Çalışmalar: Uzmanlar ve Halk İçin Bölgeler Arası Bir Yönelimin Pratik Kapsamları*** 421

Sonuç: Dünya Tarihi Olarak İslam Tarihi: Marshall G. S. Hodgson ve İslam'ın Serüveni
Edmund Burke III 439

Dizin 481

GİRİŞ

MARSHALL G. S. HODGSON VE DÜNYA TARİHİ

Edmund Burke III

Bundan yirmi yıl önce dünya tarihi yazımında önemli bir şey gerçekleşiyordu. Medeniyet çalışmaları paradigmasında kökleşmiş bulunan akademik bir gelenek hem içeriden, hem de dışarıdan meydan okumalarla karşılaştı. Yeni bir küresel (karşılıklı) bağımlılık anlayışının yanı sıra, Batıyı insanlığın kalanının üzerinde imtiyazlı bir konuma yerleştirmiş olan ahlaki olağandışılık anlayışının da çöküşünün bir neticesi olarak tarihçiler ilgi alanlarını genişlettiler. Bunun bir sonucu olarak, karşılaştırmalı tarih Amerikan tarih yazımı üzerinde dahi giderek artan bir etkiye sahip oldu. Bundan böyle ne Eski Güneydeki kölecilik tarihi, ne de "Yeniden Yapılanma" tarihi artık asla eskisi gibi olmayacaktır. Farklı toplumların yekdiğerine zaman ve mekan düzleminde eklenme (birbiri ardı sıra gelme) tarzlarına ilişkin bu yeni bilinçliliğe Marksizmin katkısı aşikardır. Immanuel Wallerstein, Eric Hobsbawm, Eric Wolf —ve aynı zamanda Andre Gunder Frank ve Samir Amin— kapitalizmin oluşumu ve yükselişine dair, dünya ekonomisinin biçimlendirici etkisini ön plana çıkartan tarihsel açıklamalar geliştirdiler.[1] Bu suretle in-

[1] Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, 2 Cilt. (New York: Academic Press, 1974, 1977); Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848* (New York: New American Library, 1962) [Türkçesi için bkz.: *Devrim Çağı: 1789-1848*, Trc.: Jülide Ergüder ve Alaeddin Şenel, (Ankara: V Yayınları, 1989)] ve *The Age of Reform, 1848-1875* (New York: New American Library, 1975); Eric Wolf,

sanlık tarihinin araştırılmasına yönelik yeni kavramsal şemalar ve bunların üzerine oturan yeni bir alan geliştirdiler. Medeniyetlerin birbirleri arasındaki kültürel alış verişlerden ziyade halkların karşılıklı toplumsal ve ekonomik etkileşimleri bu yeni perspektifin temel yapı taşlarını oluşturdular.

Marksist zaviyeden yapılan bu çalışmaların katkıları önemli olmakla beraber, dünya tarihinin yeniden oluşturulması ve anlamlandırılması William McNeill'in çalışmasına belki de daha çok şey borçludur. Adı geçen yazarın *The Rise of The West* isimli eseri medeniyet çalışmaları geleneği içinde yetişen araştırmacılara dünya tarihine ilişkin kapsamlı ve kuşatıcı bir açıklama sunmuştur.[2] McNeill'in getirdiği yenilik medeniyet çalışmalarını —ister Spengler kötümserliği olsun isterse Toynbee 'çevrimciliği' olsun fark etmez— metafiziğin Procrust yatağından(*) kurtarmak olmuştur. McNeill'in antropolojiden alınan kültürel yayılma kavramı üzerine oturan dünya tarihi; yaygın ve genel kabul gören kanaatlerin değiştirildiği, bununla beraber açıklanamaz bir biçimde Batının asli varisi olduğu bir tarihtir. Çalışmalarını Marksist gelenek içinde yürütenlerden farklı olarak —ki kapitalizmin gelişmesine yönelik ilgi bunları münhasıran on altıncı asır sonrası döneme yoğunlaşmaya sevk etmiştir— McNeill, modernliğin doğuşunu insanlık tarihinin bütününün çerçevesi içine yerleştirir. Bu, nispeten insanlık tarihinin her dönemini kendi şartları içinde değerlendirme ve daha az Avrupa

Europa and the People without History (Berkeley: University of California Press, 1982); Andre Gunder Frank, *World Accumulation*, 1492-1789 (New York Monthly Review Press, 1978); Samir Amin, *Unequal Development,* (New York: Frank 1976) [Türkçesi için bkz.: *Eşitsiz Gelişme*, Trc.: Ahmet Kotil, (İstanbul: Arba Yay., 1991].

[2] William McNeill, *The Rise of West: A History of Human Community,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963).

(*) Bireysel farlılıkları veya özel durumları, keyfi olarak ve hatta insafsızca göz ardı etmek anlamında, Yunan mitolojisinin, kurbanlarını yatağına uydurmak için boylarını çekerek uzatan, olmadı ayaklarını keserek kısaltan kötü karakterine göndermede bulunulmaktadır. — Yayıncının notu.

merkezli perspektifle yaklaşma imkanı tanımaktadır —her ne kadar kitabının başlığının çağrıştırdığı üzere bir kısım güçlükler baki kalıyorsa da. Gerçekten hem Marksistler, hem de McNeill'in takipçileri için insanlık tarihinde Avrupa'nın ve küresel zaman perspektifinde modernliğin yeri problematik bir alan olarak kalmaktadır. İşte tam bu noktada, Marshall G. S. Hodgson'ın katkısından bahsedilebilir.

McNeill, 1950'li yıllarda Chicago Üniversitesi'nde başyapıtını yazarken meslektaşı ve dostu Marshall G. S. Hodgson da aynı zamanda üç ciltlik *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*[3] başlıklı eseri üzerinde çalışıyordu. Bir İslamiyatçı ve Quaker olan Hodgson, çalışmalarını şarkiyatçılık şeklinde adlandırılan metne dayalı analiz geleneği içinde yürüttü. Müslüman halklara yaklaşımında medeniyetlerden yararlandı. Bununla beraber standart şarkiyatçı izahlardan farklı olarak *The Venture of Islam* İslam medeniyetinin tarihini dünya tarihi bağlamı içine yerleştirir, Orta Doğu tarihininkine değil. Ahlaki duyarlılık ve metodolojik bakımdan ne yaptığının farkında olma vasfına ilaveten, Hodgson'ın eserinin esas odaklanmamız gereken noktası, onun bu çift yönlü özelliğidir. Chicago'daki disiplinler arası *Committee on Social Thought* kürsüsünün başkanı olarak —1968'de ölümüne kadar— Hodgson kendini, Batı medeniyetinin felsefi ve tarihi gelenekleri üzerinde yeniden düşünmeye vakfetti. Devasa bir bilgi ve korkunç bir özgüvenle Hodgson hayranlık uyandırıcı bir sima idi. ("Sonuç" kısmında, Chicago çevresi hakkında birkaç kelime daha söylemeyi ümit ediyorum.)

Marshall G. S. Hodgson'ın aynı zamanda kılı kırk yarar bir titizlik ve görülmedik bir mesuliyet örneği sergileyen bir

[3] *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974. [Türkçesi için bkz.: İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, 3 cilt, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993).]

dünya tarihçisi olduğu genellikle bilinmez.[4] Bir dünya tarihçisi olarak Hodgson'ın üzerinde durduğu husus, İslam medeniyeti şeklinde adlandırdığı medeniyetin tarihini hem Batı Asya, hem de daha önceki bütün insanlık tarihi bağlamına yerleştirmekti. Bir vesileyle dikkat çektiği gibi, "İnsanlık, anlamlılığa ilişkin her nevi beşeri araştırma ve incelemenin yegane hakiki makul alanıdır". Bundan kapsam ve ölçek olarak daha dar, araştırmanın temelini tahrif edecek Avrupa merkezli ve anokronik eğilimlere izin verebilir. Keza yine bu nedenle, İslam hakkında oryantalist yazı ve makalelerin çoğunun önde gelen özelliği haline gelmiş olan 'Avrupa olağandışılığının' tehlike ve mahzurlarını bertaraf etmek üzere, İslam medeniyetinin kendi tarihi içerisinde belli sahalardaki gelişimini Batı Avrupa medeniyetinin tarihiyle mukayese etmiştir.

Hodgson'ın erken dönem yazıları arasında, dünya tarihine yeni bir kavramsal yaklaşımın esaslarını tespit eden — 1941'de 19 yaşında iken yazmış olduğu— bir makale vardır. Müteakip 25 yıl süresince, [ilk dönemlerine ait] bu bölüm üzerinde mütemadiyen çalışacak [ve metin] sürekli değişerek, gitgide derinleşerek değişik biçimlere bürünüp olgunlaşacaktır.[5] Daha sonraki dönemde, Hodgson'ın dünya tarihi-

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

[5] Chicago Üniversitesi Joseph Regestein Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndeki Hodgson müsveddeleri bu evrimi ayrıntılarıyla izlememize imkan tanımaktadır. Söz konusu deneme elinizdeki eserde 'Dünya Tarihi ve Dünya Perspektifi' [Kısım I: Bölüm III] başlığıyla yayınlanmış olup, dünya tarihine farklı yaklaşımının ilk yayınlanmış (1944) şeklidir. 1945'de Margaret Cameron'un bir makalesinin başlığından etkilenerek, dünya tarihini "Şark Yoktur" [There is No Orient] şeklinde adlandırmayı tasarlamıştı. Maksadı, Batı

nin ve onun içinde Avrupa'nın yerinin nasıl yeniden kavramsallaştırılacağı hususundaki düşünceleri bir dizi ufuk açıcı makalede açıklandı. Diğerleri *The Venture of Islam*'a dahil edildi. Bu makalelerin muhtelif versiyonları ve tamamlamaya ömrünün vefa etmediği diğerleri "Dünya Tarihinin Birliği"nin yayınlanmamış el yazmasına dahil edilecektir.

Hodgson'ın çalışma tarzı nedeniyle neşredilmemiş kitap hacmindeki çalışması, "Dünya Tarihinin Birliği", henüz bir yayıncı bulamamıştı. (Bu müsvedde metni, kısmen makaleler halinde yayınlayarak, kısmen de *The Venture of Islam*'a dahil ederek sürekli olarak gözden geçirip değiştiriyordu.) Söz konusu müsvedde metinde, dünya tarihinin biçimine dair söylemesi gerekenlerin çoğu, onun dünya tarihine ilişkin makalelerinde yahut *The Venture of Islam*'daki bölümlerde daha tamamlanmış biçimde mevcuttur. Son olarak, 1950'lerde müsvedde metin üzerinde çalışmaya başladığı tarihten beri bazı bölümlerin demode hale geldiği söylenmelidir. (A. Toynbee ve Harry Elmer Barnes gibi dünya tarihçilerinin yaklaşım ve kavrayışları, bu sahadaki gelişmeler neticesinde uzun süredir aşıldığından, artık yaygın bir biçimde okunmamaktadır.)

'taşralılığı' ile mücadele etmek olsa gerektir. Daha sonra 1955'de "Destansı Tarihim" [My Epic History] dediği bir şeyden bahsetti: "*Divina Commedia*'nın düzeni hakkında zihnimde bir şeyler var, Milton yahut İbn Arabi'nin tasavvur ettiği gibi bir dünya vizyonu yani, Toynbee gibilerinin eserlerini yerinden edebilecek destansı yahut esrarlı bir dünya tasavvuru". Ekim 1960'da kitabı "The Structure of World History: an Essay on Medieval and Modern Eurasa" [Dünya Tarihinin Yapısı: Orta Çağ ve Modern Avrasya Üzerine Bir Deneme] şeklinde yeniden isimlendirdi. 1962'de bölüm taslağı "Dünya Tarihinin Birliği"nin yayınlanmamış el yazmasının içindekiler tablosunu andırıyordu (son üç bölümü, elinizdeki eserde yeniden basılmıştır). Gençliğinde tutkunu olduğu dünya federalizmi fikri, onu destansı bir tarzda ifade etmenin romantik isteğinde olduğu gibi, tedricen bir kenara bırakıldı. Başlangıcından itibaren geçen dönem zarfında tasarının tedrici dönüşümlerini dikkatlice gözden geçirdiğimizde, genç bir akademisyenin kıvamını bulmuş bir profesyonele doğru olgunlaşmasını görürüz.

On yıl kadar önce "Dünya Tarihinin Birliği"nin müsvedde metninin meçhul bir okuyucusu olarak onun hem dünya tarihçileri için korkunç potansiyel önemi dolayısıyla, hem de bir yayıncının bu şartlar altında onun basımını üstlenmeyebileceği gibi bir ihtimalle sarsılmıştım. "Dünya Tarihinin Birliği"nin neşri muhtemel görünmüyorsa, acaba hiç değilse yayınlanmış makalelerden ve "Dünya Tarihinin Birliği"nin müsveddesinin seçilmiş bazı bölümleriyle bir kitabın oluşturulması mümkün değil miydi? Bu doğrultuda çalışmaya karar verdim. 1987 Haziranında Chicago Üniversitesi Joseph Regenstein Kütüphanesi Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndeki Hodgson müsveddeleri arasındaki çalışma, [böylesi bir çalışmaya] dahil edilebilecek birkaç ilave makaleyi gün yüzüne çıkardı. Aynı zamanda Hodgson'ın, *The Venture of Islam*'ın bölümleri dahil, dünya tarihi üzerine denemelerini bir kitapta toplamayı düşündüğünü ima eden bir notuna da rastladım. Elinizdeki kitabın bölümlerinin seçimine bu liste rehberlik etmiştir.

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

Hodgson'ın dünya tarihi üzerine olan yazılarının temel ilgi odağı Batı tarihinin küresel bağlama yeniden oturtulması ve süreç içerisinde onun Avrupa merkezli teleolojilerden kurtarılmasıydı. Birinci Kısım'daki, "Küresel Bağlamda Avrupa", Hodgson'ın bu konudaki en önemli yazılarını bir araya getirmektedir. İlk kez 1963'de basılan "Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri" bunlar arasında muhtemelen en iyi tanınanıdır.[6] İlk dönem denemeleri "Haritanın Merkezinde"

[6] "The Interrelations of Societies in History", *Comparative Studies in Societies and History*, V (1963), s. 227-250. Bu makalenin bir önceki versiyonu *Cahiers d'histoire mondiale/Journal of World History*, I

ve "Dünya Tarihi ve Bir Dünya Perspektifi" dünya tarihine kavramsal yaklaşımına bir giriştir.[7] "Batının Büyük Dönüşümü"nde modernlik problemi ve onun tarihsel bakımdan — kökleri Avrupa'da olan küresel bir süreç yahut Avrupa'nın kendine mahsus bir açılımı olarak— ne surette konumlandırılabileceği meselesinden söz edilmiştir.[8] "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem" bölümü Hodgson'ın, belli başlı epistemolojik ve kavramsal meseleleri öncelikli olarak düşünmeksizin dünya tarihini tasavvur etmenin tehlikelerine ve açmazlarına dair görüşlerini sunmaktadır.[9] Nihayet "Dünya Tarihinin Yapımı" Hodgson'ın dünya tarihine yaklaşımının temel hususlarına ilişkin en akıcı kısa takdimlerinden birini sunmaktadır, burada Hodgson William McNeill'in *The Rise of the West* isimli kitabının kısa bir eleştirisini geliştirir. (Bu, 16 Aralık 1966 tarihli New Hampshire Üniversitesi'nden John Voll'a gönderilmiş bir mektuptan alıntıdır.) Hodgson müzmin bir mektup yazarıydı ve —ilk kez 1941

(1954), s. 715-723'de yayınlanmıştır. (Her iki makale de Hodgson'ın Chicago Üniversitesi'nde öğrenciyken yazmış olduğu 1941 tarihli yayınlanmamış mektubun yeniden kaleme alınmış halidir.) 11. ve 13. bölümlerini alıntıladığımız müsvedde halindeki "Dünya Tarihinin Birliği" de bu çalışmadan geliştirilmiştir.

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

8 Orijinal haliyle, 1967'de *Chicago Today*'de neşredilmiştir. Buraya dahil edilmiş olan ve üzerinde yeniden çalışılmış versiyon, *The Venture of Islam*'da da yayınlanmıştır. Cilt III, Altıncı Bölüm, s. 176-200. [Türkçe nüshada: Cilt III, Altıncı Kitap, s. 187-236.]

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

tarihli bir mektupta ortaya çıkan— "Dünya Tarihinin Birliği"nin nüvesi de dahil olmak üzere, en iyi fikirlerinden bir kısmı ilk kez mektup biçiminde ortaya çıkmıştır.

İkinci Kısım'da, "Küresel Bağlamda İslam"da Hodgson'ın İslam ve dünya tarihine dair temel yargılarından birkaçını bulmak mümkündür. "Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü" İslam medeniyetinin tarihine ilişkin maharetli bir özettir.[10] "İslam ve Garp Toplumlarında Kültürel Şekillenme" isimli makale ilk kez *The Venture of Islam*'da yayınlandı.[11] Söz konusu makale İslam medeniyeti ve Batı Avrupa medeniyetinin, etkisini hala sürdüren ilginç bir mukayesesini sunar. Yazım tarzı oldukça yoğundur fakat fikirler müthiş derecede uyarıcı ve ufuk açıcıdır. "Geç Dönem İslam Tarihinin Birliği" —dönemin yerleşik akademik ortodoksisine karşı— Moğollar sonrası İslam tarihinin temelde bir birliğe sahip olduğunu ileri sürer.[12] "Modernlik ve İslami Miras" isimli bölümde Hodgson modern Müslümanların konumu üzerinde düşünür. Burada, sıkça yaptığı üzere, gelişmeler hakkında öngörüde bulunmuştur.[13]

Kitabın "Dünya Tarihi Disiplini" başlıklı Üçüncü Kısmı, Hodgson'ın tamamlanmamış "Dünya Tarihinin Birliği" adlı çalışmasının, son üç bölümünü bir araya getirmektedir. Burada Hodgson dünya tarihindeki nesnellik meselesini tartışır, tarihsel karşılaştırma üzerine düşünür, tek başına daha düşük genelleme düzeylerinde tarihsel araştırmaya anlam kazandırabilecek üst bir disiplin olarak dünya tarihini ileri sürer. Düşüncelerinin çoğu akademik bir çaba yahut girişim olarak dünya tarihi hakkındaki halihazır tartışmalara olan ilgi ve irtibatını hala korumaktadır.

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

[11] *The Venture of Islam* , Cilt II, (1974), s. 329-368. [Türkçe nüshada: Cilt II, s. 361-403.]

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

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

Kitap bu iki temanın Hodgson düşüncesinde sürekli olarak karşılıklı etkileşim tarzına dair bir düşünceler manzumesi sunan, benim "Dünya Tarihi Olarak İslam Tarihi: Marshall G. S. Hodgson ve *İslam'ın Serüveni*" isimli denememle nihayete ermektedir.

İslam ve Batı: Batı Uygarlığını Yeniden Konumlandırmak

Yakın zamanlarda Edward Said'in *Orientalism*[14] isimli eserinin alevlendirdiği tartışma, Batı tarihinin dünyanın geri kalan kısmının tarihiyle olan ilişkisinin bir yeniden değerlendirilmesine girişmek bakımından stratejik bir noktadır. Said şarkiyatçılığın Avrupa hegemonyasının Orta Doğuda yayılmasında bir disiplin olarak bilinen rolünü ve daha genel olarak bir güç ve iktidar söylemi olarak şarkiyatçılığın Batının Batı dışındaki coğrafyaya tahakkümünü yerleştirme biçimlerini ön plana çıkarmaktadır. Bununla beraber daha derin bir seviyede, Said'in yaklaşımı üstü örtük bir biçimde medeniyet çalışmalarının geçerliliğini, özellikle bir medeniyetin 'Büyük Kitapları'nın onun özgün karakterine ilişkin ipuçları sunduğu yolundaki görüşü sorgulamaktadır. Şayet Said'in ileri sürdüğü gibi şarkiyatçılık 'öteki' için bir söylem ise, Batı medeniyetinin de bizim için bir söylem olduğu ileri sürülebilir. İşte tam da bu nokta da, —aşikar farklılıklara

[14] Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978). [Türkçesi için bkz.: *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Trc.: Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yay., 2. Baskı, 1989).] Aynı zamanda bkz.: Hichem Djait, *Europa and Islam* (Berkeley: University of California Press, 1958), [Türkçesi için bkz.: Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, Trc.: Kemal Kahraman, vd., (İstanbul: İz Yay., 1995)]; Malcom Kerr, (der.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems* (Santa Monica: Undena Publications, 1980); Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, (Londra: Allen & Unwin, 1978) [Türkçesi için bkz.: *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Trc.: H. Çağatay Keskinok, (Ankara: Kaynak Yay., 1984)] ve Jean-Claude Vatin, *Connaissances du Maghreb: Sciences sociales et colonisation* (Paris: C.N.R.S., 1984).

rağmen— Said'in eleştirisi, Hodgson'ın özcülüğün medeniyet çalışmalarının tayin edici özelliği olduğu yolundaki eleştirisiyle birleşmektedir. Ancak, dünya tarihi tetkikinde medeniyetlere dayalı yaklaşımın sınırlarının idrakinde olmasına rağmen Hodgson, bu yaklaşımı kullanmaya devam etmiştir.

Hodgson için, Batı medeniyetinin eleştirisine girişmezden evvel epistemolojik bakımdan atılması gereken bir adım vardı: Bütün çalışmaların, yazarlarının *peşin bağlılıklarının* mahsulleri olduğuna yönelik bilinçlilik, ki bahis konusu olgu hakkında onların kavrayışlarını köklü ve esaslı bir şekilde biçimlendirir. Hodgson için bu durum, sadece dini bağlılıkları değil Marksizmi ve —daha da şaşırtıcı biçimde— *Batıcılık* şeklinde adlandırdığı şeyi de kapsamaktadır. Yakın zamanlardaki pek çok yazardan çok daha açık bir biçimde Hodgson, bir ya da daha fazla peşin bağlılıktan azade olunan, epistemolojik bakımdan daha güvenli bir alandan konuşulabileceğine ihtimal vermez; tersine kavrayış ve anlayışımızı değişik şekillerde hem güçlendiren hem de sınırlayan peşin bağlılıklara sahip olduğumuzu doğru kabul eder. (Bu yaklaşımının tam bir izahı için Beşinci Bölüme bakınız.)

Gerek Hodgson ve gerekse Said için bir söylem olarak Batı medeniyeti kavramı, derin bir biçimde kökleşmiş olan, Batı Avrupa'nın insanlığın kalanına kültürel bakımdan olduğu kadar ahlaki bakımdan da üstünlüğü hissine dayandırılır. Hem şarkiyatçılık, hem de Batı medeniyeti; medeniyetlerin özlere sahip olduğu ve bu özlerin, en iyi şekilde, onların meydana getirmiş oldukları 'Büyük Kitaplar'da göründüğü yönündeki "kitabi" konumdan hareket eder. (Neyin ya da hangisinin bir 'Büyük Kitap' olduğu ve buna kimin karar vereceği, yahut onun belli mekan ve zamanlardaki kadın ve erkeklerin yaşanmış hayatlarıyla münasebet ve irtibatının ne olabileceği hiçbir biçimde tatminkar surette izah edilmez.) Bu 'kitabi' konum, tarihi, gerçekte olduğundan daha küçük gösterir, değişimi yok eder, bir geçmiş tasavvurunu dramatik bir biçimde temsil etmek üzere farklılığı dümdüz eder: İslam medeniyeti örneğinde olduğu gibi bir trajedi ya

da Batının yükselişi örneğinde görüleceği üzere bir zafer olarak. Her iki durumda da ritimleri sözde temel metinlerde kodlandığı farz edilen medeniyetlerin özlerinin kaçınılmaz sonucuyla yönlendirilen bir hikayedir bu. Böylelikle özgürlük ve rasyonellik öyküsü olarak Batı tarihine, despotizm ve kültürel durgunluk hikayesi olarak da Doğu tarihine ulaşırız. Hodgson söylem kavramına sahip olmamasına karşın Batıcı akademik peşin bağlılıklardaki özleştirici eğilime dair kavrayış ve anlayışı Foucault, Said ve diğerlerinin çalışmalarını önemli bakımlardan öngörür.

Marshall Hodgson İslam tarihinin Batı medeniyeti hakkında geliştirilen söylemin eleştirisine girişilecek stratejik bir nokta olduğunu açık bir biçimde gördü. (Her ne kadar bu tenkidin mahiyeti her zaman bir analiz ünitesi olarak medeniyetlere bağlılığıyla körelmişse de.) Belirttiği üzere İslam medeniyeti Batı medeniyetinin kardeşidir. Kökleri, Batı Asya imparatorluğunun müphem mirasıyla kesişen, aynı temel Farisi-Semitik dini ve kültürel temellere dayanmaktadır. İslam Batının kendisini tanımladığı büyük ölçüde daha zengin ve daha başarılı "öteki"dir. Bu zaviyeden bakıldığında, Batı ve İslam tarihi belirgin bir biçimde farklı olmasına rağmen önemli ölçüde de benzer iki toplumun, her ikisi de serüvenine Yunan tarzı öğrenme, Batı Asya'ya özgü peygamberi tektanrıcılık ve tarıma dayalı bürokratik imparatorlukların harmanında devam eden iki toplumun ortaya çıkışına ilişkin büyüleyici bir araştırma alanı oluşturur. Dolayısıyla İslam medeniyetinin araştırılması, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, Avrupa tarihinin yeniden ele alınmasını ve değerlendirilmesini davet eder. Böyle bir değerlendirme, Avrupa'nın gelişmesini dünya tarihi bağlamına yerleştirebilecek ve süreç içerisinde olağandışılığını ortadan kaldırabilecektir.

Kaldı ki, İslam'ın Orta Doğudan çıkıp bütün Afro-Avrasya'ya yayılması 'Büyük Kitaplar'ın elverdiği ölçüde çeşitliliği bünyesinde barındıran medeniyet çalışmalarının hakim paradigmasının etkisini azaltmaktadır. Bir din olarak İslam'ın dünyaya yayılması birçok İslam toplumunu ortaya

çıkarttı ve süreç içerisinde bölgesel Afro-Avrasya medeniyetleri arasındaki duvarları yıktı. Mahalli toplumlar ve dinin oluşturucu, kurucu idealleri arasındaki etkileşim zorunlu olarak, inkar edilmez bir biçimde İslam'a ait olmasına karşın aynı zamanda köken olarak, Çin, Afrika ve Türk menşeli çok sayıda yeni toplumsal ve kültürel melez biçimlerin boy atmasına yol açtı. Nitekim, sözgelimi belirgin derecede birbirinden farklılıklar arz eden bölgesel cami mimarisi tarzlarıyla karşılaşıyoruz: Pekin'de pagoda(*) benzeri, Timbuktu'da çamur briketten yapılmış camiler ve iğne minareleri ve tonoz biçiminde kubbeleriyle İstanbul camileri. İslam medeniyetinin karmaşık biçimde, bütün Afro-Avrasya'da mevcudiyetini hissettirerek dünya medeniyetleri arasındaki geleneksel bölgesel sınırların ötesine taşması dünya toplumları tarihinin daha küresel, daha çoğulcu ve karşılıklı etkileşime dayalı tasavvurunu işaret etmektedir. Aynı zamanda bu, Doğu ve Batı, geleneksel ve modern çiftlerinin kavramsal temelleri teşkil ettiği statik medeniyet özlerinin hikayesi olarak baskın dünya tarihi tasavvurunu alt üst etmektedir. Bir dünya tarihçisi olarak Marshall G. S. Hodgson medeniyet çalışmaları bakımından İslam'ın bu her yerde hazır ve nazır olma durumunun alt üst edici potansiyelini içgüdüsel bir şekilde kavramıştır. (Aynı zamanda bir analiz ünitesi olarak medeniyete Toynbee tarzı bağlılığı görüşlerinin dikkat çekiciliğini bir ölçüde gölgeler.)

"Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri"[15] isimli ufuk açıcı makalesinde Hodgson, kendisine hem İslam, hem de Avrupa medeniyetini dünya tarihi bağlamına yerleştirme imkanını bahşetmiş olan çok önemli bir kavramsal keşifte bulunmuştur. O yazısında, bir dünya tarihi bakış açısından medeniyet tarihinin kaçınılmaz olarak bir Asya merkezli tarih olduğunu ileri sürdü. Çin'den Batı Avrupa'ya (Toynbee'nin

(*) Birçok kattan oluşan ve her katın kendisine ait süslü bir çatısı bulunan Budist tapınağı. —Yayıncının notu.

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

ardı sıra, Ökümen [*oikoumene*](*) şeklinde adlandırdığı bir medeniyetler kümesi)[16] bütün bir Afro-Avrasya kara parçalarını içine alan tarıma dayalı şehirleşmiş toplumları birbirine bağlayıcı bağın baskın bir biçimde Asya'ya ait olduğunu ileri sürer. (Beş büyük medeniyetin dördü Asyalıdır.) Ona göre buradan mantıki olarak çıkan sonuç şudur: Tarihe bölgeler arası yarımküre ölçeğinde bir yaklaşım Batıyı tarihin merkezine yerleştiren yaklaşımlardan daha üstündür. Üstelik, miladi on altıncı asra kadar Batı Avrupa'nın diğer büyük Afro-Asya Medeniyetlerinin kültürel seviyesine ulaşamadığı kanaatindedir.

Dünya tarihine yaklaşımında Hodgson, hiçbir şeyi peşinen doğru olarak kabul etmez. Hatta yeri geldiğinde dünya tasavvurlarımızın geçerliliğini bile sorgular, bilhassa saygın Mercator projeksiyonuna dayalı haritayı. "Haritanın Merkezinde" [elinizdeki kitabın İkinci Bölümü] isimli makalesinde Mercator projeksiyonunun, Batı Avrupa'yı merkeze alması dolayısıyla, haritanın gösterdiğinden esaslı bir biçimde daha büyük olan gerçek kara parçası, güney yarımküresi hakkındaki tasavvurumuzu sistematik bir şekilde nasıl tahrif ettiğine dikkat çeker. Bu sebepten ötürü onu "Jim Crow projeksiyonu"(*) şeklinde niteler. Avrupa yaklaşık olarak Asya'nın

(*) Kitap boyunca sık sık karşılaşılacak olan 'ökümen' [Oikoumene] kavramını, yazar, Alfred Kroeber'in kullandığı anlamda, yalnızca bir bölgeyi kastetmek için değil, bölgeler arası eklemlenmelerle gittikçe büyüyen bir bölge olarak Afro-Avrasya tarihsel tarım bütününe atfen kullanmayı tercih ediyor. Yazara göre, bu bütün için daha uygun başka bir terim mevcut değildir. Bkz.: Marshall S. G. Hodgson, "Introduction to the Study of Islamic Civilization", *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1974) içinde, Cilt I, s. 50). Yazarın ba terimi kullanımıyla ilgili olarak ayrıca bkz.: Elinizdeki eser, "Çağlar ve Bölgeler Arasındaki Tarihsel Karşılaştırmanın Şartları: Geçerliliklerinin Sınırlamaları" başlıklı Onikinci Bölüm. —Yayıncının notu.

[16] McNeill'in *ecumene* şeklinde karşıladığı.

(*) *Mercator Projeksiyonu* ile dünya haritasını kuzeye ve güneye doğru daralmayan düzgün dörtgenlere ayırarak çizme yöntemi kastedilmektedir. Kökeni demiryolu yapımlarıyla ilgili eski bir zenci şarkı-

diğer iki yarım adasına, yani Hindistan ve Güneydoğu Asya'nın dörtgen alanına sahip olmakla birlikte Avrupa'nın bir kıta şeklinde tavsif edildiğine, buna mukabil Hindistan'ın kıta olarak adlandırılamayacak büyüklükte bir kara parçası, Güneydoğu Asya'nın bu statüye bile sahip olmadığına dikkat çeker. Bunların her biri aşağı yukarı sayıca aynı büyük nehir sistemlerine, dil gruplarına vs. sahiptir. Mercator projeksiyonunda Afrika'nın büyüklüğü daha da esaslı bir biçimde küçültülmüştür.

Hodgson'ın *The Venture of Islam*'da gerçekleştirdiği en önemli kavramsal yeniliklerden biri İslam tarihinin "Orta Dönemler"i (anlamlı olarak, Orta Çağları değil) şeklinde nitelediği şey üzerine dikkatleri odaklamaktır (Dokuzuncu Bölüme bakınız). Bununla kastettiği merkezileşmiş bürokratik bir imparatorluk olarak Abbasilerin çöküşünden (miladi 945 tarihinden) on altıncı yüzyıldaki ateşli silah gücüne dayalı imparatorlukların yükselişine kadar olan dönemdir. Bu konu çeşitli bakımlardan önemlidir. Öncelikle her ne kadar geleneksel uzmanlık miladi 945 tarihinden sonra İslam toplumlarının, iddia edildiğine göre ancak on dokuzuncu yüzyılda çıkacağı uzun bir çöküş dönemine girdiğini vurguluyor idiyse de Hodgson kültürel, bilimsel ve sanatsal bakımdan İslam medeniyetinin (diğerleriyle birlikte, İbn Sina, Gazali, Biruni ve Firdevsi gibi) en kudretli simalarının bu tarihten sonra yaşadığına ve tek başına bu durumun araştırmacı için bir yeniden değerlendirmeyi gerekli kıldığına dikkat çekmiştir. Hodgson'ın "Orta Dönemler"e yönelik vurgusu Arapça'nın yegane İslam kültür dili olmadığını ileri sürmesini mümkün hale getirmiştir. Tersine 945'den sonra Farsça ve Türkçe kozmopolit bir İslam kültürünün seçilmesinde başat rol oynamıştır. İslam'ın, Balkanlar ve Mağrip'te olduğu kadar Hint, Çin, Güney ve Güneydoğu Asya'daki yarım küre çapındaki rolünün kavranmasına önemli bir ipucu sağlayan

sına dayanan *Jim Crow Projeksiyonu* tabiri ile de, keyfi olarak yer yüzeyindeki kara parçalarını büyültüp küçültmeye atıfta bulunulmaktadır. —Yayıncının notu.

budur. Orta Dönemler İslam medeniyetinin büyük ilerlemeler kaydettiği zamanlardır. Dolayısıyla Hodgson'ın geleneksel dönemlendirmeyi yeniden ele alarak değerlendirmesi İslam medeniyetinin bu defa, budanmış bir Avrupa versiyonu olarak değil de bir dünya tarihi bağlamında ve kendine özgü şartları dahilinde ne surette anlaşılabileceğine ilişkin kayda değer sonuçlara sahip bir yeniden buluşa yol açmıştır.

Hodgson Orta Dönemlere aynı ölçüde önem atfederek, Moğol istilalarının Batı Asya üzerindeki etkisini yeniden değerlendirebilmiştir. Gösterdiği üzere, pek çok şehrin yok olmasına, taşra ve kasabaların çoğunun nüfusunun boşalmasına, siyasi ve kültürel altyapısının çöküşüne yol açmış olan kelimenin tam anlamında bir felaketti bu. Üstelik Moğollar, barbar sürülerinin genellikle yaptıkları üzere çekip gitmediler. Kalıcı oldular ve Moğolların ardılı durumundaki devletler Batı Asya'yı on beşinci yüzyılın sonuna dek yönettiler. Döküntülerinden ortaya çıkan ateşli silah gücüne dayalı imparatorluklar temelli bir biçimde bu tecrübenin etkisi altında kalmış, hareket kabiliyetleri (imkanları) iki yüzyıllık bozkır göçebelerinin istilasının aksi yöndeki ağır tesiriyle sınırlandırılmıştır. İslam iki yüzyıllık bir çöküş ve Moğol boyunduruğu altında kültürel keşmekeşe tahammül ederken, Batı Avrupa modernliğin doğumuna sebebiyet verecek bir dizi dönüşüm geçirmekteydi. Hodgson Batı'nın yükselişini anlamak için, öncelikle bu paralel tarihin anlamını kavramak gerektiği hususunda bizi uyarmaktadır.

İslam ve Modernlik Sorunu

Hodgson'ın en önemli katkılarından birisi onun modern (yani 1500 sonrası) tarih ve bu tarih içerisinde Avrupa'nın yerini yeniden değerlendirmesidir. Marshall Hodgson'ın bir İslam tarihi araştırmacısı olmasının onun farklı bir modernlik görüşüne, en azından gününün modernleşme teorisinin hakim vasfı olan 'Batı olağandışılığı'ndan kısmen arınmış bir modernlik görüşüne ulaşmasına katkısı olmuştur. Neşredil-

memiş bir dünya tarihi yazarı olarak İslam tarihine yaklaşımı her türlü kültürcü görüşten daha az etkilenmiştir. Bu on sekizinci yüzyıldan itibaren artan bir biçimde önce Batıyı, sonra diğer bölgeleri dönüştürmüş olan karmaşık değişim sürecinin küresel boyutlarının ana hatlarını gösterdiği "Batının Büyük Dönüşümü"[17] isimli makalesinde açık biçimde ortaya çıkar. Bugün hala onun modernliğin köklerine dair yeniden kavrayışını özümlemeye çalışıyoruz.

Hodgson'ın dünya tarihçiliği perspektifi onun, modernleşme kuramının Avrupa merkezciliğini hiç değilse kısmen aşmasına izin vermiştir. Tarihçilerce genellikle Batılılaşma ile karıştırılan modernlik Hodgson'a göre küresel bir süreçti. Batı, tarım medeniyetinin sınırlamalarını aşmış olan ilk toplum olmakla beraber, Hodgson, bu gelişmenin dünya tarihi bağlamına yerleştirilmesi gerektiğinde ısrar etmiştir. Afro-Avrasyalı şehirleşmiş toplumlar arasındaki kaba eşitlik ve kültürel yeniliklerin piramidal birikim eğilimi göz önüne alınırsa, tarım toplumu şartlarından esaslı bir kopuşun gezegende bir yerde er geç baş göstereceğinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Ve devam eder: Batı olmamış olsaydı, bu muhtemelen ya Sung Çin'inde ya da İslam dünyasında ortaya çıkacaktı. Kır göçebeleri tarafından istila edilmezden önce Sung Çini toplumu ona bir zaman sonra tarım toplumu şartlarının sınırlarını aşma imkanı verecek büyük ölçekli toplumsal ve teknik yenilik kalıplarını inşa etmişti. Bu ilk Çin "endüstri devrimi" nihayetinde başarılı olamamışsa da, şayet başarılı olmuş olsaydı ne olup olamayacağına dair spekülasyonlarda bulunmak ilginçtir. Benzer şekilde şayet modernlik ilk kez İslam dünyasında ortaya çıkmış olsaydı, Hodgson modern toplumun eşitlikçi ve kozmopolit eğilimlerinin yükseltileceğini ileri sürer. Fakat —Batı deneyimine

[17] *Chicago Today*, (1967), s. 40-50. *The Venture of Islam*'da (Altıncı Kitap, Birinci Bölümde [Türkçe nüshada, Cilt III, s. 187-236]) yer alan bu makale elinizdeki kitabın dördüncü bölümünü oluşturmaktadır.

bağlı bir biçim olan— ulus devletin krizaliti(*) içinde vuku bulmak yerine, modern dünya bir yüce ulema ve bir yüce şeriat himayesinde eşitlikçi evrensel bir devletle tanımlanacaktı.

Endüstri Devriminin Batı Avrupa'da vuku bulmuş olması hiç kuşkusuz geleceğe dair sonuçlarla yüklüydü. Yeni toplumsal yatırım kalıpları ve —*teknikçilik* şeklinde adlandırılan— yeni bir zihniyet esaslı bir biçimde yeni toplumsal güç seviyelerinde bir çatlağa yol açtı. On altıncı yüzyılın sonlarına doğru, bu değişimler Batı Avrupa toplumunu yeni bir seviyeye yükseltecek denli değiştirmişti: Her ne kadar bunun fiilen ne anlama gelebileceği ancak çok daha sonraları tedrici bir biçimde ortaya çıkarılacaksa da.

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

Hodgson'ın modernliği yeniden değerlendirmesinin önemli bir yönü de, en çarpıcı ve kayda değer olan şeyin tarihsel zamanda Batı tarihinin süreklilikleri değil kesintileri (süreksizlikleri) olduğu hususundaki ısrarıdır. Eski Yunan'dan Rönesans'a, oradan modern zamanlara uzanan, giderek yükselen eğrinin optik bir yanılsama olduğuna dikkat

(*) Bir güvenin ya da kelebeğin sert bir kabuk içindeki pupa hali. — Yayıncının notu.

çeker. Aslında tarihin büyük bölümünde Avrupa'nın Asya ana kıtasının önemsiz bir parçası olduğunu belirtir. Dahası Rönesans'ın modernliğin hareket ettirici gücü olmadığına işaret eder. Tersine Rönesans Avrupa'yı Ökümen'in diğer büyük medeniyetlerinin kültürel seviyesine taşımıştır. Avrupa bunu bir ölçüde diğer Asya medeniyetlerini hazmederek gerçekleştirmiştir. Başka yerlerde gelişmiş olup da daha sonra Avrupa'ya yayılmış olan yeniliklerin yekunu uzun bir listedir. Diğerleriyle birlikte bu liste barutlu silahlar, pusula, kıç dümeni, ölçü birimi ve üniversiteyi içerir. Bu çerçeveden bakıldığında Avrupa deneyimi öyle pek de fazla özgün bir kimliğe sahip görünmez. Bu Avrupa'ya mahsus orijinal gelişmelerin mevcudiyetini inkar etmez. Fakat Afro-Avrasya Ökümen'inde üç bin yıllık tarıma dayalı şehirli hayat bağlamında kültürel yenilikler Ökümen çapında yayılma istidadı gösterdikçe medeniyetlerde yekdiğeriyle kaba bir eşitliği başaracak bir eğilim vardı.

Hodgson düşüncesinde bir dünya tarihi süreci olarak modernlik görüşü ile Batıda derin bir biçimde kökleşmiş belli kültürel eğilimlere izafe edilen modernlik görüşleri arasında derin ve esaslı bir gerilim vardır. "Sanayi devrimi ilk burada baş gösterdi diye bir Avrupa tarihi anlayışı İngiltere tarihine nasıl indirgenemezse, dünya tarihi de sanayileşmenin ilk kez buradan yayılması hasebiyle Batı tarihine indirgenemez. Bu gerilim en iyi şekilde *Batının Büyük Dönüşümü* ve *teknikçilik* kavramlarında görülebilir. İleri sürdüğü teoride bu kavramlar tarım çağını modern zamanlardan ayırır. Bunlar zamanımızı daha önceki zamanların tamamından ayıran şeylerdir. Hodgson'a göre modernlik, ateşli silahların on altıncı yüzyılda ortaya çıkışından bütün şehirleşmiş toplumlar boyunca teknik uzmanlaşmanın artan ölçüde yayılmasının neticesiydi. Modernlik, yenilikler biriktikçe, bilhassa Batıda, ortaya çıkan, beşeri toplumsal örgütlenmenin seviyesinde ve biçiminde niteliksel bir değişimdi. Bu değişimi, medeniyetin tarıma dayalı şehirleşmiş hayatın ortaya çıkmasıyla Sümer'de geçirdiği şeye bağlıyordu. Bu modern çağın işareti

olan, endüstrileşme değil, bir yeni kültürel tavırdı. (Danimarka'nın baskın biçimde tarıma dayalı olmasına rağmen, hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak derecede modern olduğunu örnek gösterir.)

Hodgson'ın kültürün kurucu-oluşturucu rolü üzerine yaptığı vurgu —ve aynı zamanda medeniyetlere dayalı yaklaşıma bağlılığı— *teknikçilik* kavramını kullanımında belirgindir. Teknikçilik "muhtelif uzmanlıkların bir toplumun önemli kesimlerindeki beklenti kalıplarını tayin edecek kadar geniş bir ölçekte birbirine karşılıklı bağımlı olduğu, hesaplayıcı ...teknik uzmanlaşma durumu"dur. Bu kültürel eğilimle dünyanın başka yerlerinde de karşılaşabilirken yalnızca Batıda teknik etkinliği en üst seviyeye çıkartmak çabası diğer değerlerin üstüne çıkarılarak yüceltilmiştir. Hodgson 1950'lerde bu fikirleri geliştirdiğinde bunlar Weber'in rasyonelleşme [anlayışına] düşülmüş yardımcı bir şerh olarak göründü. 1980'lerde eksikleri belirgin hale geldi. Aşırı derecede soyut olması, kültüre aşırı vurgu yapması ve Avrupa merkezcilik çağrışımlarıyla teknikçilik bize faydası oldukça sınırlı olan kavramsal bir araç olarak görünmektedir. Fransızların *la longue duree* şeklinde adlandırdıkları şey üzerinde küresel düzeyde toplumsal ve ekonomik değişimdeki geniş kalıpları vurgulayan yakın zamanlarda yapılmış çalışmaların ışığında Hodgson düşüncesinin sınırları daha bir belirgin hale gelmiştir. Kültür üzerine olan vurgusu nedeniyle Hodgson'ın taraf olduğu medeniyetlere dayalı yaklaşım, modern çağın başlangıcına eşlik eden (belki de hatta onu önceleyen) can alıcı mahiyetteki uzun erimli demografik, ekonomik ve toplumsal dönüşümlere dair ancak yüzeysel bir kavrayışa sahiptir.

Özetle, Hodgson'ın Batının yükselişini küresel bir bağlama oturtma yönündeki çabasının oldukça karışık bir neticesi olmuştur. Bazı bakımlardan düşünsel kavrayışı halen aşılamamıştır. Buna mukabil diğer bazı açılardan modernlik görüşleri Batı olağandışılığının bildik sorunsalıyla sınırlı kalmaya mahkumdur. Burada kabul edilmeli ki, Hodgson

mesai arkadaşlığı bakımından oldukça şanslıydı. Ne McNeill, ne de Marksistler bütün dünyaya yayılmazdan önce ilk kez Avrupa'da meydana gelmiş olan devasa değişimleri otantik olarak bir dünya tarihinin çerçevesi içerisine yerleştirememişlerdi. Hodgson'ın görüşleri, çeşitli yönlerden berelenmekle birlikte titizlik ve epistemolojik ciddiyetin en yüksek kıstaslarıyla çalışmalarını değerlendirmenin arayışı içinde olan herkesin dikkatine kalıcı bir talepte bulunmaktadırlar. Eğer dünya tarihi şuurumuzda daha anlamlı ve önemli bir yere sahip olacaksa —ki gelecek yüzyılın yurttaşlarını yetiştirme ihtiyacı, bunun bir zorunluluk olduğunu ısrarla hissettirmektedir— onun sesine kulak vermeliyiz.

BİRİNCİ KISIM

KÜRESEL BAĞLAMDA AVRUPA

1

TARİHTE TOPLUMLARIN KARŞILIKLI İLİŞKİLERİ(*)

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

(*) Bu makale ilk olarak Chicago Üniversitesi Koleji merkezinde *Beşeriyet Araştırmaları Komitesi* tarafından desteklenen "İnsanlık Düşüncesi" konferansları dizisi içinde sunulmuştur. Makale, yazarın daha tam ve bütüncül bir biçimde ispatlamayı umut ettiği bir fikirler taslağını ihtiva etmektedir. Ayrıca bu yazı, yazarın "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History", (*Cahiers d'histoire mondiale*, Cilt I, 1954, s. 715-723) isimli makalesinin geliştirilmiş bir halini teşkil eder.

Batının Coğrafi Dünya Tasavvuru

Modern Batılıların Orta Çağ ırk merkezli dünya tasavvurlarının en karakteristik özelliklerinden bazısını muhafaza etmeyi nasıl başardıklarının izini sürmek, kendi başına anlamlı bir hikaye olacaktır. Modern bilimsel ve akademik dille yeniden ifade edildiğinde bu tasavvur hala bizimledir; gerçekten de, arada sırada ortaya çıkan şüphe ve tereddütlere karşı onu desteklemek, tahkim etmek üzere her türden akademik argüman kullanılır. Herhangi bir ırk merkezli dünya tasavvurunun maksadı, can alıcı noktası dünyayı parçalara, biz —ikisinden daha önemlisini oluşturan biz— ve ötekilere bölmektir. Mükemmel bir biçimde tatmin edici olacaksa böyle bir tasavvurun aynı zamanda hem tarihi, hem de coğrafi olması gerekir. "Orta Krallık Döneminin" Çin tasavvuru ve orta dönemlerin İslam tasavvurundaki gibi Batı tasavvurunda da bu zekice hilenin büyük bölümü bunun için elverişli tarihsel manevralarla gerçekleştirilmektedir. Batı Avrupa coğrafi bakımdan küçük olarak kabul edilebilir, fakat tarihin tamamı buraya odaklanmıştır.

Fakat öncelikle haritayla başlamalıyız. Haritalarla ilgilenmek önemsiz gibi görülebilir fakat bu daha temel durumların bir paradigmasını sunacaktır. Çünkü haritalarda bile hislerimizi anlatmanın yollarını bulmuşuzdur. Dünyayı "kıta" şeklinde adlandırdığımız kara parçalarına böleriz. Halen insanlığın beşte-dördünün yaşadığı Doğu yarımküresinde Orta Çağ batılılarının kullanmış olduklarına benzer ayrımlar mevcuttur: Avrupa, Asya ve Afrika. Bilindiği üzere Rusya'nın batısındaki Avrupa, tarihteki Hindistan, şimdiki Pakistan ve Hindistan'la, aşağı yukarı aynı nüfusu barındırmaktadır; yaklaşık aynı coğrafi, lingüistik ve kültürel farklılığa ve yine yaklaşık aynı alana sahiptir. Avrupa kıtalardan biri de, Hindistan neden [bir kıta] değil? Söz konusu sınırları ne herhangi bir coğrafi özellik, ne de belli bir kültürel yarık ya da aralık nedeniyle seçmiş durumdayız. Ege Denizi'nin iki kenarı neredeyse her zaman gerçekte aynı kültüre ve genellikle aynı dil yahut dillere, hatta aynı yöne-

time sahip olmuştur. Aynı durum büyük oranda Karadeniz ve Ural Dağları için de söz konusudur.

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

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

çıkaran, tersine Hindistan'ı, Endonezya'yı ve bütün Afrika'yı bu denli küçük göstermesidir. (Böyle bir dünya haritasını, Avrupa'yı Afrika'dan daha büyük göstermesi nedeniyle, "Jim Crow projeksiyonu" şeklinde adlandırıyorum.)

Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri

Elbette mesele valnızca Avrupa'yı büyük göstermemiz veya onu merkeze yerleştirmemiz değildir. Bu nevi meseleler kendi başına başlangıç meridyeninin Greenwich'e yerleştirmemiz kadar önemsizdir. Önemli olan, harita projeksiyonu ile kavrayışlarımızın çok özel bir biçimde (hiçbir başlangıç meridyeniyle olamayacak derecede) çarpıtılmış olmasıdır. Kırkıncı kuzey paraleli dünya tasavvurumuz için can alıcı bir anlam ve öneme sahiptir. Tarihsel bakımdan neredeyse bütün büyük medeniyet merkezleri kırkıncı paralelin güneyinde yer almıştır; daha doğru bir deyişle Avrupa hariç hepsi. Avrupa'nın büyük bir bölümü bu paralelin kuzeyinde yer almaktadır. Fakat Mercator projeksiyonu tam da kırkıncı paralel civarında bilinçsiz bir biçimde alanları abartmaya başlamaktadır. Sonuçta bu projeksiyon ve diğerleri Avrupa'yı Orta Doğu ya da Hindistan hatta Çin'den çok daha büyük bir alanda göstermekten hoşlanmaktadırlar. Hindistan bu projeksiyonda Asya'daki, sözgelimi Avrupa'da İsveç gibi bir "ülke olarak" göze çarpmaktadır. Ve böyle bir dünya haritasında Avrupa'daki sayısız detayları, bizim için meşhur olan nehir ve kasabaları göstermek mümkün olmasına karşın sözgelimi Hindistan ve Endonezya, ilk planda en göze çarpan hatlarla —haddizatında genellikle hepimizin işittiği özelliklerle çok çabuk doldurulUvermektedir.

Demek oluyor ki Mercator projeksiyonun çarpıtıp tahrif ettiği yönünde bilinç sahibi oluşumuza ve çok daha iyi projeksiyonların mevcut olduğuna dair bilgi sahibi olmamıza rağmen Mercator projeksiyonunun, coğrafyacıların sınıflarının dışında, en yaygın dünya haritası biçimi olarak varlığını muhafaza etmesi hiç de şaşılacak bir durum değil-

dir. Bu bizim önyargılarımızı pekiştirmekte, benliklerimizi pohpohlamaktadır. Kötü şöhreti nedeniyle Mercator projeksiyonunu terk etmemiz gerektiğine karar verdiğimizde bu kez de, Grönland'ın büyüklüğünü gerçek ölçülerine indirgeyebilen fakat Avrupa'ya nispetle olabildiğince küçültülmüş Hindistan'ı olduğu gibi bırakan bir projeksiyon benimsiyoruz; sözgelimi *National Geographic Society* tarafından kullanılan Van der Grinten gibi. Ancak gerçekte gereksinim duyduğumuz şey dünya ile gerçekte olduğu şekliyle yüzleşmektir, Batılı böbürlenmemizin gönlünce resmettiği şekliyle değil. Kendi Avrupamızı —atlasın bunun için ayrılmış bölümlerinde— diğer bölgelerden daha detaylı bir şekilde inceleyebiliriz. Fakat bir bütün olarak dünyaya baktığımızda —bir bütün olarak insanlığa baktığımızda— oradaki yerimizi kendimizi gerçek boyutlarıyla görebilecek yere yerleştirmeyi istiyoruz. Bir dünya haritasını hangi türden nedenlerle gerekli görüyorsak, hiçbir şeye ayrıcalık tanımayan bir dünya haritasına da aynı nedenlerle ihtiyaç duyuyoruz.

Batının Tarihsel Dünya Tasavvuru

Coğrafya ile ilgili paradigma için bu kadarı yeterlidir. Bir dünya tarihi fikri bir dünya haritasına nispetle daha az hissedilebilirdir. Fakat Batılı dünya tarihi tasavvuru hakkında da büyük oranda aynı şeyler söylenebilir. Burada da kullanmak üzere kendimiz için kabul ettiğimiz terimler çarpıtmayı beslemektedir. Her nevi dar ve sınırlı (sadece kendisiyle doğrudan alakalı şeylere ilgi duyan) perspektifimizin üstesinden gelmeyi hedeflemekteyiz, fakat köklü ve esaslı biçimde tarihsel kategorilerimizi ve tarihsel dünyanın yapısına ilişkin nosyonlarımızı baştan aşağı gözden geçirip, gerekiyorsa değiştirmedikçe; kendimizi, dikkat merkezimiz diğer ilgilere kaydığı an eski peşin hükümlerimizin esiri bulacağız.

Geleneksel hikayenin nasıl aktığını biliyoruz: Tarih "Doğu"da başlamıştır: Mezopotamya ve Mısır'da (fakat Orta Çağ Batı yazarlarının söylemiş olduğu gibi cennette, daha

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

Bu hikayede iki anahtar kavram vardır. Burada, bizim doğrudan atalarımızdan oluşan tarihin "ana damarı" (veya esas akış istikameti) göze çarpmaktadır. Bu hiç şüphesiz uygarlaşalı beri bütün Batı-Avrupa tarihini ve bu zamandan önce de güneydoğuya dek uzanan bölgelerden seçilmiş dönemleri kapsar: Roma imparatorluğu dönemine kadar Yunan tarihi (fakat şimdiye dek değil, Bizans ana damar kabul edilmez) ve Greklerin tarih sahnesine çıkışına kadar Yakın Doğu, fakat şimdiye dek değil. Bu tarihin "ana akış istikameti" kavrayışının kültürel yaratıcılık bölgelerinin tarihiyle ya da tarihi değişimin yoğunluk zamanlarıyla özdeş olmadığının kaydedilmesi gerekir. Tarihin "ana akış istikameti", geleneksel imgesi içinde Merovenjlerin Karanlık Çağlarındaki kuzeybatı Avrupa'yı kaplar —her ne kadar o dönemde Bizanslılar ve Müslümanların (Hindliler ve Çinlilerin de) çok daha medeni olduklarını herkes biliyorsa da. Tarihin "ana akış istikameti" kabaca bizim en yakın tarihi cetlerimizden ibarettir.

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

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

Bu Batılı ırk merkezciliğin en ilginç özelliklerinden birisi, genellikle karışıklığı kötüleştirerek, dünyanın diğer her türlü ırk merkezciliğini etkilemiş olmasıydı. Müslümanlar ve Hindular modern Batılı fikirleri herhangi bir ayrım gözetmeksizin bilimsel olarak kabul etmek eğilimindeydiler; coğrafi ve tarihi tabirlerini ve bunların uzanımlarını genellikle Batıdan alıyorlardı. Bir Mısırlının kendisini "Şarklı" olarak tanımlayarak İsa, Buda ve Konfiçyüs'un da "Şarklı" olmaları nedeniyle Batıya karşı kültürel üstünlük iddiasında bulunduğu ya da Batının —bir kıta olarak— "Afrika" tasavvurunu kabul ederek bir "Afrikalı" hüviyetiyle, emperyalist emellere sahip olmaksızın, Sahra politikasına müdahil olabilmek için harikulade bir mazeret bulduğu durumlardaki gibi, Batılı fikirler zaman zaman işe yarar olduklarını göstermektedirler. Kimi zaman da Batılı fikirlerin daha az kullanışlı olduğu

ortaya çıkmıştır. Kahire'deki bir hükümet dairesinde dini bütün bir Müslüman'ın duvarında, İslam'ın ne denli yaygın olduğunu gösteren bir İslam dünyası haritasıyla karşılaşmıştım. Fakat harita, Mercator projeksiyonuna göre çizilmiş ve dolayısıyla Avrupa ile mukayese edildiğinde İslam toprakları esaslı bir biçimde küçültülmüş bir Fransız haritasıydı. Memur, Mercator projeksiyonuna o kadar alışmıştı ki, resmi emperyalizm şeklinde nitelendirilebilecek durumun farkında bile değildi.

Şimdi nasıl ki Mercator projeksiyonu herkesin onun gerçeği esaslı biçimde tahrif ettiğini fark edecek kadar eleştirilmiştir, Batının tarihi dünya tasavvuru da bu ölçüde tenkit konusu yapılmıştır; pek çoğumuz "Doğu"nun düşünmüş olduğumuzdan daha önemli olduğunu kolay kolay fark edemeyiz. Fakat nasıl ki pek çok insan tahrifatın en çok nerede yanlışa sevk ettiğini ve ilgili belli projeksiyonların en az onun kadar neden kötü olduğunu göremeyerek, Mercator projeksiyonunun tahrifatının en iyi örneği olarak Grönland'ı düşünüyorsa, Batılı dünya tarihi resmindeki tahrifatların bütün tazammumlarını görmek ve bunları düzeltmeye yönelik çeşitli teşebbüsleri sağlıklı biçimde değerlendirmek de aynı ölçüde seyrektir. 'Jim-Crow dünya haritaları' gazetelerde, dergilerde ve genel kitaplarda olağan harita olarak varlığını sürdürmekte ve buna çok az kimse itiraz etmektedir. Benzer şekilde Batılı tarihi dünya tasavvurunun şu ya da bu varyasyonu hala insanlığın pek çok tartışmasının temelini teşkil etmektedir. Yazık ki bu doğrudur, hatta akademik seviyede bile, zira geleneksel kalıptan kurtulmaya en azimli, bu yönde en ciddi teşebbüslerde bulunan dünya tarihi sunumlarının kimisi hala çarpıtıcı tesirini hissettirmektedir.

Modern Zamanlar Öncesinde Avrasyalı Tarihsel Kuşakta Yer Alan Bölgeler Arasındaki Süreklilik

Burada kendimi Doğu Yarımküresinin önde gelen medeniyet bölgelerini ele almakla sınırlamalıyım. —Son iki

yüzyıla kadar— insanlığın ezici çoğunluğu ele aldığım bölgede yaşıyordu. Modern zamanlardan önce nüfusun yoğunluğunu bünyesinde barındıran ve tarıma dayalı şehirli hayatı geliştirmiş olan bu toplumların çoğunun, Atlantik'ten Pasifik'e uzanan bir Afro-Avrasya kara parçası kuşağında fakat öncelikle ekvatorun kuzeyinde aranması gerekir. Bu Afro-Avrasya medeniyet kuşağını Avrupa, Orta Doğu, Hindistan ve Çin-Japon Uzak Doğusu olmak üzere belli başlı dört çekirdek bölgeye ayırmak alışılagelen bir durumdur. Böyle bir taksim MÖ yaklaşık 1000'den itibaren, en azından 1800'lere dek bir anlam ifade edebilir. Bu bölgelerin her biri üç bin yıllık kültürel gelişme döneminde önemli ölçüde bir süreklilik arz eder. Daha da kesin olarak bu bölgelerin her birinde, kültürel tesirlerin etrafı çevreleyen geniş bir bölgeye az ya da çok ışıyarak yayıldığı önemli ölçüde sürekli geleneklere sahip bir çekirdek alan vardı.

Bu alanları, kendilerinden daha çok söz etme fırsatı bulacağımız üzere, daha büyük bir kesinlikle yerli yerine yerleştirmeliyiz. Avrupa olarak adlandırabileceğimiz bölgenin çekirdek alanı, bilhassa Anadolu'dan İtalya'ya Akdeniz'in kuzey kıyılarıdır. Buralar kuzeye doğru artan ölçüde bölgeye nüfuz eden bir Grek (daha sonra Greko-Latin) kültürüne sahipti; fakat Akdeniz toprakları ekonomik ve kültürel olarak Minos'dan [Gritliler, yaklaşık MÖ 2500-1100] Orta Çağın sonlarına dek genellikle daha kuzeydeki toprak parçalarının üzerinde yer aldı. Orta Doğunun çekirdeği, kendi geçmişindeki farklı köklere rağmen, giderek artan ölçüde Mısır'ın, ve Kuzey Afrika'nın ve nihayet Sudan'ın tamamının durumu olduğu üzere, Orta Avrasya'dan Yemen ve Doğu Afrika'ya kadar kuzey ve güney bölgelerinin kültürel önderlik için baktığı Bereketli Hilal ve İran Platosu idi. Orta Doğunun büyük kültür dili İran ve Sami dil gruplarıydı; İran ve Sami dillerinin belli formları değişmiş olmakla birlikte birçok kültürel (kadim zamanlara ait) bilgi bir dönemden diğerine taşınmıştır. Hint geleneğinin egemen olduğu geniş bölgede Hindu-Kuş hattından doğu ve güneye doğru, İndus ve

Ganj vadileri bir ölçüde benzer bir çekirdek oluşturmuştur; burada ta Kamboçya ve Cava'ya kadar klasik hale gelmiş olan Sanskritçe ve Pali dili gelişmiştir. Nihayet kültürel tesirleri, dört bir tarafa sürekli genişleyen Çin'in içerisinde ve, Japonya ve Vietnam gibi Çin'in ötesindeki bölgelere yayılan Çin'deki Hoang-Ho ve Yangçe vadileri bir dördüncü yaratıcı çekirdek alan oluşturmuştur.

Batılı akademisyenler, en azından on dokuzuncu yüzyıldan beri, bu Afro-Avrasya medeniyet kuşağını farklı tarihi dünyalardan —ki bu tarihsel dünyaların her biri, diğerlerinden ayrı olarak kendi başlarına, mükemmel bir biçimde anlaşılabilirdir— müteşekkil olarak anlama yolları bulmaya çalışıyorlardı. Bunu yapma sebepleri karmaşıktı, fakat böyle bir ayrımın işe yarar neticesi, Avrupa tarihinin kendisinin ortaya koyduğu şartlar haricinde, insanlığın kalanının tarihiyle bütünleştirilmesi gerekmeyen bir tarihle birlikte bütün dünyaya ilişkin müstakil bir ayrımı Avrupa'ya ya da hatta Batı Avrupa'ya bırakmak olacaktır. Fakat bu nevi girişimler, şayet tutarlı bir biçimde ısrarla üzerinde durulacak olursa, hem dünya tarihi hem de hatta Avrupa tarihi hakkında yanlış bir fikir edinmemize yol açacaktır. Çünkü dört büyük çekirdek bölge arasında bile bölünmeler, böyle bir yorumu destekleyecek kadar belirgin değildi. Daha aşikar yarıkların kimilerine ilişkin kısa bir gözlem bunların önemlerini değerlendirmemize yardımcı olacaktır.

Afro-Avrasya tarih bütününü iki kısma ayıracak şekilde bu büyük kültürel bölgeler gruplandırılmaya çalışıldığında (ki çok kere ciddi şekilde yapılmayan bir şeydir) en az kullanışlı ayrım Avrupa'nın tek parçayı, "Batı"yı ve diğer üçünün ikinci parçayı, "Doğu"yu, oluşturduğu ayrım olacaktır; çünkü Avrupa ile en yakın komşuları arasındaki bölünme tahmin edilemeyecek kadar önemsizdi. Akdeniz'in kuzeyindeki topraklar her zaman Bereketli Hilal ve İran'ınkilerle yakından ilişkiliydi. Anadolu yarımadasını (şimdiki Türkiye'nin batı yarısı) Avrupa'nın parçası olarak kaydettim çünkü Grek kültürünün önde gelen oluşturucu merkezlerinden biriydi ve

her zaman Balkan yarımadasının kaderini paylaşmıştır; fakat genellikle Orta Doğunun parçası olarak mütalaa edilir ve bu bütünüyle nedensiz değildir. Akdeniz Havzası sadece Roma İmparatorluğu döneminde değil daha önceleri ve ondan sonra da şimdiye değin tarihsel bir bütün oluşturmuştur; hatta Orta Çağın ortalarında Sicilya gibi bir toprak parçası yaratıcı bir şekilde Yunanlıları, Arapları ve Latinleri bir araya getirmişti. Yunan düşüncesi Orta Doğu geleneğinde bütünleyici unsur haline gelmişti, buna mukabil Orta Doğunun dini Avrupa hayatında merkezi bir yere sahip olmuştur.

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

Süreklilikteki en büyük kırılma bir yandan Çin ile Hindistan, diğer taraftan Orta Doğu ve Akdeniz Havzası arasındaydı. Himalayalar Hindu-Kuş'dan daha da etkindi. Modern zamanlara dek doğrudan temas genellikle ticari seferlerle sınırlıydı. İskender hem Grek diyarını, hem de Pencap'ı istila etti; Timur Rusya ve Ganj vadisine askeri seferler düzenledi; fakat Çin'i düşlese de Timur bu emeline ömrü hayatında tam olarak kavuşamadı. Moğol orduları bir bakıma Çin'in çoğuna hakim oldular ve aynı zamanda Almanya, İran ve İndus boylarında zaferler kazandılar. Bilindiği üzere Budizm Hindistan'da doğmuş Çin ve Japonya'nın hayatını derinden etkilemişti; buna mukabil barut, pusula, kağıt ve baskı tek-

niklerinin de aralarında bulunduğu çok sayıda önemli buluş ve yenilik görünüşe göre değişik zamanlarda Çin'den Orta Doğuya ve böylelikle Hindistan ve Avrupa'ya yayılmıştır.

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

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

Büyük medeniyetlerin kökenlerini düşündükçe hem Afro-Avrasya tarih bütünü içinde keskin sınırlar çizmenin neden imkansız olduğu, hem de bu imkansızlığa rağmen tarihçilerin mütemadiyen bu nevi keskin sınırları neden çizmeye çalıştıkları aşikar hale gelecektir. Bilindiği üzere yazılı kültür İndus, Dicle-Fırat ve Nil vadileri ve muhtemelen bir ölçüde daha sonra Hoang-Ho ve Girit gibi diğer daha az müstakil yerlerde hemen hemen aynı zamanda, fakat farklı biçimlerde —genellikle şehirli olmakla birlikte— ortaya çıktı. Bu süreç hiç değilse İndus'tan Ege'ye, bir başka deyişle Hindistan, Orta Doğu ve Avrupa geleneklerinin ardıl çekirdekleri haline gelmiş bölgelerde birbirine bağımlı müşterek bir gelişmeye sahip olduğu intibaını verir. Bir tür Neolitik hayat bir müddet geniş ölçüde yayılmıştır; bir yerde şehirli, yazılı biçimlerde kristalleştiğinde pek çok yerde aynı şey vuku bulmuş ve daha sonra hızlı bir şekilde dört bir tarafa yayılmıştır. Büyük bölgesel geleneklerin ayırt edilir hale gelmesi ancak gelişmekte olan medeniyetin belli bir noktaya gelmesi durumunda —Afro-Avrasya kuşağının belli başlı merkezlerinde aşağı yukarı aynı zamanda— mümkün olmuştur. Bunlar yerel kültürel geleneklerin, Ege'den İndus vadisine kadar pek çok mahalli halkaların iç içe geçtiği daha kozmopolit bir çevrede, nisbi bir bozulmasından neşet etmiştir. Muhtelif büyük bölgeler arasındaki farklılık ikincildi ve hatta başlangıcından itibaren, büyük ölçüde sadece coğrafyanın değil tarihin de tesadüflerine dayanıyordu.

Bu husus muhtelif çekirdek bölgelerin tesirlerinin üst üste bindiği Orta Asya gibi marjinal bölgelerde kültürün önde gelen kültürel bölgelerininkinin bir karışımına indirgenemeyeceği olgusuyla desteklenmektedir. Yaygın olarak, bütün bölgeler Neolitik zamanlara dek uzanan ve doğrudan daha geniş Avrasya kültür terkibinin bütünleyici bir parçasını oluşturan kendi geleneklerine sahiptiler. Fransa eski Galya'nın durumunda bunu hissettirmişti. Aynı şey eşit ölçüde Malezya ve Orta Asya için de doğrudur. Sir Derya [Seyhun]-Amu Derya [Ceyhun] vadisinde hiç şüphesiz Sami-

İran tesirleri dışarıdan gelen tesir ve nüfuzların en büyüğüydü. Sözgelimi yazı sistemleri Bereketli Hilal'den gelmişti. Keza uzun dönemden beri Sir Derya-Amu Derya bölgesi kuzey Hindistan'la hem siyasi hem de, din, dil ve sanatlar bakımından yakın bir biçimde bağlantılıydı. Budizm burada yeşermişti [Çin'e çok çabuk bir şekilde buradan gelmişti]. Çin'in tesiri, sadece bölge Çin'in siyasi hakimiyeti altında olduğu dönemde değil, art arda yinelenecek derecede güçlüydü. Helenizm bile bir dönem burada çiçeklenmiştir. Sir Derya-Amu Derya havzasının tarihi, zaman içerisinde kendi sürekliliğini kazanacaktır ve sadece muhtelif büyük kültürel bölgelerin tarihinin bir fonksiyonu olarak okunamaz. Üstelik tarihinin anlam kazandığı tarihsel çerçeve, bütün Avrasya medeniyet kuşağından daha küçük bir bütünlük olamaz.

Afro-Avrasya Kuşağı İçinde Ulus-Üstü Toplumların Yeri

Dolayısıyla daha sofistike olanlar bu nevi sürekli bölgeler değil, fakat ulus-üstü toplumlar oluşturmaya çalışmışlardır, safi anlamda tarihi olarak tanımlanan ve dolayısıyla mekanda olduğu kadar zamanda da sınırlı olan, o hep peşinde koşulan müstakil tarihi dünyalar. "Batı dünyası" ifadesi şayet herhangi bir ciddi anlama sahip olacaksa bu anlamda olacaktır. Bu teşebbüsün de kendine özgü sınırları vardır. Bu nevi toplumlar bilinçli bir dayanışma unsuru, muhtemelen manevi önkoşullar yahut yaratma tarzı tarafından bir arada tutulan topluluklar olarak kavranılır. Bunlar en yüksek kültürel seviyedeki iletişim alanları anlamında mümtaz "dünyalar"dır. Bu nevi toplumları ayırt etmede Spengler'in teşebbüsü bu çerçevede girişilen pek çok gayretten en bilinenidir. Toynbee müstakil olarak "anlaşılabilir alanlar" doktriniyle aynı şeyi gerçekleştirmek üzere oldukça isteksiz bir girişimde bulundu; fakat malzemesinin sıkleti onu bilinen sınırları aşmaya zorladı ve zaten neticede söz konusu yaklaşımı sonuna kadar götürdüğü de söylene-

mez. Toynbee'nin çalışmasını daha yakından incelersek görürüz ki, onun sözüm ona "anlaşılabilir alanlar"ı gerçekte ne müstakil "anlaşılabilir alanlar"dır, ne de hatta kendi tarih araştırmasının en önemli "anlaşılabilir alanlar"ıdır. Bu sistemde neticede en önemli hale gelen şey dinlerin inkişafıdır ve Toynbee başlangıçta bağımsız anlaşılabilir alanlar olarak kabul ettiği on dokuz medeniyetin sınırlarını aşarak —bunlardan herhangi birisinin sınırları içinde kalmaksızın— gelişme gösteren dinleri ön plana çıkartır. Sonuçta çalışmasının büyük bir bölümü tek büyük anlaşılabilir alanın —"toplumlarının" muhtelif nesillerinin değişik şekillerde birbirleriyle ilişkili olduğu tüm Afro-Avrasya tarih bütününün— şartları dışında hiçbir anlam ifade etmez.

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

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

Uygarlığın ilk dönemlerinde öyle görünmektedir ki her bir dil alanı yekdiğerinden görece bir özerklik içerisinde gelişmiştir; fakat kimi eski diller kültürel değerler bakımından olağanüstü derecede zengin görünmektedir ve bu dilleri ana dilleri olarak konuşmayan halklar için bile kültürel diller olarak gelişmişlerdir. Dolayısıyla Sümer ve Babil dilleri Bereketli Hilal için klasik diller olarak ortaya çıkmıştır ve bir ölçüde bu klasik uygarlığa saygı içinde bir anlamda tek bir medeniyeti oluşturmuştur. Bunlar ortak referans terimlerine ve ortak standartlara sahiptiler ve kimi zaman bir klasik edebiyat geleneğinin kabulü değişen seviyelerde ortak hukuki formlar, ortak siyasi fikirler ve ortak sanatsal kalıplarla birlikte gelişmiştir. Bu, bilhassa, belli başlı coğrafi bölgeler içindeki yerel kültürel geleneklerin büyük oranda kaybolduğu MÖ ilk bin yılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.

Fakat Orta Çağda kurtuluş dinlerinin ortaya çıkması edebi gelenekler kadar, hatta onlardan daha da güçlü olan bağlar tesis etti. Bu türden bağlar zaman zaman dile dayalı birleşmenin hatlarıyla kesişti. Avrupa'dan Hindistan'a kadar dini bağlılık dil ortaklığından daha önemli hale geldi. İnsanlar [Babil, Asur ve Eski Mezopotamya halklarında olduğu gibi] Çivi Yazısı kullananlar, Grekçe ve Sanskritçe konuşanlar olarak değil de, daha ziyade, Hıristiyan, Zerdüşt ya da Budist olarak kümelenmeye başladı. Çin ve Uzak Doğuda dil ortaklığı nihayetinde dini bağlılığa ağır bastı ve Çin toplumu sonunda Budist yahut Taocu inançlardan ziyade Konfüçyen klasiklerle yönlendirildi. Her halükarda "yüksek kültür" seviyesinde pek çok eğitimli insan kendilerini normalde diğerlerini dışlayarak, "edebi" ya da dini, belli bir yazılı gelenekle birleşmiş, bütünleşmiş buldu.

Beşeri hayatın geliştirilmesine matuf bu nevi kümelenmelerin ehemmiyeti görmezden gelinemez, bilhassa ideal ve kurgusal hayatın, din, sanat, edebiyat ve hatta hukuk ile siyasi ve sosyal kurumların inkişafı bakımından. Hatta bir dereceye kadar taşra hayatı bile bölgenin eğitimli seçkinleri tarafından işlenmiş olan yazılı gelenekte ortaya konulmuş

idealler tarafından şekillendirilmiştir. Fakat tarihçiler dikkatlerini bunların üzerine, taşra hayatına uzanımları nedeniyle değil, edebi ve filolojik anlamları nedeniyle yoğunlaştırmıştırlar. Gerçekten de bunlar hümanist bir tarihçinin temel ilgi merkezidirler. Fakat bunlara neredeyse başka bir şey görmeyecek kadar istisnai bir rol atfetmek suretiyle pek çok tarihçi bunları yanlış yorumlamıştır; onlar bu söz konusu yazılı gelenekleri tarihsel dünyalara dönüştürerek hak etmedikleri ölçüde mutlaklaştırmıştırlar.

Bu nevi toplumlar hiçbir surette kapalı bütünler değildi, her zaman için söz konusu merkezi gelenek tarafından ancak sathi şekilde şekillendirilmiş olan etkinlik alanları, hatta önemli alanlar mevcuttu. Çok kere bunların dayandığı coğrafi bölgeler durumunda olduğu gibi her zaman iki ya da daha fazla geleneğin rekabet ettiği bölgeler vardı ve yüksek kültürel seviyede bile gerçek günlük hayat farklı unsurların bir senteziydi. Bunlar bizim kuramcıların sandıkları gibi anomali değildi. Aslında farklı türdeki yazılı gelenekler belli toplumlarda farklı seviyelerde birbirine karışmıştı. Nitekim Bizans hayat tarzını, bir taraftan alan olarak daha geniş, fakat zaman olarak daha sınırlı, eski Yunan kültürünün bir devamı, diğer taraftan Hıristiyan bütünün bir parçası olarak mütalaa etmek mümkündür. Hiç şüphesiz tesirleri daha az yaygın olan fakat diğer hatlarla kesişen aynı temel türün değer, derece ve boyut bakımından daha küçük olan yazılı gelenekleri olmuştur. Nitekim bir Grek yazın geleneğinin belli bir koluna bağlı olan Eflatuncu-Aristocu filozoflar tarafından oluşturulmuş toplum Hıristiyanlık, İslam ve Yahudiliğin oluşturduğu hatlarla kesişmiştir. Bu filozoflar büyük oranda ortak felsefi gelenekleri tarafından şekillendirilmiş hayatlar yaşadılar ve çoğu kez kendi dönemlerinin dini gruplarından ziyade birbirleriyle daha müşterektiler. Daha narin olmakla beraber, belki de daha da önemli olan, Babil ve Grek yazınında doğup, ardından Sanskritçe ve Arapça'ya geçmiş ve daha sonra da Çince ve Latince'ye taşınmış olan bölgeler arası doğal bilim geleneğiydi: Afro-Avrasya kuşağı-

nın belli başlı bütün kültürel gelenekleriyle kesişmiş olan geniş tesirlere sahip güçlü bir gelenek.

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

Buna rağmen, araştırma sürecinde, bir yazılı gelenek olarak İslam'ın farklı bir tarihsel dünya, kendi başına anlaşılabilir bir alan olarak mütalaa edilemeyeceği açıktır. İslam toplumunun Orta Doğuya mahsus kökenleri görece karanlıktır. Ortaya çıkmasından önceki yüzyıllarda Bereketli Hilal ve İran bölgelerindeki hayat hakkında çok az şey biliyoruz. Fakat erken İslam'ın merkezi yerini tutan bir olgunun Sasani yönetiminin son kuşaklarında bir hayli ilerlemiş olduğu muhtemel gibi görünmekte: Toprak sahibi soylu zümrenin ve orta sınıfın yerel gücüne karşı bildiğini okuyup, onun mukavemetini kırabilen mutlak bir hükümdarın önderliğinde, şehirli tüccar topluluklarda gücün merkezileşmesi. Geç dönem Sasani tarikatlarının ve klasik Müslüman tarikatlarının ortaya çıkmaları bu durumla yakından ilgili gibi görünmektedir. Kendisini önceleyen Sasani hayatına dair çok daha eksiksiz bir anlayışa sahip olmaksızın erken dönem İslam siyasi ve dini hayatında olup bitenleri gerçekten anlayamayacağımızı görüyoruz. Üstelik, İslam'ın ilk iki

yahut üç asrında oluştuğu şekliyle, ortodoks İslam inancının kendisi sadece Hz. Muhammed'in(*) beklenti ve öngörüsünün bir tahakkuku olarak anlaşılamaz. Bu vizyon başka türlü sayısız şekillerde gerçekleşebilirdi ya da gerçekten —büyük ihtimalle görünebileceği üzere— salt bir siyasi ideolojiye dönüşerek Arap yönetici sınıfı asimile oldukça ortadan kalkardı. İslam'ın mevcudiyeti Suriyeli Hıristiyan keşişlerin ve Mezopotamyalı Yahudi sofuların özlemleri —İslam'ı ilk dönemde benimseyenlere bir dinin ne olması gerektiği hususundaki fikirlerini kazandırmış olan ve emsalsiz biçimde gerçekleştirmiş oldukları özlemler— çerçevesinde izah edilmelidir.

Daha sonra İslam toplumu Afro-Avrasya medeniyet kuşağının yarısına yayıldığında, bu kuşağın direngen bölgesel biçimi kendisini bütün Müslüman dayanışmasına rağmen, yeniden hissettirmiştir. On altıncı yüzyılda, en sonunda, doğu Avrupa'daki İslam, Orta Doğu'daki İslam ve Hindistan'daki İslam açık bir şekilde kendi yollarını takip ediyordu. Moğol İmparatorluğunun kurucusu Babür, Hindistan'a girdiğinde mahalli renklere bürünmüş Müslümanları Hindu dostları kadar kendisi de yabancı bulmuş olmalı ve torunlarının Orta Doğulu ve Orta Asyalı personeline devam eden güvenine rağmen ve Hindistanlılığını reddeden ve sonunda Moğol imparatorunu kazanan Hint İslamındaki güçlü bir püriten güce rağmen, Moğol hakimiyeti altındaki Hindistan'ın İslam toplumu, Hint'e mahsus kurumsal çerçeveyi ve kültürel kalıpları geliştirdi ve göreceli olarak müstakil bir toplum oluşturdu. Anadolu ve Balkanlardaki Osmanlı İmparatorluğu döneminde Doğu Avrupa İslam'ı benzer bir yönde gelişti. Moğollar gibi Osmanlı İmparatorluğu da, İslam'ın ademi merkezileşme ve siyasi otoritenin toplumsal rolünü azaltma yönünde uzun zamandır devam eden eğilimini kendi bölgesinde tersine çevirmiştir. Moğollarınkinden tamamen farklı hüviyette de olsa uzun ömürlü dini, hukuki ve siyasi merkezi kurumlar inşa etti. Fakat Osmanlı hayatının kalbi

(*) Orijinal metinde yer almayan "Hz" ibaresi gerekli görülen yerlerde tarafımızdan eklenmiştir. —Yayıncının notu.

Avrupa merkezinde —Anadolu ve Balkanların eski Yunan topraklarında kurumlaştı. Toros dağlarının güneyindeki Arap toprakları Osmanlı hayatının yaratıcı taraflarını görece az paylaşarak yarı bağımlı dominyonlar olarak kaldı. Irak, dönemin üçüncü büyük Müslüman İmparatorluğuna, Safevi İmparatorluğuna bağlandı.

Gerçekten de sadece bu üç imparatorlukta değil daha önceki bin yılların üç çekirdek bölgesinin geleneklerini dışa vurarak, bütün Afro-Avrasya kuşağı boyunca İslam, daha önce sürdürülmüş olan bütün ilişki tiplerini kendi toplumu bünyesinde barındırmakla, yayılmış olduğu çeşitli bölgeler arasında bölgeler arası bir medeniyetin mikrokozmozuydu. Malezya'da İslam'ın güçlü tesirleri olmuştur. Daha önceki Hint geleneklerini yarım küre çapındaki Müslüman dayanışmasının ince bir tabakasıyla kaplamış ve daha önceki Hint tarzı edebi esini yeni bir dilde olmasa bile yeni bir alfabede dışa vurulmuş olan yeni bir ilhamla değiştirmişti. Bu yeni inançlarında bile Malezyalılar, Hint Hinduizminden etkilendikleri ölçüde büyük oranda Hint İslamından esinlenmişlerdi. Yeni edebi gelenekleri, bunlar eskileriyle bağlarını koparttıkları ölçüde —ki bütünüyle değildi— Güney Hindistan'da hakim olan Pers ve Arap mirasının karışımından devşirilmiştir. Daha da önemlisi Malezya'daki İslam (kimi zaman buradaki ve başka yerlerdeki Sünni Müslümanların bir parça his ve düşüncelerini incitici mahiyette) bir ölçüde modern zamanlardan önce, merkezi bölgelerdeki İslami hayatı zaman zaman etkisi altına almış olan şiddetli bir katılığa nadiren bürünmüştür. Malezya için İslam yeni ve daha evrensel bir mistisizmdi ve bu hüviyetiyle Hint gurularının mirasçıları tarafından talim edilmiştir. Aslında Malezya için İslam bir bütün olarak onun Afro-Avrasya kuşağındaki konumunun bir neticesiydi. Malezya Güney Denizlerinin kesişme noktasında bulunmaktadır. Medeniyetin buraya ilk geldiği zamandan beri yüksek kültürel hayatı, esaslı bir biçimde limanlarının hayatından esinlenmiştir. Ancak yine de bu limanlar bir taraftan —yerel geleneklerde hiç bir zaman derin bir şekilde kökleşmeksizin— iç hayattan ayrı

ve bağımsız kalmışlar diğer taraftan doğal olarak bütün güney denizlerinin büyük kültürel akımlarına açık kalmışlardır. Bu sulardaki tüccarların hakim kültürü Hindu yahut Budist olduğunda liman şehirleri Hindu veya Budist olmuşlar ve neticede nüfuz sahaları da bunları takip etmiştir. Bölgeler arası ticaret hacim ve nitelikçe tedrici bir biçimde arttıkça Orta Doğu limanları bütün güney denizlerinin ticaretinde birinci derede önemli rol oynamaya başlamıştır; demek oluyor ki, bu denizlerin —bilhassa Malezya'nın— limanlarında gitgide hakim olmuş olan Orta Doğu kültürüydü. Orta Çağda bunun anlamı İslam'dı. Fakat Malezya hayatının asli yapısı kalıcı oldu ve bu ancak bir bütün olarak Afro-Avrasya medeniyet kuşağı bağlamında anlaşılabilir.

İlk dönemlerden en azından iki ya da üç asır öncesine kadar tarihsel yaşamın Afro-Avrasya medeniyet kuşağı boyunca sürekli olduğu aşikardır. Söz konusu kuşak mutlak bir biçimde bölünemez bir hüviyete sahipti. Muhtelif bölgeler kendi geleneklerine sahipti; kimi zaman bölgesel bir çerçevede, kimi zaman bölgesel hayatın dışına taşan, bütünü meydana getiren unsurlarının kültürel hayatının çoğunu şekillendirmiş olan önemli sosyal bütünler teşekkül etti. Fakat daha önemsiz tüm bu tarihsel bütünler kusurlu bütünlerdi. Bunlar ikincil mahiyetteki kümeleşmelerdi. Bölgeye mahsus medeni hayat bunlardan herhangi birisine bütünüyle iştirak etmeksizin devam edebilirdi; doğa bilimlerinki gibi tarihi etkinliklerin en yaratıcılarından kimisi bunların sınırlarının dışına taşmıştır. Afro-Avrasya medeniyet kuşağının bütünü, ortaya çıkabilecek daha genel ve daha temel tarihi meseleleri cevaplamak üzere bir taslak sunacak kadar geniş olan yegane çerçevedir.

Bölgeler Arası Bir Değişim Bağlamı Olarak Afro-Avrasya Uygarlık Kuşağı

Aynı zamanda, Afro-Avrasya medeniyet kuşağının durağan bir tarihi bağlam olmadığı gittikçe artan ölçüde açık

hale gelecektir. Muhtelif medeni bölgeler, içinde her bir bölgenin kendine özgü yerini, diğerleriyle sık sık tekrarlanan biçimde tipik ilişkilerinin yerini aldığı kalıcı bir tarihsel form oluşturmuştur. Şu halde bu bölgeler arası form, kendi önemli karakteristiğini sürdürürken bile karşılıklı ilişkilerinin ayrıntılı biçimiyle ilgili olarak mütemadiyen değişmekteydi. Bir bütün olarak medeniyet kuşağı kendi tarihine sahipti.

Bin yıl boyunca teknik ve bilgi kaynakları her bir bölgede birikmiş ve çok geçmeden Afro-Avrasya medeniyet kuşağı boyunca akacağı yatağı bulmuştur. Yeni alanlar dahil oldukça, bölgeler arası ticaret için mümkün servet kaynakları mütemadiyen artış gösterdi. Bu nevi bir birikimsel artış, daha sonraki kuşaklara açık olan imkan ve ihtimallerin daha öncekilere açık olanlardan önemli ölçüde farklı olduğu anlamına geliyordu. Bu birikim seyahat ve savaş tekniğinin durumu bakımından özellikle önem arz ediyordu. Atlı arabanın bulunuşu halklar arasındaki ilişkiyi anında değiştirmişti. Daha da önemlisi, mesafe ve uzaklık kavramını da değiştirmiş görünmektedir ve ilk imparatorluklara meydan vermiştir. Benzer bir netice, —bilhassa Orta Avrasya'da— ortaya çıkmasıyla birlikte mesafeyi daha da küçültmüş olan silahlı ve atlı süvarinin gelişiminden doğmuştur. Elbette bu değişimlerle ilgili tarıma en tehlikeli tamamlayıcı ve meydan okuyucu gelişme, göçebe çobanlığının ortaya çıkmasıydı. Barutun mütemadiyen daha etkin bir biçimde kullanımı Çin'deki ilkel başlangıcından sonra yüzyıllar süresince pek çok Afro-Avrasya bölgesindeki halkların benimsemek zorunda kaldığı ve siyasi gücün yoğunlaşması bakımından neredeyse her yerde tesirlere sahip olmuş görünen savaş tekniğindeki daha ileri düzeyde tayin edici değişmeleri beraberinde getirdi. Kuzeybatı Atlantik ve Akdeniz'den Hint Okyanusu ile Güney Çin Denizi'ne kadar uzanan Afro-Avrasya deniz zincirinin önde gelen her iki kesimindeki gemi yapımında ve deniz haritalarının çıkarımında tedrici bir gelişme oldu. Çin'de pusulanın icadı ve onun Batı Avrupa'da okyanus seyahati için dramatik kullanımı denizcilikteki değişmelerin

sadece en çarpıcı olanını oluşturdu. Yalnızca savaş ve ticarette değil fakat her alanda, kendi başlarına önemsiz sayılabilecek değişimlerin sürekli bir biçimde birikerek yığılması kültürel etkinliklerin hacmini ve seviyesini genişletmiş, dolayısıyla muhtelif kültürlerin yekdiğerine oranla önemli olabileceği noktaların sayısını artırmıştır. Çin sanat tarzları, kağıdın kendisi bir tarafa, sayısız bitki ve hayvanlarda bulunan karmaşık doğal renk maddeleri ve kitap süsleme tekniği bulunmamış olsaydı İran ve Hindistanlı ressamlara göründükleri oranda önem taşımazlardı.

Hatta zihin düzeyinde bile, bölgeler arasındaki şartlar önemli ölçüde değişmiştir. Çin'de kağıdın bulunması ve diğer bölgelere taşınmasının önemli entelektüel neticeleri olmuştur. Teknik bakımdan görece önemsiz olmakla birlikte göz ardı edilmemesi gereken bir diğer gelişme, manastır hayatının keşfiydi —normal toplumsal ilişkilerden kurtulmuş, önemli ölçüde seyyar, ancak yine de toplumlarının en yüksek zihni ya da manevi keşiflerinde uzmanlaşmış bir insanlar topluluğu. Bu insanlar kelimenin tam manasıyla uzun menzilli misyonerlik hizmeti verdiler. Bunlar Afro-Avrasya kuşağını temsil eder hale geldiklerinde, yorgun tüccarların kültürler arası münasebetlerin baş aktörü olduğu dönemde hiç bir zaman mümkün olmayan, bölgeler arası bir temas düzeyi ortaya çıktı. Budizm, Hıristiyanlık ve Manicilik, kendi dini uzmanlarının bu hareketliliğinden mükemmel bir biçimde yararlanmıştır. —Bütünüyle bununla ilgisiz olmamasına karşın— manastır hayatının gelişmesinden belki daha da önemli olan, keşişlerle ve keşişler olmaksızın [insanları] kendine çevirmeye yönelik neredeyse evrensel bir eğilime sahip olan büyük ölçekli kişisel yönlendirme sistemlerinin, tarihin mecrasını etkilemiş olan dinlerin genel gelişimiydi. Bilhassa İslam örneğinde, böyle bir din, daha önce görülmedik bir yarım küre çapındaki temel üzerine bütünlüklü bir toplum tesis etmeye yönelerek salt kişisel düzeyi aşmış ve doğrudan toplumsal girişimi geliştirmiştir.

Daha önce zikredilmiş eğilimlerin pek çoğunun katkıda bulunduğu birikimsel eğilimin bir türü, bir başka deyişle şehirliliğin baskın olduğu medeniyetin ticari ve siyasi hakimiyetini yayabildiği bölge özel bir öneme sahipti. Bu süreçteki özel önemi, kuzey Avrupa'da sabanın bulunuşu ya da Sahra'da devenin kullanımı gibi yenilikler ölçeğindeydi. Bu, büyük ticari ilişkilerin etkin tarımsal kullanım alanının genişlemesine yardım etti ve sadece belli bir bölgedeki nüfus ve ekonomik gücün içsel dengesinin değişimine değil, neticede bir bütün olarak Afro-Avrasya formundaki belli bölgelerin rolünün değişmesine de katkıda bulundu. En azından tarım tekniğindeki küçük uyarlamaların pek çoğu tarım ve şehirlerin yeni arazi parçası bulduğu her yerde yapılmalıydı ve gerçekte bunlar tekrar tekrar yapılmıştır.

Gerek bu nevi yenilikler gerekse genişlemeye yol açan diğer başka yollarla bütün bölgeler medeniyetin mütemadiyen yayılmasına katkıda bulunmuşlardır ve bu yayılma onların içinde varolacakları dünyanın türünü şekillendirmek suretiyle onların hepsinin kaderinde temel bir belirleyici unsur haline gelmiştir. Birbiriyle bağlantılı (karşılıklı ilişki içindeki) kuşağın katıksız büyüklüğü, belli bir zamanda toplam insan kaynaklarının mevcudiyetini belirlemesi hasebiyle kendi başına önemliydi. Fakat daha da önemli olan, Afro-Avrasya gelişmesindeki tarihi unsurları çoğaltıp çeşitlendirmesiydi. Şu da var ki, bu bölgelerdeki çeşitliliğin Afro-Avrasya kuşağındaki gelişmeye katkıda bulunduğu inkar edilemez bir gerçektir. Atlantik'ten Pasifik'e Afro-Avrasya deniz silsilesiyle geçen fasılasız ticaret zincirinin tarihi önemi ulaşılmış olan şehirleşme alanına göre farklı zamanlarda oldukça değişikti. Deniz ticaret güzergahlarına erişmek, sözgelimi Malezya'nın kendisi, sadece bir yol istasyonu değil etkin bir ticaret bölgesi olduğunda arz ettiği şekilde, önemli bir değerdi. Orta Avrasya bozkırının önemi de benzer şekilde değişti. Sadece yeni halkların dahil olmasıyla değil, şehirleşmiş bölgenin yarım kürenin kalanına göre oranının değişmesiyle de, Afro-Avrasya ticaret alanının genişlemesi me-

deniyetler karşısında daha uzak kalan halkların konumunu değiştirmişti. Bilhassa, yaşama alanları itibariyle büyük ölçüde sınırlı (bu sınır, her ne kadar dalgalanıyor idiyse de) şehir tesirlerinden bağımsızlıklarıyla Orta Asya göçebelerinin ve diğer yerleşik olmayan halkların durumu buydu. Owen Lattimore, *Inner Assian Frontiers of China*'da göçebe ve tarımsal evrilmelerin birbirine ne denli paralel gelişmeler olduğunu ve zaman içerisinde sonrakinin öncekini ne kadar fazla etkilediğini göstermiştir. Dolayısıyla sayısız durumlarda her bir dönemdeki kültürel ve ekonomik ihtimaller Afro-Avrasya medeniyet kuşağının bütün doğu yarımküresindeki genişlemesine bağlıydı. Bu genişlemenin bütünü, parçalarının herhangi birisinden daha büyük neticeleri haizdi.

Afro-Avrasya Kuşağı Tarihinin Ana Hatları

Tarihsel ilişkilerin bölgeler arası biçimini farklı şekillerde etkilemiş olan değişimler sadece büyük olmakla kalmamış, hareketleri aktaracak şekilde karşılıklı olarak birbirlerine kenetlenmişlerdi de. Formun unsurları karşılıklı olarak yekdiğerine bağımlı olduğundan belli değişimler muhtemelen yeni değişimlere yol açmış olmalıdır ve bütün bu değişimlerin umumi yönü tek bir hikayeyi oluşturur. Takip eden bölümde bölgeler arası ilişkilerin gelişmesinin ana hatlarından bazılarını ve en önemli dönüm noktalarını görebileceğiz. Bunlar bölgeler arası gelişmenin konularıdır ve dolayısıyla zorunlu olarak bu halleriyle insanlık tarihinin önde gelen hadiseleri değildirler, fakat aslında Afro-Avrasya'ya mahsus bölgeler arası formun gelişmesi onun değişik bölgelerinin tarihinin en önemli yönlerinden kimisini doğrudan ihtiva eder. Dolayısıyla kesit kısa bir dünya tarihine oldukça benzer bir görünümdedir. Her halükarda o, fikri bakımdan mukayese edilebilecek gerçek bir dünya tarihine Batının geleneksel tarih tasavvurundan daha yakındır.

Bundan uzun bir zaman önce medeniyet bölgesinin genişlemesi temel ve esaslı bir önem kazandı. Erken dönem

kendi içine kapalı nehir vadisi medeniyetleri, bir barbarlar denizindeki bu küçük adacıklar, en iyi haliyle birbirleriyle zayıf ve uzun mesafeli ticaretle temas halindeydiler. Ancak müştereken sahip oldukları tek önemli özelliğin belli metal işleme yöntemleri olduğu doğruysa ve bunların tüccarları ve hükümdarlarının bu kıt metallerin araştırılmasıyla kendi nüfuz sahalarına medeniyet kalıplarının yayılmasını zorladıysalar, anlaşılan odur ki, onların hepsinin kaderini belirleyen sırasıyla yeni bir duruma yol açmış olan bu ortak ihtiyaçlardır. Çünkü zamanla bu durum, daha büyük medeniyet bölgelerinin kaderine bağımlı hale gelmiştir. Ancak bu nevi bölgelerde Amarna çağının(*) kozmopolitliği, ilk kez farklı okur yazar ulusların kendilerini komşu olarak buldukları bir dönemde, en azından Orta Doğuda baskın olduğu şekliyle, mümkün olmuştur. Dolayısıyla bir büyük ölçekli durum yeni bir büyük ölçekli durumu meydana getirmiş olan gelişmelere yol açmıştır. Fakat Amarna çağının daha büyük bölgeleri bile hala, şehir kültürünün neredeyse hiç etkilemediği daha da büyük bölgeler tarafından kuşatılmış durumdaydı. Medeniyetlerin karşısında ve onlara karşılık olarak gelişmiş süvari askerliğin vücuda getirdiği bu geniş bölgelerden, bilhassa MÖ ikinci bin yılın sonunda, çeşitli büyük istila dalgaları yayıldı. Başını büyük oranda Hint-Avrupalıların çektiği bu istilalar Orta Doğunun, kuzey Hindistan'ın ve aynı zamanda muhtemelen kuzey Çin'in gelişmiş bölgelerini neredeyse yerle bir edebilir ve neticede bu bölgeleri dönüşüme uğrata-

(*) *Amarna*, Nil nehrinin doğu kıyısında, Yüksek Mısır'da bir harabe. Firavun Akhenaton zamanında kurulan Akhetaton şehri kalıntılarının bulunduğu yerdedir. Firavun, etrafına topladığı seçkinlerle MÖ 1366 yılı civarında buraya yerleştiği sanılıyor. 1913'e kadar ve iki savaş arasında İngilizler ve Almanlar tarafından yapılan kazılar neticesinde, merkez mahalle, birçok saray, resmi binalar ile —MÖ XIV. yüzyılın ilk yarısındaki bütün Yakın Doğudaki diplomatik ilişkilerin anlaşılmasını mümkün kılan— Amara kralları ile Doğu hükümdarları (Suriye, Babil, Minati, Kıbrıs vb.) arasındaki çivi yazısı kullanılarak gerçekleştirilmiş mektuplaşmaları içeren bir de arşiv bulundu.—Yayıncının notu.

bilirdi. Böylelikle güç anlaşılır, esas itibariyle resme dayalı yazılarıyla Bronz Çağı kültürlerinin dönemi —böyle bir yazının günümüze ulaşmasına Çin'in kendine özgü görece yalıtılmışlığı izin vermiş olabilirse de— sona ermiş oldu.

MÖ birinci bin yılda bu istilalardan bir Yunan, İbrani, Pers, Hint-Aryen dünyası ortaya çıktı. Bunlar arasında yeni bir tarihi iklim —Demir Çağı— hakim oldu: Bu tarihi dönem içerisinde medeniyet kuşağı yarım küre boyutlarına dek genişledi ve Afro-Avrasya medeniyet kuşağına özgü bölgeler arası formun önde gelen sürekli unsurlarının kimisi zaten kendisini hissettirmeye başlamıştı. Her ne kadar bu erken dönemde, birbirinden ayrı gelişmelerin paralelliği ile mi, yoksa daha çok bölgeler arasındaki etkin karşılıklı ilişkiyle mi olduğu her zaman açık olmasa da, uzaklıklara rağmen bir ölçüde bir kader birliğinin varlığı zaten su götürmez biçimde mevcuttu. Bölgeler arası ticaret, teferruat itibariyle birbirinden bağımsız olsa da, neredeyse eş zamanlı olarak Avrupa ve Çin'de para kullanılmaya başlanmıştı ve Akdeniz'den Hindistan'a kadar, bölgeler arası hüviyetten yoksun eski nehir vadisi gelenekleri ortadan kayboldukça tedricen baskın hale gelen yeni bir alfabetik —ve dolayısıyla görece erişilmesi kolay— yazım tarzı vardı.

Şimdi Afro-Avrasya'nın tarihsel şekillenişinde her yerde büyük, büyük olduğu kadar da önemli değişiklikler yapmış olan bir çağa geliyoruz. Her yerde seküler yayılma devam etmektedir, görünürdeki büyük istilaların kesintilerine rağmen, belki daha hızlı bir şekilde. Şehrin kontrolü Akdeniz'in batısına doğru, İran ve Orta Asya'da, Hindistan'ın güneyine doğru ve Çin'de yayılma istidadı göstermektedir. Pencap'ta savaşan, Ganj'a yelken açmaya hevesli ve Afro-Avrasya kuşağını coğrafi bakımdan gerçekleştirilebilir bir bütün olarak kavramaya çalışan bir Makedon'un, İskender'in, salt mekan vizyonu bin yıl önce imkansız olan bir ufuk genişliğine tanıklık etmektedir. Takip eden döneme —yani Thales ve İşaya'dan Mencius'a büyük felsefi patlamalara— damgasını vurmuş olan bir genişliktir bu. Zira sık sık işaret edilmiş

olduğu üzere MÖ birinci bin yılın son yarısında, Afro-Avrasya medeniyet kuşağının dört büyük çekirdek bölgesinin hepsinde de emsali görülmemiş bir yaratıcı filizlenmeyle karşılaşıyoruz.

Gerçekten de, çekirdek alanlar bir ölçüde kesinlikle bu filizlenmelerle oluşturulmuştur. Orta Doğu, kendisini, hem Yunan geleneğini, hem de bu dönemde teşekkül ettiği şekliyle Sanskrit geleneğini esaslı bir biçimde kabul etmiş bölgeye karşı, bu birbirine tezat teşkil eden ideallere bağlı kalarak ortaya çıkarmıştır. Bu dönemin entelektüel hayatı Avrupa ve Çin için ebediyen klasik olarak kalmıştır. Hatta Hindistan için bile ilk bakışta gözüktüğünden daha önemliydi; zira bu Şankara Hindistan'ının ardındaki muhteşem felsefe çağıydı. Orta Doğu için bu daha eski yazılı geleneklerinkiyle keskin bir biçimde tezat teşkil eden ve Orta Doğunun yeniden inşası için İslam peygamberi ve takipçilerinin daha sonraki eserlerinde varlığı gerekli normlara inanmış olan peygamberlik —İran ve İbrani— çağıydı. Karl Jaspers haklı olarak bu dönemi "Mihver Çağ" şeklinde adlandırdı. Bu, kültürleri farklılaştırdığı kadar, bölgeler arası daha derin bir alış verişe yol açmış olan bir çağdı. Bu eş zamanlı harikuladelikleri beslemede dönemin entelektüel atmosferindeki karşılıklı ilişkilerin harekete geçirici rolü ne olursa olsun, bu ilişkiler kültürler arası tesirlerin soyut düşünce düzeyine —bilimin gelişmesinde her şeyden ziyade önemli olan bir olgu— ulaşmasını mümkün kılmış olan seçici entelektüel standartların her yerde ortaya çıkmasına yol açmışlardır.

Ve dünya, artık —Uzak Doğudaki beklenmedik etkilerinin yanı sıra çeşitli yönleri Atlantik'ten Ganj'a kadar uzanmış— Helenizm'in istilacı yayılmasına hazırdı. Daha sonra Helenizm'in kendisi —muhtemelen emperyal dürtünün kuzey batıdan geldiği Hindistan'da bile— aynı zamanda dünyanın —Akdeniz'de Roma, Hindistan'da Mauryalar ve takipçileri, Çin'de Han imparatorlukları gibi— büyük bölgesel imparatorluklar çağına hazırlanmasına da katkıda bulunmuştur. Bu imparatorluklar —hatta, bunların en karanlığı

Helenleşmiş Partlarınki bile— beşeri bütünleşme bakımından, Stoik veya Budist veyahut Konfüçyen, klasik bilgelerin eserlerine bir ölçüde yansımıştır. Bu sınırlı sayıdaki imparatorlukların meydana getirdiği nispeten istikrarlı ve yaygın düzen, sırasında, bölgeler arası ilişkileri de etkilemiştir. Romalılar çok çabuk, altının uzak Hindistan'a kaybından şikayet etmişlerdir. Bu hiç şüphesiz tür itibariyle Helenizm'inkiyle aynı olan daha geniş bir akımın belirtisiydi. Helenizm'in doğrudan gücü geriye çekildikçe İndisizm (Indicism) şeklinde adlandırılabilecek akım çeşitli biçimleriyle aynı oranda ve genişlikte yayıldı: Uzak Doğu, Orta Doğu (bilhassa İran ve Orta Avrasya) ve Çin'de. Hatta Avrupa'da bile etkisi, beklenmedik ölçüde geniş oldu. İndisizm İskender'inki gibi özel fetihlere gereksinim duymadı, bununla beraber tesirlerinin daha büyük bir alanda daha da derine kök salmış olması mümkündür. Fakat söz konusu imparatorlukların en önemli neticesi, Roma İmparatorluğunun durumunda ilk dönem Hıristiyanların kendilerinin idrak ettiklerine benzer şekilde, bunların her birinin bir ya da birden fazla evrensel dinlerin yolunu temizlemiş olmasıdır. Takip eden dönemin bölgesel özellikleri gibi bölgeler arası yönleri hususunda da en fazla göze çarpan olgu, dinlerin hakim konumlarıydı.

Bu arada, bilgelerin hemen ardından, —daha bölgesel ölçekteki öncekilerden farklı olarak— kutsal metinleri, emsalsiz ahlak ve kozmoloji inançları, sıradan bireye yönelik ölüm ötesi umutları ve şimdi bu bireyin kişisel bağlılığına yönelik talepleriyle büyük evrensel dinler ortaya çıkmıştı.

Şimdi bunlar ya başlangıçlarından itibaren bu biçimiyle ortaya çıkmış Hıristiyanlık ve Mahayana Budizmi benzeri inançlar biçiminde ya da Rabbinik Yahudilik ve (görünüşte) Hindu Shaivizm'i ve Vaishnavizm'i gibi dönüş[türül]müş eski inançlar biçiminde ortaya çıkmaktaydı. Merkezleri olan şehirlerden, bütün nüfusa hakim olmak üzere her yere yayıldılar. MÖ ilk bin yılın başlarında Afro-Avrasya kuşağı boyunca bunların biri ya da diğeri siyasi gücü ele geçirdi ve

kendisini münhasıran kabul ettirmeye çabaladı. Her ne kadar hiçbirinin diğerine karşı rekabetinde tam olarak başarılı olamadığı kimi bölgeler olduysa da, fiilen hiçbir boşluk bırakmadılar. Eski putperestlikleri fiilen biçimlendirdiler ya da onları bu yeni ruha boyun eğdirdiler. Dinlerin güce yönelik dürtüsüyle eş zamanlı olarak —neredeyse evrensel olarak kendini hissettiren Hint tesirlerinin ilhamıyla veya bundan bağımsız olarak, bin yıldan fazla bir zaman Afro-Avrasya hayatının bir cephesine hakim hale gelecek olan münzevi ve manastır hayatına özgü eğilimler ortaya çıkmıştır. Evrensel dinlerin gelişmesiyle birlikte bir bölge diğerine, en uzak sınırların karşı tarafındaki bir inanca inanan din kardeşleri olarak bağlanmıştır. Fakat aynı zamanda, yeni ortodoksiler şu ya da bu bölgenin hayatına hakim olmaya çalıştıkları kendilerine özgü, kendi içlerine kapanık tahammülsüzlükleri geliştirdikçe, pek çok bölge arasında daha ilkel herhangi bir sınırdan daha yüksek bir seviyede sınırlar teşekkül etti.

Bütün bunlar olurken —ve kısmen imparatorlukların etkinliğinin bir neticesi olarak— medeniyet merkezlerinden uzak olan bütün eyaletler, sözgelimi Galya ve Szechuan, şehir hayatının en son biçimlerine açılıyorlardı. Bundan dolayı Attila'nın döneminden itibaren Avrasya'nın daha büyük bölümünün önemli ölçüde şehirleşmiş bölgeleri toplu olarak —ki bu kuzeyde kalan alanlara eşit bir durum arz ediyordu— yarım küre boyunca sağlam bir bölgeler şeridi arz etmeye başladı. Yeni —göçebe yahut barbar— istilaları Batı Avrupa ya da hatta, Çin'in özellik arz eden açık kuzeyi gibi uzaktaki alanlara boyun eğdirebilmekle birlikte artık bundan böyle süre giden kültürel ve ticari münasebetlerin bütününü etkilemedi. Kelimenin gerçek anlamında modern zamanlara kadar, yazılı geleneklerde Bronz Çağı kültürlerinin rolünü bu denli keskin biçimde sınırlamış başka bir çatlak yoktu. Kuşkusuz bu, ancak kısmen safi büyüklüğün bir neticesiydi; kısmense muhtelif bölgelerdeki daha yüksek kültürlere daha yaygın bir iştirak meselesiydi: Hem ticaretin esasları, hem de dinlerin karakterinin katkıda bulunduğu

bir netice. Gerçekten de, dinler —bilhassa Hıristiyanlık, Yahudilik, Manicilik, Budizm, fakat aynı zamanda Hinduizminkiler— kadim merkezlerin ötesine geçip, Kuzey Avrupa, Orta Avrasya, Uzak Güney Doğu yahut kuzeydoğu Afrika gibi sınır bölgelerine dek uzanmış olan misyonerlik faaliyetlerinde yeni bir kültürel saldırı türü geliştirdiler.

MÖ ilk bin yılın ortasında, Helenizm'in yayıldığı çağın ruhundan köklü ve esaslı bir biçimde farklı bir hava hakimdi. Şimdi her yerde bir bölgede yaşayan insan topluluğunun beraberliğine hükmedici hüviyetiyle evrensel bir din fikri doğru olarak kabul görüyordu. İslam, evrensel dinlerin sonuncusu olduğu iddiasıyla ve Akdeniz, Hint Okyanusu ve Çin'in nüfuz alanını sınırlandırdığı Avrasya bozkırlarındaki siyasi güç dengesini derhal değiştirerek, böyle bir kültürel ortamda adeta patladı. Yüzyıllara ihtiyaç duymaksızın neredeyse yarımkürenin dört bir tarafına nüfuz etmeye başlamış ve büyük medeniyetlerin her birine, gerçek anlamda özümseyip içselleştirmedikleri, az ya da çok kalıcı kültürel ve siyasi bir meydan okuma sunmuş olan güçlü bir sosyal ve manevi mefkure meydana getirdi. Asırlarca bölgenin muhayyilesine, gerek Hindistan'da gerekse Avrupa'da, İslam tehlikesi hakim oldu ve birliğini bu korku sağladı. Orta Doğunun kendisinde İslam'ın birleştirici etkisi hayal edilemeyecek kadar geniş ve kapsamlı tesirlerini çok çabuk gösterdi. İslam bilginleri Yunan, İran ve Hindistan'ın dağınık bilimsel geleneklerini toparladılar ve bunları kullanarak, Çin'den Batı Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyaya yaydılar. En kayda değeri kağıt olmak üzere, Müslüman tüccarlar Çin'in muhtelif teknolojik buluşlarının bazılarını taşıdılar. İslam'ın bu şekilde bölgeler arası şartları değişime uğratmasıyla eş zamanlı olarak, diğer Afro-Avrasya ölçeğindeki gelişmeler İslam'ın kendisine yeni doğrultular kazandırdı. Uzak Güney Doğu gibi yeni bölgeler daha tam olarak gelişmişlerdi. İslam burada hızlı bir biçimde ilerledi, dolayısıyla diğer eski merkezleri beklenmedik bir biçimde gölgede bıraktı. İslam, se-

bepsiz yere değil, çok kısa bir zamanda bütün dünyayı kuşatacağını gösterdi.

İslam'ın bu ortaya çıkış ve daha sonraki yayılma yüzyılları boyunca teknikte, bilhassa askeri ve hatta mali tekniklerde, en azından alışıla gelmiş birikimsel gelişme meydana geliyordu. Sahra-altı Afrika'da olduğu gibi —özellikle, Sahra'da devenin kullanımıyla birlikte Afro-Avrasya medeniyet bölgesine şimdi etkin bir biçimde girmişti— ya da uzak kuzey batıda olduğu gibi —Kuzey Amerika'da kuzey kutbu enlemine oldukça yakın bir hat vaktinden evvel kaldırılmıştı— ticaret menzili genişledi. Farklı öğrenim üslupları, dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ında sonunda Budizm'in felsefi bakımdan işini bitirmiş olan Shankara'dan, on üçüncü yüzyılda Chu Hsi ve Aquinas'ya kadar, hakim dinlerle kadim felsefi geleneklerin skolastik tipteki sentezleriyle bütünleştirildi. Fiili bakımdan skolatisizm kadar yaygın olan sevgi mistisizminin göze çarpacak denli belirgin bir kurumsal gelişmesiydi (Hindistan'da bhakti, İslam'da sufilik, doğu ve batı Hıristiyanlığında mistik gelenekler biçiminde): Özellikle Mihver Çağından itibaren sınırlı sayıdaki klasik dillerin yanı sıra sayısız yerel dillerin oluşumuyla birlikte anılan bir mistisizm.

Burada yine, herhangi bir biçimde pek fazla fiili etkileşim olmaksızın müşterek bir tarihi problemler kümesinden kaynaklanan, tedrisat ve dinde birbirine denk gelişimlerin hangi ölçüde katıksız paralellikler teşkil ettiğini kestirmek güçtür. Kuşkusuz bir ölçüde olan, müşterek problemlerin birbiriyle çakışmaları, zaman zaman da farklı şekillerde cevaplandırılmalarından ibaretti. Dolayısıyla diğer bütün bölgelerden farklı olarak Çin'de bu dönemde esas itibariyle Mihver Çağın bir felsefi sistemi olan Konfüçyanizmin lehine evrensel dinlerin, Budizmin ve Taoculuğun açık bir gerilemesi söz konusuydu. Mamafih bu dönem itibariyle bölgeler arasındaki karşılıklı etkileşimler —İslam veya Moğollar yahut bilimsel ya da sanatsal alışverişler ve benzeri ilişkilerin bir neticesi olarak— o denli sık ve yalıtılmış Çin ve uzak Batı Avrupa'yı bile o denli serbest bir şekilde kucaklamıştır ki bu gelişmeleri yekdiğe-

rinden tam olarak ayırt etmek mümkün değildir. İster geçmişin safi paralel gelişmeleri olsun, ister bir çağdaş ihtiyaçlar kuşağının neticesi olsun bunlar genellikle dini bir hüviyete bürünmüş olan bölgeler arası münasebetlerin birbirinden koparılmaz çerçevesini oluşturmuşlardır.

Bu dönemin ortalarında, Afro-Avrasya kuşağının bütün kültürlerinin müşterek bir seviyede bir araya getirilmesine umulmadık bir biçimde yardımcı olmuş olan bir gelişme meydana geldi. Şehirli kültürel geleneklerin rengarenk zenginliği, bahis konusu geleneklerin bir bütün olarak Afro-Avrasya kara parçasının daha da uzak ve ücra bölgelerini giderek artan ölçüde denetim altına alma eğilimleriyle karşılandı ya da bu ikisi at başı gitti. Müslümanlar, Çinliler ve daha sonra Ruslar, Orta Avrasya'ya yayılmaları esnasında birbiriyle karşılaşmaya devam ettiler, öyle ki on üçüncü yüzyılda uzak Moğolistan'daki bir kabile kendisini şehirli güçlerin cüretkar talepleriyle ve ezici prestijiyle bunalmış hissedebiliyordu. Bozkırın en ücra köşesinde genç Cengiz Han'ın emperyal ajanlarca kızdırıldığı söylenir. Nehir vadisi medeniyetleri ilk kuşatılan bölgelerdi. Daha sonra Han-Roma dönemlerinde medeniyetler bir bütün olarak sınırları bakımından barbar bölgelere muadildi ve onların saldırı ve hücumlarını karşılayabilirlerdi. Fakat şimdi kendilerini kuşatılmış hissetmek bakımından sıra Barbarların, göçebelerindi. Cengiz Han liderliğindeki son birikmiş umutsuz öfkeleri belki de, bütün bölgesel biçimleriyle şehirli beceri ve maharetlerin beklenmedik uygulanmasını olduğu kadar şehirciliğin gelişmesini de yansıtır. Afro-Avrasya halklarının müşterek çabalarının bu beklenmedik neticesi, sırasıyla Afro-Avrasya kuşağının daha büyük bölümünü perişan etti ve kültürel ve siyasi tarihini sürekli olarak sarstı.

Fakat bölgeler arası şartlar dahilinde Moğolların bu öfkesi, göçebelerin Budist ve Müslüman olup, emperyal yönelimli hanlara boyun eğmek suretiyle giderek gururlarını yitirerek, şehirli geleneğin Orta Avrasya'nın daha büyük bölümüne nüfuz edeceği günü hızlandırmaktan başka bir şey yapmadı. On

dördüncü yüzyılda şehir refahının Afro-Avrasya kuşağı ölçeğinde sarsılması gibi görünen şeye rağmen —Yunan, daha sonraki Delhi Sultanlığı döneminde, limanları ve sulama kanallarını tamirde zafiyet gösteren Orta Doğuda, Batı Avrupa kasabalarının yavaşlamış gelişmesinde; (Kuzey Afrika gibi sınır bölgelerinde kültürün sürekliliğinde ve genel olarak bölgeler arasındaki güç dengesinde hesap edilemeyen neticeleriyle) bölgeler arası devasa Kara Veba'nın temizliğine rağmen, Uzak Batının türedileri tarafından "Doğunun zenginliklerinin" dünya çapında kullanımıyla ekonomik gelişme merhalesi harekete geçirildi. Ticari bakımdan gelişmiş bölgelerin alanı yarımkürenin daha büyük bir bölümünü kaplamaya başladı ve lüksün türlü türlüsü ve uzmanlaşmış kullanımının yanı sıra seyahat ve ticaret teknikleri sayılamayacak kadar çoktu. Uzak Batı, Orta Doğuda cereyan eden din kökenli savaşlar tarafından uyarıldı, fakat Moğol akınlarının (Attila'nın zamanındakinin tersine) çoğundan doğu Avrupa'daki yenice şehirleşmiş bölgeler tarafından korundu.

Afro-Avrasya tarih bütününün, organik bakımdan müstakil medeniyetler arasındaki karşılıklı alış verişlerin ve tesirlerin bir çerçevesinden ibaret olmadığını gördük, bu kendine özgü gelişimiyle müspet bir etkendi. Bu durum buluşların yayılmasında bile görülebilir. Bu noktada, Moğol keşmekeşinden sonra en yeni Çin buluşları açık bir biçimde bu döneme dek görülmedik bir biçimde daha hızlı bir yayılma imkanı buldu. Bununla beraber bunların tarihi neticeleri sadece yayılmaya indirgenebilir mahiyette değildir. O dönemde bölgeler arası şekillenmenin eriştiği karmaşık yapıyı yansıtmaktaydı. Bunlar değişik alanlarda geliştikçe oldukça farklı neticeler doğurmuşlardır. Bunlar arasında bilhassa ateşli silahlar, pusula ve baskı teknikleri (en yakın tarihli olan hareketli baskı dahil) kayda değerdi. Bunların bazıları, o dönemde nispeten doğrudan kurulan ilişkiler vasıtasıyla kazanılmış olan müşterek bir arka plandan esinlenerek Avrupa yahut başka bir yerde bağımsız olarak bulunabilirdi. Bunların tamamı "Uyarıcı Yayılma" ile pekala Uzak Doğu-

dan esinlenmiş olabilir (bir başka deyişle bunların mevcut oldukları yolundaki salt genel farkındalığın çağrışımıyla) ya da hatta doğrudan Uzak Doğudan aşırmalar, almalar mümkün olabilir. Her halükarda bunların hepsi, neredeyse belli başlı merkezlerde her yerde, aşağı yukarı aynı zamanda bilinmeye ve büyük bölümü bir ölçüde kullanılmaya başladı. (Çin'in kendisi hariç) barutun ortaya çıkışı her yerde küçük, yardımcı "ateşli" bir silah olarak ilk kullanımından daha etkin ve en son tayin edici kullanımlarına tedricen geçmiş görünmektedir. Fakat bu kullanımlar farklı bölgelerde bölgesel sosyal şartlara göre ve bölgenin daha geniş çerçeve içerisindeki konumuna göre farklılık göstermektedir ve dolayısıyla esaslı bir biçimde farklı neticeler husule getirmiştir. Bu buluşlar tarih sahnesine yeni çıkan Batının okyanuslara, en önemlisi (bölgeler arası ticaretin yapısı dolayısıyla) ilk başta Hint Okyanusu'na açılmasına katkıda bulunmuştur. Ancak yine de benzer bir gelişme, büyük barut toplarının ortaya çıkışı aynı şekilde on altıncı yüzyılın başlarında, üç büyük Müslüman kara imparatorluğunun (Osmanlı, Safevi ve Moğol) kurulmasına yardım etmiş görünmektedir. Bunların her üçü de Hint Okyanusu'ndan uzaklaştırıldıklarında, Batılıların ilk saldırısında kaybettikleri, okyanustaki uzun mesafeli ticaretin kontrolünü Müslümanların denetimine yeniden geçirmekte başarılı olamamıştır.

Bir Afro-Avrasya Sınırı Olarak Batı Avrupa

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

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

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

Belki de Batı, sınır konumu itibariyle, bölgeler arası ilişkilerin belli başlı güzergahlarından aynı ölçüde uzak olması hasebiyle kabaca aynı dönemde bir ölçüde Kore ve Ja-

ponya'nın sahip olmuş göründüğüne benzer mahiyette avantajlara sahipti. Deyiş yerindeyse Batılılar bakir toprakta, Ege'den Bengal'e kadar sık sık etkisini hissettirmiş olan kültürel ve askeri keşmekeşten nispeten rahatsız olmaksızın, eski temalar üzerine bağımsız kültürel çeşitlemeler geliştirebilmişlerdir. Üstelik, geç Orta Çağa kadar Batı Avrupalılar her zaman medeniyetin mevcut sınırlarının ötesinde, etkinlik alanlarını genişletecekleri (büyük ölçüde Japonların yoksun oldukları bir şey) çekici alana sahip olmuşlardır. Batının karakterinin büyük bölümüne ipucu teşkil edebilecek şey, uzun bir süre bir sınır bölgesi olmasında bulunabilir. Her halükarda Batı ile diğer ilişkiler bakımından çekirdek kültür alanlarının yerini almış olan diğer çevre bölgeler arasındaki mukayeseler Batı ile bu merkezlerin kendileri arasındakinden daha faydalı olabilir; sözgelimi yerel yaratıcılık ve dışarıdan gelen tesirlere açıklıkla ilgili olarak.

İnsanın tarihi hayatına bir bütün olarak baktığımızda —gerek kendi menfaatleri, gerekse Avrupa'yı etkilemeleri yahut ona katkıda bulunmaları bakımından— yalnızca 'Doğu' toplumlarına daha çok dikkat etmek kafi gelmeyecektir. Batıyı, bir ölçüde herhangi belli bir toplumu aşan ya da hatta ondan büsbütün bağımsız olan daha geniş tarihi süreçlere muhtaç birçok toplumdan biri olarak tanımasını öğrenmeliyiz. Batı her ne kadar nispeten yalıtılmış olsa da, bu daha geniş tarihsel süreç içine sokulmasının Batı üzerindeki tesiri de, ne şu veya bu başka toplumdan etkilenme, ne de onlardan alışverişlerinin toplamına indirgenebilir. Hatta komşularının güneye ya da doğuya muhkem duruşundan kaynaklanan, müspet ya da menfi, daha genel tesirlere de indirgenemez. Bunlar vasıtasıyla bölgeler arası daha geniş yapı, herhangi belli bir zamanda Batıya ya da bu geniş yapı içindeki herhangi bir başka topluma açık olan alternatifleri esaslı bir biçimde sınırlandırır. Gelişmelerin pek çok daha hususi neticelerinin yanı sıra, medeniyet alanının genişlemesi, tekniğin birikimi, her yerde toplumsal güç seviyesindeki istikrarlı yükseliş bölgeler arası bir temelde almış ol-

dukları biçimi aldılar. Batı Avrupa'nın tekamülü, ilk önkoşullarının kimisi bakımından bir bütün olarak Afro-Avrasya tarihi hayatının gelişim istikametine bağlıydı.[1]

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

2
HARİTANIN MERKEZİNDE

Milletler Kendilerini Tarihin Ekseni Olarak Görürler

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

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

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

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

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

Koreliler, Japonlar, Tibetliler böyle gelmişlerdi. Çinlilerin lükslerinin peşine düşerek ve karşılığında —afyon, haşhaş gibi— İmparatorun onaylayabileceğinin çok azını sunarak uzak adalarından İngilizler böyle gelmişlerdi. İngiliz sefirleri bile ihtişam içinde kabul ediliyordu fakat İmparatorun şanına yaraşır saygı izhar etme istekleri kibirle reddediliyordu.

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

Bir zaman Çin'in dünyadaki en zengin ve en kalabalık, estetik bakımdan en olgun, hatta en güçlü devlet olduğu gerçekten iddia edilebilirdi, fakat bu olgu Çinlilerin dünya resmine temel yapıldığında netice trajik bir yanlış hesaptı.

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

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

Doğudan Batıya karanlık bölgeler çürüme ve bozulmayla iflah olmaz derecede öylesine lekelenmişlerdir ki zahit ve sofu Brahmanlar buralara ayak basmaya cesaret edememişlerdir: Ruhlar barbar Mlekkalar(*) gibi doğmaya mah-

(*) *Mlekka*, kelime olarak "yabancı" anlamına gelmektedir. Greklerin ve Romalıların yabancılar için kullandıkları "barbar" ya da Arapla-

kımdurlar. Hindistan'da doğma hakkını kazanıncaya değin orada günahkar hayatlar yaşamışlardır. Yozlaşmış çağımız ilerledikçe, Hindistan'daki toplumsal düzen de bozulmuştur. Hükümdarlar en aşağı sınıflardan çıkmış ve sonunda Mlekkalar bile Hindistan'a fatih olarak girmişlerdir: Batıdan Müslümanlar, hatta en uzak Avrupalılar bile. Bununla beraber görünürdeki bütün bu aşağılanma ile Hindu, kutsal Ganj'ın geçtiği merkezi bölgelerde —aşağı soydan insanlar için erişilmez olan— hakikatin ve kutsallığın atmosferini hala teneffüs edebileceğini ve yeniden doğumun en yüksek seviyelerini arzulayabileceğini bilebiliyordu.

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

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

rın aynı amaç için kullandıkları "acem" sözcükleri gibi bir ölçüde alçaltıcı bir anlama sahiptir. —Yayıncının notu.

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

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

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

Aynı çağın Batı Avrupalıları, Müslümanlarla ortak pek çok tarih ve coğrafya fikrine sahiptiler; onlar da bu fikirleri aynı Yunan ve İbrani kaynaklarından elde etmişlerdi, fakat yorumları oldukça farklıydı. Onlar için tarih, Tanrı'nın gözde insanlarına durağan olmayan (kapsamı sürekli genişleyen) bağışlama hukukunun yahut inayetinin hikayesiydi. Tanrı

Adem'in zürriyetinden önce İbranileri seçmişti, fakat Mesih'in gelişiyle birlikte bu, Onun inayetine, yardımına mahzar olmuş olan bir "yeni İsrail", yani Hıristiyanlardı.

Hatta Hıristiyanlar arasında bile Tanrı daha ileri düzeyde bir seçme yapmıştı: Roma'daki Papanın önderliğinde Batı Avrupalıları tutarak Levantenleri ve Yunanlıları sapkın ve tefrikacı olarak dışlamıştı. Her bir çağın seçilmiş insanları bir dizi büyük monarşilerin idaresinde yaşamışlardı: Erken dönemlerde hepsi de İbranileri mağlup etmiş olan Kaldeliler, Persler ve Yunanlılar; fakat döneminde Mesih'in kendisinin doğduğu son ve en büyüğü, Yargı Günü'ne kadar hüküm sürecek olan Batıdaki Roma İmparatorluğu.

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

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

Batı Avrupalılar yeni keşiflerle ilk yüz yüze gelenlerdi ve dolayısıyla yeni bir dünya resminin oluşturulması gereğiyle karşılaştılar. Fakat, kendilerini coğrafya ve tarihin merkezi yapmanın baştan çıkarıcı cazibesinden kurtulamadılar. Bunu anlamak için herhangi bir özgün Batılı "dünya tarihi"nin içindekiler tablosuna göz gezdirmek yeterlidir.

Medeniyet Mezopotamya ve Mısır'da (belki bir kısım yerel değişiklerle birlikte Hint ve Çin'de) başlamıştı; fakat tarih çok çabuk, neredeyse bütünüyle Yunanlıların tekeline geçmişti. Diğer halklar tuhaf ve garip görünen adetleriyle hala ilginç olabilseler de, bundan sonra gerçek anlamda anlattıkları Avrupa'dan ibaretti ve Roma imparatorluğunun yükselişinden itibaren yalnızca Batı Avrupa hakikatin ve özgürlüğün yurdu idi.

Uzun yüzyıllar boyunca Batı Avrupa'da hakikat ve özgürlüğü bulmak kabil değilse şayet, bu dönem üzüntü verici bir biçimde insanlığın Karanlık Çağı olarak damgalanmaktaydı. Modern zamanlarda dünyayı aydınlatmak (ve boyun eğdirmek) için Batı Avrupalılar tam zamanında ortaya çıkmışlardır —o kadar ki bundan böyle "Batılılaşmış" dünyanın tarihi güvenli bir biçimde neredeyse Batının kendisinin tarihine indirgenebilirdi.

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

Avrupa yapımı "dünya atlaslarında", her bir Avrupa devletinin sonda birkaç sayfa içinde dünyanın kalanıyla birlikte kendi haritası vardır. Bir bütün olarak dünyayı göstermek üzere seçilen harita, insanlığa bu bakış biçimini güçlendirmek için ideal olarak uygundur. Mercator dünya haritasında Avrupa sadece yukarı merkezde değildir: Aynı zamanda diğer büyük kültür alanlarından bir hayli büyüktür de. Bunların bir çoğu kırkıncı paralelin güneyinde yer alır. Buna mukabil Avrupa bunun neredeyse bütünüyle kuzeyidir, Mercator projeksiyonu bu noktadan itibaren şeylerin büyüklüğünü korkunç derecede abartmaya başlar.

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

Hikaye çok kere "insanlık" sözcüğünün isim olarak bizatihi kendisi için kullanıldığı küçük bir kabile hakkında anlatılır. Diğer kabileler dünya resimlerinde sadece tesadüfi, arızi bir şeyden —hatta belki de tam olarak insani bile değil— ibaretti. Çinliler, Hindular, Müslümanlar ve Batılılar benzer şekilde, bu küçük kabilenin oldukça tehlikeli bönlüğüne belki de çok çabuk tebessüm etmekteydiler.

3

DÜNYA TARİHİ VE BİR DÜNYA PERSPEKTİFİ

Aşağı yukarı hemen herkesin söyleyebileceği üzere Çin'de Avrupa anakarasındaki kadar insan vardır. Çin ile birlikte Japonya'nın nüfusu, Avrupa ile Büyük Britanya'nınkinden fazladır. Dahası, Çin'in Avrupa'dan daha önce uygarlaşmış bir kara parçası olduğunu herkes teslim edeceğine göre bu durum muhtemelen uzun bir zamandan beri mevcuttu. O halde Çin'in geleceği genel olarak salt insani açıdan Avrupa'nınki kadar önemlidir.

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

Avrupa'nın dünyanın uçsuz bucaksız alanlarını sömürgeleştirdiği doğrudur; fakat neticede nüfusun yoğunlaştığı yegane bölge Birleşik Devletler olmuştur. Bütün kolonileriyle birlikte Avrupa hala geçmiş kültürleri kesinlikle sona ermemiş olan Çin ve Japonya'dan daha fazla bir nüfusa sa-

hip değildir. Şu halde uluslar arası bir bakış açısından, Çin kültürünün tarihi modern dünya insanlığı için Avrupa tarihi kadar önemlidir. Ancak yine de "dünya tarihini" okuduğumuzda öncelikli olarak Avrupa'yı okuruz.

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

İkinci neden birinciye nispetle daha savunulabilir bir özelliğe sahiptir: Avrupa, Sanayi Devrimi'nden bu yana, Çin'i, Çin'in Avrupa'yı etkilediğinden daha fazla etkilemiştir. Kabul! Fakat sadece egemen gücü nazarı itibara alarak, tahakküm altındakini göz ardı ederek doğru bir dünya resmine sahip olacak mıyız? Kaldı ki, çok yakın zamanlara kadar — medeniyet tarihi ilerlerken— diğer istikamette muhtemelen daha fazla etki ve tesir söz konusuydu ve durumun pekala yine aynı vaziyet alabileceğini kavramaya başlıyoruz.

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

Tarihin hedefleri nelerdir? Pek çoktur. Şüphesiz genel tarihin, gerek bütün Avrupa'nın gerekse dünya medeniyetinin tarihinin, ilk başta gelen amacı günümüz medeniyetini anlamakta ve onu tarih sahnesinin içine yerleştirmekte bize yardımcı olmaktır —tıpkı bir davayı üstlendiğinde bir kamu görevlisinin, kendisine rehberlik etmesi için her şeyden önce

alabildiği kadar fazla şeyi kucaklayıcı bir olay tarihini yedeğine alması gibi.

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

Dünya tarihi için özellikle kendisini hissettiren bir ihtiyacı şimdi Avrupa imparatorluklarındaki kriz ortaya çıkarmaktadır. Belli bir popüler yazar Avrupa emperyalizminin sebeplerini münhasıran Avrupa içerisindeki etkenler açısından tahlil etmektedir. Fakat Avrupa'nın nasıl olup da yönetebildiğini, dünyanın kalanının niçin yönetilebildiğinin sebeplerini ortaya çıkartmaksızın anlayabilir miyiz? Analizi için sadece bir Avrupa arka planına sahipse şayet, yönetilen toprakların genel fakat değişiklikler gösteren dirilişlerini anlamak bakımından söz konusu yazar şimdi nasıl başarılı olacaktır?

Ve dahası bizim kendi Avrupamızın ve Avrupalıların tarihini bile, bir bütün olarak dünyada işgal ettiği yeri anlamaksızın kavrayabileceğimiz doğru mudur? Çinlilerin, Çin tarihini ne kadar incelerlerse incelesinler, Çin'in yeryüzünün merkezi noktası olmadığını kavramazdan önce onu gerçekten anlamaları mümkün müdür? Aynı şey bizim için de söylenemez mi?

Uzunca bir zamandan beri, "Haçlı Seferleri"nin bizimkinden "daha ileri düzeydeki bir kültürün bilgisini Avrupa'ya getirdiğini" bilmekteyiz. Avrupa ve Yakın Doğu kültürlerini, sadece Avrupa'nın ne gibi ayrıntılar edindiğini öğrenmekle kalmayıp, aynı zamanda neleri kabul edip be-

nimsemede başarılı olamadığını ve daha da önemlisi her ikisinin de hangi bakımlardan müşterek bir gelişme gösterdiğini görüp anlayabileceğimiz tek bir tarihi bütün içine nesnel bir biçimde yan yana yerleştirmeye çabalamaksızın, Avrupa'nın öğrendiği spesifik konu başlıklarına işaret etmek yeterli midir? Bir ülke incelenirken, bu ülkedeki bütün gelişmeleri sadece bu ülkenin şartları açısından analiz edilebilmesi tehlikesi vardır, halbuki söz konusu araştırmacı etrafına baksa her yerde aşikar bir biçimde birbiriyle bağlantılı hadiseleri görecektir. Bu durum nedenlerin ve ilerlemenin salt ulusal değil aynı zamanda uluslararası olması gerektiğini gösterir. Benzer şekilde Avrupa incelenirken, Avrupa'ya özgü gelişmelerin nedenlerini salt Avrupa içinde görmemizin güvenli olduğunu varsayacak mıyız?

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

Dünya tarihini, tarih olarak kıymetinden bağımsız olsa bile bu hüviyetiyle incelemek için bir başka sebep daha vardır: Bunun değeri ırk merkezciliğimizin direncini kırmasında yatar. Burada söylemem gerekenler sosyal bilimlerin çoğu için de söylenebilir, fakat bir dünya tarihi, problemi aşmanın özellikle uygun yoludur. Biz Amerikalılar şu günlerde neredeyse başka herhangi bir şey kadar modern dünya içinde işgal ettiğimiz konuma dair sağlıklı bir kavrayışa ulaşmaya ihtiyaç duymaktayız. Hiç kuşkusuz bu güçlü olmakla birlikte tehlikeli bir istektir. Dünya nüfusunun ancak yüzde altısına sahibiz. Bu zamana kadar dünyanın kalanının çoğundan

daha fazla sanayileşmiş durumdayız. Hindistan ve Çin sanayileşmekte ve üzüntüyle gözlemliyoruz ki Japonya zaten sanayileşmiş durumda.

Dünya nüfusunun kabaca dört eşit parçaya bölünebileceğini göz önünde bulundurun: Çin ve Japonya'da 554.000.000; Yukarı ve Aşağı Hindistan'da 526.000.000; Avrupa ve Britanya'da 534.000.000 ve dünyanın tüm geri kalanında 556.000.000.[1] Avrupalılar ve deniz aşırı akrabalarının tamamı dünya nüfusunun ancak yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır. Biz Avrupalılar yeryüzünün kalanının efendisiydik. Bu duruma diğer uluslar epeydir itiraz ediyorlar ve itirazları muhtemelen artacak gibi görünmektedir. Dünyadaki yegane halk olmadığımız gerçeğine uyanmanın zamanı değil mi? Sosyal bilim hocaları ve yazarları ve özellikle tarihçiler bizi gerekli ve elzem olan dünya perspektifine ulaştırmak için çok şey yapabilirler. Ve şimdi her çabayı bu hedefe doğru yönlendirmenin tam zamanı. Birleşik Devletleri New York şehrinden göründüğü şekliyle gösteren ve sanıyorum *New Yorker* dergisi tarafından yayınlanmış bir harita vardır. Bu haritada Manhattan, Illinois'den daha büyük görünmektedir. Chicagolular buna gülmektedirler; fakat —1944'te Çin Halk Cumhuriyeti'nin başkanı— Chiang Kai-shek biz Amerikalıların tam da bu türden bir dünya tasavvuruna sahip olduğumuzu görünce gülmemektedir: Amerika ve Avrupa çok büyük, kalanı önemsiz. Bu haritayı değiştirmeliyiz!

Okullarımızda ve kütüphanelerimizde Amerika ve Avrupa'ya Çin ve Hindistan'dan daha az ilgi gösterilsin demiyorum elbette. Bilhassa okuyucu için özel dönemler tarihi oldukça önemlidir. Nasıl ki modern Batının, içeriği Birleşik Devletlerle ilgili olan dörtte üçünün tarihini yazmıyor, fakat Amerikan tarihi için özel ihtiyacımızı karşılayan spesifik kitap ve kurslara ihtiyaç duyuyorsak, Batı tarihi için özel ihtiyacımızın da dünya tarihini öğrenme şansımızı yok et-

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

mesine izin vermemeliyiz. Aynı zamanda belli bir tarihin, genel tarihin şu ya da bu parçasının ayrıntısı olarak yerleştirilebileceği çarpıtılmamış bir çerçeve ihtiyacını karşılaması için, genel bir tarihe —herkes için ya da çeyrek dönem veya bir sömestrliğine öğrenci için küçük bir cilt— de ihtiyaç duyulmaktadır.

Şimdi tarihçilerimiz ve sosyal bilimcilerimizin genel olarak "küresel" bir dünya perspektifi inşa etmeleri hayati önemi haiz bir mesele ise, bu durumda bunun hakkında yapabileceğimiz pek çok şey vardır. Özellikle yapmamız gereken iki tür şey söz konusudur: Öncelikle *dünya* tarihi yazımını teşvik etmek. Şunu söylerken haklı olduğumu sanıyorum: Tek bir tarih kitabı yoktur ki, Avrupa'ya gösterilen yersiz addedilemeyecek önemle birlikte, Eski Dünyanın bütünü üzerindeki medeniyetin ilerlemesini *tek* bir resim olarak sunmaya kalkışmasın.[2]

İkinci olarak, bu şimdi yapılamayacak olsa bile, "küresel" bir dünyanın terimleriyle düşünen insanların olasılığını, sıradan insanın zihnini çarpıtılmış bir dünya resmiyle dolduran ve böylelikle sahip olduğumuz zaten feci derecede yıkıcı bölgesel, yöresel fikirlerin sürdürülmesine katkıda bulunan terimlerle konuşmayı sürdürerek sabote etmemeliyiz. Bu münasebet içerisinde söyleyeceğim şeyler bir bakıma önemsiz gibi görünebilir; şayet bunların pekiştirdiği önyargıyla yatıp kalkmamış olsaydık mühim olmazdı da. Fakat yazık ki bunlar zihnimiz üzerindeki hükümranlığını korumaktalar ve bunlara müsamaha göstermek ve görmezden gelmek, hatta önemsiz şeylerde bile olsa, kesinlikle akıllıca olmayacaktır.

Sözgelimi, Mercator projeksiyonuna dayalı dünya haritası, *New Yorker* haritası *New Yorker* okurları için ne ise, bizim için de çarpıtılmış dünya tasavvurumuz aşağı yukarı

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

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

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

Avrupa'nın bu kıta statüsüne yükseltilmesinden vazgeçilmesi yönündeki ısrarımın nedeni açık olsa gerektir. Zeki bir yazarın bu suretle nasıl yanlış yöne sevk edildiğinin eğlendirici bir örneği, bunun açığa kavuşmasına katkıda bulunacaktır. Van Loon (Avrupa'nın bir kıta olarak nitelendirilmesinin saçmalığına işaret etmekle beraber bu statüyü yadsımanın ortaya çıkarttığı karmaşıklığa herhangi bir şey ilave etme arzusu izhar etmeksizin) Asya ve Avrupa'nın tarihi

konumlarını mukayese etmeye girişir.[3] Asya'nın nehirleri "herhangi bir eski yönde" akarken Avrupa'nın nehirlerinin tamamının dosdoğru denize aktığını belirtmektedir —Avrupa bu nedenle genişlerken Asya durduğu yerde durmaktadır. Bu ifade şayet karşılaştırılabilir alan ve nüfusları mukayese etmiş olsaydı —sözgelimi Avrupa ile Hindistan yahut Çin— bir anlam ifade edebilirdi; fakat bu durumda nehirlere dair bütün mesele anlamını kaybedecekti. Van Loon, şayet mevcut karmaşa zaten neredeyse hiçbir şey ilave edilemeyecek kadar büyük olmamış olsaydı, "mevcut karmaşıklığa herhangi bir şey ilave etmek" istememesi nedeniyle övgüye değer bulunabilirdi.

Bu açıdan Avrupa'nın, Avrasya'nın kalanıyla aynı statüde bir kıta olduğu fikrini teşvik etmekten uzak durmak için yapmamız gerekenler: (1) "Bütün Avrupa kıtası" olarak değil bunun yerine Avrupa "anakarası" yahut "bütün Avrupa yarımadası" şeklinde atıfta bulunmak; (2) Rusya'nın ortasından lüzumsuz bir hatla kıtayı ikiye bölen haritaların kullanımından kaçınmak; (3) "Avrupalı" ya da "Amerikan" nitelemeleri gibi herhangi —özellikle de somut— bir şeyi tanımlarcasına, "Asyatik" nitelemesini kullanmamak; (4) Avrupa veya onun alt bölümleriyle konuyla ilgisiz mukayeseler yapmadığımızdan emin olmak için, Asya yahut onun alt bölümlerine dair söylediğimiz her şeyi sıkı bir biçimde gözden geçirmek.

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

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

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

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

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

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

Bu itibarla, ihtiyaç duyulan şey, "Doğu da bizim kadar iyidir" türünde bir yargıda bulunmak değil, her halükarda "Doğu"nun Avrupa kültürünü tamamlayıcı bir kültürel varlık olduğu fikrinden kurtulmaktır. O nedenle diğer şeylerle birlikte yapmamız gerekenler: (1) Batının bütün "Doğu"nun toplamıyla önem, mevkii veya seviye bakımından eşdeğer olduğu fikrini desteklemesi tehlikesi nedeniyle şu ya da bu genellemelere "Şarka özgü" şeklinde atıfta bulunmayı reddetmek —hatta dikkatli ve titiz bir çalışma bunun bütün "Doğu" karaları doğru ve hiçbir "Batı" karası için doğru olmadığını göstermiş olsa bile (ki seyrek ve nadir bir durumdur)—; (2) Müphem ve muğlak olmaları nedeniyle "Şarka özgü", Doğulu ve Şark tabirlerinin kullanımından kaçınmak ve bunların yerine Uzak Doğuya, Hindistan'a, Afrika'ya, Çin'e özgü vs. tabirlerini kullanmak; (3) "Batıya özgü", "Garba özgü" vs. terimlerinin kullanımında aşırı derece de dikkatli olmak; (4) "Doğunun anlaşılmazlığı, kavranılamazlığı" hakkında konuşmalara son vermek ve eğer zorunluysa bunun yerine "kendi kültürünün dışındaki kültürlerin anlaşılmazlığından" bahsetmek.

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

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

Böyle bir tablonun cüretkarlığı şaşırtıcıdır. Haritada, Avrupalı olmaktan çok Yakın Doğulu görünen ve kökleri son yüzyıla kadar batılı olmaktan ziyade doğulu olan Grekler hariç, Avrupa'nın Orta Çağın sonlarından önce dünya çapın-

da önem ifade edebilecek herhangi bir şey husule getirdiği söylenemez. Bu zamana dek medeniyetin batıya doğru hareket ettiğini gösteren en küçük bir iz ve emareye rastlamak imkansızdır. Hatta göklere çıkartılan Roma bile, sadece buğday için değil, hocaları ve modelleri itibariyle de Mısır ve doğu Akdeniz'e bağlıydı. İmparatorluğun en büyük ve görkemli şehirleri medeniyetin her zaman mevcut olageldiği doğudaydı ve bilim ve kültürün önemli bölümü buralarda üretilmeye devam etti.

Bununla beraber söz konusu tablonun sebebini anlamak cüretkarlığını anlamaktan daha kolaydır. Tarihi incelediğimiz zaman, her daim hangi kültürün uzak batıya ait olduğunu araştırdık. Nitekim Yunan ortaya çıkarıldığında bütün dikkatimizi Yunanlılara hasrettik —sonra Helenizm döneminde, Yunan medeniyetine büyük ölçüde katkıda bulunanın Yunanistan'ın dışındaki topraklar olduğu ortaya çıkınca da şaşırdık. Bu arada İtalya uygarlaşmaya başladığında, gözlerimizi yine Adriyatik'in doğusuna asla çevirmeksizin, bunun yerine olabildiğince hızlı bir şekilde Galya, Almanya ve Britanya'nın ormanlarına dikerek dikkatimizi buraya teksif ettik (ve yine Haçlı Seferleri zamanında doğunun kendilerinden daha ileri ve gelişmiş olduğuyla karşılaşmakla hayrete düşülür).

Adriyatik'in batısındaki Hıristiyan kültürü, başlangıçtaki bir parça parlaklığına karşın başlamadaki yavaşlığıyla kendisini gösterdiğinde karanlık bir çağın dünyayı çepeçevre kapladığına hükmettik! Hatta Bağdat'taki el-Cabir ve Çin'deki T'ang hanedanı döneminde mahalli güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışan bir başkanın dünyadaki baş karakter olduğunu ileri sürecek kadar muvazenemizi kaybettik! Şarlman kendisini daha iyi biliyordu.

"Babil, sonra Yunan, daha sonra Roma, sonunda kuzeybatı Avrupa'nın tarih sahnesinin merkezini işgal ettiği" fikrini teşvik etmekten kaçınmak için tarihçiler diğer şeylerle birlikte şunları yapmalıdırlar: (1) Genellikle kullanılan anlatım tarzı olarak —Avrupa taşralılığının nişanesi— "bilinen

dünya" hakkında konuşmaya son vermek; (2) Roma hakkında, "uygar dünyanın —ya da "kendi dünyasının", çünkü sıradan insan bu ifadeler arasında karmaşık bir şekilde kabul edilen farkı anlamayacaktır— efendisi" şeklinde konuşmayı kesmek; (3) Sadece üç ya da dört batı eyaletini kaybettiği kastedildiğinde, Roma İmparatorluğunun çöküşüne dair konuşmaya son vermek —unutulmamalıdır ki, Müslüman istilasına kadar batı Akdeniz kıyısının çoğu gibi Roma da, geleneksel tarih MS 476'dan sonra İmparatorluğun elindeydi; ve (4) Tarihi bir dönemmiş gibi Karanlık Çağdan bahsetmeye son vermek.

Görgüsüzlüğümüzü cesaretlendirmekten uzak durmamız gereken daha pek çok mesele vardır fakat bunlara hiç değilse yazarken veya ders verirken dikkat çekeceğimizi umuyorum. Bir kimsenin çıkıp, bize gerçek bir dünya tarihi, kendimiz hakkında bir perspektif, medeniyetimizi ve zamanımızı içine yerleştireceğimiz çarpıtılmamış bir çerçeve sağlayacak bir dünya tarihi yazmayı üstlenmesi yönündeki esas umudum bakidir.

4
BATININ BÜYÜK DÖNÜŞÜMÜ

Bir Dünya Hadisesi Olarak Batının Dönüşümü

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

Bu sadece ya da belki, hatta öncelikli olarak bile, Avrupalıların —ve onların deniz aşırı yerleşmecilerinin— kendi-

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

Bunu, Avrupalılar (ve elbette onların denizaşırı yerleşimcileri de dahil olmak üzere) 1800'ler itibariyle her yerde bulunandan tayin edici ölçüde yüksek düzeyde bir toplumsal güce ulaşmışlardı demek suretiyle özetleyebiliriz. (Avrupalıların, kurumsallaşmış sermaye birikimiyle birlikte on sekizinci yüz-

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

[1] Batı [West], Garp [Occident] ve Avrupa sözcüklerini kullanış biçimim için bkz.: Elinizdeki eser, Beşinci Bölüm, "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem."

[Yazar, dünya tarihi alanındaki önemli kavramların ve dönemleştirmelerin yanıltıcı olduğu kanaatindedir. Zira dünya tarihi incelemeleri alanında kullanılmakta olan geleneksel terminoloji, Hodgson'a göre, güçlü Avrupa merkezci yaklaşımlarla malüldür. "Antik", "Orta" ve "Modern" çağlar ve benzeri şekildeki dönemlendirmelere kuşku ile yaklaşmakta ve alternatif dönemlendirmeler önermektedir. Hodgson, aynı alternatif önerme işlemini, alanın temel kavramları için de sürdürmektedir: Hodgson, ya kullanımdaki kavramlara farklı anlamlar yükleyerek bu amacını gerçekleştirmektedir ya da yeni kavramlar üreterek. Bu çabanın bir örneğini yazarın, "Avrupa", "Batı"

[West] ve "Garp" [Occident] kavramlarını kullanımında bulabiliriz. Hodgson, "Avrupa" ve "Garp" terimlerinden farklılaştırdığı "Batı" terimini Teknik Çağ'dan bahsederken kullanmaktadır, önceki dönemler için bu terimi kullanmaz. Oldukça gelişigüzel kullanıldığına inandığı "Batı" teriminin en az beş farklı tarihsel toprak ve halk grubuna karşılık geldiğini düşünmektedir: (1) Roma İmparatorluğu'nun Latin ağırlıklı ya da batı kısmına verilen isimdir, *Batı Akdeniz toprakları* gibi. (2) Terim genişleyerek, —Orta Çağ'dan itibaren— Akdeniz'in kuzeyindeki batılı ya da Latin Hıristiyan ülkeleri de kapsayacak şekilde Akdeniz *Batı Avrupa toprakları* anlamını kazanır. Bu kullanım içine, tabii ki, Müslümanların eline geçen Batı Akdeniz toprakları dahil değildir. (3) Terim daha da genişleyerek, Amerika ve Avustralya gibi deniz aşırı *yerlerde yaşayan bütün Batı Avrupalı halklar* için kullanılır olmuştur. Yazar, son iki anlam için —daha modern zamanlardaki deniz aşırı yerleşimlerde bulunanları da kapsar biçimde— Batı Hıristiyanlığına mensup (orijinal olarak Latin) halkları tanımlamak üzere "Garp" terimini kullanmaktadır. ("Occident" [Garp], İngilizce'de daha az popüler bir terimdir ve daha kesin bir tanımı için daha fazla şansa sahiptir.) "Batı" terimi, aynı zamanda, bazen (4) —genellikle Avrupa diye bilinen bölgede ya da bu bölge dışında yaşayan bütün Avrupa kökenli halkları içeren— *tüm Avrupa Hıristiyanlığı* için de kullanılır; yani, hem Batı Avrupalılar, hem de Doğu Avrupalılar bu tanımlamaya dahildir... Son olarak (5) ["Batı" terimi] bazen *İndüs ırmağının batısındaki medenileşmiş tüm Afro-Avrasya topraklarını* içerir; yani, kabaca hem Avrupa'yı, hem de Orta Doğu'yu. Yazar böyle bir kasıt için, "Batı Avrasya" ya da "İrano-Akdeniz" daha uygun olduğunu düşünmektedir. Yazar, "Avrupa" teriminin, Avrasya'nın, genellikle Ural dağlarının sınır olduğu ve sınırları keyfice çizilmiş daha batıdaki yarımadasına karşılık geldiğini düşünür. Ona göre, bu sınırları belli bölge, hiçbir zaman bütünüyle kültürel ya da politik bir varlık formu kazanamamıştır. Bu bölgeyi nitelemek için, daha muğlak olan "Avrupa bölgesi" ya da "Avrupa toprakları" tabirlerini kullanıyor. "Asya" ve "Avrupa" kavram çiftinin kullanımında da benzer bir durumla karşılaşırız. Bu tür bir kullanım, Hodgson'a göre, en hafifinden —doğal olmayan bir şekilde Avrupa yarımadasını Avrasya bütününün geri kalan kısmıyla aynı saygınlığa sahip duruma yükseltmek suretiyle— Avrupalılar ve deniz aşırı akrabaları tarafından paylaşılan, dünya tarihinin ana sahnesi (Avrasya)'nın en azından yarısını —tabii ki en belirleyici ve en önemli yarısını— oluşturdukları düşüncesini güçlendirmeye hizmet etmektedir. Bu terimlerin Batı-dışı toplumlar tarafından *aynen* benimsenmesi, aynı zamanda, onların kültürel olarak Batı'ya bağımlılıklarını da sürekli hale getirir.

En azından yakın zamanlara kadar Avrupalılar arasında (elbette buna Amerikalılar da dahildir) bu kayda değer olguyu sorgusuz sualsiz doğru kabul etme yönünde bir temayül vardı. (Aynı şekilde pek çok Müslüman, Batının Dönüşümü kesintiye uğratmadan önce, İslamileşmiş kurumlarda doğal bir üstünlüğe sahip olduklarını varsayıyordu, ki bu onları bütün kafirlere er ya da geç hakim kılacaktı.) Bu Avrupalılar, son yıllarda muhtelif "geri kalmış" halkların asırlarca süren sükunet ve durgunluktan sonra (böyle düşünüyorlardı) şimdi nasıl olup da hareketlendiklerine hayret ediyorlardı. Bunlar Avrupalıların nasıl olup da dünyada, bir yüzyıldan biraz daha uzun, aslında oldukça kısa sayılabilecek bir zamanda böylesine emsalsiz bir konuma sahip olabildikleri noktasında oluşan şaşkınlık ve merakı küçümsüyorlardı.[2]

1600-1800 arasında Avrupa'da toplumsal güç bakımından bu artışa yol açmış olan kültürel değişimleri bir "dönüşüm" olarak adlandırdım. Bununla hiçbir yakın biyolojik benzerliği kastetmiyorum. Ancak yine de toplumsal güç bakımından bu yükselişe yol açtıkları kadarıyla söz konusu değişimler, devasa ve karmaşık bir mahiyet gösteriyor olsalar da, gerekli ihtiyatı elden bırakmamak kaydıyla yekpare bir hadise olarak ele alınabilecek belirgin bir biçimde birbiriyle bağlantılı bir birliği oluşturmuştur. Bu gelişim, insanlık tarihinin akışıyla mukayese edildiğinde nispeten ani olmuş-

Hodgson'un dünya tarihi incelemeleri ve İslamiyat araştırmaları alanlarındaki terminolojinin yeniden gözden geçirilmesine ilişkin düşünceleri için ayrıca bkz.: Marshall G. S. Hodgson, "Introduction to the Study of Islamic Civilization", *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1974) içinde, Cilt I, s. 3-69, özellikle s. 45-67. —Yayıncının notu.]

[2] "Doğu"nun "bin yıllık uyuşukluğu" nosyonunun bu denli yaygın olmasının sebebi kısmen turistik mahiyetteki yanlış izlenimlerden, kısmen de iki tür akademisyenin yaklaşımında aynı sınıfa dahil edilmesinden kaynaklanır: Diğer bütün yabancı toplumları aşağılayan Batıcılar ve Modern öncesi herkesin geleneğin ezici tahakkümü altında bulunduğunu sanan alan araştırmacıları. Krş.: "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem" başlıklı Beşinci Bölümün "Geleneklerde Belirlenme Üzerine" alt başlıklı kısmı.

tu. Ayrıca, asli değişimler kurucu ve inşa edici mahiyetteydi: Bunlar sadece belirli sosyo-kültürel özellikleri değiştirmekle kalmadılar, takip eden her nevi insani, sosyal ve kültürel gelişmenin en temel önkoşullarından bazılarını da değiştirdiler. Bundan böyle tarihi gelişmeler aslında belli bakımlardan esaslı biçimde yeni bir tarzda meydana gelmiştir.

Olanlar "medeniyet" şeklinde nitelendirdiğimiz, belli toplumların baskın unsurları arasında yer alan şehir hayatı, okur yazarlık ve genel olarak karmaşık toplumsal ve kültürel örgütlenme kombinasyonunun MÖ ilk birkaç bin yıllık gelişmesiyle mukayese edilebilir. "Medeni" yani —muhtemelen Sümer'le başlayan— şehirli, tarımcı topluluklar kendilerini, yiyecek toplayan kabileler bir yana, diğer tarıma dayalı kümelenmelerden çok daha yüksek bir toplumsal güç seviyesinde buldular; gerek siyasi, neticede gerekse kültürel bakımdan şehirli bir hayat tarzının çok daha geniş çevrelerde tayin edici bir role sahip olmaya başlamasının tarihi çok eski değildi. Sümer'de meydana gelen [gelişme] (kadim zamanların aralıklarıyla mukayese edildiğinde) çok geçmeden Doğu yarım küresinin kaderini belirledi. Tarımcı toplum aşamasına gelmiş bu toplumlar arasında, tarihi değişimin karakteri, daha önce olanları zaman zaman "tarih—öncesi" şeklinde adlandırmamıza imkan tanıyacak kadar değişime uğramıştır: Sözgelimi tarihin adımları öylesine hızlanmıştır ki, daha önce binlerce yıla yayılan bir değişim düzeyi şimdi ancak yüzyıl alıyordu. Benzer şekilde daha önce, tarımcı toplum zamanlarında, yüzyıl alan değişim nevileri, Batının Dönüşümünden sonra en fazla on yıllara sığıyordu.

Dahası, nasıl ki zirai safhadaki medeniyet bir ya da en fazla birkaç noktada zuhur etmiş ve buradan yerkürenin daha büyük bölümüne yayılmışsa yeni modern hayat tarzı da, aynı anda bütün şehirleşmiş halklar arasında, her yerde değilse bile ilk kez tek bir sınırlı bölgede, Batı Avrupa'da ortaya çıkmış ve buradan her yere yayılmıştır. Bu bütünüyle Garp ile sınırlı olan şartlardan kaynaklanan yeni şekiller yahut tarzlar değildi. Nasıl ki ilk şehirli, okur yazar hayat,

büyük küçük, sayısız toplumsal alışkanlık ve buluşlara sahip pek çok halk arasındaki birikim olmaksızın imkansız olacak idiyse, büyük modern kültürel dönüşüm de bütün doğu yarım küresinin muhtelif şehirli halklarının katkılarını gerekli kılmıştır. Sadece birçok halkların buluş ve keşifleri değil, — çünkü ilk temel buluşların çoğu Avrupa'da yapılmamıştır— aynı zamanda, tedricen doğu yarım küresinde meydana gelmiş olan ve örgüsü içerisinde Avrupalıların servet yapıp, hayallerini gerçekleştirebildikleri devasa dünya pazarını oluşturmak üzere birbirleriyle büyük bir bölgeler arası ticari şebeke ile bağlanmış, nispeten yoğun, şehirli nüfusun baskın olduğu geniş alanların mevcudiyeti de zorunluydu.

Teknikçilik ve Toplum: Dönüşümün Tayin Edici Kurumsal Özellikleri

Bu noktada Garp'ın kendi içinde tam olarak ne gibi şeylerin vuku bulduğunu düşünmeliyiz. Her ne kadar bu hadiseler müteaddit defalar tahlil edilmişse de, söz konusu tahliller gerçekten normal bir şekilde dünya-tarihsel bakış açısından değil, fakat her zaman bölgesel Garplı geçmişin durduğu noktadan hareketle yapılmıştır. Batının Dönüşümü bizim şimdiki dünya-tarihsel amaçlarımız açısından, esasen kültürün üç temel alandaki dönüşümünden ibaret olarak tanımlanabilir: Ekonomik, entelektüel ve toplumsal. Ekonomik hayatta, bir dizi yeni tekniğe bağlı olarak ve sermaye birikimine ve kitle pazarlarına dayalı yoğunlaştırılmış bir üretim kontrolü sayesinde, "Sanayi Devrimi" ve beraberinde de "Tarım Devrimi" ile doruk noktasına ulaşmış olan büyük verimlilik artışı meydana geldi. Entelektüel hayatta Kepler ve Galileo ile başlayan yeni deneysel bilim ve daha genel olarak da Aydınlanma ile geniş ölçüde popüler hale gelen felsefi keşif bağımsızlığı sahneye çıktı. Toplumsal hayatta ise eski toprak sahibi kesimin imtiyaz ve üstünlüklerinin çöküşüne, yerine bütün Avrupa'daki yankılarıyla, Amerikan

ve Fransız devrimlerine öncülük etmiş olan burjuvazinin bürokratik ya da ticari gücünün yükselişine tanık olundu.

Geriye dönüp bakıldığında, bir bütün olarak Garbın toplumsal gücünün dünyadaki seviyesi bakış açısından kesin gibi görülebilecek bütün bu sahalardaki değişimler, iki yüzyıldan fazla olmayan bir dönemin içine sığdırılabilir. Gördüğümüz üzere genel olarak on altıncı yüzyılda, Ökümen'deki şehirli toplumların eşitliği hala devam ediyordu: Rönesans ile gelen Garbın genel filizlenmesine rağmen, siyasi olarak Batı Avrupalılar Osmanlı İmparatorluğu önünde geri çekiliyorlardı. Ticari bakımdan ise Müslümanlar hala Ökümen'in pek çok bölümünde onların dengiydi. Kültürel bakımdan da, Müslümanlar en parlak dönemlerinden birini yaşıyorlardı. Dünya tarihinin bu gerçeği, Avrupa tarihine ilişkin olarak, Rönesans filizlenmesinin tek başına tarıma dayalı toplumun sınırlarını henüz aşamamış olduğunu yansıtmaktadır. Fakat hayati önemi haiz değişimler on altıncı yüzyılın sonu itibariyle açık bir biçimde oluşum halindeydi. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde bunların tamamı, hiç değilse belli bazı yerlerde kimi belli alanlar itibariyle —mesela, astronomi fiziğinin tüm Garp dünyasında ya da pamuklu dokuma üretimi İngiltere'deki durumunda olduğu gibi— tamamlanmıştı. Buna karşın İslamileşmiş toplum Bangladeş gibi bir toprak parçasında bozguna uğramıştı.

Rönesansı, Modernliğe öncülük eden koşullardan biri olarak görmek yerine, Modernliğe fiili geçiş içerisine dahil etmenin, dünya-tarihsel bakış açısından, resmi bozmak oluşu gibi; kritik dönemi on sekizinci yüzyılın ötesine yaygınlaştırmak da, aynı şekilde, tayin edici hadisenin açığa çıkan sonuçlarının bir ya da daha fazla aşamasını, dünya-tarihsel olayının kendisiyle keyfi bir biçimde karıştırmak olacaktır. Sonraki değişimler muazzam derecede önemliydi: Sözgelimi daha sonra temel bir endüstriyel enerji biçimi olarak elektriğin bulunuşu yahut fizikteki izafiyet teorisi gibi. Fakat söz konusu tarihi değişimin doğası ile mukayese edildiğinde bunlar, sadece 1800 yılı civarlarında *çekirdek olarak* zaten

tesis edilmiş olan Modern gelişme kalıbını daha ileriye götürmüşlerdir. Her halükarda bunlar, Batılıları dünyanın kalanından kati surette ayırmaya hizmet etmiş olan on yedi ve on sekizinci yüzyılların dönüşümleriydi.

Hepsi de aynı anda gerçekleşmiş bütün bu değişimler arasındaki bağlantı neydi? Bu denli geniş ve kapsamlı tesirleriyle, toplumun böylesi nispeten ani ve kuşatıcı dönüşümünü hazırlamış olan neydi? Söz konusu değişimlerin birbirleriyle irtibatlı ve gerçekte birbirlerine bağlı oldukları açıktır. Bu, bir sahadaki belli değişimlerin, devamlı olarak, bir başka sahadaki belli değişimlere bağlı olduğu (dolayısıyla bilimsel ve endüstriyel gelişmeler sadece yüzeysel temaslarla uzun süre birbirine paralel gitmiştir) anlamında değil ama daha ziyade, bütün değişimlerin müşterek sosyal kaynakları hatta müşterek psikolojik beklenti kalıplarını bir ön şart olarak görmesi anlamında doğrudur.[3]

Tarihsel amaçlar bakımından, Büyük Dönüşüm sadece insan kültürünün yeni bir *durum*unun yahut çağının belirişi şeklinde değil, tarihi bir *hadise* yahut süreç olarak analiz edilmelidir. Fakat bu tür girişimlere rastlamak son derece az bulunur bir durumdur. Fakat Schumpeter, Marksistler için bile toplumun görece durağan kapitalist aşaması anlamına gelen bir evreyi karmaşık ve gerçek bir dengeye ve önceden öngörülebilir bir sona başarılı bir şekilde dönüştürmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist pazarın sanki zorunlu olarak ortalama bir dengeye dayalı bir durummuş gibi gele-

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

neksel burjuva ekonomistleri tarafından yapılan analizleri gerçekdışı bir havaya bürünmektedir: Onlar, olsa olsa, pazarı oluşturan ve değiştiren bir süreç içerisindeki kısa dönem dengelerini analiz etmektedirler.

Bu açıdan bakıldığında benim çalışmam iki kat eksiktir. Ben Dönüşümü, öncelikle, 1789 nesliyle birlikte *çekirdek olarak* belli bölgelerde ve belli sahalarda gerçekleştirildiğinde sona ermiş bir durumdan diğerine esaslı bir geçiş şeklinde değerlendirdim. Uzun vadede belki bu, ancak toplumsal hayatın önemli alanlarının tümünün ve dünyanın bütün bölgelerinin teknikleştirileceği günün perspektifinden, eğer öyle bir gün gelecekse, tamamlanmış bir süreç olarak ele alınabilir. Böyle bir bakış açısından on yedi ve on sekizinci yüzyıl, her ne kadar hala kendilerine özgü konumlarını koruyacaklarsa da, sadece hazırlayıcı bir aşama olarak görünecektir. Fakat yine de şu anda böyle bir bakış açısını benimsemeyi göze alamam.

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

ğinde, doğal olarak, ekonomik, sosyal ve entelektüel bütün gelişmeler bunları takip etmiştir.

Bu nevi bir kısım değişim Dönüşümde de vuku buldu. Fakat bu değişim hiç bir şekilde, sıkça söylenildiği gibi keskin bir değişim değildi. Zira standart bir "geleneksel" toplum resmi, çoğu zaman bir kurgudan ibarettir. Kültürel bir geleneğin doğasını tartışırken gördüğümüz üzere, oldukça "ilkel" bir toplumda bile kültürel gelenekler canlı ve diri kalabilmek için sürekli gelişme içinde olmak zorundadır. Çünkü bazı ihtiyaçları, her zaman etkin bir biçimde karşılamak zorundadırlar; aksi halde atalara özgü hiçbir ayrıcalık onları koruyamayacaktır. Ayrıca rasyonalite, yani endüstride "rasyonelleşme" şeklinde adlandırılan gayrı şahsi ve yenilikçi özel hesaplama, izafi bir kavramdır. Tarımcılık seviyesindeki pek çok toplumun, birçok yazı öncesi toplumun göreli "gelenekselliğine" kıyasla görece "rasyonel" oldukları bile söylenebilir. Yalnızca "rasyonelleşme" açısından Dönüşümde ortaya çıkmış değişme türü, şu ya da bu seviyede tarihte defalarca yinelenmiş bir değişimdi: Sadece şehirlerin gelişimiyle değil, fakat her büyük kültürel filizlenmede ve hatta daha küçük çapta, yeni bir dini yahut siyasi gelenek ortaya çıktığında bile [durum böyledir]. Bu türden tüm dönemlerde bağımsız, yenilikçi hesaplama, geleneksel örf ve adete oranla daha fazla vurgulanmıştır. Dahası, bu çeşit tavırların bazı kalıntıları müteakip sosyal hayatta, özellikle de daha kozmopolit olan toplumlarda, çok kere kurumsallaştırılmıştır.

Dolayısıyla İslam dünyası orta dönemleri itibariyle Garptan daha kozmopolit bir yapıya sahip olması nedeniyle, kurumlarındaki rasyonel hesaplama ve kişisel inisiyatif için daha fazla imkan sunuyordu. Gerçekten de, Avrupa'da Dönüşümün "modernleşmenin" bir parçası olan "geleneksel"den "rasyonel"e doğru değişmenin çoğu Garbı, İslamileşmiş gelenekte zaten oldukça kurumlaşmış bir şeye yakınlaştırmanın havasını taşıyordu. (Bu, bilhassa, daha Rönesans zamanında başlamış —"Modernite"nin o dönemlerde başladığını göstermek üzere çokça zikredilen "Modern" gelişmeler— için doğ-

rudur.) Daha büyük bir toplumsal hareketlilik lehine soylu sınıf içine doğumun küçümsenmesi, Garpta İslam dünyasındaki kadar ilerlememiştir. Loncaların ve malikanelerin otoritesine karşı serbestçe yapılmış bireysel sözleşmelere asli ve öncelikli bir yer verme eğilimi, şeriat hukukunun ilkeleriyle uyum içerisindeydi.

Örf ve adete bel bağlamaktan akla ve yeniliğe duyulan güvene geçiş, her ne kadar sınırlı bir ölçüde gerçekleşmişse de, kendi başına Modern Batının Dönüşümüne özgü olan bir şey değildi. Batılıları hem atalarından, hem de dünyanın geri kalan kısmından ayıran bu değildi. Bu ancak zaman ve para yatırımı kalıplarındaki bir değişimi kolaylaştırmış ve ona eşlik etmiştir. Bu, görüleceği üzere, *teknikçi* şeklinde adlandırdığım, *uzmanlaşmış teknik düşüncelerin* bütün diğer şeyler üzerinde *öncelik ve üstünlük sağlamasına* imkan tanıyacak özel bir biçimde gerçekleşmiştir. Gerçekten de söz konusu değişme —başka biçimlerde değil de— bu özel biçimde görülmedik genişlikteki bir alana yayıldı. Böylelikle sonuçları, yeni şartları bütün tarihsel hayata egemen kıldı. Bu durum, aslında insan zihninin sanki ani bir dönüşümle birdenbire zincirlerinden boşalması ve dolayısıyla daha önce, yeni yolların ancak tesadüfen ve geleneklere dayalı önyargının ağırlığına rağmen açılabildiği noktada hesaplanabilir tüm ihtimalleri özgür bir biçimde araştırmaya başlayabilmesi demek değildi. Daha ziyade söz konusu durum, entelektüel alışkanlıktan herhangi bir sapmaya karşı büyük oranda hala mukavemet etmekte olan zihinleri bile coşturarak toplumsal yatırımın bu zamana kadar en özgür insanlar için bile kullanılamaz durumdaki yeni somut fırsat türlerinin kullanılabilir hale gelmesiydi. Daha sonraları bu mukavemet tedricen kırıldı.

Öncelikle bu yeni yatırım biçimlerinde ayırıcı özelliğin ne olduğunu tespit etmeliyiz. Rönesans'taki hesaplayıcı yenilik hala Tarım Çağındaki büyük filizlenmeler için "normal" görülen bir girişim ve yaratıcılık seviyesi gösteriyordu. Fakat zamanla böyle bir filizlenme normal olarak zayıflayacaktır.

Genellikle bu nevi etkinlikler er ya da geç, ileri düzeydeki kültürel bütünlüğün tarihsel kazaların sebebiyet verdiği kesintilere, yol açtığı riskleri karşılayamayacak derecede maruz kaldığı bir noktaya ulaşmışlardır.

Farkı oluşturan şey —geleneğin doğasında her zaman var olan— rasyonel yeniliğe yönelik eğilimin —belirli biçimleri itibariyle (ve yalnızca bu biçimler içinde)— görülmedik mesafelere taşınmasına ve bütün tarihsel hayata şartlarını hakim kılmasına izin verilmesiydi. Özetle, kritik bir toplumsal gelişme noktasına yani daha önce düzensiz ve istikrarsız olan yatırım tiplerinin —maddi ve zihni— kurumlaşmaya ve daha ileri inşalara izin verecek —ve nihayetinde, toplumsal olarak geri döndürülmesine— imkan tanımayacak derecede geniş bir alanda vuku bulduğu noktaya ulaşıldı. Bu yeni durum insan girişimine yeni fırsatlar, pek çok türden kültürel yaratıcılığa yeni imkanlar sundu. Yeni fırsatlar süratle benimsenerek devam ettirildi. Yeni yaratıcılığın temeli üzerinde yeni ve süratli bir biçimde gelişen gelenekler boy attı, kültürel geleneklerdeki gelişim sürecinin bunları taşıyabileceği kadar hızlı bir biçimde yeni kalıplar tesis edildi. Bir gelenek içindeki iç diyalog engellenmediği ve aksiyon sahası kötüye kullanılmadığı zaman bu, pek süratli bir şekilde cereyan edebilir. Buna her halükarda izin veren tarihi şartlar bunun aynı anda pek çok uğraş ve girişim alanında da vuku bulmasına imkan tanımıştır. Şehirli-kırsal ortak yaşamın ziraileşmiş temel seviyesinin ötesindeki kültürel terkibin istikrarsızlığının üstesinden gelindi ve tahminen yeni, daha yüksek bir temel seviye tesis edildi.

Rönesans'taki rasyonel yenilik hala Tarım Çağındaki büyük filizlenmeler için "normal" sayılan bir girişim ve yaratıcılık seviyesi arz ediyordu. Genellikle bu çeşit etkinlikler er ya da geç, ileri düzeydeki kültürel bütünlüğün tarihi kazaların sebebiyet verdiği kesintilere, yol açtığı riskleri karşılayamayacak derecede maruz kaldığı bir noktaya ulaşmışlardır. Bu bilhassa zaman veya paranın büyük ölçekli toplumsal yatırımını dolayısıyla böyle bir yatırımın gerekli kıldığı

barış ve toplumsal istikrarı bozacak başıbozukluk ve keyfî müdahaleden azade olmayı gerekli kılan her alan için doğruydu. Bu, insanların fikirlerini fasit bir daire içine hapsedebilecek devasa bir iç dengenin baskıcılığından daha fazla kendisini hissettiren bir tehlikeydi. On altıncı yüzyılın sonu itibariyle işte bu toplumsal düzensizliklerden azade en çok bağımlı hesaplayıcı, yenilikçi yatırım türleri daha önce nadiren erişilmiş seviyelere ulaşıyordu: Yani somut, maddi amaçları çok çeşitli, birbirine karşılıklı bağımlı uzmanlaşma vasıtasıyla gerçekleştirmenin teknik usullerindeki gelişmeler. Otuz Yıl Savaşları, İngiliz İç Savaşı gibi felaketlere rağmen, bilhassa kuzeybatı Avrupa'da bir bütün olarak süreci durduracak hiçbir şey olmadı. Hayli benzer bir süreç göçebe hanedanlar yönetiminde geç dönem Sung Çin'inde durdurulmuştu.

Garptaki filizlenme azalmadı. Tersine, toplumsal gelişmenin 1600'ler civarında eriştiği kritik noktaya değin yenilikçi yatırım devam etti. Bu dönemde, bütün Tarım Çağı boyunca, hatta filizlenmeler (ve Rönesans) döneminde, düzensiz ve istikrarsız olan belli (maddi ve zihni) yatırım tipleri artık kurumlaşmaya ve daha ileri inşalara kapı aralayacak ve son olarak toplumsal olarak geri döndürülemeyecek derecede geniş bir alanda vuku buldu. Bu yeni durum insan girişimi için yeni fırsatlar, pek çok türden kültürel yaratıcılığa yeni imkanlar sundu. Yeni fırsatlar süratle benimsenerek kullanıma sokuldu. Yeni yaratıcılığın temeli üzerinde yeni ve süratli bir biçimde gelişen "teknikçi" gelenekler boy attı. Kültürel geleneklerdeki gelişim sürecinin bunları taşıyabileceği kadar hızlı bir biçimde yeni kalıplar tesis edildi. Bir gelenek içindeki iç diyalog engellenmediği ve aksiyon sahası kötüye kullanılmadığı zaman bu, pek süratli bir şekilde cereyan edebilir. Buna her şartta izin veren tarihsel şartlar bu durumun aynı anda pek çok uğraş ve girişim alanında da vuku bulmasına imkan tanımıştır. Sonuç olarak şehirli-kırsal ortak yaşamın zirai leşmiş temel seviyesinin ötesindeki kültürel terkibin istikrarsızlığının sonunda üste-

sinden gelindi ve tahminen yeni, daha yüksek bir temel seviye tesis edildi.

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

Bu yeni yaratıcılığın çekirdeğinde çok yönlü bir teknik uzmanlaşma kalıbı vardı. Bu tür teknik uzmanlaşma büsbütün yeni bir şey de değildi: Ateşli silahların tarih sahnesine çıkmasından beri askeri faaliyetin bu cephesi, Dönüşümün alameti farikası olacak yenilikçi teknik uzmanlaşmanın küçük bir modelini temsil etmişti. Fakat bu durum, artık, böyle bir yeniliğin daha öncekinden çok daha yaygın bir şekilde, bütün toplumun her çeşit anahtar niteliğindeki kesimlerini kucaklayacak ve sonunda bunlara hakim olacak derecede kurumsallaşmasına imkan tanımış olan geniş bir ölçeğe, "kritik bir büyüklüğe" ulaşmıştı. Ekonomik açıdan bu, on yedinci yüzyıl boyunca kuzey Avrupa'daki on yedinci yüzyıl sınai ve ticari yatırım formları şeklinde ortaya çıktı: Sermaye sistematik bir biçimde yeniden yatırıma yönlendirildi ve sürekli teknik yenilenme ve pazar kalıplarında öngörülen genişleme temelinde çoğaltıldı. Entelektüel bakımdan da kendisini, Kraliyet Derneği gibi kurumların çalışmasında

gösterdi: Pek çok kültürde mevcut akademik öğrenim ve öğretimi geliştirmek üzere ara sıra ortaya çıkan yeni bilgi kırıntılarını hoş karşılayabilecek kurumlar ihdas edilmişti. On yedinci yüzyılda Kraliyet Derneği açık bir biçimde eski bilginin yerini alacak yeni bilgiyi toplamayı ve yayımını üstlenmeyi hedeflemişti ve bunu büyük ölçüde, o dönemdeki profesyonel alet yapıcıların sürekli yeni buluşlarının ve bunları mümkün hale getirecek yeni gözlemlerin beklentisiyle yapmıştı.

Hareketin entelektüel yanının ekonomik yönüne bağlı olduğu var sayılmalıdır; fakat bu, tabii bilimlerin sanayinin icat yeteneğinden doğrudan doğruya faydalandığı anlamında değildir. Aksine sanayi yatırımının genişlemesi bütün ekonomiye daha fazla kaynak sağlamıştır. Bunlar bilim adamları arasında, o dönemde yeni ticari ve sınai serüvenlerle birlikte zikredilen coşku ve heyecanın sebebiyet verdiği hızın yayılmacı ruhuyla uyumlu bir biçimde kullanıldı. Entelektüel gelişme görünüşte oldukça özerkti. Doğa bilimlerinin gelişiminde belli bir noktaya ulaşıldıktan sonra, her halükarda bütün cephelerde aynı anda orantısız bir beşeri yatırım sağlanmadan, sözgelimi pek çok farklı alanda artan uzmanlaşma olmadan daha ileri gitmesi imkansızdır. Garpta 1300'lü yıllardan sonra bilimsel çalışmalardaki duraklamanın o dönemin beşeri kaynaklarının mevcut seviyesi ile ilerlemenin güçlüğünden kaynaklanmış olabileceğini kabul etsek de etmesek de, bilimin, bu çeşit kaynakların birdenbire artışının büyük özgürleştirici tesir ve neticelere sahip olabileceği bir noktaya ulaşmış olduğu görülmektedir. Bu durum, özellikle de bilginin çok çeşitli uzmanlaşmaya en fazla bağımlı olduğu kısımlarında böyledir. Endüstriyel tecrübe bilimsel fayda lehine kullanılması ölçüsünde bu, uzmanlaşmış yenilikleri, bilimdeki teknikçilik eğilimini kesinlikle pekiştirmiş olan araç-yapımcılarının büyük oranda artan becerileri ve teknik kaynakları vasıtasıyla olmuştur.

Artan teknik uzmanlaşmanın boyut ve ölçeği gerek bilimsel, gerekse ekonomik hayatta niteliksel değişimleri de

beraberinde getirdi. Teknik uzmanlaşmayı şekillendirmiş ve daha da pekiştirmiş olan kurumlara gerekli zaman ve fonları yatırmanın, gerekli ilgiyi göstermenin karşılığını aldığı bir seviyeye ulaştı. Bu, bizzat söz konusu kurumların sürecin hızlanmasına katkıda bulunduğu anlamına gelmektedir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bu süreç Garp toplumunda tedrici olarak öylesine kökleşmiş ve dal budak salmıştır ki, süreç dışında meydana gelen hiçbir toplumsal süreç yahut tarihi hadise onu geri çeviremeyeceği gibi ciddi bir biçimde yavaşlatamazdı da.

Bu kurumlaşma, uzmanlaşmalar arasında daha ileri ve yakın karşılıklı bir ilişkiyi gerekli kılıyordu. Bu, sadece bireysel teknik ilerlemeler toplamından ibaret değildi. Sözgelimi yalıtılmış teknik uzmanlaşma hüviyetiyle, makineleşen pamuk eğirme teknikleri Mısır'daki Kıpti arazi denetçilerinin yüksek düzeyde uzmanlaşmış ve nispeten etkin eski teknikleriyle aynı düzeyde kabul edilebilir. Bilhassa sürecin gerçekleştiği önde gelen alanlarda her şey teknik uzmanlaşmanın giderek artan bir biçimde kuşatıcı ve birbirine karşılıklı bağımlı ilişkiler ağının gelişmesine bağlıydı. Belli bir etkinliğin teknik verimliliği, diğer uzmanlıkların sonuçlarının kullanımıyla artmaktaydı ve bu da sırası geldiğinde onların verimliliklerinin arttırılmasına hizmet ediyordu. Böyle bir sürecin mesafe alabilmesi için, bir toplumun bütün faaliyetlerinin büyük bir bölümünün seferber edilmesi gereklidir. Bu süreç bir kere iyi bir şekilde kurumlaştığında yeni keşifler ve buluşlar, bunları gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan beşeri ve mali yatırımla birlikte, geometrik olarak artış gösterdi. Her bir yeni buluş yumağı bir kere kullanılmakla bir başkasının yolunu açmış oldu.

Böyle bir teknikleşme sürecinin her türden tarımcı aşamadaki toplumun en temel gereklerini arkasında bıraktığı kolayca anlaşılacaktır. Hatta kendileri doğrudan doğruya tarımsal olmayan zirai leşme düzeyindeki —sözgelimi kırsal yahut ticari— bu toplumlar bile mevcudiyetleri için tarım bölgelerine hakim olan toplumsal ilişkilere bağımlıydı. Söz

konusu nüfuz alanlarındaki tarımsal fazla, yüksek kültürün taşıyıcılarının, ticari şehirlerin önde gelen pazarlarının muhtaç olduğu belli başlı gelir kalemlerini oluşturuyordu. Birbiriyle bağımlı teknik uzmanlaşmaların gelişmesi, geniş alanlardaki imtiyazlı sınıfların gelir yapısını, çiftçilerin tarımsal olarak sömürülmesine bağımlılıktan kurtardı.

Elbette bu [bağımsızlaşma], yiyecek gibi ortak hayatın ihtiyaçlarını sağlamada endüstriyel üretimin tarımsal üretimin yerini alması nedeniyle değil; aksine, ekonominin tarım-dışı sektörlerinin yüksek kültür taşıyıcısı imtiyazlılara sağladığı özel gelir [sayesinde meydana gelmiş] ve bu durum, geçmişte olduğu gibi sadece civardaki birkaç şehir örneğinde olmakla sınırlı kalmamış, bütün ekonomik ilişkiler ağında da gerçekleşmişti. Hatta tarım ürünü fazlasında hiçbir artış, yani beslenebilecek tarım dışı işçilerin sayısında hiçbir artış olmasa bile teknik uzmanlaşma verimliliği, dolayısıyla da, tarımsal ilişkilerle karşılanamayacak denli büyük bir kısmı tarım dışı olan toplam üretimi ve geliri artırmaktaydı. Şayet teknikleşme süreci daha ilerilere götürülecekse (ve sonuçta toplumdaki imtiyazlıların oranı artırılacaksa) doğal olarak sadece işçi başına verimliliğin daha büyük olmasına değil, aynı zamanda, daha fazla işçiye (ve daha fazla tarımsal ham maddeye) de ihtiyaç duyulacaktı. Dolayısıyla yeni toplumsal sürecin tarımı da kapsar hale getirilmesi nedeniyle, zirai üretime mahalli kol gücü ve sair tarımsal yöntemlerin koyduğu sınırlamalardan da kurtulmak gerekiyordu (kısmi olmakla birlikte bir başka alternatif; buralara imalatçıların ihracı, mahalli zanaatkarların yerlerinden edilmesi ve bu toprakların geçmişten daha sağlam bir biçimde tarıma döndürülmesi anlamına gelebilecek henüz yeni teknikleşme sürecinden geçmemiş olan uzak topraklardan tarım ürünlerinin ithal edilmesiydi). Bütün bu tarım ve tarımsal ilişkilerin yeni rollerinin safhaları İslam toplumunun geleceğinde önemli olacaktı.

Muhtelif uzmanlıkların bir toplumun önemli sektörlerindeki beklenti kalıplarını tayin edecek kadar geniş bir öl-

çekte birbirine karşılıklı bağımlı olduğu, rasyonel bir biçimde hesaplayıcı (ve dolayısıyla yenilikçi) teknik uzmanlaşma durumu şeklinde tanımlayacağım bu kapsamlı ve her şeyi kuşatıcı süreci ve içinde meydana geldiği toplum durumunu *teknikleşme* diye adlandırıyorum. *Teknikleşme* sözcüğünü, bütün sürecin ancak tek bir veçhesinden ibaret olan *sanayileşme* sözcüğünün karşıtı olarak seçtim. On sekizinci yüzyılın sonundaki Sanayi Devrimi belirli işlere özgü makinelerin, genişleyen bir emtia pazarına adapte edilerek, sınırsızca genişleyebilen buhar gücü kaynaklarına eklemlenmesiyle ortaya çıkmıştır. "Sanayileşme" bir ülke ekonomisindeki gücün makineleşmesine dayalı endüstrinin hakimiyetini ifade ediyordu. (Buhar gücünün yerini elektrik yahut atom gücü aldığında veyahut da herhangi bir güç kaynağının etkinliği montaj hatlarının veya otomasyonun kullanımıyla artırıldığında beşeri neticeler önemli olabilirse de, on sekizinci yüzyılın sonunda oluşan temel eşitlik, zirai leşmiş toplumdaki sanayinin yerine karşıtlık oluşturarak esas itibariyle değişmeksizin kalacaktır.) Bu hiç şüphesiz on yedi ve on sekizinci yüzyılın ekonomik dönüşümlerinin zirvesiydi ve yakın zamanlarda bir ülke ekonomisindeki gücün makineleştirildiği sanayinin yaygınlığı, Modernliğin asli belirtisi ve işareti olarak görülmektedir. Bir ülke için Modern olmak, sanayileşmesi anlamına gelmektedir. Fakat bu, şimdilik sadece bir göstergeden ibarettir.

Amaçlarımız açısından çok daha kuşatıcı bir kavrayışa ihtiyaç duymaktayız. "Sanayileşme" Danimarka gibi yüksek düzeyde teknik uzmanlaşmanın olduğu modern bir ülkeyi dışlamayabilir; nitekim zirai hüviyeti ağır bassa da, bizzat tarımda, özellikle tarıma dayalı işlemede gücün makineleşmesinin yaygınlığı nedeniyle, Danimarka "sanayileşme" kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Fakat bütün teknikleşme süreci, çok daha kuşatıcı ve kapsayıcıdır. Hatta gerçek anlamda ekonomide bile gücün makineleşmesi olmaksızın — gücün makineleşmesi yenilikçi teknikleşmeye katılan herhangi bir kimse üzerinde kendisini hissettirmezden önceki bir

zamanda— yüksek seviyede bir teknikleşme mümkündü. Nitekim on sekizinci yüzyılda Fransa'nın gücü makineleştirmeden önceki sanayisi, iç evrimleri ve dünya ticaretindeki neticeleri bakımından, teknikleşmenin birçok özelliğini sergilemekteydi. Bilimlerdeki ve toplumsal örgütlenmedeki ve hatta toplumun diğer cephelerindeki teknikleşmeci uzmanlaşma süreci ekonomik üretimiyle aynı derecede önemliydi. "Teknikleşme" gibi bir terim, herhangi bir cepheye üstünlük atfetmeksizin sürecin bütün veçhelerini tarafsız bir biçimde kapsayacaktır.

Teknikçiliğin Ahlaki Boyutları

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

Teknikçileşmeci ruhun özü, teknik kesinlik aracılığıyla gayrı şahsi etkinlik oluşturma beklentisiydi. Bütün zamanlarda etkinliğe, özellikle de, askeri etkinliğe karşı sınırlı şekillerde bir ilgi hep var olmuştur. Keza —el sanatlarındaki gibi— belli oranda bir teknik uzmanlaşma ve teknik kesinlik de var olmuştu. Hatta teknik yenilik ve icat kabiliyeti, daha genel bir ekonomik kalıp içinde, saygın bir yer işgal ediyordu. Fakat artık batı Avrupa'da teknik etkinliğe giderek daha başat bir yer verilmekteydi; öyle ki diğer bütün daha az evrensel ve açıkça daha az nesnel —estetik, geleneksel, kişiler arası— mülahazalar buna gittikçe daha fazla boyun eğiyordu ve kurucu etkinliklerde ileri ve üstün olmanın en önemli temeli olarak kabul görüyordu. Bu psikolojik seviyede toplumsal örgütlenmenin bütün cephelerinin tekniksellesmiş olması demek, bunların öncelikle sınırlı hedeflere yönelik

maksimum etkinliği elde etmek üzere doğrudan doğruya nesnel görüş açısından hesaplanmış uzmanlaşmış süreçler açısından örgütlenmesi anlamına gelir. Tekniksellesmenin buyurgan örf ve adetten, bağımsız hesapçılığa doğru bir büyük değişimin kurumsallaşmasını ifade etmesi işte bu şekilde gerçekleşir.

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

Modern olanı, Modern öncesinden ayıran hususiyetler olarak "rasyonel" ve "geleneksel" terimlerinin teknik anlamlar taşıdığı söylenebilir: "Rasyonel" "uzmanlaşmış teknik hedeflerle ilgili olarak hesapçı" ve "geleneksel" "örf ve adet aracılığıyla emredici" anlamına gelmektedir. Lakin bu tabirler gerek okurlar, gerekse yazarların kendileri tarafından fiilen daha genel bir manada anlaşılmıştır. Modern bir Batılının kendi teknikleşme yöntemlerini rasyonel olarak görmesi ve tarımsal toplumların tarz ve yöntemlerini rasyonelliğin karşısına yerleştirilmiş kör geleneğin tesirleri olarak mahkum etmesi bir parça küstahça da olsa, tamamen doğaldır. Ne kadar iyi niyetli olursa olsun, söz konusu tabirlerin akademik kullanımı bu önyargıyı güçlendirmekten başka bir işe

yaramaz. Çok kere neyin açık olması gerektiğini göstermek elzemdir: Bir ekonominin "Modern" sektörünün, teknik mülahazalar haricindeki şeyler göz ardı edildiğinde, çoğu zaman sıradan beşeri anlamında öyle pek de rasyonel değilmiş gibi göründüğü ya da geleneksel kurumların sıradan beşeri anlamda inkar edilemez derecede rasyonel hatta teknikleşmeci gelişmeye katkıda bulunduğu [görülebilir]. *Rasyonel* ve *geleneksel* tabirlerini bunların daha bildik kullanımlarına saklamak akıllıca olacaktır. Bu kullanıma göre, her toplum kültürel gelenekleri bağlamında etkinlikte bulunması bakımından gelenekseldir, ama bu gelenekler bazı durumlarda, bilhassa tekniksellığin tesiriyle süratle gelişebilirler. Ve toplum kurumlarının hepsi, ancak uygulamada bir işlev gördükleri sürece ayakta kalacağı anlamında rasyoneldir. Çünkü ciddi alternatifler öngörülebilir ve fiilen gerçekleştirilebilir —gerçekleştirilebilir alternatiflerin alanı bazı durumlarda ne kadar sınırlı olsa da— oldukları sürece daha zeki üyelerinin şahsi kararları rasyonel hesaplamaları yansıtırlar. Gerçekten yüksek teknik düzeyine ulaşmış ülkelerin en büyük üstünlüğünün, bireysel rasyonelliğin yönlendirilmesine hizmet eden *gelenekler*inin sürekliliği ve etkinliği olduğu; buna karşılık daha az teknikleşmiş ülkelerin en büyük probleminin, ıstırabını çektikleri yüksek kültür geleneğindeki derin çatlakların başıboş bıraktığı dizginlenemez fırsatçı *rasyonellik* olduğu ileri sürülebilir.

Ekonomik üretimde teknikleşmeci ruh, daha da zeki buluşlar olarak, bu çeşit şeylere ve istatistiksel piyasa ve çıktı analizlerine giderek daha fazla bağımlı hale gelme sürecinde ortaya çıktı. Teknik etkinliğe yönelik bir talebin bu ve diğer dışavurumları, herhangi bir ekonomik etkinlik için yeni önkoşullar ortaya çıkana değin iki yüzyıl boyunca artış gösterdi. Ağırlık el sanatlarının babadan oğula geç[erek sürdürül]mesi, kişisel statü, ticari dayanışma gibi düşüncelerden, sermayeyi verimli bir biçimde yeniden yatırıma dönüştürmeye, dışarıdaki ekonomilere ve tekniği ileri düzeyde

tutma düşüncelerine kaydı. Aile ticaret sırrı, yerini kamusal patent bürosuna bıraktı.

Bilimsel çalışmada da benzeri bir ruh zuhur etti. Yeni ruhun, astronomide bile (askeri faaliyetler gibi bir teknikleşme unsurunun zaten egemen olduğu bir saha) kayda değer bir etkisi oldu. —Kopernik'e karşıt olarak— Brahe ve Kepler ile başlayan ileri düzeyde uzmanlaşmış teknik aygıtların yardımıyla ölçmenin sonsuz kesinliği, yeni araştırma tarzının temel özelliğiydi. Eğer Kepler farkında olmaksızın teknik kesinlik ve manipülasyona felsefi zarafete kıyasla öncelik atfetmemiş olsaydı, metafizik doğrulamalarına karşın geometrik bakımdan "daha saf" daireye karşı elipse öncelik tanıyıp tanımayacağı konusunda şüphelerim var. Neticede kozmik bütünlük fikri nazik bir konuma getirildi. Doğal bilim gelenekleri, hayat yönelimli kuşatıcı geleneklerin entelektüel eğilimlerine bağlılık dolayısıyla erken dönemde kazandıkları entelektüel özerklik seviyesini Garpta da muhafaza etmişlerdi. Bu özerklik, varlıkların teleolojik ve hiyerarşik doğasına ilişkin felsefi nosyonlara bağlı ancak bunların tahakkümü altında da kalmamış olan görece bir deneycilik içerisinde gerek Müslümanlar, gerekse Hıristiyanlar arasında zaman zaman kendini göstermişti. Şimdi ise yoğun bir uzmanlaşmayla birlikte doğal bilim geleneklerinin özerkliği çok daha ileriye götürülmüştü ve buna eşlik eden deneycilik neredeyse rutin bir hale geldi. Her büyük bilim adamı kendi kozmik bütünlük fikrini bulup geliştirmeye kendisini mecbur hissetti ve ihtiyatlı sıradan insanlara ise "yitirilen bütünlük" fikri kalmıştı. 1800'lere gelindiğinde teknikleşmeci ruh astronomi ve fizikten kimya, jeoloji ve biyolojiye kadar bütün disiplinlere yayıldı. Descartes'tan başlayıp Kant'ta zirve noktasına ulaşıncaya kadar, yeni epistemolojik felsefe, yeni teknikleşmeci bilimden ve onun temel problem alanlarından bağlarını koparmasından esinlenmişti.

Son olarak, toplumsal hayatta yönetim aygıtı da, başlangıçta bir dünya görüşü açısından pek o kadar çarpıcı özelliklerle olmasa da, benzeri bir teknikleşmeci eğilimi yan-

sıtmaya başladı. Yeni mutlak ve "aydınlanmış" monarşiler, (daha eski Çinli seleflerinden kısmen esinlenerek) Garp idare tarzını, daha önce bazı yerlerde, sözgelimi Osmanlı İmparatorluğunda gerçekleştirilmiş etkinlik düzeyine yükseltmeye çalışıyorlardı. Fakat Fransız Devrimi döneminde yasal olarak icra edilen toplumsal kontrolün etkinliğindeki artış, dosyalarındaki ve raporlarındaki teknik kesinlik ve (daha da önemlisi) faydalı ve kullanışlı oluşuna göre değerlendirilmesi gereken bir kamu hizmeti olarak bütün yönetim fikrinin yeşermesi Sung Çin'inin bile ötesine geçti ve Avrupa'da daha önce var olan her tür yönetim geleneğini geçersiz kıldı. Sonraki on yıllarda bunların hepsi, yeni bir temel üstünde yeniden yapılanmak ya da yeniden yapılandırılmak zorunda kaldılar.

Birbirine bağımlı teknik uzmanlık alanları genişledikçe yeni etkinlik standartları, kaçınılmaz olarak, sadece küçük bir okumuş yazmış yahut uzmanlar güruhu için değil fakat batı Avrupa nüfusunun geniş bir kesimi için de geçerli hale geldi. Sadece İngiliz bürokratları ve fabrika işçileri bu yeni temel üzere çalışmaya tedricen alışmış hale geldiklerinden dolayı, on sekizinci yüzyılın sonunda enerji makinelerini uygulamaya sokmuş olanlar için emekçileri ve nazik şekilde ayarlanmış makineleri bir felakete yol açmadan kullanacak işçileri bulmak mümkün oldu. (Ancak daha sonra, enerji makinelerinin iyice yerleşmesiyle birlikte büyük sayıda görece yetişmemiş işçilerin eğitimi mümkün olabildi.) Protestan ve Katolik şehirliler arasında matbu kitapların kullanımı yaygınlaştıkça, nüfusun giderek büyük bir bölümü entelektüel yeniliklerle ilgilenmeye başladı. Neredeyse her büyük girişim, her biri için yeterli eğitim almamış bir yabancı için nüfuz etmenin son derece zorlaştığı bir uzmanlaşmalar çeşitliliğinin dolaysız katkılarına bağımlı hale geldi. Bir dereceye kadar fiilen nüfusun tamamı ve elbette bu nüfus içerisindeki daha ihtiraslı unsurlar, kendilerini, teknikleşmeci bir bakış açısı ve teknikleşmeci beklentilerin geliştirilmesi yönünde baskı altında hissettiler.

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

Dolayısıyla teknikselliğ kavramının içerim ve uzanımları arasında gayrı insanileştirici bir şey vardı. Aynı zamanda Dönüşüm, insan türünün önemli ahlaki değişimler yaşamasına da tanık oldu. Dünyanın geri kalanı kadar Garp için de yeni olan farklı, belirgin bir ideal insan tasavvuru (yahut bu çeşit insan tasavvurlarının bir terkibi) geniş çevrelerde giderek artan ölçüde kabul görmeye başladı. Artık sadece tek başına bir maceraperest ruhla değil fakat daha geniş bir topluluk içinde hayatın yeni görünüşlerine yönelik umutların temsilcisi olarak, yeni ve yaratıcı çabaları beceriyle ve kendini adayarak üstlenecek insan anlayışının yaygınlaşması teknikselliğin gelişmesiyle yakından alakalıydı. Ben Johnson'un zamanından beri hicvedilen ve Swift'in *Gulliver's Travels* isimli kitabında ölümsüzleştirilen (Kipling'in *If*'inde daha sağduyulu tavsiyelerde bulunan) bu "tasarımcı", yatırımlar arttıkça gelişen iş kesimi arasında belirgin bir biçimde —sadece iş ilişkilerinde değil fakat bilim, yönetim hatta dinde bile faal— etkin bir tip haline geldi.

"Tasarımcı" imgesine görünüşte zıt fakat onunla büsbütün bağlantısız da olmayan diğer bir tasavvur da hümanist "medeniyet" insanı imajıydı. Gerçekten de Dönüşüm dönemi, teknikleşmeci ruhla doğrudan ilintili olmayan, açıkça hüma-

nist eğilimli yeni ahlaki standartlara tanık oldu. Her zaman bir ideal olarak görülenin büyük bir bölümünün pratikte gerçekleştirilebileceğine ilişkin aktif beklentiye dayalı "davranışların nazikleşmesi" şeklinde adlandırılabilecek husus dikkate şayandı. Hali vakti yerinde olan sınıfların davranışları yumuşuyor ve "medenileşiyordu". Yeni, daha zarif ve nazik zevklerle uyum içinde aykırı kimseler kendi haline bırakılıyor; hem ceza, hem de cebren bilgi elde etme aracı olarak işkenceden vazgeçiliyordu. Daha "felsefi" yahut daha "doğal" bir eğitimle ve daha serbest yasalarla insan aklının ve insan ruhunun aydınlatılabileceği ve "mükemmelleştirilebileceği" yönünde bir anlayış şekilleniyordu.

Yeni insan tasavvurlarındaki pek çok şey daha önceki benzer tasavvurları çağrıştırmaktadır: Mesela bireysel çabanın yüceltilmesi, farklı biçimlerde, Firdevsi'nin veya Rumi'nin İran destan geleneğinde ya da daha da farklı şekillerde Cervantes'in alaya aldığı Garbın şövalyelik geleneğinde bulunmaktaydı. Fakat şimdiki renk ve ton aristokratik olanın tersiydi. Gerçekten de, kimi özellikleri muhafazakarlar rahatsız edici ölçüde kaba ve bayağı bulmuşlardır. Tamamıyla dünyevi ve pragmatik bir düzeyde sınırsız bireysel inisiyatif tanınan bir insan imajını yüceltmek, hiç şüphesiz —başka bir filizlenmeden hemen hemen hazır bir şekilde gelebilecekse de— Rönesans'ın katkılarından biriydi. Böyle bir imaj, bir topluma açık olanakları tanımlaması ve böylece onları açık bulundurması bakımından hayati önemdedir.

Böyle bir idealizmin birdenbire gerçekleştirilebilir olduğunu gösteren, kuşkusuz, teknikleşmenin —kendine özgü alanlarda— ilerleyişiyle meydana gelen ekonomik yayılmacılığın yanı sıra iyimser bir ruh haliydi. Ancak söz konusu idealizmin, bilhassa 1648'den sonra hedefleri bakımından gittikçe sınırlanmış ve idaresi kontrol altına alınmış savaş halinin yıkıcılığının etkisizleştirilmesinde ve devlet görevlilerinin keyfiliğinin azaltılmasında katkısı dokunmuş görünmektedir. Bahis konusu azaltıcı ve yumuşatıcı tesir olmasaydı, yönetimlerin altın yumurtlayan tavuğu —geçmişte

olduğu üzere— kesmeleri hiç de uzak bir ihtimal değildi. Bilim adamları ve araştırmacıların çalışmalarının yarıda kesilmesine göz yumup, böylelikle daha ileri teknik uzmanlaşmanın yararsız olacağını gösterebilirlerdi.[4] 1789 nesliyle birlikte, yeni ahlaki bakış açısı çok değişik doğrultularda hissedilir hale geldi ve Batı ile diğer toplumlar arasındaki psikolojik uçuruma önemli ölçüde katkıda bulundu. Göstereceğimiz üzere, o dönemde söz konusu bakış açısı, açıkça teknikleşmeci ruhun göz ardı edilemeyecek bir unsurunu taşıyordu.

"Davranışların nazikleşmesi", hiçbir surette bilimsel ve ekonomik gelişmeler ölçüsünde çığır açıcı olmasa da, (bilhassa zirai leşmiş dönemde diğer bazı filizlenmelerdekilerle karşılaştırıldığında) yine de, başlangıçta küçümsenemeyecek bir dini ve estetik gelişme biçimini kazandı. Kısmen yeni felsefenin tesiriyle, özellikle dinde Pascal'dan Schleiermacher'e pek çok şahsın etkisi altında gerçekleşen evrim, doğrudan ruhi tecrübeye dayanan ve onu herkesçe paylaşılan dogmalardan kurtarmak için seçkin bir mistizismi gerekli kılmayan dini bir şuurun temelini oluşturuyordu. Böylelikle sonunda, dogmanın kendisinin daha evrensel bir temel üzerinde yeniden düşünülmesi gerekti. (Protestanlığın ortaya çıkışı, her ne kadar sonraki dönemde dini gelişmeyi kolaylaştırmış olabilirse de, aslında zirai leşmiş dönemde —mesela önemli özelliklerinden bazıları aynı ölçüde zirai leşmiş İslam'da bulunabilir— yaygın olan dini mahiyetteki önkoşulların dışına taşmamıştır.)

Bununla beraber Garplıların keşif için büyük yatırımlar yapmaya hazırlandıkları gerçeklik alanında bir ölçüde daralma olduğu görülmektedir. Birbirine bağımlı teknik uzmanlaşmalardaki bir yatırımın katkıda bulunabileceği teknik hedeflerin dışındaki hedefler bile en azından dönemin şartları çerçevesinde ele alınmadı yahut pek fazla işlenmedi

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

(en keskin zekalar açılmış olan yeni uzmanlaşmaların kullanımıyla çok fazla meşgul gibiydiler sanki). Bilhassa, birey olarak bir kimse için çok şey ifade edebilecek alanlar kayda değerdir. Sağlık alanında kişisel insan rejimi, hekimlerin bin yıldır kendisine gösterdikleri ihtimamdan daha az —belki bazen çok daha az— ilgi ve alaka görür hale gelmişti; buna mukabil hastalıkların tedavisinde teknik araçların kullanılması (bir kere kullanılmasına izin verildiğinde) çok çabuk yaygınlaştı. Çeşitli yüksek kültür geleneklerinde (bazen oldukça geç dönemlerde) gelişmiş olan dans yahut kavga amaçlı yoğun kas geliştirme talimleri gerçek anlamda Batılı muadillerini bulamadı.

Belki de en dikkate değer olanı, somut maddi terimlerle ifade edilemeyen kimi alanlarda Batılıların gelişme gösterememeleriydi. Mesela Yoga ve Sofiliğin belli biçimlerinde temsil edilmiş olan yüksek düzeydeki mistik teknikler, erken dönemlerde Hıristiyan Avrupa'da bile ümit verici başlangıçlar olmasına rağmen, neredeyse bütünüyle göz ardı edildi. Ya da başka yerlerde çoğunlukla pragmatik rasyonel hesapçılığı ve bireysel girişimi aşırıya götürmeleri ve genellikle sürekli olarak yeni teknikler bularak kendilerinden öncekilerden ileri gitme gayretinde olmalarına ya da gayretindeymiş gibi görünmelerine rağmen, herkesçe benimsenen dini inanışlar içinde şiddetli bir denetim altında tutuldular,

O halde, teknikleşme sürecine eşlik eden beklenti kalıplarındaki belli başlı değişiklikler sadece genel bir rasyonel iyimserlik ruhunu değil, fakat önemli ölçüde, gerek Batılıların, gerekse Müslümanların "maddeci" olarak niteleyecekleri seçici ve belirgin bir teknikleşmeci ruhunu da yansıtmaktaydılar.

Teknikçiliğin Beraberindekiler

Teknik etkinliğin üstünlüğü teknikleşmeci ruh içerisine dahil edilebilecek birbiriyle bağlantılı çeşitli eğilimleri ima etmektedir. Tıpkı rasyonelleşmiş tekniğe yönelik vurgu gibi,

bunlar da emredici örf ve adetten bağımsız hesapçılığa doğru bir kayma, esaslı bir değişim içinde değerlendirilebilir. Bununla beraber bunlar mümkün her tür rasyonelliğe değil, çok çeşitli teknik uzmanlaşmanın gereklerine odaklanmışlardı ve sadece söz konusu değişimin arızi dışavurumlarını değil doğrudan doğruya en temel özelliklerini kurumsallaştıracak ölçüde işlenmişlerdi. Teknik uzmanlaşmanın nirengi noktası niteliğindeki rasyonelleştirici bir hesaplayıcılık; bilhassa başlangıçta, *sürekli bir yenilik beklentisine*, o ana kadar düşünülmüş ve yapılmış şeyleri sorgusuz sualsiz kabul etmekten olabildiğince kaçınan, her türlü yerleşik otoriteyi reddeden, bu türden bir reddetmenin kaçınılmaz kıldığı yanılma risklerinden çekinmeyen deney yapma arzusuna bağımlıydı. Muhafazakar ruhun kontrol edici güç ve tesiri, dönemin başlangıcında, bir ölçüde azalmasına karşın; başka yerlerde olduğu gibi Garpta da, Rönesans boyunca hakim kurumlar tarımsal muhafazakarlığı temsil ediyordu: Hayatın istikrarsızlığının tabii akışının zorunlu olarak meylettiği kaosa karşı düzeni savunan yerleşik kalıpların en yüksek seviyede muhafazası. (Gerçekten de, kültürün gerçek tanımı hala, eyleme tarzlarının her bir bireyin baştan başlamasına lüzum kalmayacak şekilde bir nesilden diğerine geçmesidir.) Bununla beraber on sekizinci yüzyılın sonu itibariyle Garptaki en önemli kurumların birkaçı gerçek manada değişimin ve yeniliğin ilkesini içten ve ateşli bir biçimde ortaya çıkarmaya başladı. Bilim dernekleri gibi bilim dergileri de, öncelikle eski bilgiyi muhafaza etmek için değil yeni bilgiyi araştırmak üzere oluşmuşlardı. Patent ile icat haklarına tanınan yasal koruma, sanayide yaygın bir şey haline gelmiş durumun göstergesiydi: Başarı en etkin ve en süratli şekilde yenilik yapana gidiyordu. Yeni toplumsal örgütlenmede yenilik kurumsallaştırıldı.

Nihayet bizzat yönetimin kendisi de bu ilkeyi şekillendirdi. Yasama kurumunun bizzat kendisi —belirgin vazifesi sadece vergi koymak, hatta yöneticileri atamak ve savaş ve kriz dönemlerinde takip edilecek siyaseti belirlemekten iba-

ret olmayan, fakat *yasaları değiştirmek üzere* düzenli olarak toplanmak [görevi de] bulunan bir meclis— yeni toplumsal düzenin merkezinde yer alan bilinçli yeniliğin düzeyini yansıtıyordu. Mihver Çağdan bu yana —hangi medeniyetten olursa olsun— düşünürler; yöneticilerin ve hatta mevcut politikaların, değişen şartlarla birlikte değişmesi gerektiğini kabul etmekteydiler. Fakat yasaların mümkün olduğunca uzun süreli olmaları gerekir. Gerçekte yasalar gerektiğinde bütün toplumlarda her zaman değiştirildiler. Bununla ilgili olarak, genellikle, Osmanlılar örneğinde olduğu gibi, *kanun*ların düzenlenmesinde bir hazırlık dönemi olurdu. Toplumsal kurumların bütün hedefi böyle bir değişimi ön görerek bertaraf etmek veya en azından bu tür değişimleri asgari seviyeye indirmekti. Ancak bizzat "yasama kurulu" isminin kendisi bile karşıt bir fikri çağrıştırmaktaydı.

Böyle bir atmosferde ilk kez, "ilerleme" düşüncesinin tarihi değişime ilişkin ciddi tefekkürün hakim teması haline gelmesi kaçınılmazdı. Sadece bütün türlerin sürekli çeşitlenmesi değil fakat daimi olarak olgunlaşması ve yetkinleşmesi olağan bir beklenti haline geldi. Ortalama "yaşlı insanların" genç nesillerin yozlaşacaklarına olan inancı her yeni neslin daha büyüğünü ve daha iyisini inşa edebileceği yolundaki gençlik umuduyla hiç değilse dengelenmiş oldu.

Sonuçta teknikselliğin, görünüşte daha yavaş ortaya çıkmakla birlikte, belki daha temel bir doğal sonucu *katılımcı kitle toplumu* idi: Mümkün olduğunca çok kişinin, her yönüyle çok çeşitli teknik uzmanlaşmanın ağına dahil olduğu bir toplum. Yeni ekonomik düzen, nitelikli iş gücünün geniş ve hareketli bir emek arzına ve özellikle de, seri üretim haline gelmiş ve istikrarlı bir şekilde artan üretimi yutacak asgari yaşam düzeyinin üzerindeki kişilerin oluşturduğu pazara bağımlıydı. Seri üretim ve kitlesel tüketim ile birlikte aşağı sınıflar, hatta köylüler bile, geçmişte seçkin sınıflara özgü görülen düzeydeki şehir hayatının ince zevklerini paylaşmalıydılar: Sonuçta, teknikleşmiş bir toplum, eğer mükemmel bir biçimde işleyecekse kitlesel eğitimin bir zorun-

luluk olduğu açıktı. Bu kitlelerin siyasi bir güç haline gelmesi kaçınılmazdı. (Sonunda, iktidarın gerçekte oldukça sistematik bir biçimde birkaç kişi tarafından elde tutulduğu bu teknikleşmiş toplumların bile, sadece kitlelerin siyasi bir rolü olmalarını hoş görmekle yetinmeyecekleri ve [ek olarak] "totaliter" siyasi bir süreç içerisinde kitlelerin etkili katılımına ve sadakatlerine de ihtiyaç duydukları, böylelikle de, her tarafa dal budak salmış devlet aygıtının daha düzgün bir biçimde işleyebileceği ortaya çıktı.)

Devletin, emsalsiz ayrıntılar ve kaçınılmaz etkinlikler vasıtasıyla, her eve giren devasa genişleyen rolü ilerleme düşüncesinin olduğu kadar, teknikleşmiş toplumun da karakteristiğiydi. Zirailesme düzeyindeki pek çok toplumda, birey ile devlet arasında yer alanlara benzer, kişisel münasebetlere dayalı ara gruplar nispeten etkisiz bir duruma getirildi ya da yerlerini, insani açıdan tamamlayıcı olmayan ve yeni teknikselliktekı uzmanlaşmış rollere dayalı işlevsel gruplara bıraktılar. Devlet bireyle, geniş topraklara sahip toplumlardakiyle kıyaslanamayacak düzeyde, doğrudan ilgilendi. Devletin —herkesin eşit oranda boyun eğmeye zorlandığı— gayri şahsi gücü kitle toplumunda ortaya çıkmış böylesine geniş teknik uzmanlıklar ağını denetlemek için yeterli göründü.

Son olarak teknikleşme, işaret ettiğimiz tavır ve davranışların nazikleştirilmesiyle birleşmiş ve onu tahkim etmiş olan, kendine özgü önemli bir ahlaki disiplini de beraberinde getirdi. Bu [ahlaki disiplin], sadece bir kitle toplumunu değil, fakat tamamlayıcısı olarak *özel olarak tecrit edilmiş ancak aynı zamanda yüksek düzeyde eğitim almış ve işbirliğine yatkın bir bireyi* gerekli görüyordu. Ancak lonca kurallarına veya herhangi bir kabilevi bağlara ya da komünal dini geleneklere bağlılığı olmayan bağımsız, kendine güvenen birey gerekli özgürlük ve serbestiyle yenilik yapabilecek, hatta teknik verimlilik için gerekli yepyeni uzmanlaşmaları dolaylı olarak geliştirebilecekti. Bu, diğer bireylerin kontrollerinden azade, gittikçe artan bir bireysel özgürlük anlayışını hazır-

ladı. Aynı zamanda esaslı bir biçimde bu, birey ve kitle arasındaki bütün aracılıklar (bireysellik bir dosyalama numarasına indirgenmiş görününceye dek) zayıfladıkça, anonimlik ve kişiliksizleştirmeye doğru bir temayülü ifade ediyordu. Ancak bağımsızlık ve tecrit edilmişlik kadar önemli bir başka şey de, takım çalışması ruhu ve işbirliği arzusu ile bir arada gelişecek kişisel dürüstlük, kişisel gelişme ve eğitimdi. O nedenle teknikselliK, aynı zamanda, yüksek şahsi ahlaki standartlara ilişkin bir beklenti ve bireylerin özel yeteneklerine saygı anlamına geliyordu.

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

Uzman, teknikselliK standartlarına göre, soy veya başka bağlantılarla sahip olabileceği herhangi keyfi bir statü nedeniyle değil fakat, ortak gelişme ve ilerlemeye katkıda bulun[masıyla ölçülen] bireysel başarısı nedeniyle saygı görüyordu. Hala tartışmasız kabul gören yegane tanımlayıcı statü, insana ait olandı. O zamana kadar, güçleri veya kutsallıkları nedeniyle korunmuş, grup içinde çeşitli kişilerin birbirine bağımlı oluşları aracılığıyla sürdürülmüş kişisel dokunulmazlık bu insani statülere devredildi. Bu olgu, kamu alanındaki haksızlık ve zulümlerin azaltılması anlamında, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının büyük başarısına katkıda bulundu. Yeniliğe ve teknik etkinliğe duyulan saygıyla, sıradan insanın yeteneklerine uygun bir meslek edinme ve bazen de, olağanüstü olan kişilerin kendi emsalsiz görüşlerini açıklama fırsatı bulmaları at başı gitmekteydi.

Bütün bu değişimler; özellikle toplumsal kontrol merkezine ulaşanlar için, elde edilebilir fiziki güçte ve dolayısıyla da maddi zenginlikte muazzam bir artışı, pozitif bilgide dolayısıyla da yaratıcı imkan ve olanaklarda devasa bir artışı, başa-

rı için gerekli fırsat kanallarının ve dolayısıyla da kurucu nitelikteki kişisel özgürlük temelinin büyük oranda çeşitlenmesini sağladı. Servet, bilgi ve özgürlük; toplumsal gücün, yani sonuçları ne şekilde tecelli ederse etsin malları üretme, gerçekleri ortaya çıkarma, insan hayatını örgütleme gücünün yüksek ve sürekli artan bir seviyesinin oluşumu bakımından teknikleşmiş örgütlenmenin doğrudan neticelerini pekiştirdi.

Müslümanlar için bütün bunlar özel bir ahlaki anlam ve öneme sahipti. Medeniyetin başlangıcından beri şehirli toplumun insan bilinciyle karşı karşıya bulunan ve bilhassa, Garplıların da paylaştıkları, İran-Sami manevi geleneğinde var olduğu bilinen ahlaki çıkmazlarını Garplılar bir ölçüde çözmeyi başardılar. En azından yasalar düzeyinde kişi güvenliğini ve —en kısıtlı imkanları olanın bile artan ölçüde paylaşmaya başladığı— yüksek seviyeli bir toplumsal düzen ve refahı temin eder görünen kurumlar geliştirmişlerdi. Dahası, kişisel arınma düzeyinde bile bireysel dürüstlük, çalışkanlık, bağlılık, alçak gönüllülük ve Avrupa'daki ahlaki yetkinliği temin etmekten uzak olmakla beraber, daha sorumlu sınıflarda artan ölçüde gözlemlenebilen kişisel rekabetçilik temelinde yükselebilecek bir kapasite tesis etmişlerdi.

Tarafsız bir şeriat bağlısı için hayran olunacak çok şey vardı. Çekirdeğini Peygamberin oluşturduğu şeriat, eşitlikçi adaleti vazetmiş ve bireysel sorumluluğu ve çekirdek aileyi vurgulayarak bir toplumsal hareketlilik düzeyini öngörmüştü. Başka herhangi bir büyük dini gelenekten daha fazla burjuva ve ticari değerleri üstlenmişti. Evrensel hukuk ve insan onuru adına salt örfî otorite ve alışkanlıklara karşı sürekli olarak mücadele etmiş ve kimi zaman açıktan açığa, kimi zaman sessizce insan refahındaki kişisel ahlak ile iyi yönetimin hayati konumuna dikkat çekmiş ve bu hususu, gözetilmesi insani bir sorumluluk olan tanrısal olarak kutsanmış bir nimet kabul etmişti. Bütün bu konularda Hıristiyan Avrupa halkları Büyük Dönüşümü takiben ideali gerçekleştirecek kadar ileri gittiler. Aşağı yukarı on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, Avrupalıların İslam'ın ölçütle-

ri sayesinde Müslüman toplumlardan daha iyi bir hayata eriştiklerini çekinmeden söyleyecek dikkatli ve saygıdeğer Müslümanlar vardı.

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

Niçin Sadece Garp?

Bir toplumun ve başarılarının belli bir dönemdeki üstünlüğünü değerlendirecek mutlak bir standart bulabileceğimiz herhalde beklenmemelidir. Refah ve gerilemeyi bile, sadece bir toplumun belli bir dönemde kullanabileceği güç, seferber edebileceği kaynaklarla değerlendirmek hususunda temkinli olmayı öğrendik. İç çürümenin işaretlerini aramakta aceleciyizdir ve kimi akademisyenlerin sonraki dönemlerde İslam dünyasının inkar edilemez ihtişamını küçümsemek için hareket noktası olarak bulduklarını sandıkları şey tam da budur. Bir toplumun ilerlemesini onun aynı zamanda hem rasyonelliğinin, hem de içsel özgürlüğünün göstergesi olarak kabul edilen teknolojideki ve özellikle doğal bilimlerdeki gelişmesiyle değerlendirmek daha güvenliymiş gibi görünmektedir. Fakat hakikat ve özgürlüğün olası göstergeleri bilim ve teknolojiden ibaret değildir. Bunlar, daha ziyade, Modern Batının üstünlüğünü doğrulamak için iyi seçilmiş, neredeyse açıkça tekniksel bir kriter sunarlar. Günümüzde doğa bilimlerimizin —ileri sürüldüğü gibi— *faydalı ve kullanışlı* olduğu iddia edilebilirse de, *iyi* olduğu hayli su götürür bir durumda olduğu ve kelimenin tam anlamıyla *geçerli* ve

doğru kabul edilemeyeceği gittikçe daha çok fark edilmektedir. Gerçekten de, genellikle bizi Modern Batının başarılarıyla gururlandıran kriterlerin büyük bölümünden şüphe etmek için sebeplerimiz vardır.

Yine de Batının son üç yüzyıldır temsil ettiği türden "ilerleme"ye bundan böyle mutlak yahut müstesna bir değer atfetmemiz mümkün değilse de, teknikleşme ve onunla at başı giden her şeyin, kendi gelişimi itibariyle büyük ve görkemli birer beşeri başarı olduğu göz ardı edilemez bir gerçek olarak orta yerdedir. (Sonucu ne olursa olsun) bu, Garplı halkların, yerel kurumlarının gücü, entelektüel ve manevi hayatlarının dinçliği, nüfuslarının büyük bir bölümünün refahı açısından muazzam bir zaferdi. Dönüşüm, büyük oranda, Garbı daha önceden bazı bakımlardan kendisi ile İslam dünyasının Yüksek Orta Çağ döneminde ulaşmış olduğu kültürel eşitliğin de ötesine taşımış olan Garp Rönesans'ının kayda değer kültürel filizlenmelerinden doğdu. Aslında Dönüşüm Rönesans'ın yenilikçi enerjisinin belli yönlerini kalıcı kılmaya muvaffak olmuş şevk ve gayretin neticesiydi. O halde, ortaya şöyle bir soru çıkmakta: Batıya bu denli özgü olan şey neydi ki, bunu, diğer toplumlar değil de Garp başardı?

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

Bu, yeni tarz ve yöntemlerim, bütünüyle tek bir alanla sınırlı şartlardan kaynaklandığı anlamına gelmez. Nasıl ki, ilk şehirli, okur—yazar hayat küçüklü büyüklü sayısız toplumsal alışkanlık ve buluşla pek çok halkın arasındaki birikim olmadan imkansız olacak idiyse, büyük modern kültürel Dönüşüm de, Doğu yarım küresinin birkaç şehirli halkının

tamamında meydana gelen birçok buluş ve keşifleri, ilk döneme ait temel nitelikli olanların çoğu Avrupa'da yapılmamıştı, bir ön-koşul olarak gerekli kılıyordu. Özellikle, gerek maddi ve gerekse de ahlaki Dönüşüme yol açmış, daha dolaysız nitelikteki biçimlendirici unsurların büyük bir bölümü Garba eninde sonunda diğer bölgelerden gelmişti. Garbın daha sonraki gelişmesinin yolunu hazırlamış olan hayati nitelikteki buluşlardan bir kısmı (bilhassa, meşhur ilk büyük üçleme: barut, pusula ve matbaa), on sekizinci yüzyılda uygulamaya konmuş olan kamu hizmeti imtihan sistemi fikri gibi kesinlikle Çin'den gelmişti. Bu bakımdan Garbın, Sung Çin'inin başarısız sanayi devriminin bilinçsiz bir mirasçısı olduğu görülmektedir. Yüksek Orta Çağ gibi erken bir dönemde Garpta bilim ve felsefeye sayısız teşvik edici dürtüyle diğer Akdeniz —bilhassa İslam— toplumlarından gelen unsurlar, spesifik olarak daha az görkemli olsalar bile, aslında çok daha kapsamlıydı.

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

Yine de bütün bunlar, gerçekte, Ökümen'de aynı anda olamazdı. Ökümen'in herhangi bir bölgesindeki bütün kültürel gelişmeler, yerel bir kültürel muhtevanın şartları bağlamında başlamış ve başka yerlere ancak yavaş yavaş yayıl-

mıştı. Aynı şey Büyük Dönüşümü hazırlamış olan değişimler için de doğruydu. Zaman olgunlaştığında, aktüel kültürel dönüşümler belli bir kültür içinde ve bu kültürün gerisindeki şartlar açısından —Garpta gerçekleştiği üzere— meydana gelebilirdi.

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

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

Çünkü Garplılar özel avantajlara sahipti. Öncelikle görece bakir ve geniş bir toprağa sahiptiler: Kuzey soğuğu nedeniyle erken dönemlerin kötü kullanım biçimlerine maruz kalmamıştı ve aynı zamanda eski şehirleşmiş bölgelere komşu, bir bakıma sürekli sulanan en geniş bölge idi. Bu toprağı ekip biçmesini iyice öğrendiklerinde, genişleme ve dolayı-

sıyla genişleyen ekonominin kalıpları için pek çok alan açılmış oldu. Bütün bunlar, dünya tarihinin bir kavşak noktasında, kuzey Avrupa ormanları daha evvel açılmış olsaydı, önceki dönemler için kesinlikle imkansız olacak şeylerin çoğunun mümkün olduğunun ortaya çıktığı bir dönemde oldu. (Sung Çin'inin ekonomisini güçlendiren Güney Çin'deki yeni zirai yöntemlere uygun olarak sağlanan dürtüler geniş kuzey Avrupa ovasından çok daha küçük bir alanı etkilemişti ve tahminen yerel engellerden çok daha fazla etkilenebilir bir nitelik taşıyordu.) Hiç şüphesiz, gerek diğer şehirleşmiş toplumlara doğrudan dahil olmanın (Avrupa'yı çevreleyen Himalayalar gibi bir sıra dağ grubu yoktu), gerekse Atlantik'in aşılmasının getirmiş olduğu ufuk açıcı dürtüler gibi girift ve karmaşık şeyler de aynı ölçüde önemliydi (bu husus, Kolomb bilinen deniz aşırı maceralara atılmamış olsaydı bile, kuzey adaları yahut Brezilya yoluyla vuku bulmuş olacaktı; oysa, Pasifik'teki hiçbir Çin macerasının böyle bir başarı şansı yoktu). Belki de buna, (pek açık olmasa da) nispeten uzun bir süre, dünyayı alt üst eden toplu kıyım ve bilhassa yabancı istilalardan (özellikle Moğollarınkinden) görece bir uzaklık da ilave edilmelidir.

Belki de, zaman verildiğinde (yani Garp ilerlemesine bir ara verilseydi) diğer tarım toplumlarında er ya da geç, her biri kendi arka planının [belirlediği] koşullar bağlamında, kendine özgü şekilleriyle bağımsız bir biçimde meydana gelmiş benzer dönüşümler bulabilirdik. Çinlilerin, birdenbire devasa bir biçimde büyüme gösteren demir çelik üretimleriyle, yeni teknik ilerlemelerinin serpilmesi ve genel kültürel coşkunluğu ile Sung döneminin başarılarını daha sonra daha başarılı bir şekilde tekrarlayabileceklerini hesaba katmamak mümkün değildir. Her ne kadar bu başarıların önü kesilmiş ve Çin, Moğol fetihleri döneminde yeniden zirailestirilmişse de, kültürel kalıplar, canlı varlıklarda görüleceği üzere, bu tür gelişmelerle sonsuza kadar durağan kalamazdı. Aynı şekilde Müslüman Hindistanına neticede büyük uyarıcı dürtüleri sağlamış olan şartlar üzerinde de düşünü-

lebilir. Fakat böyle bir dönüşüm bir yerde tamamlanmaya görsün, benzerinin başka yerde olmasını bekleyecek zaman yoktu. Böyle bir kültürel değişim, doğası gereği, tamamlanır tamamlanmaz bütün yerküreyi çok çabuk kuşatmış ve onun belli bir yerde vuku bulmuş olması başka herhangi bir yerde olma olasılığını ortadan kaldırmıştır.

Fakat ortaya çıkan bu durumu anlamak için, tarım toplumları arasında korunmuş olan dengeye geri dönmemiz gerekir. Afro-Avrasya tarih bütünü içinde, her yerde meydana gelmiş toplumsal güç düzeyindeki kuşatıcı yükseliş birikimsel olarak hayli belirgindi. On altıncı yüzyılda İspanyol, Osmanlı, Hint ve Çin imparatorluklarının herhangi birisi, Sümerleri en güçlü halleriyle bile —bunlardan birinin hemen hemen aynı seviyede bulunan Aztekleri kolayca yerle bir ettiği gibi— kolayca alt edebilirdi. Fakat yükselme oldukça tedrici bir seyir izledi. Belli bir bölgede Ökümen'deki her bir toplum başka toplumları, ele geçirdikleri güç düzeyi ne olursa olsun, esas itibariyle dengi olarak görmek zorundaydı. Sözgelimi, gerek sekizinci ve dokuzuncu asırlarda Arapların Portekizliler karşısında ele geçirdiği üstünlük, gerekse Portekizlilerin on altıncı yüzyılda Araplar karşısındaki daha kısa süreli üstünlüğü nispeten yüzeysel nitelikteki yerel avantajlara dayanmaktaydı. Bir başka deyişle her iki halk da, tarımcı toplumun bünyesinde mündemiç olan sınırlamaların ötesine geçmemiştir. Her bir durumda üstünlük, mağlup edilmesi güç halkın radikal bir dönüşümüyle değil fakat şartlardaki genel bir kaymayla süratle tersine döndü. Çeşitli dönemlerde Greklerin, Hintlilerin ve Müslümanların her biri kendi çağlarının göz kamaştırıcı güçleriydi, fakat uzun vadede hepsi de kabaca birbirine denk durumda kalmışlardır. Bunun nedeni, bin yıl boyunca gerçek anlamda temel nitelikteki yeni gelişmelerin, tedricen dört veya beş yüzyıllık zaman zarfında —ateşli silahlar örneğinde olduğu gibi daha da süratli bir şekilde— benimsenmesiydi.

Fakat bu türden tedrici yayılmaların Afro-Avrasya'nın şehirli toplumları arasındaki denkliği muhafaza etmesi ba-

kımından tarihi önkoşulları yerle bir etmesi yeni dönüşümün dönüşümsel karakterinin parçasıydı. Daha önce yüzyılların husule getirdiği şey için on yılların yeterli olduğu bir zamanda tarihi değişimin yeni adımlarıyla, dört ya da beş yüzyıllık bir uyuklama dönemi bundan böyle pek emin değildi. Eski tedrici yayılma ve tedricen uyarlama artık bundan böyle mümkün değildi. Çok kısa bir süre sonra, —en nihayet, on yedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde— Batılı olmayan bütün halklar, Garpta ortaya çıktığı şekliyle uygar hayatın yeni düzeniyle, yabancılar olarak baş etme problemiyle karşı karşıya kaldılar. Garip bir şans eseri, kendilerine özgü benzer bir dönüşümü Garpla hemen aynı dönemde başlatmış olmadıkları sürece, ne kadar ümit vaat edici olursa olsun, kendi bağımsız gelişmelerini takip etmeye zamanları yoktu. Kültürel bakımdan hala tarımsal dönemin hızıyla hareket ettiklerinden, yıllar ilerledikçe Batılı gelişmenin ilerlemesini bile yıl yıl benimseyemediler (etkin olmak için ise, böylesi bir benimseme gerekliydi). Batının kültürel önkoşullarını paylaşmamış olan bu tarımcı toplum düzeyindeki dönüşmemiş toplumlar, ister istemez, kendilerine özgü adımlarla kendi gelenekleri içinde, yabancı geleneklerden bu temel üzerinde ancak hazmedebilecekleri şeyi benimseyerek gelişmelerini sürdürdüler. O nedenle Batının Büyük Dönüşümü, yeterince hızlandıktan sonra, ne bağımsız bir şekilde boy ölçüşülebilir, ne de toptan ödünç alınabilir bir hüviyet kazandı. Ancak, pek çok durumda uzak durmak da mümkün değildi. Bin yıllık toplumsal güç dengesi, neredeyse her yerde felaket ve yıkımlara yol açmış sonuçlarıyla yerle bir oldu.

5

MEDENİYET İNCELEMELERİNDE TARİHSEL YÖNTEM

Tarihsel Hümanizm

Kategorilerini (ve dolayısıyla sorabileceği soruları ve ulaşabileceği cevapları) mevcut eğilimlerce rastlantı sonucu verilmiş şekliyle kabul etmekte bir sakınca görmediği sürece, bir akademisyen, incelenecek konuların seçimini, kendi görüş açısının doğru ve haklı olduğunu gösterme çabasından başka bir anlama gelmeyen meşru gösterme zorunluluğundan yakasını kurtaramaz. Böyle bir meşrulaştırma, yeri geldiğinde, bir bilim adamı hüviyetiyle oynadığı rol üzerinde açık seçik bir tutumu ima etmelidir. Şayet bu meselelerde bir fikir birliği olmuş olsaydı, bunlar üstü örtülü kalabilirdi—hiç değilse belli bir akademisyen diğerleriyle hemfikir olsaydı. Neyse ki, genelde tarih tetkiklerine ve bizim şimdiki dünyamızda özelde İslam araştırmalarına, birbirinden bütünüyle farklı çeşitli bakış açıları rehberlik etmektedir.

Tarih incelemeleri, zaman sınırı olmayan yasalar koydukları düşünülen fizik ve kimya gibi *nomotetik* bilimlere karşıt olarak, jeoloji veya astronominin birçok evresine benzer şekilde, zaman ve mekana bağımlı tasvir edici hüviyetiyle *idiografik* olarak nitelendirilmiştir.(*) Bu ayırım, zaman

(*) *Nomotetik* [*nomothetic*], doğa bilimleri gibi, yasa koyma özelliğine sahip olduğu düşünülen bilimler için kullanılan genel bir adlandırmadır. *İdiografik* [*ideographic* veya *idiographic*] ise, Tarih gibi, her

zaman unutulan kimi değerlendirmeler akılda tutulduğu sürece faydalıdır. Öncelikle soruların karşılık geldiği meseleler, tarihsel ya da tarihsiz, sorunların, bir dereceye kadar, insanlar için belli bir zamanla sınırlı olmayan bir anlam ve önem ifade etmesi gerekir: Kimi zaman yönlendirici güce öncülük etmesine karşın, genellikle, bir insan olarak bizi ilgilendiren şeylerin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına hizmet eder.[1] Dahası, bir disiplin incelediği nesnelerin kategorisiyle veya kullandığı yöntemler ve ulaştığı sonuçların biçimiyle gerçek anlamda tanımlanamaz: Özellikle de büyük oranda tarihsel rastlantı sonucu gelişmiş ve akademik olarak tanınmış çeşitli araştırma sahalarını yorumlarken tecrübe yönünden faydalı indeksler olabilmelerine rağmen bu böyledir. İdealde, bir bilim dalı, —en azından belli bir açıdan bakıldığında— diğer problem alanlarından görece bir özerklik içerisinde ele alabileceği bir bağımsız meseleler bütününe ihtiyaç duyar. Bu şekilde yola çıkan bir disiplin içinde, hangi türden soru biçimlerinin gerekli ya da hangi tür yöntemlerin bu soruların tatmin edici cevaplarını vermek için zorunlu olduğuna peşinen karar vermek gerekmez. Bu zaviyeden bakıldığında, şayet sadece birkaç alanın oluşturduğu grup değil de, —benim de inandığım gibi— bir tarih incelemeleri alanı varsa; bu [alan], zamandaki sürekliliği içinde insan kültürü ve beşeri kültürel gelişme hakkındaki soruların bütününden daha az olamaz ve burada, örneğin, kültürel değiolayı kendi tekliği içinde betimleme özelliğine sahip bilimler için kullanılmaktadır. —Yayıncının notu.

[1] Tarihten çıkarılan "dersler" sayesinde artan öngörülebilirlik ve dolayısıyla artan yönlendirme gücü, zaman zaman, tarih incelemeleriyle aniden ortaya çıkabilir. Fakat tarihin asıl amacı, kesinlikle bu değildir. Öte yandan, bir *doğrulama aracı* olarak geleceği tahmin etme, tarih incelemelerinde esaslı bir rol oynar. Elbette bu, "geleceğin" öngörüsü değildir —bu, herhangi bir akademik yahut bilimsel disiplinin asıl amacı değildir— fakat gelecekte ortaya çıkacak duruma ilişkin bir tahmindir. Bu, laboratuar deneyleri, alan çalışmaları ya da (tarih örneğinde olduğu üzere) yeni bulunmuş belgeler aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

şim bakımından neyin mümkün olabileceği gibi nispeten belli bir zaman sınırı taşımayan genellemeler geliştirme ihtiyacını göz ardı edemeyiz. Bu çeşit genellemeler, basitçe, başka bir disiplinden çıkarılamazsa da, insan kültürünün mekan ve zamandaki gelişmeleri hakkında zamandan bağımsız olarak neyin önemli olduğunu incelemek için gereklidir.

Bu değerlendirmeler anlaşılmışsa, doğa araştırmalarının belli türlerine karşıt ve belki de belli bir zamanda belli bir toplumun saf bir analizi için tasarlanmış insan kültürü hakkındaki sosyal incelemelerin belli türlerinden de farklı olarak, daha kapsamlı genellemelerin bile zamandan bağımsız olmaması anlamında insan kültürüne ilişkin tarihsel incelemelerin baskın biçimde "idiografik" oldukları söylenebilir. Ayrıca, tarihçilerin soruları da, zaten, nihai noktada, belli bir zaman ve mekanda olmuş olaylarla ilgilidir ve —buna mecbur oldukları için— tarihsel bağlamına yerleştirilemeyen [yani, belli bir tarih verilemeyen] sorular sorduklarında, bu, aksi bir nedenle değil, alan itibariyle geniş olmakla birlikte belli bir zaman ve mekanda *olmuş* ayrıntıları açıklığa kavuşturmak içindir. Zamanı ve mekanı belli hadiseler, zamandan bağımsız genellemeler için sadece misallerden ve ham malzemelerden ibaret değildirler.

Fakat ben burada daha ileri düzeydeki bir ayrımı ele almak niyetindeyim. Zaman içindeki sürekliliği itibariyle kültür hakkındaki sorular kümesi içinde, ilginin bu türden yeri ve zamanı belli olaylar üzerinde odaklaştığında bile, tarihle kayıtlı soruların hangi türünün temel, yani araştırmanın hedefi olan, cevap ve hangi tür soruların asıl niteliğindeki soruları cevaplamada yardımcı olacak ikincil ve destekleyici bilgi olarak kabul edildiği bakımından tarihsel bakış açıları bir başka açıdan ayırıma tabi tutulabilir. Bu esasa dayalı olarak, "özgünleştiriciler" [typicalizers] ve "istisnaileştiriciler" [exceptionalizer] olmak üzere iki tür tarihçiyi birbirinden ayırt edebiliriz. Ayrım, pratikte önemlidir: "istisnaileştiriciler", "özgünleştiriciler"i ilgilendiren veya ilgilendirmesi gerektiği düşünülen her konu ile ilgilenirler; "özgünleş-

tiriciler" ise, ilkelerine rağmen, genellikle, kendilerini "istisnaileştiriciler"i ilgilendirmesi gerektiğini düşündüğü konularla kuşatılmış bulur. Bununla beraber, iki bakış açısı araştırma alanının tanımlanması bakımından ayırıcı konu ve kategorilerin kullanımında problem oluşturur. Modern öncesi medeniyet incelemelerindeki, "istisnaileştiriciler" olarak tanımladığım daha kuşatıcı ve kapsayıcı görüşün, insani bakımdan çok önemli sorunlarının halledilmesi gerekiyorsa da, hiçbir şekilde göz ardı edilemeyeceği kanaatindeyim.

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

Öte yandan, daha hümanist bir bakış açısı olarak değerlendirilebilecek bir zaviyeden bakıldığında, özgün olanı araştırma nedeni daha ziyade şudur: Özgün olanın incelen-

mesi ile, müstesna olanın nasıl istisnai olduğunu daha bütünlüklü bir şekilde görüp onu daha iyi değerlendirebilme imkanına sahip olabiliriz. Olağanüstü ve sıra dışı olanı yerli yerine koyabilmek için belli bir dönemin tüm özelliklerini bünyesinde taşıyan sanatçıların eserlerini veya devlet adamlarının davranışlarını bilmek zorundayız.[2] İslam toplumunu, kendisini oluşturan daha az kapsayıcı çeşitli hadiselere ilaveten, bir bütün olarak, büyük karmaşık bir tarihi hadise olarak, öncelikle daha genel bir şeyin örnekleri olarak değil de, tekrarı olmayan ve tekrar edilemeyen bir şey olarak ve tam da bundan dolayı önemli oluşu nedeniyle inceleriz. Özetle büyük başarılar kadar büyük başarısızlıklarla da ilgilenebilir ve bir hareketin doğrudan sonuçlarının yanı sıra potansiyel ahlaki içeriği üzerinde de durabiliriz.

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

Olaylar sadece doğal veya sosyo-kültürel muhtevayı değiştirmiş oldukları için ayrıcalıklı bir önemi haiz değildirler. Herhangi bir zamandaki fiziksel karşılaşmalardan ayrı ola-

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

rak, insanlık arasında ahlaki yahut manevi dayanışma olduğu müddetçe her bir halkın geleceği, başka türlü kalıcı harici neticelere sahip olsun olmasın, bütün insanlık ile irtibatlıdır. Aynı zamanda ve belki de her şeyden önce, olaylar ve hareketler beşeri hayatın ahlaki muhtevasını değiştirdikleri için evrensel öneme sahiptirler. Çünkü bunlar yeri doldurulamaz standartlar ve normlar ortaya koymuşlardır ve insanlık olarak, göz ardı edemeyeceğimiz ahlaki taleplerde bulunmuşlar ve özgün meydan okumalar geliştirmişlerdir. Herodot, tarihini Yunanlıların ve İranlıların gerçekleştirdikleri büyük hadiselerin —sonsuza kadar saygımızı hak eden tekrarı mümkün olmayan hadiseler— hatırasını muhafaza etmek için yazdığını söylüyordu. Bu hadiseler, öykünülebilir ve bir anlamda belki aşılabilir iseler de, taklit edilemezler. Hatta şimdi bile, yaptığı işler bir ölçüde onlarınkiyle kıyas edilemeyen hiçbir insanı büyük olarak adlandıramıyoruz. Bu hadiseler bir kere bilindiğinde dünya bizim için hiçbir zaman bir daha tam olarak aynı olamaz: *Ne* olduğumuz hususunda, türümüzün sahip olduğu potansiyeller hakkında, istatistiksel olarak, bize söyleyebilecekleri şey nedeniyle değil fakat *kim* olduğumuza, insanlık olarak yazgılı olduğumuz şeye ilişkin anlayışımıza, şaşkınlık duygumuza ve göz yaşlarımıza layık şeyler ilave etmesi nedeniyle.

Burada kamusal eylem düzeyinde beşeri kültür kurumlarını oluşturmaları nedeniyle bu tür hadiselerden ve davranışlardan bahsediyoruz. Halklarla ilgileniyoruz —yahut daha kesin olarak kültür içerisinde nispeten özerk olan erkek ve kadın gruplarıyla ilgileniyoruz. Salt bireysel patlamalar aynı niteliği haiz olabilirler, fakat bunlar farklı bir seviyede anlamlıdırlar ve bunları inceleyecek olan tarihçi değil biyografi yazarıdır. Ancak yine de kişilerin ideal normları ve beklentilerinin, hatta bireylerin özel vizyonlarının hayati olabilmesi işte bu özelliğiyle "istisnaileştirici" perspektif içindedir. Çünkü bunlar, istisnaileştirici şartlar oluştuğunda ve yapılacak yeni bir şeylerin bulunması gerektiğinde, alışılmış kalıpların çatlaklarındaki yaratıcılığın ana kaynakları ol-

duklarını göstermektedirler. Bu, aslında, muhtemel "özgünleştirici"nin kendisini "istisnaileştirici" için daha uygun olan meselelere nasıl sürüklenmiş bulduğunu izah eder.

Kuşkusuz, ciddi "istisnaileştirici", —bazı akademik hikaye anlatıcılarının şüpheli durumuna rağmen— zorunlu olarak, "özgünleştiriciler"in "sosyal-bilimsel hüviyete en fazla sahip olanının" incelemeyi isteyeceği her şeyi anlama ihtiyacı duyar. Elbette her zaman öngörüler ve idealler, ancak, fikirlerle daha az ilintili (maddi ya da hayali) insani çıkarların izin verdiği sınırlar içinde oyuna dahil olabilir. Bütün tarihi nitelikteki —"çok kere nasıl olabildi de bu etkin hale geldi?" biçiminde sorulan— "niçin" sorularını, eninde sonunda, beşeri, doğal ve kültürel çevrenin şartlarına geri çekmek gerekir: [O çevre şartları] tarihi şekillendirmiş olan rast gele gerçekleşen bireysel "tesadüfler" başka türlü olsaydı, sadece birbirlerini feshetmekle kalmayacak ve pekiştirilip, birikimsel olarak tek bir yönde sevk edilecek olanı belirlemiştir.[3] İnsanlık akıldışı eğilimler sergileyebilirse de, uzun vadede, bunlar büyük ölçüde tesadüfidir. İnsan gruplarının sürdürülmesinde takviye edilebilir ve kalıcı yönelim ve gelişme gösterebilecek olan, onların rasyonel tasarımlarıdır: Hatta bu [tasarımlar], yanlış anlaşılmış önkoşullara dayalı tasarımlar olsa bile [bu böyledir].[4] Bu nedenle, grup çıkarları kendilerini hissettirmenin bir yolunu bulurlar. Grup çıkarları, sonuçta, genelde çevresel şartlara; özelde kültürel geleneklerin temel iç istikrarsızlığını sağlayan kültürel kaynakların kümülatif gelişiminin uzun vadede daha ayrıntılı şe-

[3] Bu nedenle, her "neden bu?" sorusu en azından önkoşul olarak bir "niçin o değil?" sorusunu gerektirir. "Olabilirlerdi" ["başka türlü nasıl olabilirdi" sorusunun cevabı], bir tarihçinin incelemesi için, açık ya da kapalı, bir başka akademisyen veya bilim adamının araştırması için ne kadar temel olma özelliği taşıyorsa o kadar temeldir.

[4] Her yeni neslin kendi geleceğini —"kör geleneğe" karşıt olarak— tayin hakkına dair, aşağıda, geleneklerdeki belirleyicilik üzerine olan bölüm ile karşılaştırın.

kilde işlenmesine ve böylelikle daima yeni uyarlamalara ihtiyaç duymasına bağlı görünmektedir.

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

Bundan dolayı hümanist tarihçi, insanlığın meydana getirdiği ve içerisinde her türden norm ve idealin açıklanmış olduğu büyük sadakat ve vefa ile ve bu bağlılıkların dışa vurulduğu karşılıklı etkileşimler ve diyaloglarla ilgilenmek zorundadır. O nedenle, bu niyetleri haiz "istisnaileştirici" bir tarihçinin tuvalini oluşturabilecek şey, biricik ve tersine çevrilemez, ahlaki ve insani geleneklerin terkibi olarak İslam toplumudur. Modern zamanlarda aşikar olan herhangi bir şeye "yol açmış olup olmaması", hayati bir insani karşılık ve emsalsiz bir insani çaba olarak üstünlüğünün niteliğinden daha az önemli olsa gerektir. Bu kapasitesiyle, gerçekte zaman ve mekandaki beşeri kültür ağını ifade etmede ve bulduğumuz haliyle dünyayı oluşturmada oynadığı rolden çok daha az bir rol oynamış olsaydı bile, insani saygı ve takdirimize meydana okuyacaktı.

Akademik Temayüllere Dair

İnsani sadakat ve vefanın tarih incelemelerindeki merkezi rolü nedeniyle, akademisyenlerin şahsi bağlılıkları tarih tetkiklerinde diğer sahalardakinden daha da büyük bir rol —İslam incelemelerinde özel bir rölyef içerisinde ortaya çıkan bir rol— oynar.

Tarih akademisyenliğinin en ciddi seviyesinde —din, sanat, hukuk yahut yönetimle ilgili geleneklerin veya hatta bütün medeniyetlerinki gibi büyük kültürel geleneklerin

beşeri bağıntısının bahis konusu olduğu— tarihi değerlendirme araştırmacıların temel nitelikteki eğilimlerinden bütünüyle koparılamaz. Gerçekte olması gerektiği zorunlu olarak istenir bir şey de değildir: Esas sorun, ancak insani olarak derinlere indiğimizde ortaya çıkabilir. Büyük meseleler ile insanca ilgilenmiş ve ele almış olan bazı büyük akademisyenlerin bahsettikleri şu ya da bu ayrıntıyı yalnızca düzeltmeye çalışan katıksız uzmanlara ait araştırmaların bazı faydalı izahlar getirmeleri muhtemelse de, çoğunlukla temel noktaları gözden kaçırırlar. Önceden teslim olmak gaflete — hatta çoğu zaman, en ihtiyatlı akademisyeni bile— önyargılı karara götürebilir. Önyargılar, özellikle, [akademisyenin] — kullanılan ve tarafsız gibi görünen terimlerden şüphe etmenin neredeyse imkansız olması nedeniyle peşine düşmenin son derece güç olduğu noktada— ortaya attığı sorular ve kullandığı kategori tipinde ortaya çıkar. Buna rağmen teslimiyetin getirdiği önyargıya önlem alınabilir. Kendimizi bütün bağlılıklardan arındırmak değil, ama önyargıların tuzaklarından kaçınmayı ve izin verdikleri ilgi ve kavrayıştan yararlanmayı öğrenmek bu [problemin] çözümü olabilir.

Bu çeşit temel nitelikteki önyargılar, gerçekten ciddi akademisyenlerde bir dereceye kadar daima mizaçla ilgili bir meseledir. Bununla beraber ne kadar derin iseler, esaslı, kapsamlı bağlılığın mevcut olduğu büyük kültürel geleneklerin birinde o denli tam olarak kökleşmiş olmalıdırlar. Bu geleneklerden bazıları, İslamiyat araştırmalarının ustalarının bakış açılarını belirlemede, olduklarından daha büyük ve kaygılandırıcı görünüyorlardı. Başka İslam uzmanlarının çalıştığı çerçeve ve problemleri tayin ve tespitte pek çok şeyi gerçekleştirmiş olanlar da bu araştırmacılardır. Burada, üçü eski, ikisi yeni olmak üzere beş tanesinden bahsedeceğim. — Katolik ve Protestan biçimiyle— Hıristiyan gelenek pek çok Batılı akademisyen için, başka bir kesim için de Yahudilik, derin bir biçimde belirleyici olmuşlardır. Daha yakın zamanlarda, —Şeriat veya Tasavvuf eksenli— İslam geleneğine bağlı, gittikçe artan sayıdaki uzman bu sahada akade-

misyenliğe katkılarda bulunmaktadırlar. Bu geleneklerden herhangi birine bağlı akademisyenleri bekleyen tuzaklar, onların çalışmalarında, en azından rakip bir gelenekten herhangi bir akademisyen için yeterince aşikardır. Bir Müslüman olarak dengeli görüşün, bir gayrı Müslim olarak tarafsızlığın hiç bir garantisi yoktur. Bu kadim geleneklerin ve Hıristiyanlık veya İslam'a bağlılıkta gizliden gizliye varlığını sürdürenle aynı türden tuzaklara yönlendiren temsil edici önyargıların yanı sıra bir taraftan Marksistler, diğer taraftan sadık Batıcılarla karşılaşıyoruz. En içten sadakat [duygularını], özgürlük ve hakikatin aşkın ideallerinin müstesna veya en eksiksiz oluşumu ve somutlaşması olarak gördükleri Batı kültürü için besleyen kimseleri "Batıcılar" şeklinde adlandırıyorum. Bunlar, Hıristiyanlığın kendisi için istediği sadakat taleplerini, kişisel olarak, reddedebilir iseler de, Hıristiyan geleneği Batı kültüründe merkezi bir yer tuttuğu ölçüde, genellikle İslam hakkında Hıristiyan[lık kaynaklı] bir bakış açısını bir ölçüde paylaşırlar. Bu, İslam uzmanlarının hepsinin bilinçli olarak bu büyük bağlılıklardan birine sadık oldukları anlamına gelmez; fakat bu durumda olmayan çoğu uzman, hakiki bağımsızlık ve nesnellik seçeneği içinde de değildirler. Yaygın olan durum, çoğunlukla, daha dar ufuklar ve daha sığ bir farkında oluştur: Hem şuursuzca, dolayısıyla da analiz edilmemiş bir yavaş yavaş gerçekleştiğinde yanlı bakış açılarına teslim olma durumunda, hem de şuurlu olunduğunda, yani bilinçli bir gözetim ve kontrole tabi olma durumunda [yaygın olarak karşılaştığımız seçenek budur].

Binaenaleyh bir başka büyük geleneğe bağlı olan birisinin İslam'ı nasıl makul ve meşru bir şekilde araştırmaya başlayabileceği —ve özellikle, kendisini Hıristiyanlığa vakfetmiş bir kişinin nasıl araştırmaya girişeceği— meselesi, ancak nadiren dini eğilimli birkaç akademisyene ilginç gelebilecek bir mesele değildir. Bu husus bütün akademik meselelerde merkezi bir yer tutmaktadır. Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident: comment*

quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion (The Hague: Brill, 1963) isimli çalışmasında disiplinin temellerini atan İslam uzmanlarından Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje, Carl Becker, Duncan MacDonald ve Louis Massignon'un çalışmalarının her durumda gizliden gizliye ve yaygın şekilde, bu araştırmacıların temel eğilimleriyle (her ne kadar "Batıcı" tabirini kullanmıyorsa da) belirlenmiş olduğunu göstermişti. Ciddi akademisyenin kültürel bağlılığı çalışmasında hayati belirleyiciliği haizdir. Bu, zaman zaman ileri sürüldüğü gibi bir dini geleneğin bir başka gelenekten gelen birisi tarafından tarafsız ve adil bir şekilde tetkikinin imkansız olduğu anlamına gelmez. Nihayetinde bütün inançlar özeldir ve aynı kültü takip edip aynı inancı anlattıkları durumda bile zıt mizaçlar için birbirinin inancını anlama fiiliyle karşılaştırıldığında, dini veya kültürel gelenek hatlarının karşısından birbirini anlayabilen uygun mizaçlar için bu, çoğunlukla daha kolaydır. Biz öncelikle insanız, ancak ikinci olarak da, şu ya da bu geleneğin mensuplarıyız. Bununla beraber, söz konusu akademisyenlerin —araştırmalarını yürütürken kullandıkları— kategorileri, yalnızca mensup oldukları kültürel çevre değil, bundan çok daha büyük oranda, kendilerini bu araştırmaları yapmaya yöneltmiş olan aşikar eğilimleri belirlemiştir. Ancak bu eğilimlerin ve bunların içinde ve ötesinde mümkün olanın sınırlarına ilişkin bilinçli ve iyi bir şekilde gözden geçirilmiş kavrayış vasıtasıyla, paylaşmadığımız —ve hatta, belki de paylaştığımız— belli başlı büyük geleneklere dair herhangi bir doğrudan değerlendirmeye ulaşmada doğrudan doğruya insanlığımızdan faydalanabileceğimizi ümit edebiliriz.

Genelde Garp ve İslam dünyasını, özelde Hıristiyanlık ve İslam'ı mukayese ettiğimizde böyle bir bilinçlilik özellikle gereklidir. İslam'ın manevi bakımdan doğruluk ve hakikatini teslim etmeyi arzu etmiş olan Hıristiyanlar arasında İslam'ı şu ya da bu şekilde Hıristiyan hakikatinin budanmış bir versiyonu olarak görmek temayülü vardı: İslam'da bulu-

nabilecek hemen hemen tüm hakikat Hıristiyanlık'ta da bulunmaktadır, fakat Hıristiyanlık bu hakikatin ötesine geçip Müslümanların anlaması imkansız olan başat nitelikteki temel bir hakikate ulaşır. Buna karşılık Müslümanlar da, tarihsel olarak Hıristiyanlığı budanmış yahut saptırılmış İslam olarak görmüşlerdir. Fakat böyle bir karşılaştırma, onun karşısında hiç değilse tarihi amaçlar bakımından sağlıksızdır. Her ikisinin de cazibesine maruz kaldıklarında, aklı başında, hassas ve dürüst kimselerin nasıl olup da İslam'ı Hıristiyanlığa —ya da Hıristiyanlığı İslam'a— tercih edebildikleri böyle görüşlere sahip Hıristiyan ve Müslümanlara anlaşılmaz gelir.

Haddizatında hassas ve duyarlı ellerde böyle bazı yaklaşımlar oldukça anlamlı sonuçlara ulaşabilir. Hıristiyan tarafından bu çeşit en cazibeli İslam yorumu, hiç kuşkusuz, "Salman Pak et les prèmices spirituelles de l'Islam iranien" [*Societès des Etudes Iraniennes*, 7. Cilt, (1934)] gibi bir dizi çalışmasında ve Yedi Uyuyanlar [Ashab-ı Kehf] üzerine çeşitli makalelerinde imalı ve kinayeli bir şekilde Louis Massignon tarafından sunulmuş yorumdur. Massignon İslam'ı ilahi huzurdan uzaklaştırılmış, manevi sürgünde olan fakat bu sürgün hayatı boyunca özel bir işareti de üzerinde taşıyan bir topluluk olarak değerlendiriyordu. (Giulio Basetti-Sani, *Mohammed et Saint François* [Commissariat de Terre-Sainte, Ottowa, 1959] Massignon'un fikirlerinin bir bölümünü, pek akademik olmasa da, modern mitolojiye anlamlı bir katkı niteliği taşıyan güzel ve bilgilendirici kitabında daha da geliştirmişti.) İslam'a Hıristiyanlığın ifadeleriyle, duyarlı olmakla beraber daha az şiirsel nitelikteki bir yaklaşım Eric Bethmann'ın *Bridge to Islam* (Nashville, Tenn., 1950) isimli çalışması ve Kenneth Cragg'ın çalışmalarıyla sunulmuştur. Yine de bu nevi yaklaşımların önkoşul olarak gerekli gördüğü nihai yargıların güvenilmezliği inkar edilemez bir gerçektir. Muhtelif boyutları itibariyle herhangi bir dini geleneğin ciddi bir tetkiki bir ömürden fazlasına ihtiyaç duyabilecektir ve birçok kimsenin hakiki manada ikisini

birden tetkik edebileceği beklenmemelidir. Şayet bu gerçek, hakikati apolojistlerin gördüğü gibi görmeyen pek çok zeki kimseyi izaha katkıda bulunuyorsa, aynı zamanda bunun, apolojistin de kendini rakip geleneği değerlendirmeye ehil olduğunu sanması halinde kendisini aldattığı yönünde uzantıları da olacaktır. Kusurlu, başarısız bir Hıristiyanlık şeklindeki bir İslam anlayışı, ya da Hıristiyanlığın kusurlu bir İslam olduğu şeklindeki anlayış, ne kadar zarif ifade edilmiş olursa olsun, büyük bir şüphecilikle karşılanmalıdır.

Fakat karşı taraftaki bir geleneğe bir kısım hakikati teslim etme arzusu içinde olanlar arasında ilk elde akla gelen seçeneklerin, bir mukayese yapmak için tatmin edicilik bakımından diğerlerinden farklı bir tarafı yoktur. Sanki iki gelenekte yüzeysel olarak birbirine benzeyen unsurlar tespit edilebilirmiş gibi, son çare olarak [iki geleneği birbiriyle bağdaştırmak anlamında] telifçi asimilasyona sığınılabilir. Fakat bunun sadece olağanüstü tarihsel bağlılığa yönelik talebin hakikiliğini tanımamak suretiyle olsa bile bir geleneği veya ikisini birden tahrif etmesi kaçınılmazdır. Sözgelimi her iki gelenekte de, keyfi mahiyetteki beşeri örf ve adete değil tanrısal vahye dayanan ahlaki davranışa yönelik bir talep vardır ve hiç değilse ana hatları itibariyle, iki vahiyde de üstü örtülü ima edilen ahlaki düsturlar birbirine çok benzer mahiyettedir. Yine de Hıristiyan için vahye istinat etmek, tanrısal nitelikteki insani bir hayatın mevcudiyeti ve onun kaynağı olan kutsal dostlukla karşılandığı gibi kurtarıcı sevgiye karşılık vermek demektir. Müslümanlar için vahye istinat etmek, sadık bir insan topluluğu tarafından elden ele ulaştırılan apaçık bir tanrısal mesajda karşılandığı gibi eksiksiz bir ahlaki meydan okumaya karşılık vermek demektir. Bu iki vahiy anlayışı sadece birbirinin zıttı değildir: Bunlar, aynı zamanda, bir diğerini kategorik olarak dışlar. Onları şu veya bu şekilde soyutlayarak özetlemek, şurasından burasından kırpmak demek beşeri örf ve adete karşı gerek Hıristiyanlığın ve gerekse de İslam'ın vahye dayalı bir ahlakilik talebinin içini boşaltmak demektir.

Telifçiliğin apaçık özdeşleştirmelerinden sakınmak için dürüstçe her iki geleneği de en temel ortak paydaya, yani biçimsiz bir mistisizm yahut insanlığın müşterek iyiliğine olan belirsiz bir bağlılığa indirgemek cihetine de gidilebilir. Fakat pratikte bu, sadece bir bireyin tamamıyla özel bakış açısı olarak, gizil bayağılıklar seviyesinin üzerine çıkabilen şeyler adına büyük gelenekler tarafından taşınan prestije sığınmak demektir.

Esasen bu iki gelenek, galiba bizim için henüz ulaşılabilir olmayan gerçek anlamda daha yüksek bir sentez dışında talepleri itibariyle birbiriyle bağdaşmaz kabul edilmelidir. Ve bunlar arasındaki bu gerilim duygusunu, birini diğerinin kıstaslarıyla yorumlamaya kalkışmaksızın muhafaza etmemiz gerekmektedir. Bu, bir ölçüde iki yapının, hangi türden unsurlarının ikinci plana atılabileceğine ve hangilerinin vurgulanabileceğine ilişkin bir mukayese ile başarılabilir. Böyle bir kavrayışla, her biri her noktada insani bakımdan tehlikede olabilecek şeye ilişkin duyarlı bir insani bilinci muhafaza etmesi şartıyla, bağlı olanlar ve herhangi bir bağlılığı bulunmayanlar bir noktada buluşabilirler. Fakat bu, ancak, seçilmiş unsurların belli bir bağımsızlıkla değerlendirildiği sürece mümkündür. Ve ancak, her şeyin yolunda gitmesi halinde yaklaşılabilecek bir idealdir. Ö nedenledir ki, en iyi mukayese bile gelenekler arasında nihai değerlendirme için nesnel bir temel sağlamak olarak kabul edilemez. Yine de bu İslam'ın belli tarihi şartlar itibariyle kendine has güçlerini —ve zayıflığını— daha anlaşılabilir hale getirebilir.

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

Medeniyetlerin Tanımlanması Üzerine

Medeniyet incelemelerinde —(özellikle Modern şehirleşmiş dönemler öncesi) büyük kültürel mirasların incelenmesi— bir medeniyet olarak adlandırılabilen şey, birincil referans birimini oluşturur. Ancak bu ünitelerin kesin biçimde tanımı, verinin bizzat kendisi tarafından yalnızca kısmen verilir. Kısmen ise araştırmacıların amaçlarının bir fonksiyonudur.

Toplum yeterince karmaşıklaştığında, her halk, hatta bir halk olarak adlandırılabilecek bütünün içindeki nüfusun her bir kesimi, kültürel bakımdan bir ölçüde kendi kendine yeterliliğe sahip duruma gelmiştir. Ama aynı zamanda halkların teşhis edilebilir en büyük grubu bile hiçbir zaman bütünüyle kendi kendine yeterli olmamıştır. Bir grubun müştereken sahip olduğu ölçüde geniş kültürel kalıplar bile daha uzak halklarınkiyle karşılıklı ilişkiler sergileyebilir. Toplumsal kümelenmeler bütün Doğu Yarımküresi boyunca İslam'dan çok daha uzun bir süre öncesinden bu yana neredeyse belirsiz bir biçimde yavaş yavaş birbirine karışmış yahut üst üste binmiş vaziyettedir. Şayet toplumları sadece kültürel norm, kurum ve teknikler yığınına göre tasnif edersek o zaman Modern öncesi uygar toplumlar arasındaki pek çok tefrik edici hattın bir anlamı olacak, fakat Doğu Yarımküresini ayıran hiçbir hattın nihai anlamı olmayacaktır. En azından kadim, klasik zamanlardan bu yana, Galya'dan İran'a kadar bütün kara parçalarının ancak tek bir kültürel dünyayı oluşturduğu, bu bölgelerde bulunan kültürel teknikler ve kaynaklardan hareketle uzun zamandır pratik olarak tartışılan bir durumdur. Fakat aynı türden tartışmalar bizi daha da büyük bir bütünü, Hint-Akdeniz, hatta (daha az ölçüde) bütün şehirleşmiş Afro-Avrasya kuşağının birliğini kavramaya götürecektir. Bu şartlar dahilinde, daha az kapsamlı bir "medeniyet" kavramını tanımlama teşebbüsü bir halklar kümesini, bir medeniyet olarak, bir başkasından ayıracak apaçık bir temel benimsemeyi gerekli kılmaktadır; fakat çok kere bu çeşit kümelenmeler harici sebeplere dayalı

olarak, verili bir şey olarak alınmış ve kümelenmenin oluştuğu temel dikkate alınmaksızın tanımlamalara girişilmiştir.

Dolayısıyla şimdi Modern öncesi şehirleşmiş toplumları tetkik etmek için kültürel şekillerin tam ve eksiksiz bir tahliline girişmeliyiz. Antropologlar şehirleşmemiş toplumları incelerken bir ölçüde yetkinliğe erişmişlerdi ve bu [antropolog]ların bazıları, yöntemlerini şehirleşmiş toplamlara da tatbik ediyordu. Sosyologlar Modern Teknikçi toplumu ve onun ışığında genel olarak Teknik Çağın toplumlarını incelemeyi öğrendiler. Fakat Max Weber'den bu yana çok az sosyolog, aradaki —yani Sümer'den Fransız Devrimine kadar olan— dönem ve bölgeleri sistematik bir şekilde araştırmıştır. Bu, kısmen, alanlar arasındaki ilişkilere ilişkin temel nitelikteki bir anlayışı destekleyecek savunulabilir bir dünya tarihi tasarımından yoksunluk nedeniyledir ve bu durum, bu sahadaki mukayeseli araştırmalara ket vurmuştur. Bir şey, herhangi bir başka şeyle mukayese edilebilir; fakat verimli mukayeseler, ancak sağlam bir kapsamlı muhteva anlayışı vasıtasıyla temin edilebilecek, birbiriyle yakından ilintili karşılaştırılabilir nitelikteki mukayese birimlerini gerektirir. Netice itibariyle, Modern öncesi medeniyetlere ve özelde İslam medeniyetine dair ortaya atılan sorular, çok kere anlamsız veya yanlış yöne sevk edici olmuştur ve bu soruların getirdiği cevaplar da, doğal olarak, konu ile hiç ilgisi olmayan yalan yanlış cevaplar olmuştur.

Bu noktada, gerçek anlamda özgün bir dünya tarihi tasarımından yoksun oluşun, olası bir akademik işbirliği için uygun ve elverişli bir çalışma taslağına duyulan ihtiyacı —en azından kısmen— doğurduğuna işaret edilebilir. Yaygın şekilde "Şarkiyat incelemeleri" olarak adlandırılan disiplinin; önemli bir bölümü itibariyle, bütün durumlarda temelde aynı yöntemler kullanıldığından ve bütün tarihi problemlerin birbirleriyle bağlantılı hale geldiğinden ötürü, diğerleriyle birlikte Avrupa geleneğini de içerecek şekilde "medeniyet incelemeleri" olarak adlandırılması daha yerinde ve uygun olacaktır. İslamiyat incelemeleri uzmanları için, Çin araştırmaları

alanındakilerle konferansları paylaşmak Orta Çağ Avrupası incelemeleri uzmanlarıyla paylaşmaktan daha tuhaftır.

"Medeniyetler" kategorimizi —ihmal nedeniyle— belirlemiş olanlar büyük ölçüde filologlardı: Bir medeniyet, tek bir dilin yahut kültürel bakımdan birbiriyle yakından ilintili tek bir dil kümesinin yazılı geleneğiyle taşınan şeydir. Bu anlayış sözgelimi Carl Becker, Gustave von Grunebaum ve Jörg Kramer tarafından doğru olarak kabul edilmiştir. Gerçekte bu, hatalı bir düşünce değildir ve bir yere kadar, benim yazılı gelenekler açısından [yaptığım] "medeniyet" tanımıma da uygundur. Fakat benim ileri sürdüğüm şeyle aynı değildir; açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Kabaca bu [düşünce], örneğin (aşağıda vurgulayacağımız gibi), Arapça ile taşınan —İslam öncesi putperest Bedevi geleneklerini de içeren— her şeyi doğal ve daha sonra kendisini Arapça ile ifade eden medeniyetin atalarına ait olarak değerlendiren bir yaklaşıma yol açar. Buna mukabil [aynı düşünce], örneğin, ilk dönem Müslüman idarecilerinin yönetiminde hakim kültürel gelişme anlayışı çerçevesinde üretilmiş ve uygarlığa ilişkin olarak şehir hayatının merkezi özelliklerine doğrudan doğruya yol açmış olan Suriye'deki maddi eserleri, [İslam medeniyetine] "yabancı" ve taraftarlarının Arapça'yı kullanmaya başladıklarında "ödünç aldıkları" fikirlerini "etkileyen [unsur]" olarak dikkate alan [bir yaklaşıma yol açar]. Netice itibariyle, kültürel gelişmeye ilişkin ortaya çıkan resim kanımca yanlıştır. İlkesel olarak, "ne türden olursa olsun Arapça belgelerle doğrulanan her nevi kültür" şeklinde ifade edilebilecek bir araştırma alanı meşru ve makul olabilir, fakat bunun sınırlı bir önemi vardır. Sözgelimi, hareket noktası olarak İslam'ı değil de Arapça'yı alır ve dolayısıyla da, İranlıları yabancılar olarak kabul edersek, Bedevi anlayışlarını "kalıntı", buna mukabil İranlı olanları bu kültürü dışarıdan "etkileyen" unsurlar olarak düşünmek zorunda kalırız. Şu halde Yüksek Halifelik dönemi Arap kültürü belli başlı iki vasfa sahiptir: (a) Aniden ortaya çıkma; (b) türedi bir nitelik, büyük ölçüde "ödünç alınmış". İran ve Süryani "kalıntıları"

üzerine bir Arap "ödünç alımı" örtüsünün serilmesinin ortaya çıkardığı problemleri düşünecek olursak, renk ve ton itibariyle ne farklılık! Dolayısıyla, medeniyetleri içsel kültürel gelişme kıstasına göre tanımlayan Toynbee gibi düşünürlerin meydan okumasını göz önünde bulundurmalıyız. İslam medeniyeti olarak adlandırılan terkibi üç farklı uygarlığa ayırması kanaatimce yanlıştır; fakat [Toynbee] eğer İslam medeniyetini tek ve yekpare bir medeniyet olarak tanımlayacaksak, bu tanımlamamızın sebeplerini göstermek zorunda olduğumuz konusunda bizi uyarmaktadır.

Bir "medeniyeti" belirgin kılmanın evrensel tek bir sebebi olamaz, mamafih, her bir durum için neredeyse özel olmak zorundadır. Zira büyük ölçekli bir kültür olarak araştırmaya değecek bir kümelenmeyi zorunlu olarak belirleyen "dil" dışında başka herhangi tek bir kıstas yoktur. Hatta, en azından şehirli ve tahsilli yaşam seviyesindeki mahalli bir kültür bile, ne sadece onu teşkil eden özellikler, ne de katılımcı ailelerden hareketle tanımlanabilir. Bir kültür, karşılıklı olarak tanınmış aile grupları arasında kabul edilen hayat tarzlarının bir kalıbı olarak ortaya çıkar. Zamanla, tahmin edilemeyecek derecede geniş aile kümelerinin dahil olabileceği nispeten özerk, birbirine bağımlı ve bir birikim sonucu oluşan geleneklerin karışımı şeklinde daha tam olarak tanımlanabilir. İçinde her bir özel geleneğin gelişeceği kapsayıcı ve kuşatıcı bir çevre oluşturur. Fakat nispeten mahalli nitelikteki bir gelenek içinde bile bazı geleneklerin —mesela belli bir resim ekolü veya belli bir kült— sonu gelir ve yenileri bunların yerini alabilir. Bir kültürdeki otantik yahut varlığını sürdürebilir ayırt edici nitelikteki özellikleri, otantik olmayan yahut varlığını sürdürebilme imkanından yoksun olanlardan ayırmak mutlak anlamda mümkün değildir. Yine de bir kültür belli bir bütünlüğe sahiptir. Irsi veya henüz tanışılmış herhangi bir ayırt edici özelliğin sonuçları ve anlamı, belli bir verili zamanda süre giden etkileşime yönelik sahip olduğu içkin anlamlara, uyuştuğu (veya karşı geldiği) diyalog yahut diyaloglara bağımlı olacaktır. Herhangi

bir verili geleneğin sonuçları ve nihai anlamı, yeri geldiğinde bir bütün olarak kültürel çevreye yönelik içkin anlamlara bağlı olacaktır. Bu içkin anlamlar, kültürün en kalıcı ve geniş ölçüde dal budak salmış özelliklerine ne kadar temas ediyorsa, o derece tayin edici olacaklardır. Öyleyse, bir dereceye kadar parçalardan oluşan bir birlik olarak kültürü farklı kılan şey, bu özel kültürdeki kültürel sürekliliği gerçekleştiren şeydir.

"Uygarlık" olarak adlandırılabilecek şeyin daha geniş ve daha az yoğun bir düzeyinde kültürel kimlik daha da şüphelidir ve kültürel sürekliliği oluşturacak şey daha da az öngörülebilir şekilde formüle edilebilir. Aslında olası durumları, meseleyi berraklaştırıyor gözüken genel terimlerle tanımlayabiliriz. Birbirine bağımlı birikimsel gelenekleri bilinçli olarak paylaştıkları ölçüde kültürlerin daha geniş bir kümelenmesini "medeniyet" olarak nitelendirebileceksek (tahminen "yüksek kültür" —karmaşık ve girift şehirleşmiş ve yazılı hayata geçmiş, nispeten geniş şekilde paylaşılan kültürel şekiller— seviyesinde), o zaman, paylaşılan gelenekler kültürlerin müştereken bağlı oldukları bir "yüksek" kültürel deneyim alanının muhtemel merkezi olacaktır. Bu, belli bir dini topluluğa açık bir sadakatle birlikte veya onsuz, yazılı gelenekte taşınan siyasi ve hukuki değerlerin yanı sıra edebi ve felsefi değerlerin de konusu olabilir. (Genellikle yazılı gelenek, yazı dilinin sürekliliğinden koparılamaz; fakat yine de bilhassa farklı dönemlerde, aynı dili kullanan marjinal olarak iki grup arasındaki durum bir tarafa bırakılırsa, kültürel kimliğe gereksinim duyulmaz. Pek çok kimse, her ikisinin de aynı dili —Grekçe'yi— kullanmaları ve hatta Homeros'u okumaları nedeniyle antik Atina ve Hıristiyan Bizans'ı aynı medeniyet içine yerleştirme [teklifini] reddedecektir. Önemli olan, hangi dilde olursa olsun, beraberlerindeki bağlılıklarla birlikte, baskın yazılı geleneklerdir.) Şu halde bu çeşit büyük yazılı gelenekler müştereken taşındığında, çoğu zaman genel olarak toplumsal ve ekonomik kurumlarda benzer süreklilik teşekkül edecektir. Bütün kültü-

rel gelenekler birbirine yakından bağımlı olmaya eğilimlidir. Çok kere bir bölgedeki bütünlük o kadar belirgin ve bu bölge ile diğerleri arasındaki karşıtlıklar o kadar güçlüydü ki, herhangi bir verili zamanda ayrım hattı tamamen açık ve belirgindi ve bu hattın kendini devam ettirme temayülü vardı. Dolayısıyla özellikle yatay düzlemde, kendi aralarında Doğu Yarımküresini ayıran açık bir şekilde belirlenmiş medeniyetler izlenimine ulaşırız.

Fakat görünüşteki bu açıklık, tarihçiyi, kategorilerini doğru kabul etmek için ikna etmemelidir. Her zaman, büyük kümelenmelerin yanı sıra bütünüyle normal olan "sınır" ve "kural dışı" durumlar olacaktır. Gürcüler ve Ermeniler gibi halkları açık bir biçimde herhangi bir büyük "medeniyet" içine yerleştirmek güç olacaktır. En azından, "medeniyet" olarak adlandırılabilecek bütünü oluşturan halklar arasında hangi tür hayat kalıplarının paylaşılmış olduğuyla karşılaşılacağı başlangıçta açık olmayabilir. Her medeniyet, her dinin yaptığı gibi, kendi alanını tayin ve tarif eder. Hatta alan olarak, birbiriyle üst üste binecek çeşitli temel süreklilik tipleri bile olabilir. Dolayısıyla bir görüş açısına göre Bizans kültürü antik Helen geleneğinin devamı veya zaman itibariyle daha kısa, alan itibariyle daha geniş bir Hıristiyanlığın parçası olarak değerlendirilebilir. Her bir durumda "yüksek kültür" ve bağlıları düzeyinde özgün ve etkin bir süreklilik vardır. Dolayısıyla belli bir zaman zarfında bu, olası çeşitli sınırlamalar dahilinde en uygun olarak ortaya çıkan bir tercih meselesi —bir kimsenin özellikle araştırmayı arzuladığı yazılı gelenekler türüne bağlı— haline gelir. O halde 'medeniyet' hakkındaki akademik mütalaa onu seçip ayırmada etkin olmuş gerekçelere göre farklılık göstermelidir.

Geleneklerdeki Belirleyicilik Üzerine

Bir medeniyet tanımlanmış olsa da ona, beşeri taşıyıcılarından bağımsız bir hayata sahipmişçesine gerçek bir varlık atfedilmemelidir. Belli bir zamanda tevarüs edilmiş kül-

türel beklentiler belli bir toplumun üyelerinin güvenmek zorunda olduğu gerçekliklerin parçasını oluşturur. Bunlar bu üyelerin en zeki olanlarının dahi çevrelerinde görebilecekleri şeyler üzerine sınırlamalar koyarlar. Bununla beraber bunların, fiili çevre ve ilgili olan herkesin doğrudan çıkarları ile etkileştiği durumlar hariç, hiçbir tesiri yoktur. Geleneğin belirleyiciliği uzun vadede, onun hiçbir durumda mevcut şartlardan uzak düşmeme, bunların gerisinde kalmama gereğiyle sınırlıdır.

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

Geçmişte daha kolay gibi görünmüş olan bu son durumdur. Bütün dünya tarihine ilişkin yeterli bir çerçeve, dönüşümün kendi dönemine has özelliklerinin temel bir incelemesine gereksinim duyuyordu. Buna mukabil önde gelen diğer toplumlar, —Garbın daha derinlemesine anlaşılması için mukayese imkanı sunan— ilk elde farkına varılamayan kültürel özellikleri hakkında sahte global genellemelere izin verecek tecrit edilmiş varlıklar olarak yeterince bilinmekteydi. Ayrıca, Garbın bünyesinde barındırdığı özellikleri incelemek, çoğu zaman Moderniteyi ateşleyenin neden Garp olduğu sorusuyla karıştırılan, ilintili bir soruya inkar edilemez bir bağlantıya sahipti. Modern teknikleşmenin aldığı özel biçimin ulaştığı noktada, ortaya çıktığı Garbın kendine özgü hususiyetlerine çok şey borçludur. Gerekli niteliklere sahip dünya-tarihsel araştırmaları olmaksızın teknik Modernitede asli ve arızi ola-

nı bulup ortaya çıkartmak güç olduğundan, hiç değilse, gerçekte ortaya çıktığı şekliyle Modernitenin biçimine dair kısmi başarı sağlamış olan gerçekten Garp kültürüne özgü olan şeyin mahiyetine ilişkin incelemeler, yanlış bir şekilde, Modernitenin nerede ve ne zaman ortaya çıktığını açıklama konusunda cüzi olarak başarılı addedilmekteydi. Dolayısıyla akademisyenler Modernitenin ortaya çıkışını izahta, Modern öncesi Garptaki talihi yaver giden bir geleneksel tavrın veya tavırlar kombinasyonunun belirleyici etkisine başvurmaya zorlanmışlardır. Ek olarak, İslamileşmiş toplum gibi —o zamanlar zararlarına olacak şekilde— modern öncesi Garpla mukayese edilen diğer toplumların "başarısızlığı"nı izah etmek için "geleneğin varlığını sürdüremeyen donmuş yapısına" başvurmuşlardır. Modernitenin ortaya çıktığı dönemin şartları nispeten ihmal edilmiştir.

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

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

Modern öncesi Garp kültürünün Modernite ile ilişkisi meselesi çok daha geniş bir problemin özellikle ilginç ve karmaşık bir durumudur: Geleneksel kültürün ve çıkarların mevcut hareketliliğinin tarihsel gelişim içindeki göreli rolü. Uzun süreli tarihsel değişimin kahramanların girişimi ile veya doğrudan coğrafi ya da ırki amillerle tam olarak açıklanamayacağı ortaya çıktığında ve öncü sınıfların belirgin ahlak düzeyi veya acil ekonomik çıkarlar doğrultusunda yapılan yorumun, ahlak düzeyinin ya da ekonomik çıkarların neden öyle olduklarını açıklama gerektirdiği kanıtlandığında, açıkça ortada olmayan fakat daha sonraki gelişmelerin unsurlarını bünyesinde barındıran kültürel özellikler aracılığıyla yapılacak izaha başvuru zorunlu olabilir. Çekirdek halindeki bu özelliklerin, —toplumun belirli bir gelişme istikametine sahip olduğu farz edilebilirse— toplumun erken aşamasında görülebilir olmayan, fakat daha sonraki gelişiminde ortaya çıkan neticelere, öngörülemeyen içkin anlamlara sahip olduğu düşünülür. Başvurulan oluşum halindeki özelliklerin muhtelif türleri arasında en yaygın şekilde müracaat edileni, ırsi zihinsel tavırlar, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair değerlendirmelerdir. Dolayısıyla Garba özgü rasyonelleşmeye ve karın yeniden yatırıma döndürülmesine yönelik eğilime karşılık olarak, Çinlilerin bilinen "Taocu" ve yüksek sınıfa mensup olma eğilimi konur. Bunun sonucu olarak da Çin'in bir sanayi devrimini gerçekleştirme konusundaki başarısızlığı, başarılı ailelerinin endüstride kalıcı olmamalarına, fakat daha şerefli ve itibarlı [olarak değer-

lendirilen] mesleklere dönmesine atfedilir. (Eğer Çinliler tam olarak sanayileşen ilk ulus *olmuş* olsalardı, [söz konusu akademisyenler] bu durumu, zengin ailelerin kibar sınıf olma —ve dolayısıyla sanayilerini, daima, yenilik yapma isteğindeki yeni soylara satma— eğilimiyle açıklayabilirlerdi.)

Her ne kadar tespiti güç ise de, bahis konusu bu nüve halindeki özelliklerin mevcut olabileceğine eminim. Fakat bunların tarihi etkilerine dair herhangi bir değerlendirme belli bir neslin ekolojik çevresinin tamamını göz önünde bulundurmalıdır: Yani, imkan dahilindeki çeşitli etkinlik güzergahlarının ve dolayısıyla benimsenebilecek tavırların pratik faydasını belirleyecek (diğer gruplarla mevcut ilişkilerin yanı sıra coğrafi ve toplumsal bakımdan belli kaynaklar dahil) bütün şartlar. Koşulların mükemmel olması durumunda, ilave para, zaman, entelektüel çaba vs. yatırımının belli şartlar altında, azalan karşılıklara kapı aralayabileceği noktalar belirlenmelidir. Bu çeşit hesaplamalar, doğal, insan yapısı ve nüfus kaynaklarını, mevcut teknik ve bilimsel seçenekleri ve bu nesle verili olduğu şekliyle —beklenti kalıpları dahil— toplumsal kurumları, bu beklentilere *o dönemde* bağlı olan şeyi (yani bunları bu dönemde değiştirebilecek şeyin ne olduğunu) dikkate almak zorunda olacaktır. Böyle bir sıralamanın, ataların tavırlarının *sonuçlarını* içermesi gerekirdi; fakat herhangi bir neslin karşı karşıya bulunduğu şartlarda, bu tavırların sonuçlarının tavırların kendileri ile aynı anlama gelmesi gerekmez. Hatta belli bir çevrede çocuk yetiştirme tekniklerinin neticesi —bilinçsiz bir geçmişin muhtemelen en büyük ağırlığa sahip göründüğü alan— önemli değişiklikler gösterebilir.

"Bireycilik", "kişisel meslek duygusu" veya "dünyayı yadsıma" gibi tavırların bu çeşit amaçlar bakımından yeterince titizlikle tanımlanması güçtür. Bu çeşit tavırların belli işaretlerini izlemek daha kolaydır ve bunlar yeni bir çevrede tam karşıt anlayışlara sahip olabilir. Dolayısıyla ABD'nde, hiç şüphesiz, bireysel bağımsızlığın belli yönlerinin sağlam bir dayanağı üzerinde oluşan her çekirdek ailenin kendine

ait çitlerle çevrili, çimlerle kaplı [bahçeli] bir eve sahip olacağı şeklinde beklenti, "örgüt-insanı"nın banliyölerinin belli türlerinde, toplumsal ilişkiyi teşvik etmeye ve sağlamlaştırmaya yol açabilir. Ya da Yahudi ve Hıristiyanlığın dini tanıklığının reddiyle, Kuran'ın inhisarcılığı Sufizmin kimi tonlarını niteleyen, farklı geleneklere (ve sadece Ehli Kitabınkilere değil) hoş görüye ve kendine özgü evrenselliğe (Kuran tefsirlerinin kendine yeterliliğiyle) yol açabilir.

Gerçekten de, yazılı geleneğe sahip olmayan toplumlarda durum ne olursa olsun, her karmaşık toplumda pratik bir değeri veya önemi olan tavırlar ya değişken ve pratik geleneklerin çeşitliliği içinde ya da en üst seviyede muteber olan bu yazılı geleneğin içinde bulunmalıdır. Herhangi büyük bir gelenekte karşılaşılacak en tecrübeli mizaçlar ve en muhtemel tecrübe cihetleri her yerde mukabil geleneklerde bulunabilir. Dolayısıyla gelenek neredeyse her şeyi izah edebilir. Nitekim bir zamanlar yukarıda anılan temel aile özellikleri, Çin'in Komünist olmasını engelleyeceği yönündeki bir iddia için delil olarak sunuluyordu. Şimdilerde ise Çin'in bürokratik geleneğinin, Çin'i Komünizm karşısında özellikle şüpheli bir konuma getirdiğinin kanıtlanması için kullanılmaktadır.

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

Büyük gelenekler arasındaki farklılık, ihtiva ettikleri belli unsurlardan ziyade, bu [unsur]lar hakkındaki göreli değerlendirme ve toplam muhteva içindeki etkileşimlerinin yapılanmasında yer alır. —Geleneğin gerçek tabiatında mutlak olarak değişmeden kalamayan— bu yapılanma, şa-

yet, görece sürekli ve değişmez nitelikte ise, elverişli şartların görece sürekli ve değişmez nitelikte olması ve bunlara uygun tavırların kurumlaşmasıyla daha da pekişmeleri nedeniyle bu durumda olacaklardır. Böyle bir kurumlaşma elverişli şartları tam olarak etkin hale getirmek için gerçekten hayati bir öneme sahip olabilir: Mesela, tek tanrıcılığın gelişmesinde oldukça belirgin olan İran—Sami kültürel geleneğinin ticari eğilimi, tam olarak ancak İslam'ın himayesinde kendini serbestçe gerçekleştirme imkanı bulabildi. İslam'ın zaferi, bu eğilime kendine özgü uyumuyla mümkün oldu, fakat onun zaferi, bazen de, bu eğilimin İran—Sami tarihinin sonraki gelişimini belirlemesine izin verdi. Bununla beraber böyle bir kurumlaşmanın neticeleri, hazırlayıcı şartların bağımsızlığına erişmekten çok da uzak olamaz. Söz konusu şartlar, zaten, bu alanda en kuvvetli eğilimin tam olarak etkin hale gelmesine izin verebilir ve böylelikle, temelde yatan şartlardaki değişikliklerden kaynaklanabilecek dalgalanmaları azaltabilirler. Böylece, genel normdan geçici yahut sınırlı bir sapma, topyekun bir kültürel aksama üretmeyecektir. Fakat değişen şartlar uzun süreli ve kalıcı olurlarsa karşılık gelen tavırlar ve bunların kurumsallaşması karşı koymak üzere derhal değişecektir.

Tarihsel değişim süreklidir ve daima istikrarsızlığını muhafaza etmeleri nedeniyle bütün gelenekler açık ve hareket halindedir. Zihin her zaman halihazırda mümkün olanın sınırlarını yoklar. Fakat bu bir tarafa, gerçekleştirmeye çalıştığımız kişisel ilgilerimizle, öncelikle, insanız ve ancak bundan sonra, şu ya da bu geleneğin mensuplarıyız. Herhangi bir gelenek mevcut şartlarla düzenli olarak takviye edilmelidir. [Bir gelenek] mevcut ilgilere ya cevap verecek ya da kuruyup gidecektir ve yahut da pratik değeri olan bir şeye dönüştürülecektir. Yönelimlerin hakimiyeti veya organizasyon normlarının geçerliliği ile ilgili keşfedebileceğimiz kalıplaşma birimi ne olursa olsun —yani kültürde bulacağımız müşterek tarz hissi ne türden olursa olsun— esas itibariyle kırılgan olsa bile, oldukça kapsayıcı ve kalıcı olabilir.

Yeni müspet olanaklar açılır açılmaz kalıplaşma birimi çok çabuk zayıf ve kırılgan hale gelir. Mütecanis ve zorlayıcı bir tarza ulaşıldığı ölçüde, gerçekte bu nazik bir çiçek olarak nazarı itibara alınmalıdır; ana kök olarak değil. [Kalıplaşma birimi] kültürel bir zorunluluk olarak empoze edilen bir şey değil, mevcut imkanların düzeyi böyle olabilirse de, fakat yaratıcı çaba tarafından gerçekleştirilen bir şeydir.

Kültürel geleneği gerçek bir varlık olarak varsaymanın, en kaba, aynı zamanda da sirayet edici ilginç biçimlerinden biri —veya bu durumda, bunların bütün dizileri— hakkında birkaç söz söylemek elzemdir. "Doğu"nun "bin yıllık uykudan" çok geç uyandığı yolundaki yanlış kanaatin hala yaygın olması şaşırtıcıdır. Hiç şüphesiz bu ("Doğu" sözcüğünün kendisi dahil) dünya tarihi hakkındaki, sadece modern Batılılarda değil, fakat kurumlarının eskiliğiyle övünmeleri Batılılar tarafından sürekli olarak değerlendirilen ötekilerinde de yaygın olan, ciddi ve esaslı bir bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.

Söz konusu yanlı kanaati güçlendiren iki akademisyen tipini seçip ayırabiliriz. Akademi dünyasında önemli bir rol oynamış olan Batılı turistler, çok eski zamanlara ait egzotik şeyleri kolaylıkla yanlış yorumladılar ve daha karmaşık kurumsal değişimlere duyarsız kalmaktan kurtulamadılar. Bu Batılı turistlerin izlenimleri, kendi ilerlemelerinin azameti karşısında şaşkın ve öteki toplumları işe yaramaz olarak değerlendirip dünya tarihinde yer vermek istemeyen akademisyenler tarafından —kimi zaman ırkçı bir tonla— parlatılmış tezlere dönüştürülerek itibar kazandırılmaktaydı. Batılı akademisyenler, geriye dönük bir okuma ile, Batının yakın geçmişteki etkinlik hızını erken Garp geçmişine doğru yaygınlaştırarak, süreçteki zaman aralıklarını gerçekte olduğundan daha kısa göstermek suretiyle ve dünyanın başka bölgelerinde karşılaştırılabilecek etkin bir geçmişin varolduğunun farkında olmaksızın, dış dünyada on dokuzuncu yüzyılda kavrayabilecekleri teknik ve entelektüel gelişmenin görece yavaş adımlarının hiç bir gelişmeye yol açmadığını

varsayıyorlar ve çağ farkından ziyade yer ve ırk farklılıklarına işaret ediyorlardı.

Fakat —örneklerini "saha çalışmaları"nda bulunabileceği— diğer Batılı akademisyenler tam tersi bir hata ile yanlış izlenimi doğruladılar. Modern öncesi Batı ile Batılı olmayan toplumların kültürel etkinlik bakımından bir dereceye kadar karşılaştırılabilir oluşunu az çok kabul ederek, sanki —belli yadsınması imkansız filizlenme dönemleri hariç— hepsi birlikte uyanmaktan ziyade uykudaymışlar gibi, bütün Modern öncesi bölgeleri —daha önce görmüş olduğumuz yanıltıcı eğilimin etkisi altında— aynı "geleneksel" kavramıyla yaftalamaktaydılar. İşaret ettiğimiz gibi, teknikleşme hatta yazı öncesi halkların "geleneğin donmuş kalıbıyla" bir arada tutulma keyfiyeti abartılmıştır. Müslümanlar arasında, her bir çağın büyük kurumlarının kendi dönemlerinde işlevsel bir meşruiyete sahip oldukları her halükarda gösterilebilir: Müslümanların toplumsal kararları, muhafazakar bir ruhun tesiri altında bile, öncelikle geçmişin hürmetine değil, hakim sosyal grupların somut pratik ihtiyaçlarını karşılaması hasebiyle alınıyordu. Temel değişmezlik tezi; yanlış kavranan "Doğu" olsun, "Modern öncesi" dönem olsun, çeşitli halkların kendilerini her nasılsa Dönüşüm anında içinde buldukları belli bir duruşun kaderlerini nasıl etki altına aldığı şeklindeki önemli soruyu hasır altı etmektedir. "Reform" çabalarının neden bu denli sık başarısız olduğu sorusuna ziyadesiyle hazır bir cevap vardır: "Gelenekle kuşatılmış" bölgelerin kör muhafazakarlar tarafından yönetilmekte oluşu. Bazıları, keyfî bir şekilde iyi taklitçiler olarak damgalanan Japonların durumu hariç..., nasıl olup da "geleneğin elini kolunu bağladığı" insanların, çok kere hayli pratik ve uyanık devlet adamları olduğunu araştırmanın güçlüğünden böylelikle uzak durmaktadırlar.

6
DÜNYA TARİHİNİN YAPIMI ÜZERİNE

Dünya tarihiyle ilgilenmem birkaç sebepledir. Belki dünya tarihi içinde önemli kimi noktaları ana hatlarıyla gösterebilirim ve bu başka her şeyden daha faydalı olur. Zira bu, diğer her şeye kapı aralayabilecektir. Öncelikle, her çeşit tarihsel inceleme, insanların zaten daha açık seçik ve düzgün hale getirilmesi arzu edilen tarihe dair bir tür his yahut tasavvur sahibi olduğu olgusundan kaynaklanır. Bu gerçek, özellikle dünya tarihi örneğinde çok daha geçerlidir. Bir bütün olarak beşeri dünyanın fiziksel ve zamansal biçimi, kim olduğumuz hakkındaki duyguya temel teşkil eder. Herkes, ham da olsa, bu tür bir tasavvura az çok sahiptir. Dünya tarihini sunacak kimsenin problemi öğrencilerini —tasavvurları ne olursa olsun— daha tatmin edici bir tasavvura doğru harekete geçirmektir. Elbette bu, öncelikle, sunucunun mevcut tasavvurlara dair genel bir gözlem yaptıktan sonra bu tasavvurların her birini düzeltmeye geçmesi anlamına gelmiyor. Pedagojik bakımdan bu, ziyadesiyle aksak ve kullanışsız bir yöntem olacaktır. Yine de onun en önemli işlevlerinden biri netice itibariyle buna benzer bir şey yapmaktır.

Muhtemelen bilhassa Amerikan kamuoyunda yaygın olanlara benzer muhtelif dünya tasavvurları vardır. Bunlardan biri, Hıristiyan yahut "Yahudi-Hıristiyan" tasavvurudur. Bu, neredeyse her zaman kolej talebelerinde 'Pazarokulu' seviyesinden daha rafinedir; fakat dünya tarihi tasavvuru üzerinde, yalnızca MÖ ve MS arasındaki ayırım çizgi-

sinin yerleştirilmesinden daha esaslı ve temelli tesirleri haizdir. Ara sıra görünebilecek ve genellikle aşikar tezahürlerinden beklenebileceğinden daha önemli olan ikinci bir tasavvur, Marksist dünya tarihi tasavvurudur. Bu da birbirinden farklı muhtelif formlarda ortaya çıkar: Örneğin, "Asya Tipi Üretim Tarzı"ndan anlaşılan şeye göre. Biz Batılıların dünyasında geçerli bir dünya tarihi tasavvuru için en önemli temel Batıcı tasavvurdur. Bu, ziyadesiyle karmaşık ve oldukça ikna edicidir. Kökleri, en azından, doğrudan Hegel'e kadar uzanır. Bu tasavvur dünya tarihini üç kategoriye ayırır: İlkel, Şark ve Garp dönemi. İlkel dönem, gerçekte hiçbir şekilde tarihi değildir, ancak merak uyandırıcı ve muğlak bir tarzda insanidir. Şark dönemi, Hegel için olduğu gibi, bir hazırlık aşamasıdır ya da belli tarzlarda Batı için bir tamamlayıcıdır. Rasyonalite, özgürlük ve ilerleme, her halükarda Batıya has özelliklerdir. Kimi zaman Şark "tek taraflı" bir biçimde manevidir, kimi zaman çok daha takdir edilir; fakat düzeni, daima, esas itibariyle bir tür antikite içinde şekillenmiştir ve o zamandan beri de yozlaşmaktadır.

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

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

Şimdilerde, çok gecikmiş olarak, dünya tarihine yönelik, "dört bölge kalıbı" şeklinde adlandırılabilecek yeni bir teşebbüsle karşılaşmaktayız. Bu, ilk kez (bu zamana dek yazılmış ilk gerçek dünya tarihi) McNeill'in "*Rise of the West*" isimli eserinde tatbik edildi. Bu yönelim, esas itibariyle antropologlar, daha doğrusu, prehistoryacılar arasında gelişmişti. Batıcı yaklaşımları bazı açılardan ciddi sayılabilecek şekilde, özellikle Toynbee'nin sunduğu biçimiyle, sarsmaya başlamıştı. (Bu münasebetle belirtelim: Toynbee, hala Hegelci çerçevede çalışan Spengler'den hayli farklı bir dünya tarihi tasavvurunu temsil eder.) Bununla beraber dört bölge kalıbının henüz tam olarak geliştirilmiş olduğu söylenemez. Söz konusu yaklaşım antropolojik geçmişinden yayılmacılığa dair kuvvetli vurguları tevarüs etmiştir. Bundan başka, gerek

Hıristiyan, gerekse Marksist ve Batıcı tasavvurların bünyesinde barındırdığı aynı temel felsefi dayanağa sahip değildi. Sadece deneysel gözleme dayanmaktadır ve henüz, tarihsel olarak gerçekleşen şey hakkındaki temel fikrin yol göstericiliğine sahip değildir. Dolayısıyla, aslen Batıcı bir yaklaşım tarafından devralınmaktan muaf değildir. McNeill'in kitabında hem yayılmacılık, hem de Batıcılık büyük oranda kendini hissettirir.

Söz konusu kitap kısmen, Helenik veya İslam medeniyeti gibi sunduğu medeniyetlerin çoğuna dair yaptığı tahlili kabul etmemem nedeniyle, fakat daha çok felsefi olmayan yapısından dolayı katlanılmazdır. Kültür özelliklerinin ürettiği yayılma istidadı, bünyesinde meydana gelen herhangi bir yayılmanın doğasını belirleyen toplam muhteva ya da çerçeveye ciddi bir vurgu yapılmaksızın doğru bir şekilde anlaşılamaz. McNeill münferit hadiseler için çerçeve olarak kuşatıcı bir dünya tarihi şekillenmesinin gelişmesini izlemede kesinlikle yeterli değildir. Şu halde McNeill, aşmaya yönelik ciddi ve samimi çabaları olsa da, kendisini bunlardan kurtarmak için yeteri kadar analize tabi tutmadığı Batıcı ideolojiden ve onun felsefi önyargılarından kaynaklanan Batılı önyargıyı sürdürmekten kurtulamamaktadır. Bu eksiklik, yalnızca tuhaf ve kabul edilmez nitelikteki Grek bilimi, sonsuz ve sınırsız Avrupa kavgacılığı vb. gibi nosyonlarda değil, fakat daha da önemli bir biçimde, moderni modern öncesinden ayıran zaman çizgisinde de kendisini göstermektedir. Burada, yuvarlak olarak, 1600 yerine 1500'ün tercih edilmesi feci sonuçlar doğurur. Sözgelimi bu seçim onu, Portekiz deniz seferlerini, on altıncı yüzyıl boyunca Hint Okyanusundaki diğer halklar tarafından oldukça kolay bir şekilde denetim altında tutulmuş olan, tarımsal düzeydeki tarih bütünü içindeki bir macera yerine, modern teknikçi ilerlemenin bir parçası olarak ele almaya yönlendirir. Böylelikle, basitçe Rönesans'ın bir devamı şeklinde takdim edilmek ve hem Batıyla, hem de Batının bir parçası olduğu şehirli tarihsel bütünün kalanıyla olan yenileyici bağlantısını gizlemek

suretiyle, kaçınılmaz olarak, modern ilerlemenin doğasını anlamayı güçleştirmektedir. Neticede, belli ideolojik bağlılıklar zeminindeki eski temellerin ötesinde, dünya tarihi tetkikleri için son derece uygun bir temel henüz geliştirilmemiştir.

Kanaatimce, dünya tarihini incelememin en önemli sebeplerinden biri, Yahudi-Hıristiyan ve Batıcı bağlılıklar gibi çeşitli yaygın bağlılıkları disipline etmektir. Bu bağlılıkların, ortadan kalkması bir yana, azalacağını göreceğimi dahi ummuyorum. Fakat bunlar arasında diyalog için bir temelin oluştuğunu görmekten memnun ve hoşnut olurum. Daha tam ve yeterli bir perspektifle disipline edilmediği takdirde, Batıcı dünya tarihi tasavvuru sayısız zararlara yol açabilir; aslında şu anda yaptığı da bundan aşağı değildir ya! Gerçek anlamda ve ikna edici bir delil bulunmadıkça on sekizinci yüzyıldan önce İslam toplumunda "yozlaşma ve çöküş"ün gündeme getirilmemesi gerektiği hususunda o nedenle bu kadar çok duruyorum. Latinler Arapça'dan tercümeyi durdurduktan sonraki dönemde İslam toplumunda üretilen doğa bilimleri tetkik edilmedikçe, yüzeysel bir bakışla, [İslam biliminin] durakladığı ve çökmeye yüz tuttuğu şeklindeki bir iddiayı ileri sürmeye hakkımız yoktur. Sözde çöküşün başladığı farz edilen dönem, her on yılla birlikte, modern zamanlara doğru daha da yaklaşmaktadır. Bilim adamları esas itibariyle eski malzemeyle çalıştıklarından —gerçekte de böyle yapmak zorundadırlar— yeni çalışmaları dikkate almamaları şaşırtıcı değildir; fakat bulacakları şeyi doğru kabul edemeyiz. Bununla beraber her halükarda, doğa bilimleri bir medeniyetin rasyonalitesini değerlendirmek için bile uygun ve elverişli bir kriter değildir. 16. ve 17. yüzyıllardaki felsefi şahsiyetlerin büyük önemine dikkatimizi çeken Henry Corbin gibi bilim adamlarının çalışmaları o nedenle bu denli önemlidir. Daha sonraki felsefi geleneğe, özellikle de, İslam toplumunun merkezi bölgelerindeki (yani, hiçbir zaman çok fazla önemi olmayan Mısır'dan ziyade yakın dönemlere kadar büyük ölçüde Şii olan Irak ve İran) geleneğe dair bir in-

celeme olmaksızın, İslam toplumundaki modernliğin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişiminin çoğunun anlaşılamaz olacağının gittikçe daha çok farkına varıyorum. Sözgelimi, Cemaleddin Afgani'nin Necef'te eğitim görmüş olmasının ve en önemli karşılığı (belki Mısır'dakinden çok daha büyük) İran'da bulmasının tespit edilmesini önemli sayıyorum. Keza, aynı sebepten ötürü, düşünce kalıplarımız içerisinde İslam dünyasının, İkinci Dünya Savaşındaki İngiliz Orta Doğu Komuta sınırlarına indirgenmesini, bilhassa Horasan'ı ikiye ayırarak İran'ın ortasına kadar uzanan İngiliz sınırlarının ebedileştirilmesini, insanı dehşete düşürecek kadar korkunç buluyorum. Tarihsel malzemeye ilişkin tartışmamızda mevcut siyasi sınırlarını kullanmak, çoğu zaman, Batıcı önyargıları güçlendirmenin bir başka aracı olup çıkıyor. Gördüğüm kadarıyla dünya tarihinin en önemli vazifelerinden biri, insanlara çok çeşitli Batıcı önyargılardan uzak, zamansal dönemler ve coğrafi bölgeler kalıbı hakkında bir anlayış vermektir.

İKİNCİ KISIM

KÜRESEL BAĞLAMDA İSLAM

7

DÜNYA TARİHİNDE İSLAM'IN ROLÜ

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

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

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

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

bir kısmı üç büyük imparatorluk tarafından idare edilmekte ve mükemmel teşkilat ve maddi zenginlik Garplılarda hayranlık uyandırmaktaydı. Anadolu ve Balkanlarda odaklanan Osmanlılar; Bereketli Hilal ve İran dağlığında Safeviler; Hindistan'ın kuzeyindeki Moğol veya Timuriler hüküm sürmekteydi. Batılılar bu üç imparatorluk içinde kendilerine en yakın imparatorluk olan Osmanlılar üzerinde yoğunlaştılar. Osmanlılar diğer iki imparatorluğa nispetle daha güçlü idiyseler de coğrafi olarak ne İslam dünyasının merkezinde, ne de kültürel olarak merkezi imparatorluk olan Safeviler veya Hint İmparatorluğu gibi mühimdi. Her üç imparatorluk da, diplomatik bakımdan bir diğerine eşitler olarak muamele etmekteydi. Bunlardan biri (Osmanlı İmparatorluğu) tek başına Hıristiyan Avrupa'nın müttefik güçlerini yenebildi ve on altıncı yüzyılda durmadan kuzeybatıya doğru ilerledi.

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

rupalı rakipleri olan Venediklilerin ikmal kaynağı vazifesini gören kollarını kesmeye çalışıyorlardı.

Portekizlilerin Avrupa hakimiyetinin başlangıç noktasını oluşturmaktan ne kadar uzak oldukları daha yeni yeni anlaşılmaya başlanmıştı. Başlangıçta Portekizliler, Müslüman güçler arasındaki rekabetten faydalanarak bazı başarılar elde etmişlerdi. Osmanlılar Sumatra'ya kadar uzanan bir sefer yaptılar ve Kızıldeniz ile Akdeniz arasında bir kanal açmayı planladılar ise de, güney denizlerinden uzak olmaları Osmanlılar da, Timuri Moğol gücü de Portekizlilere karşı koyamadılar. Fakat yüzyılın sonlarında Hint Okyanusu'ndaki Müslümanlar Portekiz'in teknik üstünlüklerini yakaladılar ve onları güney sularındaki çok milletli dünya ticaretindeki unsurlardan bir unsur olmak durumuna indirgediler. Müslümanların siyasi gücü Malay Adaları'nda yayılmaya devam etti ve Kızıldeniz ve İran Körfezi'nden yapılan baharat ticareti daha önceki seviyesine ulaştı.[1]

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

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

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

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

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

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

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

Doğa bilimleri alanında neler yapıldığı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Samerkant'taki rasathane zamanında, yani on beşinci yüzyılda, Müslüman astronomi alimlerinin dönemin gelişmelerini en ileri seviyede takip ettikleri kesindir. Hatta, muhtemelen Çin'dekilerin ve Garp'takilerin ilerisindeydiler. Zaten Çin'deki ve Avrupa'daki ilmi çalışmalar,

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

on üçüncü yüzyılda Müslümanların etkisi altında zirveye ulaşmış, on dördüncü asırda ise biraz gerilemiştir. Maalesef, çok değişik sahalarda yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş olan çok sayıdaki Farsça ve Arapça ilmi eserler kataloglanmamış, on sekizinci yüzyıl sonundan beri gittikçe daha az okunur hale gelmiştir.[4] Bununla beraber, felsefe sahasında on altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılın başlarında, oldukça gayretli bir atılım görülmektedir. Bu atılımın en tanınmış şahsiyeti Molla Sadra'ya ait özün değişebilirliğine ilişkin doktrin geniş bir felsefi hareketler dizisini ortaya çıkarmış olup yirminci yüzyıl Müslümanları arasında hala etkisini sürdürmektedir.[5]

Abbasilerin yıkılışından sonra veya on üçüncü yüzyıldaki Moğol istilasından itibaren İslam kültüründe bir çöküş ve gerileme olduğunu kabul etmek, günümüz alimleri için bir adet halini almıştır. Bu sebeple, daha sonraki dönemlerde ve özellikle de on altıncı asırda ortaya çıkan canlılık ve ihtişam, sanki İslam kültürünün bir parçası değilmiş ve birbiriyle bağlantısız hadiselermiş gibi ele alınmaktadır. Bana göre bu, İslam kültürünün bütününü görememekten kaynaklanan hatalı bir görüştür. Ayrıca, böyle bir gerilemenin olup olmaması bir yana, gerilemeyi daha erken bir tarihte başlatma yanılgısını üreten çeşitli araştırmalar ve önyargılı yaklaşımlar iyi bir tenkit süzgecinden geçirilmediği sürece, Müs-

[4] C. A. Storey, *Persian Literature: a bio-bibliographical survey* (Londra: Luzac, 1927-1984). Bu eserin ciltleri çıkmaya devam etmektedir. Şu ana kadar çıkmış olanlarda, ilim konusundaki eserler araştırmacılarını beklemektedir.

[5] On altıncı ve on yedinci asırlardaki İslam felsefesinin önemini ortaya çıkaran en tanınmış alim Henry Corbin'dir. Molla Sadra hakkındaki en aydınlatıcı çalışma, Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964) adlı eserinin birinci cildinde yer almaktadır [Türkçesi için bkz.: *İslam Felsefesi Tarihi I: Başlangıçtan İbn Rüşt'ün Ölümüne Kadar,* Trc.: Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yay., 1994).] Muhammed İkbal ise *The Development of Metaphysics in Persia* (Londra: Luzac, 1908) adlı eserinin son sayfalarında Molla Sadra'nın önemini anlatmıştır.

lümanların gerilediği fikri ileri sürülemez. Burada bunlardan birkaç tanesini sıralamakla yetinmek zorundayım. Batı tarihinin kendisi hakkında yerleşmiş bazı yanlışları ele alan ayrıntılı bir değerlendirme yapılmalıdır. Bu değerlendirme aynı zamanda tarihsel karşılaştırmalarda genel kabul görmüş belli problemlerin İslam araştırmaları ile ilgisini incelemelidir. Ayrıca, İslam tarihi araştırmaları konusundaki belli yaklaşımlar gözden geçirilmelidir.

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

ve ne şekilde ortaya çıktığına işaret etmekte ama bu işi, böyle bir çöküş gerçekten oldu mu diye tartışmadan ve çöküşü başlattıkları dönemden sonra ortaya çıkan eserler konusunda hiçbir izah getirmeksizin yapmaktadırlar. Böylesi üstünkörü değerlendirmelerin ölçüsü oldukça yanlı bir şekilde yapılmaktadır.[6] Şimdiye kadar kabul gören estetik ve felsefi ölçüler, son zamanlarda ortaya çıkan Batılı zevk değişikliğinin ışığında ciddi bir sarsıntı geçirmektedirler.

İslam iktisadı ve doğa bilimleri sahasında enine boyuna yapılmış araştırmalar ümit etmekteyiz. Yedinci ve dokuzuncu asırlar arasında, merkezi Müslüman topraklarının çoğunun ekonomisinde bir daralma mevcut olduğu açıkça görülmektedir. Böyle olmakla birlikte, genel manzaranın ne olduğu konusunda kesin bir bilgimiz yoktur. Biliyoruz ki bu daralma en azından kısmen o zamanlardaki insan gücünün üstünde birtakım şartlar yüzünden ortaya çıkmıştı. Mesela, Irak'ın bazı kesimlerinde muazzam bir inşa faaliyeti mevcuttu ama kısmen coğrafi değişikliklerin bir sonucu olarak sulama sistemindeki bozulmanın önüne geçmek mümkün olmuyordu.[7] Buradaki çöküş, basit bir şekilde kesinlikle kültürel canlılığın gerilemesine dayandırılamaz. O halde, iktisadi çözülmenin gözlemlendiği bölgelerde bile çözülmeyle orantılı kültürel çöküşün olduğu durum ile bu çözülmeden çok sonra, eskisine göre geri de olsa istikrarlı bir iktisadi yapının hüküm sürdüğü durum arasında bir ayırım pek yapılmamıştır. Aynı şekilde, iktisadi yönden gelir getirmeyen kültürel faaliyetler için ayrılan fonların —bu çöküşün neticesi olarak— sınırlanması ile bu iktisat sahasında kullanılan teknikler ve bunların kalitesindeki azalma (on sekizinci yüzyıldan önce bunun derecesini belirlemek çok zordur) arasındaki farklılık da dikkatlerden kaçmaktadır. Sözün özü, ekonomik bir bo-

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

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

zulmadan bahsettiğimiz zaman bile, buna paralel olarak ortaya çıkan kültürel çöküşü belirlemekten uzağız.

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

İslam alemindeki çöküşün çok öncelerde ortaya çıktığını iddia eden görüş, tabiatıyla bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Batılı araştırmacılar çoğu kez şu soruyu soruyorlar: Bir zamanlar çok güçlü olan İslam dünyası nasıl oldu

da on yedinci ve on sekizinci asırlarda Garp'taki gelişmelerin gerisinde kaldı. Bu sorunun cevabının, öncelikle İslam dünyasındaki bir iç bozuklukta yatmadığına eminim. Ayrıca, kesinlikle İslam'ın gelişmeye engel olması filan da söz konusu değildir. Tam aksine, on sekizinci yüzyılda ne oldu sorusunu sormadan evvel İslam dünyasının bin sene boyunca böyle muazzam bir başarıyı nasıl gerçekleştirdiği meselesini iyice anlamak gerekir. Bu, bizim İslamiyet'in başlangıcına ve tarihine gitmemizi, onu da anlamak için daha gerilere, yani miras aldığı İran-Sami kültür geleneklerine kadar uzanmamızı gerektirecektir. Ancak ondan sonra on altıncı yüzyıla doğru yol alabiliriz.

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

Mekke, hayatını idame ettirebilmek için Bereketli Hilal ile olan ticari bağlantısına bağımlı olduğunu biliyordu ve bu sebeple bölgedeki siyasi güç değişiklikleri konusunda son derece duyarlıydı. Hz. Muhammed'in takip ettiği siyaset gittikçe bölgedeki güç dengelerini hesaba katar hale geliyordu.[8] Mahalli nüfusun çoğu putperest olmakla birlikte, birkaç Arap grubu Museviliğe ve Hıristiyanlığa bağlanmıştı. Hz.

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

Muhammed'in tebliği, tek tanrılı gelenekten haberdar olmayı varsayıyordu ve zaten kendisi de tek tanrılı bir geleneği yeniden ikame etme ve düzeltme görevi ile sorumlu olduğunu bildirmekteydi. Museviler özellikle Medine'de (yani Hz. Muhammed'in düşündüklerini uygulamaya geçirecek bağımsız bir topluluğu idare etmek üzere 622'de gittiği yerde) güçlüydüler. Museviler ve Hıristiyanlar arasında ortaya çıkan tartışmaların çoğu Mekke ve Medine'de yankısını bulmuştu. Kuran'ın çoğunu, Musevi ve Hıristiyanlar arasındaki bu tartışmaların ötesine giderek, Yahudilerden ve Hıristiyanlardan önce yaşamış olan İbrahim'in inancına, yani ortak temel prensiplere çağırma olarak yorumlamak mümkündür. Hz. Muhammed'in 632'deki vefatından neredeyse hemen sonra, Müslümanlar Nil'den Amu Derya'ya kadar uzanan toprakların efendisi olmuşlardı. Bunu yapmakla, yabancı bir toprağa girmiş olmuyorlardı. İslamiyet bu yerlerde tebliğ olunduğunda, bu yeni inanç orada yaşayanlara yabancı gelmiyordu. Giderek artan sayıda insan, bunu kendi Dini arayışlarında gayet mantıklı bir ileri adım olarak görmüştü.

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

Aradan yüzyıl geçtikten sonra, imparatorluk artık tam manasıyla bir Arap devleti olmaktan çıktı. Ortak kültür dili Arapça olmakla birlikte, İslamiyet'in milletler-üstü özelliği

sebebiyle, fethedilen ülkelerin halkları devlete hakim olmaya başladı. Başlangıçta idareci sınıfların kuralları şeklinde kendini gösteren, güçlü fakat belirsiz manevi bir güç olmaktan ileri gitmeyen din ise Nil'den Amu Derya'ya kadar uzanan muhtelif halkların katkıları ile derinleşti ve genişledi. Bu katkılara İslamiyet'in kalbi olarak da kabul edilen şer'i hukukun uyarlamaları (ki Şafii [öl. 820] gibi bir dahi tarafından Kur'an'la irtibatlandırılmıştır) da dahildir.[9] İdareci Arapların dinin etrafında tesis etmeye başladıkları müesseseler, daha önceki İran-Sami kültür geleneklerini yeni ve daha kaynaşmış temeller üzerine oturttu. Böylece, sanatıyla, edebiyatıyla, ilim ve gelenekleriyle, görgü kurallarıyla "İslam kültürü" diyebileceğimiz uluslararası bir Fars-Arap medeniyeti gelişti. Bu medeniyet, sonraları asıl merkezleri olan Nil-Amu Derya arası bölgenin dışına yayıldı ve Yunan ile Sanskrit kültürlerinin bağrında, fevkalade büyük bir kabul gördü. O zamandan beri İslam, modern Hıristiyan misyonerliğinin yayılmasına benzer bir şekilde Müslüman tacir ve misyonerlerin sayesinde, bütün dünyaya yayılmasını sürdürmektedir.

İslam'ın İran-Sami mirasına —bu mirası bu kadar güçlü kılan— katkısı ne idi? Bunun cevabı kısmen dinin kendisinde yatmaktadır. İslam'da insan ile ilahi olan arasındaki ilişki çok iyi düzenlenmiştir. Buna bağlı olarak, İslam'da olağanüstü esnek bir sosyal düzen mevcuttu. Bu düzen, Müslüman olan herkese kendi kabiliyetini geliştirebilmesi için gerekli ortamı sağlıyordu. Modern-öncesi ölçülerle karşılaştırıldığında, bu gelişmişlikte bir düzen ilk defa gö-

[9] Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1950) adlı eseri Şafii'nin olağanüstü rolünü ortaya çıkarmaktadır. Ancak biz burada *Şeriat*'ı şekillendiren din hakkındaki temel beklentilerin Yahudilerin *Halaka*'sını şekillendiren şeylere ne kadar yakın olduklarına işaret etmek zorundayız. *Şeriat* ve *Halaka*'yı karşılaştıran çalışmalar bu meseleye çok az temas etmektedirler. Aradaki paralellikler basit bir şekilde İslam'ın ilk prensiplerinden alınmış olamaz çünkü bunlardan oldukça farklı neticeler çıkarılabilir ve çıkarılmıştır da.

rülüyordu. Kanaatimce, bu sosyal düzen, Nil'den Amu Derya'ya kadar olan bölgenin kendine has coğrafî ve kültürel şartlarından ve ayrıca daha önce bahsettiğim gibi İslamiyet'in Dini cazibesinden kaynaklanıyordu.[10]

Bunun için, özellikle ticari unsurların önemini vurgulamak istiyorum. Ama bunu söylerken de İslam'ın özü itibariyle bir tüccar Dini olduğunu söylediğim sanılmasın. Diğer sınıfların da eşit seviyede oluşturucu rolleri olmuştur. Ticari çıkarla özdeşleşen türdeki kurumların gücü bile sıklıkla dolaylı bir surette ve hatta doğrudan doğruya ancak pastoral grupların özel rolüyle mümkün olmuştur. Fakat ben inanıyorum ki, tüccar sınıfın stratejik konumu, hatta bu sınıf mensuplarının faaliyetleri, İslamlığa güç veren müessese modelini izah edebilir. Sufî mistisizmi ve onunla müttefik hale gelen "erkekler birliği" gibi merkezi hadiseler, herhangi bir başka sınıftan ziyade daha çok zanaatkarlarla özdeşleşmiş olmalıdır. Yine de onların farklı formları birçok sınıf seviyesinde görülmüştür. Yalnız şurasını ilave etmeliyim ki, farklı devirlerdeki ve yerlerdeki fiili sosyal yapılar hakkında sosyal baskının belli yönlerini göstermenin ötesinde pek az şey biliyoruz.

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

[10] Özellikle, "A Comparison of Islanı and Christianity as Frameworks for Religious Life", *Diogenes* (1960), s. 49-74 (bu makalem, yayımlanması esnasında fena şekilde tahrif edilmiştir); ayrıca "Islam and Image", *History of Religions*, cilt. 3, s. 220-260 adlı makaleme bakılabilir. Bu makalemde, burada sunduğum fikirlerden bazıları hakkında daha teferruatlı bilgi verdim.

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

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

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

[11] "The Interrelations of Societies in History," (*Comparative Studies in Society and History*, 5. cilt [1963], s. 227-250) adlı makalemde dünya tarihi fenomenini oluşturan bu kültürlü gelenekler arasındaki münasebetleri belirlemeye çalıştım.

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

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

düştilik ile ilgili olarak, farklı bir felsefi senteze teşebbüs edilmişti.[12] Bütün bu gelenekler kültürel kökleri bakımından çoğunlukla aynı değerleri paylaşıyorlardı ama "aynı dili konuşmuyorlardı". Onları kendi içinde bir kültürel kaynaşmaya sevk eden tek tanrılı Dini inanç, aynı siyasi çatı altında olsalar bile onları kesin çizgilerle bir diğerinden ayırıyordu. Aynı şekilde tek tanrılı bir din geleneğini, Hıristiyanlığı benimsemiş olmalarına rağmen, Yunan ve Latin yarımadalarının halkları arasında bu türden bir ayrışma gözlemlenmemişti.

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

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

[12] R. Walzer, bu farklı kolların Arapça'da bir araya nasıl geldiğini "Islamic Philosophy" adlı makalesinde özetlemiştir: *History of Philosophy East and West*, (der.), Sarvepalli Radhakrishnan, cilt 2, s. 120-148. Bu makale, daha sonra, kendisine ait *Greek into Arabic: Essays in Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962) adlı eserde yeniden yayınlanmıştır.

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

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

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

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

Ticari sınıflarda sınırlı bağımsızlığa doğru giden bu eğilim, ziraat işlerindeki güvensizlikte olduğu gibi, zamanla artmıştır. Hem nispeten doğrudan temasların genişliği, hem de bu ticaretin çeşitliliği ve potansiyel önemi bakımından Afro-Avrasya'nın şehir bölgelerindeki ticaret ağı, söz konusu bin yıl içinde istikrarlı denebilecek bir şekilde arttı. Babil

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

Elbette bu bahsettiğimiz hususlar meselenin daha kenarda kalan bir cephesidir. Nil'den Amu Derya'ya kadar olan bölge, diğer bölgeler gibi, öncelikle tarıma dayalı toplumu — buna bağlı tarihsel gelişmelerin getirdiği sınırlamalar olmakla birlikte— desteklemeye devam etti. Bununla beraber, tarımın zararına olarak toplumda ticaretin konumunu yükseltme eğiliminde olan bu sınırlamalar etkisini göstermiştir. Bunun bir sebebi, yarımküredeki şehir kültür bölgesi genişledikçe, artan ticari eğilimle orantılı olarak seküler yönelişin artmasıydı. Bu ise Hint-Akdeniz bölgelerinde Akdeniz'in ticaret dili olan Yunanca'nın yerini daha merkezi bölgelerde yaşayan halkların dillerine bırakmasına yol açmıştır.

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

Bu gelişmenin en hassas göstergesi ise çoğu kez olduğu gibi sanatta yatmaktadır. Burada ikonofobinin yükselişi şeklinde bir eğilim kendini gösterir. Bahsettiğimiz gelişmenin sadece Yahudiler ve Hıristiyanlar —özellikle de

Monofizitler— arasında olmasına işaret etmek istemiyorum. Mazdekiler arasında da ateş gibi mücerret sembollerin kullanılması ve bunların aristokrat çevre ile sınırlanması söz konusuydu. Öyle ki, Saray'ın yıkılışıyla Zerdüştlük'te bu gibi unsurlardan pek azı devam etmiştir. İleride göreceğimiz gibi, kült sembollerinin bazen aristokratik lüksle ilgili, bazen de bir tek Tanrının dışındaki tabiat tanrılarına tapınmayla ilgili olduğu görülmektedir; fakat her halükarda, bunlar muhtelif Dini topluluklar tarafından —hatta Mazdekilik ile ilgili olanlarca— giderek reddedilmeye başlanıldı. Daha mücerret sembollere önem verilmesinin yanında, insanın toplumsal ve kültürel çabalarının tek uygun yolu olarak söz konusu Dini topluluğun her şeye yeterliliği vurgulandı. Bu ise bütün kültürel hayatın bu topluluklara ve yukarıda sözünü ettiğimiz toplulukların dillerine yönelmeye yol açtı.

O halde, birinci bin yılın ortasında, Nil'den Amu Derya'ya kadar olan topraklarda İran-Sami halkları Afro-Avrasya'nın genişleyen ve yaygınlaşan şehirler ağının ticaret hayatında öne çıkmışlardır. Bütün merkezi bölgelerde görülen Dini yönelişin bir türü olarak onların kültürü de içten içe gelişmekteydi. Gitgide eşitçiliğe ve kozmopolitliğe yönelen bir eğilim söz konusuydu. Bu eğilim nispeten köksüz olan tüccar sınıfına uygun düşüyordu. Onlar arasında asalete ve onun tanrılarına olan bağlılık çok azdı. Onlar aristokrat mükemmeliyetine ve inceliklerine güvensizlikle bakıyor, asil sınıftan bağımsız bir sosyal yapılanmayı tercih ediyorlar ve güçlü bir eşitlikçi pazar ahlakına ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim, bölgedeki en büyük imparatorluk olan —Bereketli Hilal'in Suriye ucu hariç bütün İran-Sami bölgesine hükmeden— Sasaniler tek tanrılı geleneklerin aristokrat ve zirai şekli üzerine kurulmuştu. Zerdüşti din adamlığı yüksek aristokrasiyi oluşturuyordu. Yıkılıştan önceki son yüzyılında söz konusu imparatorluk, üzerinde kurulu olduğu ziraat aristokrasisinin durumunu altüst eden Dini ve siyasi karışıklıklar geçirdi.[13]

[13] Bu olayları dünya tarihi perspektifinden değerlendiren en iddialı araştırma Franz Altheim'in *Utopie und Wirtschaft* (Frankfurt am

İslam işte bu noktada ortaya çıktı ve sadece yeni, yaygın bir Dini inanç değil, aynı zamanda Sasanilerin bulunduğu zeminde yeni bir siyaset tesis etti. Bu yeni dinin, yeni cemiyeti ve fetihleri büyük oranda kozmopolit dünya görüşüne sahip olan tüccar sınıfının eseriydi. Bağımsız ticari bir şehirde "uzun mesafeli ticaretle uğraşan bir tüccar" tarafından tebliğ edilen İslamiyet, kompleks bir siyasi hareketin başlama noktası oldu. Bu hareketin bir özelliği, Suriye ve Yemen arasındaki yolu kontrol etmek için kurdukları siyasi ve iktisadi bir sistemin yaygınlık kazanmasıydı.[14] Mekke'nin gelişmesi, Hz. Muhammed zamanında Roma'nın etki sahası içine giren Suriye yolundaki kabilelerin yardımı ile mümkün olmuştur. Ancak Bedevi Arabistan'ı kuşatan üç zirai güç merkezi (Irak, Suriye, Yemen) arasında Mekke tarafsızlığını korumak için olağanüstü bir çaba göstermişti. Hz. Muhammed Mekke'nin kabilevi anlaşma sistemini devraldığında, Romalılara askeri ikmal hattı da teşkil etmiş olan Batı Arabistan ticaret yolunun Suriye hududundaki kabileleri de buna dahil etmeye çalışmıştır. Peygamberden sonra gelenler o kabileleri kendi taraflarına kazandıklarında ise, bütün Suriye boyun eğmiş, o tarihten itibaren sadakatle işbirliğine girmiştir ki bu hadise de diğer fetihleri mümkün kılmıştır. Netice şudur: İlk İslam imparatorluğu, Suriye'den, Mekke'nin önde gelen bir tüccar ailesi (Emeviler) tarafından —özellikle Suriye ticaretiyle uğraşan bir aile tarafından— idare edilmiştir.

Main: Klosterman, 1957) adlı eseridir. Fakat bu eserde şematik zorlamalar mevcuttur ve yer yer bazı konular rast gele yorumlanmıştır: Mesela, Hz. Muhammed'i değerlendirmesi acayip bir şekilde anakronisttir. Yine de eserde ilginç bilgiler mevcuttur.

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

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

Ama şurasını da belirtmek gerekir ki İslam'ın siyasi esnekliği Dini bir inanç olarak olumlu etkileri vasıtasıyla takviye edilmeseydi muhtemelen böyle bir şey ortaya çıkmayacaktı. İslamiyet, İran-Sami tektanrıcılığında gelişen ahlaki, eşitlikçi ve paylaşmacı yönelişlere muazzam bir şekilde cevap veriyordu. Hakikaten tek tanrılı gelenekler için bir misyon sahası olan Bedevi Arabistan, Nil'den Amu Derya'ya kadar olan bölgedeki kültürlü geleneklerin çeşitliliğinin oluşturduğu çok sesli toplum yapısı ile en doğrudan bir yolla çelişki arz etmekteydi. Duyarlı bir gözlemci çeşitli yenilikçi geleneklerin nasıl bir diğeriyle çatıştığını fark edecektir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an'ı, her türlü toplumsal geleneği reddeden, sadece Allah'a —yani bu toplulukların hepsinden önce gelen ve doğru inanan İbrahim'in Tanrısına— kulak vermeyi öğütleyen bir kitap olarak de-

ğerlendirmek mümkündür. İslam'ın kendisine has güçlü bir cemaatçiliği vardır. Daha Hz. Muhammed zamanında başlayarak, İslam, başka benzeri olmayan bir şekilde, dine ait ahlaki normlara adanmış, tam eşitlikçi bir toplum idealini ortaya koyuyordu.

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

Şer'i hukuk özel kişilerin özel inisiyatifiyle (içtihadıyla) oluşturulup muhafaza edildiğinden, tek tiplilik ve öngörülebilirlik sağlamak için özel hüküm gerekliydi. Bir hakimin belli bir mezhebin takipçisi olması beklenirdi. Eğer kendi mezhebinin çoğunluğu, geçmişte belli bir hususta anlaşmaya varmışsa, hakim de çoğunluğu takip etmek zorundaydı. Bu gibi icaplar, kesinlikle uyulması gereken hususlar olarak kabul edilirdi. Ama eğer basit metinlere değil de otorite olarak kabul edilen şer'i karar mecmualarına bakıldığında, her bir mezhebin değişen şartlara (modern-öncesi ihtiyaçlara) uyum sağlayacak şekilde bir yol bulduğu görülür.

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

Müslümanların şer'i hukuku eski eğilimlerin en radikalini temsil eder. Son derece eşitlikçidir ve dolayısıyla sözleşmeci olarak kabul edilebilir. Çok geniş bir ilişkiler yelpazesi teoride siyaset alanı da dahil, sorumlu şahıslar arasındaki sözleşmelere bırakılmıştı. Prensip olarak, Müslüman topluluğunun temsilcileri tarafından kabul edilmeksizin hiç kimsenin yönetici olması mümkün değildi. O zaman bile —yine prensipte— kamu görevleri dediğimiz şeyler potansiyel olarak, eğer hiçbir Müslüman onları yerine getirmiyorsa, her Müslümanın borcudur. Toplumun idari daireleri belli bir ailece doldurulduğu zaman bile, irsiyete dayalı değil, tayinle ve/veya meşveretle dolduruluyordu. Nil'den Amu Derya'ya kadar uzanan Avrupa ve Hindistan gibi iki muazzam "putperest" bölgede çok büyük önem taşıyan soya dayalı statüye, şer'i hukukta çok az yer bırakılmıştı.

Soya dayalı statünün nispeten önemli rol oynadığı evlilik hukukunda bile bu eşitlikçi sözleşmecilik görülüyordu.

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

Bu şekildeki eşitlikçi eğilim toprak aristokrasinin irsi üstünlüğüne pek yer bırakmamıştır. Bunun bir sonucu, —tabii, genel olarak konuşuyoruz— hükümet görevlerinin askerlerin eline, tek bir kumandanın idaresine geçmesi olmuştur. Müslümanlar arasında "askerler toprağı elinde tutar" şeklinde bir söz vardır. (Dikkat edilsin, "toprak sahipleri asker sınıfını oluşturur" denilmiyor.) Askerlerin iktidarı ellerinde bulundurmalarına rağmen muazzam bir esneklik de mevcuttu. Bu da, Müslüman halkın yararına, özellikle tüccar sınıfının faydasına işleyen bir mekanizmaydı. İslam'ın ilk asırlarında şer'i hukuku düzenleyenler öncelikle büyük ölçüde tacirlerdi. Fıkıh alimleri, ulema çoğu zaman tüccar ailelerinden gelirlerdi, hatta bizzat kendileri de tüccar idiler. Genellikle, tüccar sınıfları hukukun en sadık destekçileriydiler. (Aslında, tüccar sınıfı öncelikle ve —başka hukuklarla birlikte değil— yalnızca şer'i hukukla idare edilen tek sınıftı.) Uzun bir müddet Müslüman ülkelerde devam eden meşruiyet kaynağının tek olması durumu, tacirlerin bir başarısıydı,

Zirai Çağ'da ise —birkaç şehir devletini saymazsak— toprağı kim elinde tutuyorsa güç onun elindeydi. Fakat bunlar da şer'i hukuku tek geçerli norm olarak —kendi birkaç askeri kanunlarını ikinci dereceye almaya— zorlandılar. Çoğu bölgede tüccar sınıflar mahalli bağımsızlık kazanamasalar da toplumda belli bir veto hakkına sahip oldular.

Sonuç olarak, İslami dönemin önemli bir kısmı boyunca İran-Sami toplumu bütün siyasi sınır çizgilerini geçen organik bir birliği muhafaza etti. On altıncı yüzyıla gelindiğinde, yani Müslüman toplumu orijinal İran-Sami hudutlarının ötesine uzandığı dönemde, yeni türde müesseseler ortaya çıkıyordu. Fakat en azından o zamana kadar Hindistan'daki kastlar gibi hiçbir yerel statü biriminin daimi statü kazanması mümkün olmadı ve Batı'daki *estate*ler ve *municipality*ler gibi esnaf birlikleri bile nispeten zayıftı. Aynı şekilde, Bizans veya Çin'de olduğu gibi bir bürokratik devlet idaresi söz konusu değildi. Nerede olurlarsa olsunlar bütün Müslüman tebaayı bağlayan ortak bir hukukla yönetilmek suretiyle, ferdi birtakım sözleşmeler ve hamilik yolu ile, şehir toplumu kendi işini kendisi görmüş, nihai gücün dayandığı, ama ana görevi şehirlerdeki rakip gruplar arasında kan dökülmesini engellemek olan garnizonlara pek az dayanmıştır.[15] Şer'i hukukun zahiri bağlayıcılığına ilave olarak insanların iç hayatlarını düzenleyen bir de sufizm bağı mevcuttu. Sufizmin taraftarları Müslümanlar tarafından saygı gösterilen ilkelerin yanında sözleşmeciliğe muazzam bir cevap temin eden —tarikatlar gibi— birtakım müessese modelleri de oluşturdular. Belli bir kilise veya sıkı bir şekilde teşkilatlanmış manastır-benzeri bir düzen oluşturmaksızın, sufi tarikatları sıradan bir Müslüman'a manevi bir heyecan duygusu verebiliyordu.

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

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

Şimdi, Afro-Avrasya tarihsel bütünlüğünde İslam'ın oynadığı rolü değerlendirebiliriz. İslam'dan önce buralarda İran-Sami halklar da kendilerini hissettirmişlerdi. İslam, Dini idealleri ve sosyal modellerinin tesiriyle, eşitlikçi sözleşmecilik ve sosyal hareketliliği teşvik eden İran-Sami geleneğinin özelliklerini güçlendirmiştir. Müslümanlar, herhangi bir siyasi müesseseden bağımsız olarak, mahalli ve milletlerarası dayanışmasını koruyabiliyor, Nil'den Amu Derya'ya kadar olan topraklardan gelen muhacirlerin beceri ve alışkanlıklarını, aynı zamanda her bir yerdeki yerli mühtedilerin becerilerini derhal kendilerine mal edebiliyorlardı. Böylelikle Müslümanlar, onuncu asırda, başlangıçtaki teşekküllerin yeni sosyal modellerle yıkıldığı ve ilk dönem halifeliğinin çöktüğü bir zamanda, büyük bir yayılmayı başlatmaya hazırdı. Kısa zamanda bu yayılma, yarımkürenin hemen

her kısmına ulaştı ve halifeliğin ilk sınırlarının çok ötesine giderek İslamlığın topraklarını üç misline çıkardı.

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

Bunlardan hiçbiri din adamları zümresiyle veya diğer özel statü gruplarıyla ilişkili değildi. Bir kilise veya kast tarafından kontrol edilmemiş olması sebebiyle, bu mirasın taşıyıcıları kendilerini o şekilde disipline etmişlerdi ki kendilerinin her kesime hitap etmeleri entelektüel bir anarşiye sebebiyet vermemiştir. Şer'i hukukun koruyucuları, şeriatla birlikte belli bir aile zemini olmadan ilim tahsiline girişen sıradan kimselerin yönettiği resmi, umumiyetle kabul görmüş entelektüel modeller sundular. Bu bilgiler, olgulara dayalı, hatta ilginç olmaktan uzak şeylerdi. Karmaşık veya çelişik görünen bilgiler ilgililerine mahsus kalmış ve halka yayılması uygun görülmemiştir. Hangi toplumsal kökenden gelmiş olursa olsun, bir üstat tarafından yeterli görülen herkes ilim tahsil edebilirdi. Elbette, bu ayırt edici nitelik söz konusu kültürün günümüzde yeniden keşfedilmesi konusuna ışık tutmamaktadır.

İslam'ın ve onunla ilgili olan sosyal ve kültürel modellerin Sami ve İran halkları içindeki dinamik eğilimleri güçlen-

dirmekle kalmayıp, başka yerlerdeki kültür tarzlarına doğrudan veya dolaylı olarak etki ettiği konusunda bazı deliller mevcuttur. Budizm'in önceleri Hint geleneği içinde halkçı, eşitlikçi ve belki ticari cazibesinin İran-Sami geleneklerindeki daha az aristokratik olan tek tanrıcılığın cazibesine benzediği görülmektedir. Sind'de, Bengal'de ve Amu Derya'dan Cava'ya kadar olan diğer bazı yerlerde İslam, halktaki Budist unsurlardan çoğunu devralmıştır. İslam, muhtemelen halkın ruhi ve sosyal ihtiyaçlarına Budizm'den daha iyi bir şekilde cevap vermiş, buna rağmen kendisini daha aristokratik Sanskrit tabiat-tanrılarına ve sosyal formlara bağlamıştır.

Bundan sonra İslam'ın yayılması üç tür bölgede mümkün olmuştur. Söz konusu yayılma uzun mesafeli ana ticaret yollarının —özellikle Hint Okyanusu havzası, Orta Avrasya ve Sahra yollarının— çoğunu takip etmiştir. Bu yollar boyunca iş yapan tacirler, kültürel olarak özel bir öneme sahiptiler ve Müslüman olma eğilimindeydiler. Böyle bir bölgede sadece Batı Avrupalılar ve Çinliler, onlar da sadece belli bölgelerde, Müslümanlara rakip olmuşlardır. İslam, aynı zamanda şehir hayatına yeni açılan sınır bölgelerinde kabul gördü. Buralarda daha önce sadece belli bir bölgeye ait, kabilevi kültler hakimdi ve bu da daha geniş ufuklara açılan bir Dini inancın gerekliliğini akla getirmektedir. (Çoğu zaman bu gibi bölgeler, ticaret yollarının iç bölgelerindeydiler): Söz konusu yerler Alt-Sahra Afrikası, Volga ve İrtiş nehri havzaları, Malezya adaları, Bengal ve Çin'in Yunnan bölgesi gibi marjinal bölgelerdi. Sonuç olarak, İslam siyasi ve sosyal olarak eski medeniyetlerin çoğunun topraklarına (Hindistan'da eski Sanskrit, Anadolu ve Balkanlarda eski Yunan kültürünün merkezinde) hakim oldu: Buralar önce fethedilmiş, Müslüman sosyal müesseseleri ancak ondan sonra gelip bunu pekiştirmişlerdir. On altıncı yüzyılda Doğu Hıristiyanı, Hindu, Theravada ve Budist halkların çoğu kendilerini İslam dünyası ile kuşatılmış buldular. İslam'ın zevk stan-

dartları Hindu Vijayanagar veya Norman Sicilyası gibi bağımsız krallıklarda etkisini hissettirdi.

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

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

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

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

(*)*Kiliazm* [chiliasm] İsa'nın yeryüzüne indikten sonra dünyada 1000 yıl hüküm süreceğini iddia eden doktrindir. *Kiliast* [chiliastic] ise bu doktrine inanan kişidir. Hıristiyan teolojisine ait bir kelime olan *antinomianizm* ise, İncil'in Hıristiyanları (dini metinlere ait, sivil veya ahlaki) herhangi bir hukuka zorunlu itaatten azat ettiğini ve kurtuluşun ancak ve ancak inanç ve ilahi takdir sayesinde mümkün olduğunu savunan doktrindir. *Antinomian* da, ahlaki hukukun sabit bir anlam ifade ettiğini veya evrensel uygulanabilirliğini kabul etmeyen manasına gelir. —Yayıncının notu.

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

Abbasi Devleti'nin ortaya çıkardığı Müslüman sosyal düzeni şaşılacak bir şekilde ticari eğilimli bir toplumla uygunluk gösteriyordu. Ancak, her güçlü sistem gibi onun da müzmin bir zayıflığı mevcuttu: Mahalli teşkilatlar veya hükümetlerden herhangi birindeki güvensizlik genel olarak onları Müslümanların gözünde gayr–i meşru konuma sokmuştu. Çin veya Bizans'la veya Batı Avrupa'yla karşılaştırıldığında, askeri hükümetler keyfi ve ne yapacağı kestirilmez olma eğilimindedirler. Tüccarların yaptığı türden yatırımlar —şayet onların yatırımları ortak bir şekilde dağılmış ve hareket edebilir durumdaysa— bu gibi zorlamaları aşabilirlerdi; belli bir noktada sabitleşmiş olan ve devamlı olarak aydın bir hükümetin hamiliğini gerektiren sanayi sahasındaki yatırımlar ise pek rağbet görmemiştir. Zirai çağın sonunda, yeni durumlar kendini hissettirmeye başladı ve bu, bahsi geçen zayıflığın daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına sebep oldu. Afro-Avrasya ticari kompleksinin en üst yayılma noktasına ve karmaşıklığına erişmesi, buna ilave olarak istikrarlı teknik birikim yarımkürenin her bölgesinde gelişip yavaş yavaş her tarafına yayılması, Sümer çağına kıyasla bütün bölgelerin teknik kaynaklarını geniş ölçüde değiştirdi. Daha sonra (belki de bu değişimin bir neticesi olarak) en azından Sung dönemi Çin'inde ve az sonra ise Batı Avrupa'nın sanayi yatırımında yeni bir rol geliştirdi. Sınırlı alanlarda ve bölgelerde, sanayi sahasındaki yatırımlar ticaret kadar sosyal modellerin ekonomik belirleyicisi olmaya başladı.[17] Çin ve Garp, Hint-Akdeniz bölgeleri üzerinde daha önce görülmemiş bir şekilde etkili olmaya başladılar. Batı bunda özellikle önemli sonuçlar elde etmişti. (Bu durum Amalfi ve Floransa arasında bir yerde başlamıştır). Bunlar hemen her yerde hala güçlü bir şekilde yaygınlığını

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

sürdürürken, Franklar Müslüman ticaretini ve deniz gücünü Akdeniz'le sınırlamışlardı.

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

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

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

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

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

On altıncı yüzyılın sonunda ve on yedinci yüzyılın başında ise (zaman ve fonlar açısından) çok sayıda, birbirine

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

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

Batı'nın teknik vasıtalarla imal ettiği ürünlerle rekabet etmek yerli zanaatkarlar için gittikçe güçleşmekteydi ve sadece bu durum bile ticari menfaatlerin fevkalade önem taşıdığı bir toplum için olumsuz bir gelişmeydi.[20] En büyük yıkım, burjuva sınıfların en üst tabakasında oldu. Entelek-

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

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

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

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

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

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

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

rihlerinden anlaşıldığı kadarıyla, kökeni daha önceki yıllarda, 20 Nisan 1960'ta, Chicago Üniversitesi'nde sunulmuş bir tebliğe dayanan bu makalenin farklı bir —belki de *ilk*—versiyonunun Türkçe tercümesi elinizdeki eserde mevcuttur. Bkz.: "Onuncu Bölüm: Modernlik ve İslami Miras" —Yayıncının notu.]

8

İSLAM VE GARP TOPLUMLARINDA KÜLTÜREL ŞEKİLLENME

Batılı okuyuculara göre, İslami müesseseler, aynı dönemdeki Garb'a ait müesseselerle karşılaştırılmak suretiyle ve de Garplıların Müslümanlardan neler öğrendikleri değerlendirilerek aydınlanabilir. Böyle bir karşılaştırma, iki kültür bloğundaki saklı zihinsel güçlerin değerlendirmesini verebildiği gibi bunlardaki uzun vadeli yönelimleri de ortaya koyabilir. Bunu yapmak bize şu veya bu gelişme kabiliyetlerinin, şu veya bu noktada niçin hesaba katılmadığını anlamamıza yardım edebilir. Fakat araştırmamızın bu noktasında özgün çevresel şartları böyle bir karşılaştırmaya giren kültürel birikimlerden ayırmak zordur. Hatta belli etnik grupların —yerli idareci sınıfları, Mısır gibi oldukça kesif bir halde yaşayan milletleri ve hatta İranlılar gibi bütün bir dil bloğunu— sosyal modeline katkı sağlayan kültür birikimlerini birbirinden ayırmak belki daha da zordur. Sanki bu gibi unsurlar ayırt edilebilirmişçesine, bilim adamları kaçınılmaz olarak birçok karşılaştırma yapmaya teşebbüs etmişlerdir. Bizim burada girişeceğimiz karşılaştırmanın en önemli işlevi, alternatif bir yaklaşımı ortaya koymak ve genellikle sathi, şahsi veya şu veya bu tarafa alkış tutan mevcut karşılaştırmaları tashih etmek olacaktır.

Orta Zaman'ın başları, özellikle on ikinci ve on üçüncü yüzyıllar, yani aşağı yukarı Garp'taki Orta Çağ'ın ortaları, Garp ile İslam dünyasını karşılaştırmanın bir mana ifade ettiği ilk dönemdir. Bu döneme kadar, Garp genel olarak, medeniyetin ana merkezleriyle kıyaslanamayacak kadar

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

On Üçüncü Yüzyıl Dünyasında İslam Alemi ve Garp

Roma İmparatorluğu'nun son zamanlarında ve Sasani İmparatorluğu zamanındaki semavi geleneklerin yükselişinden beri, Afro-Avrasya ökümeni sosyal hayatlarının en temel şartlarında değişme göstermemişlerdir. Her yerde medeni kültür hala esas itibariyle —köylerdeki okuma yazması olmayan köylü çoğunluğun işgücü desteği üzerinde yükselen— şehirlerdeki imtiyazlı sınıflar tarafından taşınıyordu. Kültürel ve entelektüel yaratıcılık kültür hayatının hala ikincil bir yönüydü. Bütün müesseselerin temel gayesi yeni bir şey geliştirmekten çok ulaşılanı muhafaza etmekti. Sadece sanat ve zanaatlar değil, hayata dönük ve bilimsel düşünceler de, şehir-öncesi dönemlerdeki gibi sözlü kabile efsaneleri durumunda olmasa da, artık büyük Mihver Çağ aydınlanması öncesindeki şehir-öncesi dönemlerdeki gibi Dini tarikatlara has değildi. Bununla beraber, bu konular küçük bir azınlık grubun arasında dolaşan, takdir gören ve nesilden nesile intikal eden az sayıdaki klasik metinler olarak kaldı. Bu alanlardaki herhangi bir tarihi hareket tarımcılık aşamasındaki toplumun gereklerinin ötesine gitmez.

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

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

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

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

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

Kurtuba veya Bağdat'ın dünyanın başka bölgeleriyle kıyaslanamayacak kadar büyük zenginlik ve eğitim merkezleri olduğu yolundaki yaklaşımları da sağlam bir temele dayanmıyor. Bu yaklaşım da, Garb'ın dünya tarihi ve kültürünün "ana akışı"nı temsil ettiği görüşünden kaynaklanır. Garp ile kıyaslandığında, Abbasiler döneminde, Garp hala geri bir durumda iken İslam dünyası muhteşem gözükmektedir, ama bu kıyaslama onun dünyadaki göreceli durumu hakkında bir şey söylemez. Halifeliğin Bağdadı Doğu Avrupa'daki İstanbul ile Hindistan'ın veya Çin'in metropollerine aşağı yukarı denklikte bir şehirdi. (Daha önceki dönemlerde, Garb'ın daha gelişmiş olduğu bir zamanla kıyaslandığında, İslam dünyası daha az muhteşem gözükür, fakat görünümlerdeki değişikliğin çoğu Garb'ın seviyesindeki değişiklik sebebiyledir, İslam dünyasındaki değişiklik sebebiyle değil.) O halde, İslam dünyasının iyi bilinen kültürel üstünlüğü, dünya genelinde mutlak değildi (Orta Çağ'ın ilk zamanlarında ekonomik ve kültürel gelişmişlik bakımından elbette Çin en üst seviyede idi). İslam dünyasının kültürel üstünlüğü, gelişen Garb'a göre nisbi idi.

Durum böyle olmakla birlikte, aslında İslam dünyası, bazı bakımlardan, ökümende üstün durumdaydı. Ökümenin sahip olduğu bölgesel yazılı geleneklerin oluşması açısından, öteki değişiklikler yönünde, bizzat kendisi içten içe değişmekteydi. Mihver Çağ'da Hint-Akdeniz bölgesinde bir diğeriyle oldukça yakın ilişki içerisinde fakat dördüncü yazılı gelenekle, yani Çin geleneğiyle zayıf ilişki içerisinde olan üç büyük yazılı gelenek —Sanskrit, İran-Sami ve Yunan gelenekleri— ortaya çıkmıştır. Bu dört gelenek hala yüksek kültürün hepsinin modelini oluşturur, ama onların modeli üç yönde değişmiştir. Birincisi, İran-Sami gelenekleri İslam hakimiyetinde daha geniş bir yayılma göstermiştir. Mihver Çağ sonrası asırların başlarında İran-Sami yazılı gelenekleri Helenizm ve hatta Hintleşme dalgası altında neredeyse kaybolmaya hazır hale gelmişti. Sasani İmparatorluğu'nun son zamanlarında, bu gelenekler tümüyle bağımsız bir anlam

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

İran-Sami geleneklerinin hakimiyetine doğru olan bu yükselişi tamamlayan iki olay daha vardı: Çin'in hızla artan gücü ve Garb'ın diğer bölgelerden bağımsız bir yönde gelişmesi. Müslüman gucunun zirvede olduğu zamanda, ökümenin büyük bir kısmının Müslüman olduğu, olmasa bile Müslümanlarca kuşatılmış adacıklar şeklinde varlıklarını sürdürebildikleri bir dönemde, yani on altıncı yüzyılda bile İslam'ın nispeten nüfuz edemediği iki şehirleşmiş toplum göze çarpıyordu: Uzak Doğu'daki Çin ve komşuları ile bölgesi kısmen Helenik gelenekler üzerine kurulu olan Avrupa'nın Garb'ı. Fakat bu iki toplumdan hiçbiri Mihver Çağ'da oyna-

mış olduğu rolün benzerini oynamadı. Uzak Doğu, kendi yayılmasını icra eden diğer toplumlar gibi, Hoang-ho ile Yang-tze arasında nispeten küçük bir sahadan hareketle kendi yazılı geleneklerini Japonya'dan Annam'a kadar uzanan geniş bir bölgeye hakim kılmıştı. Fakat daha da önemlisi, T'ang-Sung döneminde (yedinci yüzyıldan itibaren) Uzak Doğu bölgesinden gelen itici güçler ökümenin diğer taraflarına tesir etti. İslam'ın yayılmaya başlamasından Moğol istilasına kadar, Nil'den Amu Derya'ya kadar olan topraklarda Çin sanat ve ticaretinin görece üstünlüğü olduğunu (ve hatta daha sonra siyasi tesirleri olduğunu) daha önce görmüştük. Bu sadece Sasaniler zamanında görülen bir üstünlüktü.

Garp önceleri daha az zengin ve daha az gelişmişti ve dolayısıyla Hint-Akdeniz halklarının kafasında Çinlilerinkinden daha az yer etmişti. Fakat Garb'ın yükselişi eski ökümenik yapıda daha büyük bir değişikliği temsil etti. Eğer Garb'ı Latince-kullanan ve papalığın hükmettiği, Bizans liderliğinin dışındaki halklar cümlesi olarak düşünecek olursak, Batı geleneklerinin yeni bir zemin üzerinde, eski Helenik geleneklerinin güney doğusundan ziyade Roma'nın kuzeyindeki topraklarda yükseldiğini görürüz. Bunun bizzat kendisinde yeni bir şey yoktur. Yarımkürenin her tarafında yeni bölgeler yazılı geleneklerini aldıkları merkezi sahanın kültürünü bir derece kadar değiştirmekteydi. Bu sebeple Hindistan, Ganj ovası Müslümanlarca fethedildikten sonra, değişik bir şekilde, Hint geleneklerini muhafaza etti (aynen kuzey ve batı Avrupa'da Helenik geleneklerin muhafaza edilmesinde olduğu gibi). Fakat Garp bu gibi bölgelerden çok daha canlı bir kültürel hayat geliştirdi ve neredeyse beşinci bir merkezi saha olma durumuna geldi —daimi ve kuşatıcı kültürel yaratıcılık ve yayıcılık merkezlerinden beşincisi konumuna yaklaştı. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda kesin bir şekilde bağımsızlığını tesis ettikten sonra (elbette, Hıristiyanlaşmış Helenik kültürün ortalama kültürel bağlılıkları dahilinde), on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda Doğu Hıristiyanlığı (hem kuzeydeki Slavlar, hem de güneydeki

Rumlar) üzerinde ekonomik, siyasi ve hatta kültürel tesirini tesis ediyordu.

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

1300'lerde Garp bir yarıştaki yağız ata benzetilebilir. Eğer o orada olmasaydı, yarış olmayacaktı veya en azından bunun bilincinde biri bulunmayacaktı. Böyle bir yarışın hedefinin dünya hakimiyetini ele geçirmek olduğu akla gelebilir, fakat Dini gayret düzeyinde bile böyle bilinçli bir gaye pek gözetilmemiştir. Bir dünya hakimiyetinin gerekliliği veya bahsettiğim kültürel çatışmaların neticesinde böyle bir zorunluluğun ortaya çıktığı fikri bile açık değildir. On yedin-

ci yüzyıl öncesinde geçerli olan tarihi şartlar veya on sekizinci yüzyıldaki dönüşümler bütün bu çatışmaların temellerini değiştirmemiştir. Garp, Avrupa yarımadalarının batı kısmındaki Latin dilinin geçerli olduğu memleketlerden oluşuyordu. Çok sınırlı topraklara sahipti ve diğer kültürlerle irtibatı çok sınırlı idi: Sadece kendisinin eski üstatları olan Doğu Hıristiyanları ile ve bir de Müslümanlarla yakın münasebetleri vardı. Bu sınırlar içinde (kendi halinde ve) iyi durumdaydı. Şehir hayatı açısından, bunların çoğu yeni açılmış sınır topraklarıydı. Entelektüel kaynaklarının büyük bir kısmı Yunanca (ve İbranice)'den veya daha sonraları Arapça'dan tercüme edilen malzemelerden oluşuyordu. Bununla beraber, Orta Çağ'ın ortalarında yüksek zümre kültürü ve iktisadi hayatın her cephesi Garp'ta büyük bir ilerleme gösterdi: Söz konusu ilerleme, Müslümanların Orta Çağ'ın başlarındaki ilerlemeleriyle kıyas edilebilir bir gelişmeydi: Garb'ın daha aşağı seviyeden bir kültürel gelişmeden başladığı göz önüne alındığında, bu, daha dikkat çekici bir ilerlemeydi. Ökümenik tarihte ilk defa olarak büyük bir kültür sahası, —daha önceki merkezi kültür sahalarının küçük çaptaki bir uzantısı olarak değil— bağımsız bir şekilde ve kültürel incelik ve yaratıcılıkta eski merkezi sahalar ölçüsünde bir gelişme gösteriyordu.

Bu böyle olmakla birlikte, Garb'ın kültürel ufukları Müslümanlarınkinden daha dar kaldı. Haçlıların son yenilgisinden sonra, Moğollar zamanında tacirlerin ve misyonerlerin (diğer birçok bölgelerdeki insanların yaptığı gibi) uzak mesafeler boyunca seyahat etmelerine rağmen, Batı kültürü kendi küçük yarımadalarıyla sınırlı kaldı. Thomas Aquinas İspanya'dan Macaristan'a ve Sicilya'dan Norveç'e kadar okunuyordu. İbn Arabi ise İspanya'dan Sumatra'ya, Swahili sahillerinden Volga nehri üzerindeki Kazan'a kadar okunuyordu. On altıncı yüzyılda bile İslam dünyasının merkezi durumu ve geniş yayılması, en azından görünürde ona hala bir üstünlük temin ediyordu. Diğer ana kültürel bölgelerin aksine, İslam dünyası bütün ana ökümenik bölgelerle doğ-

rudan ve faal bir temas halindeydi: Sadece komşu bölgelerle değil, bazı dış bölgelerde de İslam siyasi ve hatta kültürel bakımdan hakim durumdaydı. Sanayi yönünden Çin'e göre daha az gelişmiş olmakla birlikte, Müslümanlar bütün ökümenin kültür alışverişlerini ve hatta siyasi hayatını şekillendirmede diğer kültür bloklarına kıyasla daha geniş bir etkiye sahiptiler. Onları üstün duruma koyan, sadece İslam topraklarının coğrafi olarak merkezi konumda olması değildi, Müslümanların kültürel ve sosyal hareketliliği, onların kozmopolitliğinden kaynaklanıyordu. Bu özellikler onlara merkezi konumlarından azami ölçüde istifade etme imkanı sağlamıştır. Tarımcılık aşamasındaki bir ökümenik toplum çerçevesi dahilinde İslam kültürü büyük ölçüde yayılmacı ve hakim rolü benimsedi. Ökümenik tarihi şartların —Garplıların elinde— tamamıyla değişmesine kadar ökümende gittikçe daha hakim duruma gelmenin amacı bu rolü muhafaza etmekti.

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

Dini Hayatın Oluşumu Açısından İslam ve Hıristiyanlık

İslam kültürünün çekiciliği ve müesseselerinin gücünün çoğu Orta Çağ'ın başlarında gelişen İslam dininin hayat görüşünün farklı yapısından gelmektedir. İslam'ın "çöl tek tanrıcılığı" olduğu, bedevilerin gök ile toprağın geniş açıklığına merak eden ve ne yapacağı kestirilemeyen bedevilerden doğduğu görüşü bazı çevrelerce kabul edilmiştir ve bugün artık

bunun romantik ve tarihi hesaba katmayan bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmıştır. İslam, köklü bir şehirli din geleneğinden gelmektedir ve şehir yönelişlidir. Diğer dinler gibi İslamiyet de, pek çok eğitimsiz insan tarafından benimsenmiştir ve onların şahsında çok basit olarak görülebilir. En incelmiş mensupları arasında bile İslam kendi kült ve mitinde —diğer modern öncesi Dini geleneklerde olduğu gibi— kültürel olarak başlangıçtaki bazı özelliklerini muhafaza etmiştir. Bununla beraber, nisbi incelmişliği ve tabiat kültlerinin anlaşılmazlıklarından uzak olma bakımından diğerlerine üstündür.

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

Temel İslami kuralların son derece basit olması, onun şehirliliğinin ifadesinden başka bir şey değildi. Bu, İslam geleneğinin herhangi bir özelliğinde yatmaz ama onun genel yapısında mevcuttur; yani, İslam'ı bir bütün olarak oluşturan çeşitli alt geleneklerin karşılıklı ilişkilerinde böyle bir şey mevcuttur. Bir Dini gelenekte bulunan hemen her özellik, şu ya da bu şekilde diğer bir gelenekte de bulunacaktır.

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

Hıristiyanlık ve İslam ortak kökleri ve hatta ortak sembolizmi paylaştıklarından ötürü, iki gelenekte ortak olan unsurların sıralanma tarzları arasında göze çarpan zıtlık, iki değişik çerçevede onların anlamlarının faklılığını ortaya koyar. Özellikle, İslam ve Hıristiyanlıktaki bu gibi yapılaşmaların mukayesesi, İslam'daki ferdin ahlaki mesuliyetinin ısrarla önce gelmesinin sonuçlarını ortaya koyabilir. Ancak, bu gibi mukayeseler yapmak tehlikelerle doludur. Nihai bir yöneliş modelini değerlendirmek, nihai bir standardı —veya nihai olmaktan uzak bir standardı— diğeriyle karşılaştırmaya benzer. Bizim ele aldığımız konuda, bu iki gelenekten birini —çok fazla yapıldığı gibi— diğeri açısından görmek, kaçınılmaz olarak birinin güçlü, diğerinin zayıf taraflarını göstermeyi getirecektir. —Ara sıra teşebbüs edildiği gibi— onları, her ikisinin de yabancı olduğu bir standartla değerlendirmek, en belirgin noktaları gözden kaçırma —daha yaygın insani normlarla ölçülemezlik— riskini almaktır.

Ancak, iyi olan şu ki, insan hayatı su geçirmez bölmelere ayrılamaz. Renk-körlüğü gibi fizyolojik kusurların dışında, bir insanın yaşayabileceği tecrübe çeşitleri, en azından genelde diğer insanlar için de söz konusudur ve bu sebeple farklı kültür çerçeveleri arasındaki karşılıklı anlamada mutlak engeller yoktur. En azından bu gibi kültür çevreleri kendi içindeki farklı eğilimlere açıktır. Bundan dolayı, fenomonolojik yaklaşım —her iki gelenekteki kıyaslanabilir unsurların karşılaştırılması— en azından araştırmacıya gerçek bir değerlendirme fırsatı tanıyacak ve onu kaçınılmaz önyargılarının tesirlerinden büyük ölçüde muhafaza edecektir.[1]

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

Bu fikirler birbiriyle çatışan kozmolojilerde sunulmuştur. Hıristiyanlar dünyanın daha başlarda Adem ile bozulduğunu ve sonrasında, seven bir Tanrı tarafından sabırlı bir şekilde bağışlandığını kabul ederler. Tanrının, lütfuna şükrettiklerinde kullarını yorulmak bilmeksizin affettiğine ve neticede Kendisini onlar arasında acı çeken sevginin mü-

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

kemmel bir Hayatı olarak tezahür ettirdiğine, böylece insanların kokuşmuşluktan kurtulmak için bu sevgiye sadece sevgiyle cevap vermeleri gerektiğine inanırlar. Müslümanlar dünyayı Adem'in halifeliğinin gerçek alanı olarak görmektedirler. Adem yanlış yola saptığında, doğru yolu bulmak için Allah'a yöneldi ve kendisine doğru yol gösterildi. Kendi neslinden gelenler için bir kusur sebebi olmaktan ziyade, onlara bir model oldu. Bundan sonra, Allah, peygamberi çağrılar aracılığıyla tam bir hayat modeli için rehberliği devam ettirdi. Neticede O, Kendi aşkın birliğini mükemmel bir Kitap vasıtasıyla en açık bir şekilde ortaya koydu. Eğer insanlar kendilerine ne olduklarını hatırlatılmasına müsaade ederlerse, O'na dönecekler ve O'nun rehberliği onlara doğrulukla yaşamalarını ve dünyada adaletle hükmetmelerini mümkün kılacaktır. Hıristiyanlar için tarihin en önemli hadisesi, İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesidir. Bu olay onda Tanrı sevgisini uyandırmış ve kendisinin de aynı ruhla başkalarına cevap vermesine sebep olmuştur. Müslümanlar için tarihin en önemli hadisesi ise Kuran'ın nazil oluşudur. Kur'an, kendisini onun etkisine açanlarda Allah'ın büyüklüğünün ve kendi durumlarının bilincini uyandırmıştır; bu da o insanın kendisini Allah'ın koyduğu kurallara teslim etmesine yol açar.

Hıristiyanlara göre Kitab-ı Mukaddes'te bildirilen kurallar, sosyal hayatın empoze ettiği mecburiyetler; insanların sevgi ile karşılık vermeleri suretiyle, Tanrı'nın hür ruhunun içsel gücü vasıtasıyla hareket etmekle hürriyete kavuştukça aşılır. Sina Dağı'ndaki vaaz, doğru yaşamanın ölçülerini ortaya koymuştur. Müslümanlar için, insanların hukuk ve adetleri, evrensel adalet yönünde yeniden düzenlenmiştir. İnsanlar, Allah'ın kelamıyla karşılaşmaları sayesinde kendi küçük ihmalkarlıklarından uyanarak, bütün yaratılan şeyler üzerinde Allah'ın halifesi olarak hareket ederler. Cihat, yani sosyal doğruluk için mücadele vermek, doğru yaşamanın standardını sağlar. Hıristiyanlar için en çok onurlandırılan Dini tecrübe kurtarıcı lütfun kabul edilmesi, yani bir yeni-

den doğuş süreci ve içsel bir dönüşümdür. Müslümanlar için en şerefli Dini tecrübe, peygamberi ruhun kabul edilmesi, yani tövbe ve dikkatini içe yoğunlaştırma sürecidir. Hıristiyanlar, kendi tecrübelerini günahlardan arındırıcı bir cemiyette, yani kilisede paylaşırlar. Burada Hıristiyanlardan bazıları İsa'nın kurban edilmesinin tekrarlanmasında geri kalan Hıristiyanlara Allah'ın sevgisinin alametlerini yeniden sunmak için kendilerini adamışlardır. Müslümanlar ise, peygamberi sezişten alınan standartlara dayalı olarak, (teoride) insan hayatının tümünü kucaklayan Ümmette, yani toplumun bütününde tecrübelerini paylaşırlar. Günde beş vakit kılınan namaz ve Mekke'de her yıl hayranlık uyandırıcı bir şekilde toplu olarak yapılan hac ibadetleri homojen bir kardeşliğin göstergesidir.

Hayat yorumlamasının birine veya diğerine öncelik vermek suretiyle insanoğlunun, olandan bitenden haberdar olma derinliği konusunda doğrudan karşılaştırma yapmak imkansızdır. Bunların her biri kendine has yoğun araştırma sahasını gerektirir. Şeytanın nahoş gerçeğiyle yüz yüze gelen Hıristiyan yazarlar acı çekme ve ölümdeki mananın altında yatan bir tabaka daha buldular. Hıristiyanların acı çekme problemini mantıki olarak çözememeleri meşhurdur; yani, açık bir formül seviyesinde çözüm bulamadılar. Bu, hiç şüphesiz, onların uygun bir cevapla tatmin olmak için çok derin tetkiklere dalmalarından kaynaklanıyordu. Ancak olgun bir Hıristiyanın alameti, kesinlikle onun yaşama sevincidir. Müslüman yazarlar, yaratılıştaki amaçlılığın sonuçlarını kabul etmeleri sebebiyle, kendisini ciddi sorumluluklar karşısında bulan insana farklı seviyelerde hitap ederler —ailedeki baba, şehirdeki hakim, büyük bir topluluktaki yol gösterici gibi. Aynı şekilde, Müslümanların da serbest irade denilen mantıki meseleyi çözememeleri meşhurdur. Ancak olgun Müslümanın alameti, onun insanlık onurunda görülür.

Hıristiyan geleneği ile kıyaslandığında, Yahudi kökenli peygamberlerin (özellikle insanın manevi sorumluluğunu vurgulaması noktasında) İslami geleneğin eski İran-Sami

peygamberi geleneğe daha yakın olduğu görülür. Azalmak bilmeyen kötülük üzerinde yoğunlaşan klasik Yunan dramasının trajik anlayışı ile yetişmiş kimseler için, Hıristiyanlık geleneğinde mevcut olan bu gibi problemleri bir tarafa iten İslam geleneği, derinlikten yoksunmuş gibi görünebilir. Bazı kimseler ise, karanlık, acı ve belirsiz şeylerle meşgul olmaya kuşku ile bakmaktadır, çünkü onlara göre bu tür bir yaklaşım insanları kendi önlerinde doğru ve açık bir şekilde duran şeyleri görmezlikten gelmeye sevk etmektedir. Bu gibi kimselere göre İslam geleneği daha mantıklı ve dengelidir ve hatta derinlik söz konusu olduğunda daha mantıklı bir kalkış noktasıdır. Bunlar Kuran'ın Müslümanları aşırılıktan sakınan "vasat bir ümmet" olarak tanımlamasını anlamlı bulmaktadırlar.

İslam ve Batı Kültür Modellerinde Devam Eden Dini İnançlar

Bir toplumun asıl normları, kendi kültürel hayatında etkili olan çeşitli standartlar ve beklentilerle karıştırılmamalıdır. Halklar, pratikte, günlük davranışlarının gereklerini yerine getirdikleri sembolik ayrıntıdaki açık fark veya kendi yüksek kültürlerinde —edebiyatlarına ve özellikle de imtiyazlı sınıflar arasındaki sosyal ilişkilere ve resmi hukuk vakıalarına çok fazla işlemiştir— öncelik verilen standartlar vasıtasıyla ayrıldıkları kadar fazla ayrılmazlar. Devamlılık gösteren her bir kültür modelinin, hayatını o modelle düzenleyenlere çıkarları bakımından mantıklı gelmesi mümkündür. Bu yüzden, bir büyük toplumun şu veya bu değiştirilmez kültür özelliklerinden dolayı, şu veya bu pratik alternatiflere kapalı olduğunu söylemek (çok defa söylense de) uygun değildir. Eğer uzun vadede bir toplum, bize avantajlı görünebilen bir çizgi boyunca ilerlemeyi başaramadıysa, bu o dönemde o toplumun üyelerine açık olan pratik tercihler açısından izah edilmelidir. Doğrusu şu ki belli bir nesil için anlam ifade eden zorunlu adımlar şu anda pek çok kimseye

anlamsız gelebilir. Dini veya la-Dini bir kimsenin, geleneksel olarak dayatılan tavırların etkisiyle ölmüş geçmişten yardım dilemesi gerekmez. Dolayısıyla, bu gibi bir tarih söz konusu olduğunda belli grupların çıkarları ve belli dönemlerin problemleri kendi haline bırakılmalıdır.

Yüksek kültür seviyesinde, saygınlık bakımından öncelik verilen bu normlar imtiyazlı sınıflar arasında yaygın ve kalıcı bir etkiye sahiptir. Bir kriz anında yaratıcı şahısların yeni hareket yollarını ortaya çıkaracağı ideallerin temelini oluşturur. Onlar, toplumun arzu duyan gruplarına imtiyazlı sınıfların yollarına yakın olmaya çalışırken kullanabilecekleri bir rehber sağlarlar. Her şeyden önce, meşruiyeti veren bu normlardır. Genelde meşru olarak kabul edilen fikirler, uygulamalar ve güç veya otorite mevkileri, onların hali hazırdaki ifadesi veya icraatı geçici olarak zayıfladığı zamanlarda varlıklarını sürdürebilirler. Herhangi bir kimse, diğerlerinin kendisini destekleyeceğini beklediğinden dolayı, kısa süren zayıflıklardan ziyade söz konusu sosyal pozisyonun uzun vadeli güç ihtimalleri tarafından yönlendirilecektir. Bir sosyal pozisyondakine —köpek bile olsa— itaat edilir: Eğer meşru idareci olarak tanınmışsa bir ahmak bile —bir süre için dahi olsa— itaat görür. Bundan dolayı, bazı kültür modellerini diğerleri pahasına meşrulaştıran ve kültürel öncelik verilen normlar, onları destekleyen gelenekler kendilerinin uzun vadeli münasebetini muhafaza ettiği müddetçe geniş bir tesire sahiptir. Bu bölümde olduğu gibi, iki kültür arasındaki eksiksiz bir mukayese, bu nevi daha sürekli sabiteleri zorunlu olarak ortaya çıkaracaktır.

Bir toplumun iklimini biçimlendiren şey, sadece en önemli bağlılık sahasındaki normlar değil, aynı zamanda sanatsal, entelektüel ve sosyal-hukuki sahalardaki normlardır. İslam geleneği dolambaçsız, dosdoğru olan ahlaki cazibesini —Orta Çağ İslamlığında "sözleşmeci" diyebileceğimiz bir belirleyici sosyal düzenlemede meşruiyeti belirleme modelinde— toplumsal düzeyde tamamlamıştır. Sosyal gücün ayan-emir sistemini, daha somut olan bu prensip altına da-

hil edebiliriz. Bu model, Batı "korporativizm"ine aykırı düşer. Her iki durumda da sosyal organizasyonun normları, doğrudan doğruya Dini eğilimden alınamaz (bunun tersi de olmaz.) Bununla beraber, bunlar birbiriyle alakasız değillerdir. Bunların ilişki tarzının bizatihi kendisi her iki toplum arasındaki tezat noktasını oluşturur.

İslam'da, hayata yönelik ve toplumla ilgili normlar, zamanımızla doğrudan uyum gösterir. Sosyal ve Dini normların her ikisi de İran-Sami merkez bölgesindeki aynı uzun vadeli şartlardan ortaya çıkmıştır. Bunlardan İslam tarafından devralınan gelişme çizgisi, ihtiyaç duyulan sosyal yönelişleri kuvvetlendirmiştir. İran-Sami kültüründeki tek tanrılı toplumsal eğilim —din tamamen tecrit edilip etkisiz duruma getirilmediği müddetçe— zorunlu olarak toplumu Dini olarak algılanan şekillere yöneltmiştir. Bununla beraber, İslam, Orta Çağ'daki İran-Sami merkez bölgesindeki oldukça farklı sosyal norm ve standartlarla uyumlu olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, İslami sözleşmeciliği İslam'ın bir sonucu olarak değil, İslami ahlakçılığınkine —belki de İslam'ın desteği olmaksızın gerçekleştirilemeyecek— paralel bir eğilim olarak görmemiz gerekir.

Hıristiyanlığa gelince, Dini ideallerin temel dürtüsü ve sosyal modeli daha az yakından birbiriyle ilişkilidir. Şüphesiz ki Garp, Hıristiyan geleneğinin ruhi ve entelektüel temellerinin şekillendiği toplumlardan sadece biridir ve diğer toplumlar Garb'a kıyasla çok farklı bir şekilde teşekkül etmiştir. İlk Hıristiyanlık, sosyal hususlara, İslam'da olduğu gibi öncelik vermemiştir. Bundan dolayı her bir bölge kendine uyan bir Hıristiyan toplum şekli ürettiği için, bu inanç daha fazla kabul gördü. Aynı zamanda, Garb'a ait sosyal yaklaşım modelleri, en azından Hıristiyan dünya görüşü ile uyum içindeydi: Genel manada Hıristiyan, yani Hıristiyanlığın Garp'taki şekliyle sınırlı olmayan manada Hıristiyan. Belki daha da ileri giderek, taslağını verdiğimiz daimi Hıristiyan unsuruna bakılmaksızın bunların tam manasıyla anlaşılmayacağını söyleyebiliriz. Buna göre, hem İslam dünya-

sında hem de Garp'ta kültürel devamlılıklar tespit edebiliriz. Araştırma bilincinin durakladığı ve iki gelenek arasında zıtlıklar gördüğümüz durumda bile bu devamlılıklar, birçok kültür boyutlarının üzerinde geniş bir şekilde uzanabilir ve mücerret bir şekilde ifade edilebilir.

Bizim karşılaştırmamızın maksatlarından biri, —şayet onları tümüyle reddetmiyorsak da— ham değerlendirmeleri eleştirmektir. Bunu yapmak için, her iki toplumun ön yargılarını oluşturan bazı şeyleri akılda tutmamız gerekir. Eleştirilerimizi, değişik formlar geliştirecek ayrı bölgelerin ortak bir modelini üretecek ortak ihtiyaçlar veya uygulamaların zeminine karşı yönelteceğiz. Bu, basit bir şekilde zirai alt yapı meselesi değil, aktif bir tarihi boyutu olan ortak dinamik bir durumdur.

Herhangi bir zirai toprak sahipliğini ve şehre dayalı bir hükümeti asgari düzeyde tanımlayan çok genel çizgileri bir yana bırakacak olursak, bütün tarımcı aşamadaki toplumları kapsayan ortak bir toplumsal örgütlenme biçimi yoktu. Ancak kendine has normları olan ve eğer tamamen uygulama alanı bulursa geniş çaplı bir meşruiyeti belirleyebilen, her şeyi büyük toprak bürokrasisi kontrolüne almak şeklinde ortak bir eğilim mevcuttu. Söz konusu eğilimin kökleri en azından Mihver Çağ'ın sonunda veya hemen sonrasında bu merkez bölgelerin her birinde ortaya çıkan büyük imparatorluklara kadar götürülebilir. Böyle bir durumun hakim olduğu yerlerde zirai ilişkiler, sonunda imparatorluk hükümetinden ve oradan idare edilen şehirlerden gelen bürokratik gözetim vasıtasıyla düzenlenecekti. Zanaat birlikleri ve manastırlar bile kurallara tabi idiler. Bu, güçlünün zulmüne karşı barışın sağlanması ve adaletin uygulanması yönünde mutlakıyetçi idealin organizasyona ait yönüydü. Önemli bir şekilde farklılık gösteren böyle bir model, erken Mihver Çağ sonrası imparatorlukların yıkılmasından çok sonra Bizans ve Çin'de büyük ölçüde sosyal organizasyonun birçok kesimine hakim olmuştur.

Ancak toprak bürokrasisi, bir dereceye kadar evrensel olarak öne çıkmış olmasına rağmen, eşit seviyedeki alternatif sosyal beklentiler sebebiyle kendi genel sosyal tesirleri ile sınırlı kalmıştır. Garp'ta ve Hindu Hindistan'da, toprak bürokrasisi hakimiyetine yönelik her eğilim, kökleri derin partikülarist [her bir eyaletin merkezi otoriteden bağımsız olarak hareket etmesine müsaade eden—*ç.n.*] sistemler tarafından engellenmiştir. İslam dünyasının merkezinin her iki tarafında yer alan bu iki zengin tarım bölgesi, sadece put/tasvirlere saygı gösterme (ki, Müslümanlar bunu putperestlik olarak nitelemektedirler) noktasında değil, aynı zamanda birbirine biraz benzeyen bir sosyal organizasyon bakımından da ortaklık göstermektedirler. Her iki toplumda da Rajputlardan ve feodalizmden gelen çok sayıdaki sosyal varlıklar kendi özel (kast veya lonca ve zümre) hukuklarını muhafaza edip geliştirmişlerdir.

Garp Korporativizmi, İslam Sözleşmeciliği

Abbasilerin düşüşüyle birlikte, İslam dünyasında o ana kadar devam etmekte olan bu gibi bürokratik otoritenin çoğu ortadan kayboldu. Ancak bunun yerini bir partikülarist sistem değil, birlikçi bir meşrulaştırma modeli aldı ve bu da İslamlığı diğer dikkate değer toplumlar arasında eşsiz hale getirdi: Bunu "birlikçi sözleşmecilik" diye adlandırabiliriz. Bu başlık altında, —sosyal düzen hakkındaki bölümde daha geniş olarak incelediğimiz— İslam toplumunun açık yapılanmasını daha şekli ve soyut bir şekilde mütalaa edebiliriz. Eğer bunu "hiyerarşik korporativizm" dediğimiz Garp'takiyle karşılaştıracak olursak, o zaman bunun anlamı daha açık bir şekilde ortaya çıkabilir. Orta Çağ'ın başlangıcında Garb'ın da, İslam dünyasının da modelleri tam olarak gelişmemişti. Bu modeller oluşum sürecindeydi: Sosyal örgütlenmenin en yaratıcı ilerlemeleri bu yönde idi. Yani bu dönemde söz konusu modeller şekli itibarlarının değil, tarihi canlılıklarının en üst noktasındaydı.

"Sözleşmecilik" ile "korporativizm" arasındaki fark, bazı yönleriyle, toplum ile topluluk, yani Gemeinschaft ile Gesellschaft arasındaki farkı hatırlatmaktadır. Özellikle "sözleşmecilik" soy-sop yoluyla gerçekleşen statüden ziyade, başarı yoluyla elde edilen statüye işaret etmektedir. Yazı-öncesi toplumların ve hatta köylülerin hayatı ile mukayese edilirken, hem "korporativizm" hem de "sözleşmecilik" burada Gesellschaft doğrultusunda tanımlanmışlardır: Bunların her ikisi de gayr-ı şahsi ve formel olarak tanımlandıkları toplumun içinde şahsi olmayan formel normlara tabiidirler ve her ikisinde de sözleşmecilik ilkesi önemli bir rol oynar. Ancak bunlar arasında, İslami sözleşmecilik birçok özelliklere sahip olmuştur. İslam, şahsi başarının daha üstün tutulduğu ve ilişkilerin örften çok sözleşmeye dayanan bir meşruluğa büyük önem verir. Bununla beraber, İslami model bile —tarihsel olarak— zirai seviyedeki toplumun önyargılarından kendisini kurtaramamıştır. İslam hiçbir zaman modern toplumla ilişkili gayr-i şahsi başarı-yönelimli değerlendirmeler seviyesine yaklaşamamıştır. Gemeinschaft ile Gesellschaft, soya sopa dayanan statü ile başarı kaynaklı statü, örf kaynaklı karar ile rasyonel hesaplamalara dayanan şeyler arasındaki zıtlığın derecesi her zaman değişmiştir. Bu yöndeki en radikal değişiklik bile nihai sonucu her zaman —yeni bir şekilde— soy-sop, örf ve belli bir toplumun unsurlarını taşıdığı görülmektedir. Bu ise yeni bir tarihi ortamda (daha avami fakat yanıltıcı bir tabir kullanacak olursak) "rasyonel" olmaktan çok "geleneksel" görünmektedir. Burada önemli olan şey "rasyonalite"nin diğerine göre daha az derecede önemli olmasıdır.

Garp'ta nihai sosyal meşruiyet ve otorite, şahsi ilişkilerden veya belli bir güç yapısından değil, *özerk korporatif görevler*den çıkmaktadır. Yani meşru otorite öncelikle krallık, vassallık, piskoposluk, özgür-vatandaşlık, seçmenlik ve belli bir esnaf teşkilatına üyelikle ilgilidir. —Örf veya tüzük vasıtasıyla— belli haklar ve sorumluluklar içerdiğinden dolayı bu makamlar, ilkesel olarak, —başka makamların müdaha-

lesi olmaksızın— özerk bir şekilde meşru idiler. Bunlar *korporatif* idiler; zira, üyeliği ve toprağı sınırlı, bir makamı elinde bulunduranların görevlerini icra ettikleri için —krallıklar, belediyeler, piskoposluk bölgeleri ve düklükler gibi— özerk müesses sosyal varlıklar olarak kabul ediliyorlardı. Bu gibi özerk makamlar her yerde, özellikle geleneksel işlevleriyle ortaya çıktı. Ama aynı zamanda, genellikle temel şekillerde görüldü: Mesela köy kadısında, muhtarında, vezir-i azamda böyle bir durum söz konusuydu. Garb'a has olan, bu tür bir makamın, tüm sosyal meşruiyet kavramının ana teması olmasıydı. O halde, *değişmez bir biçimde yapılaşmış sosyal varlık içinde karşılıklı hiyerarşik ilişkilere uydukları müddetçe*, bu makamlar fonksiyonlarını icra ettiler: Yani onlar feodal mülkiyetin, Dini itaatin veya malikanenin ayrıcalığının kurulu ilkeleri ile uyum içinde oluşup iş görmüşlerdir. Bunun karşılığında bu ilkeler hem üstler, hem de astlar üzerinde bağlayıcı bir etkiye sahipti ve ferdin hak ve görevlerinin karşılıklı olarak tanındığı —belki de Papa ve İmparatorluğun liderliği altında Papa Hıristiyanlığının tümünü birbirine bağlayan— kapalı bir sistemi gerektiriyordu.

Garp korporativizminin ayırıcı vasfı, onun meşruiyetçiliğiydi. Her bir makam için önceden belirlenmiş bir "meşru" sahip vardı ve bunun dışındaki biri irsi haklara inananların gözünde —ne kadar uzun ve sağlam bir şekilde yerleşmiş olursa olsun— "gayr-ı meşru" idi. Bir kral, eğer belli kurallara uygun bir şekilde başa geçmişse "meşru" idi, aksi taktirde "gasp eden" idi. İktidarsız olması —akli dengesinin bozuk olması, çocuk olması— önemli değildi. Bir babanın oğulları bile, şahsi olarak onlar arasında bir fark gözetmese bile, onların kökeninin sistemin kurallarını tatmin edip etmemesi açısından "meşru" veya "gayr-ı meşru" diye ayrılıyordu. Hangisinin belli bir makamın meşru iddiacısı olacağı konusunda bir sürü anlaşmazlık ve tartışma çıkıyordu. Ancak bu tartışma şu veya bu şahıs hakkında idi. Diğer bazıları için böyle bir şüphe söz konusu bile değildi. İlk bakışta bu Garb'a has akıl dışı bir sapma olarak görülebilir. Böyle bir yaklaşı-

mın unsurları, belki daha ılımlı olarak, diğer toplumlarda da bulunmaktaydı. Ama Müslümanlar bu durumu neredeyse bütünüyle ortadan kaldırırken Batılılar bunu en uç noktasına vardırmışlardır.

Söz konusu korporativizm sosyal ilişkileri anlamanın güzel bir yoludur. Bu, yine Orta Çağlarda iyi işleyen bir form olan gotik katedrale benzetilir. Bu dönemin sanatsal ve diğer entelektüel bazı eserlerinde olduğu gibi hem idaredeki, hem de gotik katedraldeki bu "*korporatif*" eğilim, şekil açısından ortak bir uygunluğu yansıtır gözükmektedir. Hiyerarşik korporativizm konusunda söylediklerimizi biraz daha genel ifadelerle yeniden tanımlayacak olursak, o dönemin normlarını iyi bilen kimselerin, düzeni *kapalı ve belli kurallara uygun bir bütün içinde hiyerarşik karşılıklı ilişkilerde birbirine özerk olarak bağlı birimler olarak düzenlenmiş* bir model olarak tatmin edici bulduklarını söyleyebiliriz. Yazarların alegorik şiirleri ve hatta skolastik tezleri bile böyle bir forma uygunluk gösteriyordu. Aynı duygu, bir model disiplin olan gösterişli geometride ve bir form olarak kıyasta, hatta muhtevası kıyasa pek de uygun olmayan düşüncelerde bile görülebilir.

Hıristiyan düşüncesinde tarihin kutsal bakımdan önemli olayları, sıradan tarihin mecrasından ayrılır; dünya işlerinin ilahi düzen çerçevesi içinde mucizevi eşsiz bir yere sahip olduğu görülür. Bu, kilisenin kutsal teşkilatına, kurtarıcı, tabiatüstü rolüne karşılık gelir. Garplılar, özerk kolektif birliğe, kilisenin hiyerarşik yapısına ve onun Adem'den bu yana olan tarihine diğer Hıristiyanlardan daha fazla önem vermişlerdir.

Bir uygunluk duygusu arandığı zamanlarda —özellikle geçerlilik ve meşruiyetin gerektiği yerlerde— böyle bir anlayış tarzı gündeme gelir: Sanatta, ilahiyatta, yönetimde, ahlakta ve hatta bilimde bu böyledir. (Şayet özde büyük bir değişiklik yapmadıysa) bu en azından meşruiyetin yapıldığı formu belirler. Ve bu tarz duygusu, meşruiyet için daha az bilinçli isteğin olduğu yerlerde, ilgili faaliyetleri etkilemek

üzere, uygulama üzerinde yeterli etki meydana getirebilir. Belli beklenti türleri karşılıklı olarak uyumlu olmaya yatkın olduklarından, bunlar bir diğerini destekler. Böylece Kuzeybatı Avrupa'nın belli bir kesiminde en azından birkaç on yıl için geniş bir faaliyetler düzeyinde nispeten homojen bir tarz ("Yüksek Gotik"), halkın beklentileri düzeyinde başarılabildi. Bu tarz, birkaç yüzyıl süreyle bazı cepheleriyle hazırlanmış ve oluşmuştur. Bunun unsurları, en azından, bundan çok daha sonra da Garp kültürünün büyük bir kısmına yeteri derecede rengini verecek çekicilikte olmuştur ama bu, özellikle Orta Çağ Garbının ayırıcı vasfı olarak kabul edilebilir.

Mukayesenin Garplı tarafı hakkında aşağı yukarı ortaya koyduğum taslak, umarım, okuyucunun Garp hakkındaki kişisel bilgisi sayesinde bir öz kazanacaktır. Garp hakkında çizdiğimiz taslağı tamamlamak için "Yüksek Gotik"e karşılık gelen tarzı sistematik bir şekilde tanıtmakla başlayacağız. Ardından, özellikle bu genel tarz çerçevesinde Dini ve sosyal düzenin özelliklerini ortaya koymaya devam edeceğiz.

İslam dünyasında, buna karşılık gelen bir tarzı oluşturacak unsurlar, Kuzey Fransa'daki Gotik dönemde olduğu gibi keskin bir yoğunluk merkezine erişmiş görünmemektedir. Ancak, burada da kendine has bir tarz mevcuttur. Bu tarz ilk dönemlerde hazırlanmış, sonra da devam ettirilmiştir. Yine söz konusu tarz Garp'ta olduğu gibi her zaman hakim tarz olmasa da özellikle Orta Çağ'ın ilk zamanlarının özelliği olmuştur. Sosyal alanda İslam'ın "sözleşmecilik"ine görsel sanatlardaki en uygun benzeşim şüphesiz —arabeskin bizzat kendisi kadar, geometrik ve çiçeklerle bezenmiş süslemeleri de içeren— arabesk tarzıdır. Bu tarz, Selçuklu hakimiyeti altında, yani Garp'ta aşağı yukarı Gotik katedralin olduğu bir zamanda, olgunluğa erişmiştir. Bu tarzın tümünü Garp için kullandığımız şeye karşılık gelecek şekilde formüle edersek, iyi düzen duygusu şöyle bir modeli gerektirir: *Birkaç seviyeye nüfuz edebilen ve evrensel olarak genişleyebilen bir sahadaki belli standartları bir tek grupta karşılayan eşit ve devredilebilir birimler*. Çoğu kez başlarda güçlükle fark

edilebilen ince bir model üzerine, açık ve kendini hissettiren bir modelin oturtulması şeklinde olan arabeskin sonsuz bir şekilde tekrarlanan ritimleri —nesirde, makamatta ve birkaç şiir türünde, özellikle de sembolik mesnevide görüleceği gibi— böyle bir form hissine cevap verdi. Buna benzer bir duygu tarih bilgisine, hadis isnadına ve Sufi silsilesine adanan eserlerde görülebilir. Batı'da çok sevilen geometri, en alt dereceden hipotezlerle başlar ve belli bir çıkarımlar hiyerarşisi içinde kesin sonuçlara doğru gelişir ve bağımsız bir kendine yeterlilik ile iddia sonuçlanır. Bunun aksine, her biri belgelenmiş ve diğerleriyle teyit edilmiş olup sonsuza dek genişleyebilen tarihsel bilgiler, karmaşık görünen hayat gerçeği türünün —mana genişliğine ve derinliğine sınır getirmeksizin— kontrol edilebilir bir düzene indirgenmesine izin verir.

Dünyadaki ahlak standartlarının muhafazası için fertlerin eşit ve koordine edilmiş sorumluluğu şeklindeki İslam'ın Dini anlamı, daha başlangıçtan itibaren İslami tarz duygusu şeklinde bir eğilimi geliştirmesi ile muhtemelen ilişkilidir. Özellikle Abbasi Devleti'nin çöküşünden sonra, Ehli Sünnet Müslümanları arasında İslam'ın bu atomistik boyutu açık bir şekilde kendini hissettirdi. Bu eğilim, kelam tartışmalarında görüldü. Sufi tarikatların yayılması ile —her bir şeyhin, kendi kabiliyeti doğrultusunda manevi hakikatleri yorumlamasıyla— daha bir içe yönelik olarak derinleşti.

Şeriata sıkı bağlılık ile Sufilik arasında uzun süren bir denge bu temel üzere, bahsedilen dönemde gelişti. Bu da İslamiyet'in eşitçiliğinden ve prensiplerinden taviz vermeksizin her türlü mizaç ve meşrebe hitap etmesini mümkün kıldı. Kiliseyi ve onun hiyerarşisini muhafaza etmek için Hıristiyanların hem ilahi görüşten, hem de mistik hürriyetten bir dereceye kadar taviz vermiş oldukları iddia edilebilir. Yani, onlar eski peygamberi konularla doğrudan muhatap olmaktan kaçındıkları gibi mistik tecrübenin de serbest bir şekilde gelişmesini sınırladılar. Bu peygamberler, daha çok sadece İsa'nın gelişini haber verenler olarak yorumlandılar.

Mistik tecrübe ise kilisenin kutsal disiplini içinde sınırlı kalmak zorundaydı.[2] Bunun aksine keyfi uygulamaları ve geçici zorlamaları bir tarafa bırakırsak İslam'ın Dini müesseselerinin ayrı kolları veya mahalli gruplaşmalar üzerinde Müslümanların bir tek örgütsel otoritesi yoktur. Onlar, duyarlı bir kimsenin titizliği ile bir kilisenin rehberliği altındaki çeşitliliğe değil, tek tek her ferdin kabiliyeti ölçüsündeki şahsi derinliğe baktılar. Ulema ve Sufilerin birbirine sessiz bir şekilde müsamaha göstermesi bu yüzdendir. Ancak belirlenmiş standartlar bütününün bölünmezliği konusunda o kadar etkili bir ısrar vardı ki, Budist rahiplerden ve Brahmanlardan çok farklı olarak, ulema bağımsız standartlar geliştiremedi. Onlar toplumsal tekbiçimliliği en üst seviyeye getirmek konusunda baskı altındaydılar. Bu dönemde —aynı genel tarzı ifade eden— sözleşmeci bir sosyal düzen duygusunun gelişmesi, dindeki benzer gelişmeler vasıtasıyla mümkün oldu. Dinde olduğu gibi sosyal düzende de zahiri sadelik, bu denli etkili olması için önemli ölçüdeki incelmişliği ve olgunluğu gerektirdi. Bu bir ilkellik alameti değildi.

Ayan-emir sisteminde görülen İslam sosyal düzeninin ayırt edici özelliği, "yerine göre davranmacılık" [occassionalism] olarak tanımlanabilir ve Garb'ın meşruiyet [tarzının] zıddı olarak görünebilir. Ayrıca insana, her şeyin belli şartların zorlamasıyla oluştuğu ve o anki zorunluluk ortadan kalktığında bir şeylerin kurulması ve birikim oluşturulmasına önem verilmediği izlenimi verebilir. Bu, genel eğilimin belirlenmiş statü pahasına fert hürriyetinin yüceltilmesinin müesseseler düzeyinde ifadesidir. Doğal olarak, sanat saha-

[2] Bu değişik görüş, Henry Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964) adlı kitabı da içinde olmak üzere birkaç eserinde yer alır. Bu fikir aynı zamanda pek bilimsel olmayan çevrelerde de ileri sürülmüştür: Aldous Huxley'in *Grey Eminence* (New York ve Londra: Chatto & Windus, 1941) adlı eserinde ve başka yerlerde. Bu yazarlar, herkesin paylaşamayacağı şahsi görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak bu, Hıristiyanlığın özel yapısı tarafından ortaya konulan bir sorundur ve onun (başarılı veya başarısız) özel bir çözüm gerektirmesi geniş bir şekilde takdir görecektir.

sında olduğu gibi, böyle bir prensip, herhangi bir duruma uyarlanabilir ve ayrıntılı-yüzeysel şekilcilik ile uyumsuzluk gösterir. Garp meşruiyetçiliği bazen saçmalıklara yol açtığı gibi, İslam'ın "yerine göre davranmacılığı" da keyfi yönetim şekline dönüşebiliyordu. Ama Müslümanlar, yönetim makamına aday olan kişinin en azından teorik olarak bu işin ehli olması gerektiği konusunda ısrarlıydılar. Makamından indirilen halife, Garp'taki kraldan farklı olarak, kör edilmek suretiyle saf dışı edilir. Bu gibi prensipler —sadece fethetmek konusunda değil fethettiğini korumak hususunda da— İslam'a fevkalade yayılmacı bir canlılık sağlamıştır.

Garb'ın hiyerarşik korporatizminin terşine, İslam'ın "tekbiçimli sözleşmeciliği" şu manaya geliyordu: Meşruluk özerk *korporatif* makamlarda değil *eşitlikçi sözleşmeci sorumluluklarda* yatıyordu. Yani meşru otorite, —emirin şehirdeki, imamın namazdaki, gazinin sınırlardaki, kocanın ailedeki rollerinde olduğu gibi— şahsi olarak alınan sorumluluklarından kaynaklanan hareketlere atfedilir. Kamu görevlerini belirleyen ve dolayısıyla şahsi sorumluluklar şeklinde ortaya çıkan bu model, *farz-ı ayn* veya *farz-ı kifaye* diye sosyal fonksiyonları belirlemesi şeriatın dahice bir prensibidir. Dolayısıyla kamu görevleri, diğerleriyle aynı tür ilkeler olarak kabul edilirler. Bu gibi görevleri yerine getiren kimselerin, çalışmaları sırasında yaptıkları herhangi bir antlaşma, bu şer'i hukukta herhangi bir şahsi sözleşme ile aynı statüye sahiptir. (Bunun bir örneğini, Harun Reşid'in tahta geçme mücadelesi sırasında Abbasi devletini bölme girişiminde görüyoruz.)

Söz konusu şahsi, sözleşmeci prensip, Garp'ta buna karşılık gelen kamu, hükmi makamlarla karşılaştırıldığında taban tabana zıtlık gösterir. Büyük kültürlerde uygulamaya veya mülkiyete falan bırakılan bazı özel statülerin, çok yaygın olarak, devlet gibi sosyal bir müesseseye verildiği iddia edilebilir. Ancak bu gibi statüler, uygulamadaki daha kapsamlı ahlaki hukukun kendine has bir durumu olarak değerlendirilir. Sasanilerdeki hükümdarlık statüsünün bu şe-

kilde olduğu görülmektedir. Tabiatüstü bir atmosfer olarak hükümdara ait olan *hvarna*, kralı diğer insanlardan ayırır. Ama bu sadece onun ilahi olarak yönetmeye uyduğu sürece geçerlidir. Garplılar, bir makamın belirlenmiş özerkliğine ağırlık vermekle kamu işlerinin özel statüsünü aşırı bir noktaya —özel ve kamu bölgeleri arasında doldurulmaz bir uçurumun olduğu noktaya— itmek eğilimindedirler. Bu bizi, devletin, şahıslar için geçerli olan ahlak kurallarına tabi olmasına ve kendi normlarına sahip olduğu sonucuna götürür. Müslümanların ilkesi, bunun aksine kamu işlerinde hiçbir şekilde özel herhangi bir statüyü kabul etmez, eşitlikçidir ve Dini hususlara o kadar önem verir ki bütün hükmi statüleri reddeder ve bütün işleri şahsi olarak sorumlu insanlara indirger.

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

Her iki durumda da kamu makamının şahıs eline geçmesi durumu olan bürokratik mutlakçılık ortadan kalktığında ne olduğu tanımlanabilir. Müslümanlar arasında, kendi normlarıyla birlikte bir kamu bölgesi anlayışı kaybolmadı. Mesela, diğer yöneticilerin meşruiyetini onaylayan biri olarak halifenin durumu, Abbasiler zamanında muhafaza edilen bir bürokratik kamu düzeni olma konumunu korudu. Bu merkezileştirici bakışa göre, bir emirin veya bir ikta sahibinin hakları, şahıs elindeki kamu hakları idi. Her halükarda, her zaman gerçekçi bir şekilde, bir hükümdarın en azından kendi güvenliği için ahlak kuralları bakımından çirkin sayılan bir şekilde hareket etmek zorunda olduğu kavranmıştır. Ancak hem ikta sahibi, hem de emir, diğer insanlarla doğrudan ilişkili şahıslar olarak düşünülürdü ve bu durum onların

geliri arttırmaları, diğer mevki sahipleriyle olan ilişkileri ve hatta bu makama geçme tarzlarını etkilemiştir.

Garplılar arasında, otoritenin çok yönlü özerk makamlara dönüşmesi, eski zamanlardan beri süregelen kamuya ait olanla şahsa ait olan arasındaki farkın ortadan kalkması tehdidini yarattı. Belli bir süre için, mesela feodal ilişkiler oldukça sözleşmeci anlamda yorumlanabildiler. Ama en tipik girişim, mevkilerin yetki aktarımının ve tüm feodal sistemin *korporatif* bir anlamda yeniden yorumlanmasıydı; fakat bunda özerk olan şahıs değil, makamdı. Dolayısıyla, İslam'a tamamen yabancı olan prensiplerle, Kudüs'ün krallığı hakkı bile alınıp satılabilirdi. Bazı bakımlardan gerçekçilikten ne kadar uzak olursa olsun, karşılaştırdığımız bu iki prensip, bu dönemde, iki toplumda da tuhaf bir şekilde oluşturucu belli tavırları ortaya çıkardı.

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

Hepsinden de öte bu şahsi sorumluluklar, tam manasıyla sözleşmeler şeklinde olmasa da, sözleşmeci idiler. Şeriat birçok ilişkiyi akdi olarak görmüştür. Ancak her döneme ait özel şartlar şeriatın da ötesine geçmiştir. Bir otoritenin bağımsız durumunun şahsi karizmaya veya hukuka veya

adetlere göre meşru olsun veya olmasın, bu durum karşılıklı antlaşmayla belirlenmiş ve fert ile diğerleri arasındaki karşılıklı yükümlülükler şeklinde algılanırdı.[3] Nispeten daha özel seviyede, bu bazen bir şahsi hamilik ilişkisine —böyle bir toplumda önemli rol oynayan bir ilişki tipine— varmıştır. Bazen bu, tam bir hukuki sözleşme şeklinde olurdu. Özellikle evlilik kutsal bir bağla bağlayan bir statü olarak değil, memnuniyet getirmediği takdirde geri dönülebilecek bir sözleşme konusu olarak görülürdü. Halk seviyesinde hakim olan böyle bir görüştü.

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

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

O halde bu sorumluluklar *evrensel olarak uygulanabilir, tek belirlenmiş standartlar bütünü* altında yerine getiriliyordu. Şeriat mezhepten mezhebe ve yüzyıldan yüzyıla uygulamada farklılık gösterse de, mezhepler arasındaki daimi görüş alışverişi mezhepleri birbirine daha da yaklaştırıyordu. Büyük anlaşmazlıklardan kaçınmak için bilinçli bir baskı mevcuttu ve hukuki standartların yavaş yavaş gelişmesi İslam dünyasının aşağı yukarı her yanında yaygınlık kazanma eğilimindeydi. Bu kadar geniş bir sahaya yayılmış olmasına rağmen, modern-öncesi toplumda hiç görülmedik bir şekilde, —en azından bazı seviyelerde— İslam'da hukuki bir birlik sağlandı. Müslümanların yeterli sayıda bulunduğu her yerde şer'i hukuk uygulanabiliyordu. Böyle bir uygulama mahalli bir kuruluş veya resmi personelin varlığına bağlı değildi. Onun tatbikinde birazcık becerikli birilerinin olması yetiyordu. Yeni Müslüman olmuş bir toplulukta şer'i hukuk başlangıçta iyi bir şekilde uygulanamasa da, diğer Müslüman diyarlardan gelen alimler vasıtasıyla bu durum giderek düzeltilir, onun mahalli geleneksel hukuk şekline dönüşüp bozulmasına müsaade edilmezdi. Yeni yasalaştırmalar olmaksızın, bu sistem tüm insanlığı kapsayacak bir şekilde genişletilebilirdi.

Hukuksal Açıdan Toplumsal Ahlakçılık ya da Korporatif Şekilcilik

İslam'ın Orta Çağ'daki sözleşmeciliği, Nil'den Amu Derya'ya kadar olan bölgenin ticari-eğilimli toplum geleneğinden gelmiş olup bize göre onun bir neticesi olarak görülebilir. Ticari eğilim, entelektüel düzeyde ahlakçı, halkçı ve olgusalcı eğilimi öngörmüştür. Müessese düzeyinde ise aynı şekilde birlikçi bir sözleşmeciliğe yatkınlık gösterir. Kısacası, bu geleneğin en aşırı halkçı ve ahlakçı eğilimlerinin şeriat-eğilimli İslam'da güçlü bir şekilde netleşmesi ile tektanrıcı Dini toplum sadece alt sosyal form olmaktan çıkıp sosyal meşruiyetin ifade edildiği esaslı şekle dönüşmüştür. Dini

topluluk hemen hemen —tam manasıyla olmasa da— tarıma dayalı bir devlete bağımlılıktan kurtuldu; o kadar ki onun toplumsal hukuku, toplumsal ön kabulleri üzerine bina edilmiştir. Fakat bu bağımlılıktan tamamen kurtulmuş değildi: Gücün nihai sınırlaması zayıf kaldı ve devletin eline teslim edildi. Ancak devletin rolü, şehir yüksek kültüründe olduğu gibi, özellikle hukukun temel hukuk alanında azaltıldı.

Tek tanrılı gelenek —en azından toplumun faal sektörü açısından— tek bir toplum bağlılığında toplandığı için bu mümkün oldu. Diğer tek tanrılı toplumlardan her biri İslam dünyasının merkezi sahası dahilinde olması dolayısıyla, —İslam'dan daha önce başlayan bir gelişme çizgisini devam ettirerek— İslam toplumunda olduğu gibi hukuki açıdan tek başına bağımsız bir birim oluşturmaktaydılar. İslam toplumunun bölgenin her tarafında var olan ezici hakimiyeti olmaksızın, piskoposların ve hahamların hukuki özerkliği ikinci derecede kalmaktaydı. İmparatorluk bürokrasinin önemini daha da artıran şey Müslüman toplumun evrenselliği idi. İslam'ın şahsi sorumluluğa çağıran güçlü hitabı olmaksızın, —Nil ile Amu Derya arasındaki olumlu şartlara rağmen— İslam'ın sözleşmeci modeli biraz zor başarıya ulaşırdı.

Bu iki meşruiyet modelinin her biri, yani Garp'taki hiyerarşik korporativizm ve İslam'daki birlikçi sözleşmecilik burada anlatılmaya çalışılan genel tanımlamadan hemen belli olmayan birtakım sonuçlara sahiptir. Çoğu zaman Garp'taki ve İslam dünyasındaki uygulama, aradaki farklılıklardan çok, birbirine benzerlik gösteriyordu. Onların farklılık gösterdiği her şeyi de bu zıtlıkla açıklamak doğru olmaz. Ancak her bir model bazı sosyal ilişki türlerini kolaylaştırırken diğerlerinin gelişmesini sınırlamaktaydı. Tabii olarak bu sonuçlar, meşruiyet modeli üreten her bir kültür sahası çerçevesinden çıkan benzer eğilimleri kuvvetlendirmiştir. Ancak en azından ikinci dereceden olan ayrıntılarda, bu meşruiyet modelinin kendisi —aksi taktirde belki de lüzumsuz olan— mantıki sonuçları gerekli kılabilirdi.

Keyfi yönetime karşı hukuk yönetimi için olan talep — Garp'ta aynı talep şekilci bir eğilime yol açarken— İslam dünyasında ahlakçı bir eğilim yaratmıştır. Çoğu kez olduğu gibi her iki sistem de zıt uçlara doğru yol almışlardır. Hemen hemen bütün hukuk sistemlerinde —özellikle de kültle ilgili merasimleri olanlarda— bir parça şekilcilik bulunur. Bu formalizm Garp'ta mahkemeleri kutsama noktasına vardırılmıştır. Bu, Garp mahkemelerinin zaferi olmakla birlikte utancıdır da aynı zamanda ve halk tarafından onaylanmayan bu girişimlerin tasvip edilmesine yol açmıştır. (Bazı Garplılar, Roma hukuk geleneğindeki şekilci eğilime bakarak hukuktaki şekilci model ile bağımsız objektiflik ve önceden kestirilebilirliği birbirine karıştırıyorlar. Şeriat, bazılarına göre zıt doğrultuda aşırı gitmiştir. Hukuk, ahlaki değerlerin vurgulandığı —diğer tür en pratik durumların bile dışlandığı— tabii bir alandır.) Ancak şer'i hukuk bu yönde diğer sistemlerin çoğuna göre daha ileri gitmiştir. İslam'ın sözleşmeler hukukunda genellikle (teoride) tarafların gerçek niyeti sözlü şekle tercih edilir. Belki Mervan döneminin herhangi bir yazılı sözleşmenin garantörleri olarak canlı şahitler üzerindeki ısrarı, niyetin önceliğini güven altına alma vasıtası olarak kısmen canlılığını korumuştur. Daha genelde, bir şahıs kendi haklarından vazgeçme isteğinde olsa bile eşitlik üzerinde ısrar etme eğilimi vardı.

Hukukun ikinci derecedeki müesseseleri ayrı ayrı hukuki modeller olarak biçimlenmişti. Garplı avukatın en şüpheli davalarda bile taraflardan birinin davasını diğerine karşı —çoğu kez teknik bilgilere dayalı olarak— savunması beklenirdi. Böyle bir durum ahlaki olarak doğru görülmeyebilir; fakat bu, özel şartların her bir davada göz ardı edilmemesini güvenlik altına almıştır. Müslümanların müftüsü ise pratik durumların müphemliği ile Garb'ın avukatı kadar ilgilidir. Fakat onun taraflardan biriyle ilgilenmekten çok hakime tavsiyede bulunması ve sonucu belirleyen moral bir meseleyi tarafsız bir şekilde aydınlığa kavuşturup çözümlemesi beklenir. Prensip olarak, müftünün kimin ne tarafta

olduğunu bilmemesi gerekir. Batı muazzam bir hukuki faraziye yığınına —bilhassa, gerçek kişilerle aynı derecede hukuki bir varlık olarak kabul edilmiş hükmi bir yapıyı barındıran *korporatif* hukuki faraziyelere şahit olmuştur. Şer'i hukukun teşvik ettiği bu gibi hukuki hileler (özellikle alışverişte kullanılan "hile"ler) hukukta esas değildi ama uygulamada arada bir yapılırdı; bunların işlevi kuralcı mahiyetteydi.

Modern Batılılar İslam hukukunun bu ahlakçılığını büyük bir kusur olarak görme eğilimindedirler. İslam hukukunun şahsi sorumluluklar üzerindeki ısrarı ve kamu hukukunun özel hukuka karşı herhangi bir bağımsız alanını reddetmesi sebebiyle, kamu gerçeğinin meşrulaştırılması ve dolayısıyla ıslahının hiçbir manası olmadığını düşünüyorlar. En azından modern-öncesi dönemdeki şartsız evrenselliğin herhangi ciddi bir ahlak kuralına hamledilmesi sebebiyle, ahlakçı bir hukuk nispeten aşırıydı ve değişen zaman veya zemine ayak uydurma yeteneğinden yoksundu. Son olarak, şekilciliği reddetmekle —tamamen olmasa da— bir bakıma, ferdin haklarını —ister akıllıca, isterse aptalca kullansın kamu oyunun veya devlet gücünün müdahalesinden— korumada Garb'ın çoğu kez yararlı bulduğu bir teknikten mahrum kaldı.

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

istendiği derecede çok, ne de önemsiz sayılabilecek kadar az olmayan— bir siyasi güce sahip olma durumundaydılar.

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

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

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

Sivil ve Kişisel Rollerde Akdi Statünün Karşısında Şekilci Statü

Garp sisteminde özerk korporatif mevki çok önemli olduğu için bu makama geçmek de aynı şekilde sabit ve şekilci idi. Garp'ta, bir makama (mesela tayinle geçilmeyen bir makama) geçmek meselesi, bu makama has ilkeler tarafından belirlenir (hukukta olduğu gibi şekilcidir). Bazı makamlar kalıtsaldır; burada değişmeyen daha yüksek bir makama yükselme kuralı uygulanır. Ailede bir çocuk doğar doğmaz, onun hangi şartlar altında makama geçeceği hesaplanabilir. Normal olarak, en büyük oğul olma önceliği ilkesine göre bu ayarlama yapılır. Bu ilke, Orta Çağ'da sadece oğulların bir makama geçmesi için değil, aynı zamandan herhangi bir akrabalık ihtimalini de kapsardı. Diğer makamlar seçime tabi idi. Bu durumda, oylama meslektaşlar arasında olurdu, yani belli sayıdaki bir seçmen grubuna seçme hakkı tanınırdı. Dolayısıyla bir makama geçme kalıtsal olmayan durumlarda bile şekli ve sabit unsurlara tabi idi. (Meslektaşlar arası oylamanın, günümüzdeki halk oylamasından çok farklı türde bir süreç takip ettiği hatırlanmalıdır.) Orta Çağ'ın ortalarında ilkeler hala gelişmekte, bir makama geçme türleri konusunda tartışmalar olmaktaydı. Her bir taraftaki tartışmacıların iddiaları meşruiyet ilkesine dayanırdı: Yani onların adaylarının en iyisi olması gerekmese de meşru olması elzemdi. Karşı cephedeki aday ne kadar mükemmel özelliklere sahip olursa olsun, gasp edici idi.

Batılılar bu tür makama geçme türüne o kadar alışık idiler ki, başka yerlerdeki tayinle olmayan makamlarda dahi benzer özellikler bulmayı umarlar. Çoğu kez bilim adamları bile en büyük oğul olma önceliğini çoğunlukla en büyük oğlun, babasının yerini devralması olgusu şeklinde anlamaktadırlar. Büyük kardeş için belli bir saygı olması hemen hemen evrenseldir. Garp'ta bu bir ilke ile kuvvetlendirilmiştir ama İslam ülkelerinde bu duygu güçlü ise de resmi olarak kabul edilmemiştir. Bazı Batılılar belirlenmiş veraset için — bazen olgulara daha uygun gelen— büyük olma gibi alterna-

tif bir çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bazen de, isyan ederek gücü ele geçiren "gasp edici"yi bir aday olarak adlandırmışlardır. Söz konusu durumda (bu gibi istisnaların çok fazla olduğu ortaya çıktığı için), Müslüman verasetin düzensizliğinden ve onun veraset tartışmalarını ortadan kaldıracak belli bir ilke takip etmekte başarısız kaldığından şikayet etmişlerdir. Ancak İslam ülkelerinde kalıtım vasıtasıyla olan şekilci veraset veya meslektaşlar arası oylama çok nadirdi. Bu, Müslümanların kendi sosyal düzenlemelerini yorumlamaya daha az eğilimli olmaları sebebiyle değil, sözleşmeci ruhun verasette değişik bir meşruiyet anlayışı gerektirmesi sebebiyledir. Veraset bazı seçeneklere ve hatta uzlaşmaya açıktı. Şekilci Garb'ın belirlenmiş verasetine karşılık, şahsi sorumluluğun en ehil kimse tarafından yüklenildiği sözleşmeci İslam'ın mücadele ile bir makama geçme verasetini karşılaştırabiliriz.

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

Bu yaklaşımın tesadüfi fakat çok gerekli sonucu, güçsüzlüğü kesin olanların elenmesidir. Bir adayın en azından belli şartlara sahip olması hukuki bir gereklilikti. Ara sıra, en azından Dini bağlamlarda, bir çocuğun, kadının veya fiziksel olarak güçsüz olan birinin —eğer güçlü bir hamisi

yoksa— kabul edilmesi çok nadir bir durumdu. Siyasi yönetici temelde bir emir, askeri kumandan olduğu için, askerlik görevini yerine getiremeyeceğinden dolayı bir kadın bu makam için gerekli şartlara sahip değildi. Buna benzer düşünceler diğer konulara da hakimdi.

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

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

Garp modeli, modern uluslararası modellerden ve İslam dünyasındakinden daha fazla farklılık göstermekteydi.)

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

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

İslam toplumunda, eşitlikçilik ilkesi kısmen tam ters bir durum ortaya koyuyordu. Soylu bir aileden gelmeyen ama zengin olan kimseler, sadece kendilerine güvenebilecekleri türdeki kimseler tarafından çevrilmeyi tercih ederlerdi: Yani kölelerle ve bütün sınıflar sosyal olarak birbiriyle kaynaşmışlardı. Onların hanımları, hiyerarşik paye sebebiyle uzak durma şeklinde değil, kadın-erkek arasındaki aşırı haremlik-selamlık sebebiyleydi. Eğer kocanın birden fazla hanımı varsa hepsi ev halkı sayılırdı ve bunlardan hiçbiri ev sahibesi değildi. Köylüler hukuki olarak ve çoğu zaman uygulama-

da hür insanlardı. Zengin kimselerin evinde köleler hür hizmetçilere tercih edilirlerdi ve istikrarlı bir devamlılıkla azat edilirlerdi. İthal yoluyla gerçekleşen köleliğin Müslüman devletlerde kısmen muhafaza edilmesi, zengin Müslüman şehirlerinin esirlerin mevcut olduğu sınır bölgelerine yakın olması sebebiyle açıklanabilir; ama bunun asıl sebebi eşitlikçi ve sosyal olarak hareketli bir toplumun tarımcı bir çağda zaman zaman yukarıya tırmanacak bir sınıfın gerekli olması ile izah edilebilir.

Hem Garp'ta, hem de Müslüman devletlerde birbirine benzeyen sosyal sistem, çok sayıdaki keyfi ve yıkıcı askeri faaliyetti. Her iki toplumda da askeri gücün tesiri oldukça farklı yollarla sınırlanmıştı. Garp'ta askerler topraktan geliyordu ve onların faaliyeti giderek şeklileşmiş, hatta idealize edilmiştir. Baronlar, ancak hafta sonları biraz azalabilen çatışmalar dizisiyle şehirlileri ve köylüleri taciz edebilirler ve aralarında hiç eksik olmayan küçük savaşlarla kontrol dışına çıkabilirlerdi. Fakat onlar, ayırım yapmaksızın diğer tarafı katletmek yolunda tek bir kumandan altında büyük bir ordu toplamakta güçlük çekerlerdi. Gücü tek elde toplamak, hanedanlar arası evlilikler veya bir makamı satın almak, en az siyasi ve askeri beceri kadar önemliydi. Hiçbir yönetici kendi hakimiyetini kalıtsal topraklarının ötesine götürememiş, genellikle küçük bir bölgeye hakim olabilmiştir. On beşinci yüzyılda Burgundy dükünün, büyük bir gücü bir araya getirerek Liège şehrini yerle bir edip tüm halkını kılıçtan geçirmesi ve hatta kaçanları takip ederek düşmanlarını bire kadar kırıp bitirmesi olayı olduğu zaman zaten artık yeni çağa girilmişti. Bu kral bile kendisini geleneklerle o kadar kuşatılmış buldu ki sonunda kral unvanını alma teşebbüslerinden bezdi.

İslam dünyasında tam tersine askerler şehir kökenliydi ve mahalli kurallara pek bağlı değillerdi. Askerlerden başka hiçbir yerde hareketlilik bu kadar fazla değildi. Askerler en yüksek sosyal mevkilere çıkabiliyor ve Garp'ta hayal bile edilemeyecek uzak yerlere seferler düzenleyebiliyorlardı.

Askerler arasındaki şahsi meselelerden dolayı bir çatışma çıkmaması için, bu açıdan yerli kumandanlar biraz kontrol altındaydılar. Mahalli seviyede çok yaygın bir barış söz konusuydu. Bu barış ancak haydutlar tarafından büyük bir olay çıkarıldığı zaman bozulabiliyordu. (Daha uzak bölgelerde, haydutların şefî rolünü kabile reisleri oynayabiliyordu.) Burgundy dükünün durumunda olduğu gibi saldırgan bir güç birikimi yaygındı ve şehirlerin yağmalanması, halkının öldürülmesi gibi olaylar olabiliyordu. Moğol istilasından sonra, yani Orta Çağ'ın sonlarında, bu tür olaylar daha da sık görülmeye başlandı.

Dini ve fikri hayatta, iki toplum arasındaki farklılıklar, siyasi otoritenin rolündeki farklılıklara benziyordu. Garp'ta soylu, öncelikle siyasi yöneticiydi ve bütün sosyal hayatın odağıydı; din adamı onun kardeşi veya kuzeniydi. Bilimsel hayat daha çok laik müesseselere paralel ve onlarla iç içe bir şekilde çok iyi teşkilatlanmış olan kilise tarafından yönlendiriliyordu. Hiyerarşik bağlamda, her entelektüel sualin — mesela kurumsal bağlılıkla ilgili— sapkın/aykırı düşünce sorusuna dönmesi mümkündü. İslam dünyasında olanın tersine, burada resmi olarak ortaya konan sapkın/aykırı düşünce bile bazen ölüm-kalım meselesi olabilirdi. Bununla beraber aynı zamanda, bu kadar hiyerarşik bir yapıda felsefe geleneği oldukça esaslı bir rol oynamıştır. Felsefe geleneğinin daha soyut bir şekilde kuralcı gelenekleri, din adamlarının şekli eğitiminde önemli bir yer tutuyordu. Bunun sebebi, Latin memleketlerin kendi yüksek kültürel ilhamı için genelde Yunan geleneğine bakmaya devam etmesidir. Ama bu eğitimin modelinin devam etmesi, hiç şüphesiz, kısmen de kilisenin kapalı, değişmez yapısı ile uygunluk göstermesinden kaynaklanıyordu. Bu model, İsmaililere çok benzeyen bir şekilde, evrene hiyerarşik bakış noktasıyla, hiyerarşik bir sosyal yapıyı doğruluyordu. Batıni araştırmalar mevcuttu ama onlar daha çok marjinal bir rol oynuyorlardı. Mistik Eckhart sıradan insanların karmaşık meselelerini çok serbest bir şekilde konuşmakla suçlanmıştı. Onun suçu, kurulu

doktrine karşı hareket etmek değil, akl-i selime karşı çıkmaktı. Simya gibi konular doğal olarak doğrudan gizemli muamele görmüştür.

İslam dünyasında, ulema ve emirler birbirinden uzak durmuşlardır. Öğrenimin kurumsallaştığı medreselerde bile ulema büyük ölçüde bağımsızlığını korumuştur. Hem İslam dünyasında, hem de Batı'da şekli eğitim büyük ölçüde deneyci olmaktan çok kuralcı disiplinlere ayrılmıştır. Ama en çok saygı gören İslami eğitim, daha çok kültürel normlara yönelik olanlardı. Bu ise İbrahimi geleneğin tarihi ve toplumsal vurgusuyla uygunluk gösteriyor. Fakat bu aynı zamanda ulemanın dayandığı, kendi ortak disiplininin temelini de yansıtıyordu. Garb'ın tekamülü gramer-mantık-belagatla (özellikle dil kurallarının tetkiki ile) başladı ve sonra doğrudan geometri-astronomi-aritmetik-müziğe (özellikle matematik araştırmasına) doğru devam etti. Derslerin içeriği tarihi araştırmalardan çok, astronomi ve müzik gibi doğa bilimlerine yönelikti. Son olarak, uzmanlaşmış alanlarda, hukuk ve ilahiyat, ondan sonra ise esas araştırmaların ayrılmaz bir parçası olan tıp geliyordu. Bunun tersine, medrese her şeyden önce herkes için gerekli olan şeyler —Dini kurallar, hukuk, ilahiyat gibi tarihi konular— üzerinde duruyordu. Edebi tenkit gibi konular ikinci derecedeydi. Matematik ve mantık en son sıradaydı. Tıp ve astronomi ise medreseden bağımsız olarak, emirlerin sarayında ve himayesinde çalışılıyordu. Sufilerin felsefesi ve psikolojisi ise *hanikah* [tekke, dergah—*y.n.*] gibi diğer bir merkezde öğreniliyordu. Söz konusu daha elit merkezlerdeki eğitim ise sistematik bir şekilde gizemliliğe doğru gidiyordu.

Çok daha sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nda seyahat eden bir Fransız diplomat ve bilim adamı, Müslümanların Garp'taki muadillerine göre daha nezaketli ve uyanık olmalarından çok etkilenmiştir. Hayvanlar bile daha iyi muamele görüyordu.[5] Bu alim belki de kendi meslektaşlarını [Osman-

[5] Ogier Ghiselin de Busbecq, *Turkish Letters*, İng. Trc.: E. S. Forster (Oxford: the Clarendon Press, 1927). [Türkçesi için bkz.: *Türkiye'yi*

lı'da gördüğü uygulamalar doğrultusunda] düzeltmek isteğine sahipti. Her halükarda, birçok ölçüler açışından, İslam toplumu Orta Çağ'ın başında Garp'tan —hem entelektüel hayat, hem de hayat güvenliği bakımından— daha medeni ve gelişmişti.

Tarihsel Hareketin Kaynakları

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

Bazı bakımlardan İslam dünyasındaki hürriyet Garp'takinden daha fazlaydı. İslam dünyası nispeten daha

Böyle Gördüm, Hzr.: Aysel Kurutluoğlu, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Dizisi.]

müsamahalıydı, fakat diğer Dini toplumları kabul etmekte pek o kadar müsamahalı değildi (İslamiyet, Hıristiyanlığa göre daha müsamahalı olmasına rağmen çok tanrılı dinlere karşı müsamahasızdı). Diyojen, İslam toplumunda yaşamış olsaydı daha müsamahayla karşılanırdı. Hıristiyanlıkta ise birtakım uygun statülere —sadece bir fert olarak değil, bir tarikatın veya grubun üyesi olarak— sahip olmak zorundaydı. Eğer halk arasında çıplak dolaşsaydı, kilise otoriteleri ona gereken dersi verirlerdi. İslam toplumunda ise (din değiştirmek istemeyen bir zımmi olmadığı sürece) o tek bir statüye, yani Müslüman olma statüsüne sahip olacaktı. Aslında İslam dünyasında da muhtesip adı verilen bir gözetmenin disiplinine tabi olacaktı. Ancak ahlaki bir misyon iddia ettiğinde, bir divane derviş olarak çok rahat hareket etme imkanına sahipti, yani belli bir pirin otoritesinden başka hiçbir sınırlamaya tabi olmayacaktı. (Tabii ki zımmi olsaydı kendi cemaat otoritesi tarafından daha büyük güçlüklerle karşılaşacaktı.) Batı modeli bir bütün olarak daha büyük bir sosyal devamlılık ortaya koymuş fakat hareketliliği engellemiştir. Çünkü bütün önemli makamlar, loncaların sistemli bir şekilde vazgeçirmeye çalıştığı ferdi inisiyatife karşıt belli otoritelere bağlıydı. Gelişme, İslam dünyasında olduğu gibi, sisteme rağmen olmuştur.

Tek bir ferdin toplumla karşı karşıya gelmesi önemli hürriyetlerin yolunu açmıştır. Fakat —birlik halindeki grupların hakları, Garp'ta daha emin bir ara bölge sağlamasına karşılık— bu, aynı zamanda insanları belli tehlikelere maruz bırakmıştır. İslam dünyasında bile, ne kadar hür olursa olsun, tek başına hareket eden bir ferdin belli bir grupla —tarikat mensubu, medrese alimi, tüccar veya fütüvvet teşkilatı üyesi, dilenci veya bazı şehir hırsızları gibi— ilişkisi olması daha güvenliydi. Bu gibi gruplara üye olmak büyük oranda serbest idi ve getirdiği baskı oldukça gevşekti. Fakat bu gibi grupların emirin keyfi müdahalesine karşı gücü pek yoktu. Yeni bir girişim yapmak —mesela yeni tip bir proje için yatırım yapmak— isteyenlerin bu birlik

grupları arasında yer bulması pek güçtü. Lonca düzenlemelerinin sıkı kuralları tarafından etkisiz hale getirilmeksizin bu gibi girişimler başlayabilirdi ve nitekim başladı da. Fakat bunlar vergiye tabi idiler ve hatta göze batacak şekilde zenginleştikleri zaman kısa görüşlü emirlerce yağmaya uğratıldı.

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

Orta Çağ'ın ortalarında Garp dünyasında insanın kendi kendisinin farkında olması ve kendi geleceğini belirlemesi açısından, en entrikalı sahnelerden biri, Haçlı seferlerinin başarısızlığı hissedildiğinde, Papa'nın İslam konusunda ne yapmak lazım geldiği meselesinde, tüm Batı Hıristiyanlarından tavsiye istemesidir. Birçok ciddi kimse bu soruya cevap verdi. Geleneksel uyarılar arasında —İslam dünyasına karşı daha etkili hareket edebilmek için kilisenin kendisini ıslah etmesi gerektiği şeklindeki tavsiyeler de dahil olmak üzere— birtakım uzak görüşlü projeler vardı. Bu projelerden çok az şey çıktı ama yine de bunlar ciddiye alındı. Tarihi meseleler konusundaki bu tür bir yaklaşım Batı modeline dayanıyordu ve istisnai bir durum değildi. Hiyerarşik olarak sınırlı sayıdaki piskoposluk makamının özerk sahiplerinin toplanıp tartışma konularını oyladıkları büyük kilise konsülleri, bu gibi bir danışma modelini ortaya koymuştur. Ama bunun ruhu daha umumi idi. Şayet her bir kuruluş kendi

özerk ilkelerine sahipse, şekillenmişti ve yeniden şekillenebilirdi. Bundan başka, piskoposun, papanın, kralların, imparatorların makamının görevi, kendi etki alanı altındaki her şeyin yolunda gitmesini sağlamaktı.

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

Orta Çağ'da İslam ruhunun çağrıştırdığı sosyal hareketlilik, şeriat-yönelimli reform için devamlı tekrarlanan ve çok cepheli bir çabayla ifade edilmiştir. Bu hareketlilik, ihyacı din adamlarının, emir de içinde olmak üzere, her sınıftan insanların hal ve hareketlerini eleştiren vaazlarından, haksızlıklarla dolu olan yer yüzüne gelerek adaleti yeniden tesis edecek bir mehdi ümidini uygulamaya koymak için harekete geçen reformcuların ayaklanmasına kadar uzanıyordu. İbn Tumert örneği her iki aşırı ucu da gösterir. Bu gibi reform hareketleri bin yıl içinde başarıya ulaşmamış olmasına rağmen, onlar şeriatın ve onun himayesindeki müesseselerin bağımsızlığını ve etkinliğini güçlendirmiştir. Bu-

nu takip eden yüzyıllarda İslam dünyasında daha sınırlı çerçevedeki reform projeleri daha önem kazanmış olmakla birlikte reformcular için askeri cepheli isyan teşebbüsleri hala ideal bir tarz olmaya devam etti.

Her iki toplum arasındaki farklılıkları gösteren karşılaştırmalı rakamları seçmek kolay değildir. Çünkü bir insanın etkili olabileceği bir duruma gelmek için eriştiği bir makam çoğu kez iki toplum modelinde oldukça farklı aşamaları gerektirmekteydi. Hem Ömer Suhreverdi, hem de Clairvaux'lu Bernard mistik eğilimleri olan ama muhafazakar bir şekilde dindar olan kimselerdi ve din öğreticileri konumundan çıkarak kendi zamanlarının siyasi maceraları içine dahil olmuşlardır. Burada, her zaman başarılı olmasa da, önemli roller oynamışlardır. Her ikisi de zirai hayatın uzun süreli haksızlıkları ve özellikle merkezi bürokratik otoritenin ortadan kalkmasıyla çok sayıdaki askeri gücün dert çıkaracak bir biçimde başı boş kalması ile yüz yüze gelmişlerdi. Her ikisi de tek tanrılı bir bilinçle böyle bir duruma verilen cevabı temsil ediyordu. Garp'ta ince düzenlemelerle ve özel toplantılarla icra edilen *the truce of God* Bernard'ın keşfi değildi ama o bunu etkili kıldı. Bu durum, Suhreverdi'nin fütüvvet teşkilatını güçlendirme girişimine —bu vasıtayla oradaki şahsi ilişkiler sonucunda emirin kontrol edilmesi— benzetilebilir. Bu iki yaklaşım da, her iki toplumda gelişen bir form duygusuna ve sosyal düzene uyan bir formda bu işe girişenlerde büyük bir gayret duygusu uyandırmıştır. *The truce of God,* kilise hiyerarşisini özellikle korunmuş günler ve sivil statüler lehine yönlendirmiştir. Fütüvvet reformu ise ferdi olarak yerine getirilmesi gereken vazifeler ağı ile Müslümanları şer'i vazifeler doğrultusuna sevk etmiştir. Her iki yaklaşım da yeterli bir çözüm getirmese bile bir parça başarıya ulaşmıştır.

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

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

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

[6] İslam kültürünün —kapalı kavramlar dairesinden çıkarak yapılan— en sarih yorumlaması, hepsi okunmaya değer kitap ve makaleleriyle Gustave von Grunebaum'a aittir. O, benim Batıcı bakışa sahip olanlar dediğim türden yazarlara (bkz.: "Introduction" *Venture*

Müslümanların Batı Üzerinde Etkisi

Orta Çağ'ın ortalarında İslam ile Garp arasındaki kültürel etkileşim büyük ölçüde tek taraflıydı. Müslümanlar Garplılardan birtakım şeyler öğrendiler: Mesela, Haçlıların Suriye'sinde kale yapımı sanatını öğrendiler (aynı sanatta, Haçlılar da Müslümanlardan bir şeyler öğrenmişlerdir). Fakat Müslümanlar aşağı yukarı Garp'tan öğrenecek hemen hemen hiçbir şey bulamamışlardır. Buna karşılık çok daha uzak olan Çin'den Orta Çağ'ın başlarında birtakım teknikler ve hatta ara sıra daha soyut fikirler alıyorlardı. Aksine, Garplılar Müslümanlardan çok değişik türdeki kültürel adetleri ve kavramları benimsediler ve bu benimseme onların kültürlerinin gelişmesinde çok fazla öneme sahipti. Bu durum, tabii olarak, —en azından Orta Çağ'ın başlangıcında— Müslümanların kültürel gücünün üstünlüğü sebebinden dolayı idi. Müslümanların ökümenik düzendeki üstünlüğü bu farklılığı daha da arttırdı. Garp ile temas İslam için çok önemli değildi ve hatta Doğu Avrupa, Hindu Hindistan veya

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

Müslümanların sıkı temas içinde bulunduğu diğer yerlerden daha az bir öneme sahipti. Garplılar için ise Doğu Avrupa ve İslam dünyası ulaşabildikleri tek yabancı toplumdu. Müslümanların batıdaki ileri karakolu durumunda olan Sicilya ve İspanya, Müslümanlar açısından nispeten daha az bir öneme sahip olmasına karşılık buralar Garplılar için çok önemliydi.

İslam dünyasının etkisi iki yönlü idi: Fikir kaynağı olarak ve meydan okuyan bir varlık olarak. Her şeyden önce, söz konusu etki belli kültürel alışkanlıkların açık bir şekilde benimsenmesine yol açtı. Bazen bu doğrudan olmuştur, (Ebubekir er-Razi'nin eserlerinin Latince'ye tercüme edilmesi ve tıbbi tedavide kullanılması gibi). Bazen da bu etki "uyarıcı yayılma" denilen bir yolla daha dolaylı olarak gerçekleşmiştir. İslam dünyasındaki yel değirmeni tasvirleri Orta Çağ'ın başlarında Akdeniz İslam topluluğuna daha doğudan gelip girmiş, Orta Çağ sonunda ise yel değirmenleri Garp'ta görülmeye başlanmıştır. Fakat yel değirmeninin kanatlarının Müslümanlarda yatay, Garp'ta dikey bir şekilde olması gösteriyor ki yel değirmeni binası tamamen değil, temel fikir olarak geçmiştir. İslam dünyasının Garb'a olan tesirlerinin çoğu bu türden dolaylı yolla olmuştur.

Kültürel ayrıntıların yayılması çeşitli sınırlamalara tabi idi. Yeni toplumda uygun yer bulamayan şeyler, eskiden ne kadar etkili ve kullanışlı olursa olsun, benimsenmiyordu. Deve taşımacılığı, çok etkili olmasına rağmen, Garp'ta benimsenmemişti çünkü en başta iklim buna müsait değildi. İkinci sebep olarak, Avrupa'nın en güney yerlerinde bile öküz yeterli bir şekilde bu ihtiyacı karşılıyordu ve bunu değiştirmek fazladan bir yarar sağlamaya değecek derecede değildi. Benimsenen şeyler, temas yakın olsa ve hemen taklit edilse bile, dönüşüm geçirmiştir. Teknik ayrıntılar bile, benimsendiğinde, çoğu zaman yeni toplumun teknik içeriğine uyması için yeniden düşünülmüş ve ayarlanmıştır. Gotik kemerler İslami binalardakinin karşılığı olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Böyle olsa bile, onun camide kullanılması ile katedralde kullanılması ve süslemeleri ve aynı zamanda

yapısındaki ayrıntılar oldukça farklıdır; kemerin ifade ettiği anlam tamamen yeniydi.

Estetik ve entelektüel düzeylere gelince, bu alanda seçme ve yeniden düşünme daha önemliydi. Burada, büyük oranda, Garb'ın İslam dünyasındaki malzemeyi taklit ve adaptasyonu Garp'ta aynı olan ve paylaşılan şeylerle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla —Orta Çağ'ın gezgin ozanları— Trubadurların romantik şiir geleneğinin, doğrudan doğruya Müslüman İspanya'daki benzeri geleneğe dayandığı görülmektedir. Ancak bu da eski Yunan geleneklerine kadar gitmektedir. Bazı unsurlar eski Arap motiflerine veya en azından Arapların mahalli eserlerine dayanmakta ise de, büyük bir kısmı Garp'ta daha önce var olan formlarla uygunluk göstermektedir.[7] İşte bu eğilim —yani dışarıdan alınan şeylerin önceden az da olsa bilinen şeyler olması eğilimi— dolayısıyladır ki bazen Garp'taki Müslüman "tesirleri"ni Garb'ın kendisine has olanlarından seçip çıkarmak güçleşmektedir. (Bu, modern Batı'da İslami kültürün aslında Yunan fikirlerinden başka bir şey olmadığı, belki onu çok az değişikliklerle naklettiği fikrine de yol açmıştır.[8])

Garplıların Müslümanlardan (veya İslam kültürü yoluyla Yahudilerden) öğrendiği teknik metotlar, bilgiler ve kitaplar kadar önemli olan şey, Garb'ın tarihi bir olgu olarak İslam'la karşı karşıya gelmesidir. Garplıların Müslümanlardan aldıkları kitaplardan birçoğu Yunanlılardan da alabile-

[7] S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World* (Londra: Variorum Reports, 1984) adlı eserinde, romansların İspanya'da ve Gaul'de (Müslümanlar veya Hıristiyanlar arasındaki) gelişme sürecinde özellikle Arap müdahalesinin olabilirliğine dikkati çekmiş fakat bunu açıkça göstermemiştir.

[8] H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," (*Bulletin of the John Rylands Library*, 38 (1955), s. 82-98) adlı makalesinde, modern-öncesinde yüksek bir kültür geleneğinin dışarıdan gelen etkilere rağmen nasıl kendine has özelliklerini muhafaza ettiğini göstermeye çalışmıştır. Bunu söylerken Gibb sadece yayılmaktan bahsetmekte, yabancı kültürün varlığının ve meydan okumasının daha bağlamsal etkilerini göz önüne almamaktadır.

cekleri kitaplardı, nitekim sonraları aldılar. Yunan geleneğinden alınmayan sezgiye dayalı kitaplar ise, genel olarak Garplılar tarafından dikkate alınmamıştır. Garb'ın, kendisine yukarıdan bakan, kendisinin açık varsayımlarından hiçbirini paylaşmayan ve hepsinden de önemlisi kültürel ve siyasi bakımlardan kendisinden üstün olan bir toplum karşısında bulunması, Garplıların yaratıcılık kabiliyetine bir meydan okuyuş teşkil ediyor ve dolayısıyla hayal güçlerini kamçılıyordu. Müslümanlar, uzun süre saygı duyulan fakat sonraları hor görülen Bizans Rumlarının yapamadıkları şeyi yapıyorlar, yani Garb'a meydan okuyorlardı.

Haçlıların faaliyetleri sonucunda Suriye'deki uzak temasın, doğrudan etkilenme açısından Garp üzerinde fazla etki yapmadığı görülmektedir. Fakat Haçlı seferleri gerçeği, Müslüman varlığının onların da bir araya gelme girişimini ortaya koyduğunu ve Garplılara —onların Suriyeli mihmandarlarının kazandıracağından çok daha fazla— bir incelik kazandırdığını gösteriyor. Papalık siyasi büyüklüğünü, bu savaşlardaki liderliğine borçludur. Yüksek kültürlü Müslümanları ve Yunanlıları yönettikleri Sicilya'da, Garplılar gerçekten çok şey öğrenmişlerdir, ancak muhtemelen Garb'ın kültürel ve siyasi hayatı üzerindeki en büyük tesir, adanın Latin yöneticileri zamanında, özellikle de II. Frederick zamanında, kendisini göstermiştir. Bürokratik sağlamlığı açısından Latin yönetiminin Garp'ta bir benzeri daha yoktu. Çünkü mahalli nüfusun yüksek kültür seviyesi ve aynı zamanda Müslümanlarla ve Yunanlılarla olan yakın ilişkileri bunu gerektiriyordu. Bu da II. Frederick'in bir müdahaleci olarak eşsiz rolünü ve diğer Latin prenslere ilham kaynağı olmasını mümkün kılmıştır. İslam-Garp ilişkilerinin üçüncü yeri, Müslüman tarzlarının taklit ve adaptasyonunun en yüksek düzeye vardığı ve oradan da bütün Avrupa'ya yayıldığı İspanya yarımadasıydı. Yunanca kitapları asıllarından öğrenmek için hiçbir çaba sarf etmeyen Garplıları Arapça yazılmış kitapları araştırmaya ikna eden şey Müslüman eğitiminin muazzam düzeyde bir saygınlığa sahip olmasıdır.

1204'te Latinler, Yunanca kitapların bulunduğu Yunanca konuşulan ülkelerin içinde olmalarına rağmen Yunanca eserleri incelemek zahmetine katlanmamışlardı.

Müslümanların Garp üzerindeki en önemli tesiri, hayal gücünü harekete geçirmeleri ise de, kültürel adaptasyonun belli noktaları Garb'ın gelişmesinde çok daha önemli bir yer tutar. Yunanlılar bile Arapça ve Farsça'dan kitaplar tercüme etmekteydiler, çünkü bu diller çağın en canlı dilleriydiler. Belki de bunların en önemlileri teknik alanda yapılan tercümelerdi. Zanaatlar, üretim metotları, ticari örgütlenme metotları ve hatta siyasi metotlar (Sicilya'da) ile zirai beceriler doğrudan doğruya alınabilirdi. Özellikle Orta Çağ'ın başlarında teknik bakımdan Müslümanlar Garb'ın çoğundan daha ileriydi; ancak, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda iki toplum da aşağı yukarı aynı düzeyde gelişiyordu ve işte bu dönemde hangi toplumda yeni bir gelişmenin başladığını tespit etmek güçtür. Teknik düzey her iki toplumda da benzer durumda olduğundan, ateşli silahların kullanılmasındaki gelişmeler gibi bazı alanlarda ilerlemeler aşağı yukarı eş zamanlı ve bir diğerinden bağımsız olarak ortaya çıkmış olabilir. Bununla beraber Garb'ın tarihi bu yönden daha iyi belgelenmiştir ve yeni keşifler orada biraz daha önce kendini gösterir. Bazı karmaşık araç türlerinin ve pusulanın kullanımı gibi olaylarda bu durum söz konusu olabilir. Fakat birçok şeyin üretimi ve uygulanması birçok durumda, mesela alkol gibi, bize Arapça'dan gelen kökleri taşırlar. Garb'ın bağımlılığı İngilizce'ye Arapça'dan geçmiş bazı kelimelere göz atmakla anlaşılabilir (bu kelimelerin birçoğu Arapça'ya Yunanca ve Farsça'dan geçmiş olsa da): Orange, lemon, alfalfa, saffron (safran), sugar (şeker), syrup (şurup), mask (misk), muslin, alcove, guitar (gitar), lute (ud), amalgam, alembic, alchemy, alkali, algebra (cebir), almanac, zenith, nadir, tariff, admiral, check-mate.

Doğal bilimlerde, özellikle matematik, astronomi, tıp ve kimyada Garplılar açıkça Arapça kitaplara olan borçlarını itiraf etmişlerdir. Garplılar Orta Çağ boyunca bu konularda-

ki Arapça eserlerden tercümeler yapmışlardır. Bu süreç içinde klasik Yunanca metinler Arapça kıyafet giymişlerdir (Ptolemy'nin *Almagest*'i Latince'de Arapça *el-* harf-i tarifini muhafaza etmiştir) ve birçok Müslüman yazar —sadece İbn Sina ve er-Razi değil, çok daha az tanınmış birçok Müslüman yazar—, tanınmış Latin otoriteleri haline gelmişlerdir. Müslümanların rasathanelerinde hazırlanan astronomi tabloları çok güvenilirdi. (Biz hala birçok yıldızın Arapça isimlerini kullanmaktayız.) Arapça'dan Latince'ye yapılan tercümeler durduğu zaman, sadece on ikinci yüzyılın başlarında yazılan eserler tercüme edilmiştir ve bundan sonraki eserler çevirmenlerin dikkatini çekecek kadar iyi bilinmiyordu. Müslümanların bu tarihten sonra yaptıkları keşifler Garp'ta daha sonra bağımsız olarak yeniden yapılmak zorundaydı.

Tabii ki bu [iddia edildiği gibi] bir müddet için Arapların muhafaza ettiği Batı mirasını "yeniden Batı'ya geri getirmek" meselesi filan değildi: Latin Garb'ının, Roma döneminin en yüksek döneminde bile Grek bilim külliyatını inşa etmede hemen hemen hiçbir rolü olmamıştır ve Garplılar bu mirasın mirasçısı olduklarını iddia etme hakkına, —ilmi külliyatın çoğu topraklarında çıkan— Müslümanlara göre daha az sahiptirler. Bilimsel miras kuzeybatıdaki yeni toprağına taşındığında ise (bazı Batılıların iddia ettiği gibi) bu mirasın asıl toprağı olan Doğu Avrupa ile Nil'den Amu Derya'ya kadar uzanan topraklarda bilim tamamen bitmemişti. En azından başlarda, Garb'ın bilimsel yaratıcılığı İslam dünyasındakini geçmemişti ve Orta Çağ'dan sonra tekrar Müslümanların seviyesinin altına pekala düşebilirdi. Ama öyle olmadı: Orta Çağ'ın sonlarında Garplılar Arapça ve Farsça eserlere daha fazla müracaat etmeksizin kendileri bu geleneği sürdürmeyi başardılar. Latince'ye yapılan bilimsel çalışmalarda bir süre için bir duraklama oldu ise de, bu gelenek sürdü ve daha sonra on yedinci yüzyılda büyük bilimsel dönüşümlere yol açtı.

Felsefi metafiziğin problemleri İslam dünyasında olduğu gibi Garp'ta da takdir gördü ve sosyal açıdan daha örgütlü

bir ilgiye mazhar oldu. Burada da en önemli metinler — başlarda— Arapça yoluyla gelmişti. Tercümeler büyük bir Aristocu canlanmayı başlatmıştı. Ancak hem Aristocu, hem de Eflatuncu gelenekler —daha çok ikinci elden yazılar vasıtasıyla olsa bile— Latince'de yeterli derecede yerleşmiş ve dolayısıyla Arapça'dan gelen ivme pek yeni bir değişiklik getirmemişti. Yeni yazılar, daha önce başlayan bir diyaloga hizmet ettiler. Bu sebeple İbn Rüşd'ün Müslümanlar arasındaki yeri, şeriatın sosyal üstünlüğü ile feylesofların şahsi düşünceleri arasında bir uzlaşma sağlama noktasındaydı. Hıristiyanlıkta ise, "İbn Rüşdçülük" adı altında, aşırı rasyonalist felsefe ile Hıristiyan ilahiyatı arasında bir uzlaşma sağlama noktasında hizmet etmişti. Arapça'dan yapılan tercümelerin en önemli sonucu, Garp düşüncesini daha yüksek düzeyde bir incelmişlik derecesine yükseltmek olmuştur. Öyleyse, burada bile İslam'ın varlığının etkisi bir kültürel yayılma şeklinde büyüktü, ama çok yakında bulunan Müslüman incelmişliğinin varlığı kamçılayıcı olması yönünden Garb'a katkısı daha büyük olmuştur. Belli metinlerin tamamen anlaşılmayacak kadar karmaşık olmaması, yani İslam geleneğinin Garp geleneğiyle aynı köklere dayanması sebebiyle Garplıların karşılaştıkları belli metinleri anlamaları nispeten pek problem olmamıştır. Garplıların hangi metne rast geldikleri pek önemli değildi, çünkü etkisine kapıldıkları toplum oldukça incelmiş metinlere sahipti.

İbrahimi gelenek ve mistisizm alanlarında, ilk bakışta İslam dünyasının hiç etkisi yokmuş gibi görünüyor. Gazali, felsefe metafiziğini —İslam açısından red etmekten ziyade— açıklamasıyla tanınır. Belki Dini tecrübe konusunda pek o kadar ortak yön yoktur. İslam dünyasını tanıyan Garplıların çok az olması sebebiyle Garplıların bu konuda pek fazla bilgisi olmamasını anlamak mümkündür. İslam konusunda yazan Garplıların çoğu yanlış bilgileri tekrarlamışlardır. Bu bilgiler Hıristiyanları, iğrenç bir şekilde akıldışı olarak algılanması gereken bir düşmana karşı uyarmaya yönelikti. Fakat çok az sayıda olsa bile bazı Garplılar metafizik alanında

Müslüman düşüncesiyle temastaydılar. Belli Hıristiyan mistikleri, özellikle —o dönemde pek az kimseye nasip olacak şekilde İslamiyet hakkında biraz bir şeyler öğrenmiş olan— İspanyol Raymond Lull (1235-1315), Müslüman çağdaşlarından ve bu arada İbn Rüşd'den sonra gelen Müslüman metafizikçilerden bazı şeyler öğrenmiş olabilir. Lull'un düşüncesi, İbn Arabi'de olduğu gibi —ki mutlaka Lull'un ondan haberdar olması gerekir— açıklık ve bakış genişliği özelliğini taşır. Özellikle Giordano Bruno vasıtasıyla, Lull daha sonra modern dönemlere yol gösteren yaratıcı coşkunluğun ilham kaynağı olmuştur.

Estetik kültür alanında İslami temaların ve metotların etkisini tespit etmek teknik ve entelektüel alanlardakinden daha güçtür. Nesir şeklindeki yazılardan bazıları doğrudan tercüme edilmiştir. Ancak, sanat her ne verilirse dönüştürür. Uzmanlar mimaride İslam'dan şu veya bu şekilde bazı motiflerin geçtiğini tespit etmişlerdir. Müzik aletlerinin geliştirilmesi de, İslami modellerden ivme almıştır. Hatta şiirde bile, daha önce de belirttiğimiz gibi, trubadurlarda belki de eski Arap usulleri kullanılmıştır. Ancak, en iyi nesirlerin çoğunun altyapısını oluşturan halk hikayeleri ve Dini menkıbeler, İslami kaynaklardan pek az etkilenmiştir. Dante'nin bazı malzemeleri, belli İslami malzemelerle çarpıcı benzerlikler göstermektedir, özellikle Hz. Muhammed'in cennete çıkışının tasvirindeki bazı noktalarda. Bu da o düzeyde İspanya'dan yapılan tercümelerde mevcuttu. Ancak yine burada ne Dante'nin şiirinin özü, ne de Garb'ın estetik kültürü ciddi bir şekilde yabancı ayrıntılarla etkilenmemiştir. Belki de bu alanda İslam varlığının en önemli sonuçlarından biri de bu hayal gücüne meydan okumasıdır.

Orta Çağ başlangıcının ortalarında, Garp Müslümanların hayatında önemli bir güç oldu. Doğu Akdeniz'in fethi yönündeki Batı saldırılarının çoğu geri püskürtüldü ve Garplılar batı Akdeniz'de Cebeli Tarık Boğazı'nın kuzeyi ile sınırlandılar ve sınırı geçme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. İki yüzyıl boyunca Garp kültürü İslam kaynakla-

rından bağımsız hale gelmeye başladı ve incelmişlikte Müslümanlarla aynı seviyeye geldi. Garplılardan İtalya ve İspanya, Orta Çağ'ın başlarında kazandıkları Akdeniz'in deniz yolları ve ticareti üzerindeki hakimiyetlerini korudular. Böylelikle onlar İslam'ın Batı Akdeniz'deki yayılmasını engellediler.[9]

[9] İslam'ın Garp üzerindeki etkileri konusunda en iyi çalışma Thomas Arnold ve Arthur Guillaume'ın editörlüğünde yayınlanan *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931) adlı eserdir. Tartışma konusu olan bu "gelenek" modern Müslümanlara ait olan değil, Garb'a ait olan gelenektir. Bu, daha çok can çekişen bir İslam'ın mirası olarak algılanmıştır. Makalelerden hepsi bu konu ile alakalı değilse de, bir çoğu öyledir. Bunlardan en iyisi H. A. R. Gibb'in "Literature" (s. 180-209) başlıklı makalesidir. Bu makale Garp edebiyatındaki tesirleri çok güzel bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Thomas Arnold'ın "Islamic Art and its Influence on Painting in Europe" (s. 151-154) adlı makalesi de yararlıdır ama "etki"den kastedilenlerin ne olduğu konusu burada pek açık değildir. H. G. Farmer'in de faydalı bir makalesi vardır: "Music", (s. 356-75). Doğa bilimleri konusundaki makaleler zayıftır. Mesela, Max Meyerhof'un "Science and Medicine", (s. 311-355) adlı makalesi, Latince'de belli başlı ne varsa hepsinin kaynağını İslam bilimine dayandırmak gibi bir yanlış algılamayı içermektedir. Bu, onların Garb'ın seçmeciliği konusundaki bazı ciddi meselelere dokunmadıkları anlamına gelir.

9

SONRAKİ DÖNEMLERDE İSLAM TARİHİNİN BİRLİĞİ

Bir İnceleme Konusu Olarak İslam Medeniyeti

Bir "insanlık tarihi"nde, İslam medeniyeti, sadece geliştiği muhtelif bölgelerde değil, aynı zamanda tarihi bir bütün olarak, bütün insanlığın kaderini oluşturan temel bir unsur olarak incelenmelidir.[1] Geniş İslam toplumu kesinlikle böyle olmuştur. Sadece ilk asırlarda değil, daha sonraki asırlarda da İslam'ın yazgısı dünya çapında öneme sahiptir. Bu özellikle önemlidir, çünkü onun ilahi bir düzene olan bilinçli ümidi tarihteki en kayda değer girişimlerden biridir ve daha

Daha sonraki İslam medeniyetinin gelişmesini bir bütün olarak inceleyen birkaç eserden biri H. A. R. Gibb'in *Mohammedanism: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1962) adlı kitabı ve yine aynı yazarın "An Interpretation of Islamic History," *Cahiers d'histoire mondiale*, Cilt 1, 30-62 (Temmuz, 1953) adlı makalesidir. [Yazarın diğer eserlerinde] burada ileri sürülen yaklaşımın görülmediğini belirtmek isterim. Örneğin Dördüncü Cilt (1957) için kaleme aldığı paragraflar, kaçınılmaz bir biçimde yerel Batılı tarih perspektifli genel yaklaşıma uygundur. R. Brunschvig, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. Grunebaum (Chicago: University of Chicago Press, 1955) adlı kitaptaki makalesinde (s. 56-59), burada bahsedilen meseleler hakkında bazı açıklamalar vermiştir. Tek tek sınıflandırma ilkesiyle değil de, tarihsel kompleks açısından düşünüldüğünde İslam medeniyetine sınır belirleme meselesi daha az ciddi hale gelir. Bu noktada, "İslami" [Islamic] ve "Müslüman" [Muslim] terimlerinin İngilizce'de kullanışları giderek bu iki kelimeye farklı manalar yüklemektedir. "İslam" *medeniyeti*, hem "İslam" *dini*nin, hem de diğer dinlerin inananlarını kapsar.

az bilinçli kültür mirası insani değerlerle yüklüdür. Ayrıca daha sonraki İslam dünyası, bugünkü dünya durumunun nasıl oluştuğunu anlamak için de önemlidir. Günümüzde Batı'daki yeni hayat, gezegenimizi dönüştürmekte iken İslam dünyasının bir bütün olarak kendini içinde bulduğu şartlar insanlığın yarısının meselelerini belli bir şekle sokmuştur ve bu durum onlara yeni Batı'ya mukabele etme fırsatları açmaktadır. Bu yüzden, bölgenin İslam toplumlarının (mesela Orta Doğu ve Hindistan'daki toplumların) önemi büyük oranda onların bir bütün olarak İslam'ın yönünü belirlemede oynadıkları rolde yatmaktadır. İslam medeniyeti sonraki dönemlerde oldukça karmaşık ve çeşitlidir. Ama bizim problemimiz, bu çeşitliliğin altını çizen ortak özellikleri —önemli olarak değerlendiriyorsak da— bulmak değildir. Bizim burada yapmak istediğimiz bu medeniyetin dünya tarihi içindeki rolündeki kaderinin birlik unsuruyla mı yoksa çeşitlilik unsuruyla mı bağlantılı olduğunu ortaya çıkarmaktır.

İslam'ın ilk asırlarında bu medeniyeti bir bütün olarak incelemek güç değildir. Ama daha sonraki asırlara gelince bu iş giderek güçleşiyor. *Fıkıh* ve *tasavvuf* gibi daha "Dini" diyebileceğimiz alanlarda bile ayrıntıdaki farklılık —mesela Hint, Arap veya Türklerin eğitim merkezlerindeki farklılık— açıkça ortadadır. Genel kültür sahasındaki müesseselerde, sanat ve edebiyatta çeşitlilik görülür. Bununla beraber, Arap ve Fars dillerinin ortak bir kültür mirası ve ortak bir zevk-i selim ve de toplum ile din arasındaki ilişki konusunda ortak bir tavır, değişik Müslüman bölgeleri arasında asgari bir etkileşim ve devamlılık sağlamıştır. Buna göre, bunların hepsinde bazen birbirine benzeyen, hatta bazen farklılıkları ile birbiriyle ilgili olan gelişmeler görülebilir. Bir inanç olarak İslam'la benzeşme, kültürel geleneklerin geniş bir miktarının az çok benimsenmesini sürdürmüştür. Bizzat bu durum, sadece bölgeden bölgeye değil aynı zamanda asırdan asra değişir; ama bütün bu çeşitlilik içinde bir dereceye kadar *tek* bir hikayesi olan bir medeniyeti oluşturur.

Bu medeniyeti bir bütün olarak algılamanın önündeki engellerden birinin, Arap merkezci önyargının olduğuna inanıyorum. Bu, İslam araştırmalarını engelleyen önyargıların en talihsizidir. İslam araştırmacıları doğal olarak kendi çalışmalarına şu veya bu özel bakış açısından bakmışlardır ve İslam tarihi seçilen bu bakış açısına göre temelden değişik şekillerde algılanmıştır. Her bir bakış açısı kendine has sınırlayıcı etkiye sahiptir. İslam tarihini Batı Avrupa ile ilişkileri noktasından ele alanlar, kendi yönlerine doğru yapılan iki büyük fetih dalgasını hatırlarına getirirler ve İslam tarihini Arap ve Türk dönemleri diye ikiye ayırmak eğilimindedirler veya Osmanlı kültürü ile daha yakın olmaları nedeniyle Arap, Fars ve Osmanlı dönemleri şeklinde bir ayırıma giderler. Bu tür bir yaklaşım Brockelmann'ın *Geshichte der Islamischen Völker*'indeki malzeme seçimini açıklar. Barthold'un İslam kültürü hakkındaki kitabı ise Rus bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu eser İslam kültürünü Arap ve Fars dönemleri ile açıklayıp Orta Avrasya'daki Osmanlıları pek hesaba katmaz.[2] Hindistan'daki İngiliz ya da Müslüman akademisyenlere ait üçüncü bir görüşe göre ise, bu dönemler Arap, Fars ve Hint Müslümanları dönemleridir. Arap merkezci görüş bu üç görüşle de benzerlik gösterir. Araplar ve Semitist veya diğer sebeplerden dolayı İslam dünyasının orijinal merkezlerinde yoğunlaşan Batılı araştırmacılar çoğu kez sadece Arap dönemi ile sınırlı kalırlar. Onlar tüm İslam medeniyetini, birkaç asırlık Arap ihtişamından ve daha sonra —en azından modern dönemdeki Arap bağımsızlığının canlanışına kadar devam eden— bir duraklama dönemi olarak görme eğilimindedirler. İslam araştırmaları incelemelerinde bu görüşlerden birinin veya diğerinin etkili olması, bu alanda belli bir fasit daire içinde dönüp dolaşılması sonucunu doğurmuştur: Genel ve tatmin edici bir perspektif arzusu İslam'ın tarihsel konumunu ka-

[2] V. Barthold, *Musulman Culture* (İng. Trc.: S. Suhreverdi, Kalküta Üniversitesi, Kalküta, 1934). Özellikle 117. sayfadan sonrası.

ranlıkta bırakmış, tarihsel konumu hissetme arzusu ise dar perspektifli eğilimleri kuvvetlendirmiştir.

Bu farklı yaklaşım türleri, çoğu kez o kadar bilinçsiz bir şekilde genel doğrularmış gibi kabul edildi. Bu da acayip yanlışlıklara yol açmaktadır. Mesela Hindistan'da yayınlanmış bir kitaba göre, Moğol istilasından sonra İslam medeniyetinin son sığınağı Müslüman alimlerin akın ettiği fethedilmemiş saray Delhi idi.[3] Diğer yandan, Arap merkezci alimlerin kitaplarında, aynı istiladan sonra tek sığınak noktasının Mısır olduğunu okumaktayız.[4]

Bazı yanlışlıkların kaçınılmaz olduğu muhakkak. Ancak bana göre doğulu Müslümanları hiç hesaba katmayan bu son Arap merkezci saptırma tuhaf bir şekilde tahripkardır. Bu yaklaşımdan çıkan ufak tefek bilgi yanlışlıkları rahatsız edici derecede çoktur.[5] Daha da önemlisi bu yanlışlıkların

[3] A. B. M. Habibullah, *Foundation of Muslim Rule in India,* (Lahor: Muhammed Eşref, 1945), s. 155.

[4] Mesela, *Unity and Variety in Muslim Civilization* adlı eserin bir yerinde (s. 153-154) "[Moğol felaketinden sonra] bütün alimler akın akın Mısır'a sığındılar" denilmektedir. Muvahhidler'in "Müslüman Batı"sına karşılık, Mısır o zamanki siyasi yapıda Müslüman Doğu'yu temsil ediyordu. Araştırma bu iki istisnai çalışma konusuyla, yani Mısır ve geri kalmış Kuzey Afrika ile sınırlandığında, Moğol istilasından sonra İslam dünyasının ilginç bir şekilde incelenmemiş olmasına şaşmamak gerekir. Krş.: C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples,* İng. Trc.: Carmichael ve Perlmann, (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1949), s. 234. Burada, aynı zamanda, bazı Arap ülkeleri de atlanmıştır.

[5] Yazar, *Unity and Variety*'de, —en azından belli bir tutarlılık içinde— Selçukluların "bütün Müslüman Asyayı Arap köşeleri hariç" birleştirdiğinden bahsediyor (s. 151). Fakat yazarımız, Gazne'yi, Sind'i ve Multan'ı gözden kaçırmış. Bahsettiğimiz kitapta bir başka yazar, Arap batısına diğer İslam topraklarının hepsinden fazla yer verir ve şöyle der "[Arapça'nın karşısında] ne Yunanca, ne Pehlevice, ne Aramice ne de Kıptice durabildi. Sadece Berberice ve Latince [ve bir manada Farsça] dayanabildi." (s. 208). Bunları okuyunca insan, hemen, —en azından Berberice kadar öneme sahip— Kürtçe, Ermenice ve Gürcistan'dan Sind'e kadar uzanan diğer popüler ve işlenmiş dilleri hatırlıyor.

bazı bilinçaltı tavırlardan kaynaklanması ve dolayısıyla kendi kendini düzeltme özelliğine sahip olmaması gerçeğidir. Batılılar olarak sadece bizim "Batı"mız üzerinde derin tesirler bıraktığı noktalarda (Fransız Gaul'ündeki ve Orta Çağ İspanya'sındaki Araplarla) İslam'ı "Dünya Tarihi"ne kabul etme eğilimindeyiz. Araplarla olan bu ilk temas, Müslümanların "saf" İslam'ı hakkında doğal bir ilgi ile birleşmiş, İslam araştırmacıları Arapça'nın kültür dili olarak rakipsiz olduğu ilk üç dört parlak asrındaki gelişmeleri gerçek İslam olarak görme eğilimindedirler. Bundan dolayı genelde "Arap" ve "İslam" terimleri arasında adı açıkça konulmayan bir özdeşleştirme söz konusudur. Bu durumda hem İslam dünyasının ezici çoğunluğunu oluşturan Arap olmayan Müslümanlara, hem de Hıristiyan ve Musevi Araplara haksızlık edilmektedir. Mesela *Encyclopedia of Islam*'ın belli bir müessese, tören, mimari tarz konusundaki bir maddesi veya İslam sanatı konusunda yazılmış bir kitap; bu konuları, sanki bunlar Arap ülkeleri ile sınırlıymış gibi ele almaktadırlar.[6] Öte yandan, İslam öncesi Arap tarihi, filolojik sebeplerle İslam adı altında İslam tarihi kapsamına alınmaktadır.[7]

[6] Mesela, *Encyclopedia of Islam*'ın *maristan*, *mevlid*, *medrese*, *mescid* maddeleri. Tabii ki, yazar birçok durumda, dikkatini çektiği takdirde Mısır veya Kuzey Afrika'nın dışındaki yerleri de memnuniyetle bunlara dahil etmektedir. Çoğu kez yeni-Emevi denilebilecek ilginç bir tavra şahit oluyoruz: "Müslüman" nitelemesinin yalnızca modern Araplara özgüymüş gibi bir ima var. Arap olmayan Müslümanlar ise, Saba meliklerinden beri kesintisiz gelen bir geleneğe son anda katılan takipçilermiş gibi görülmektedirler. Gerçek "Müslüman"lar sadece Araplar olduğu için, diğerleri "islamisés" [İslamlaşmış] oluyorlar. *Encyclopedia of Islam*'ın Malaylar maddesinde, bölgeye İslam Fars şekliyle gelmiş olması gerçeğine rağmen Arap tesiri gibi gösterilmiştir! Sıradan bir insanın, mesela Pakistan hakkında bir şeyler öğrenmek için *İslam* tarihi okumak istediğinde kütüphane rafındaki "Arapların Tarihi" adlı herhangi bir kitaba yönelmesine şaşmamak gerekir! Elbette, günümüz Müslümanlarından çoğu tasavvuta ve Fars kültür geleneğine bir tepki olarak böyle bir tavrı benimsemektedirler.

[7] İran'ın doğusundaki Müslümanların göz ardı edilmesi —oysa, Müslümanların çoğu bu bölgelerde yaşamaktadır— Sauvaget'nin

Bir Dünya-Tarihsel Hadise Olarak İslam'ın Yayılması

Sözünü ettiğimiz Arap merkezci yaklaşım, daha sonraki İslam tarihinin sorunları bakımından özellikle talihsizlik arz eden bir kavramı ortaya çıkarmıştır. "İslam'ın yayılması" deyimi, Arapların Arap Yarımadası'ndan çıkarak ulaştığı en geniş sınırlarla, yani yedinci ve sekizinci yüzyıllarda Arap imparatorluğunun kurulmasıyla özdeşleştirilmiştir. Burada, İslam'ın yayılması, daha önce Roma veya Fars İmparatorluğu altında birleştirilen ve bu iki imparatorluğun bir dereceye kadar kültürel bakımdan kaynaştırdığı toprakların çoğunun —her iki imparatorluğun da çöküşüyle Araplara fırsat yaratmasıyla— yeni gelişen İslam himayesi altındaki Araplar tarafından çok hızlı bir şekilde fethedilmelerine işaret etmektedir. İslam medeniyeti bakış açısından bu durum, İslam'ın *ilk etki alanı*nı yaratması şeklindeki bir *yayılma* değildi. Bir din olarak İslam'ın durumu ne olursa olsun, tam manasıyla bir İslam medeniyeti yayılmasının varlığı konusunda bir kuşku yoktur. Arap imparatorluğunun ilk yılla-

Introduction à l'histoire de l'orient musulman (Paris: Maisonneuve, 1946) adlı eserinde mazur gösterilmek istenilmiştir (s. 13-14). Bu eserin savunusuna göre, "dış" bölgelerin (yazar, Hindistan'ı da "dış" olarak kabul etmektedir) kültürü pek o kadar İslam tarafından oluşturulmamıştır veya en azından bunlar yaratıcı bir hareketlilikten ziyade pasif bir haldedir. Bu durum, tarihi bir araştırmanın konusu olarak bir medeniyetin tanımlanmasında sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Sauvaget'nin arzu ettiği taze yaratıcılıkla birleşmiş kültürel homojenlik, sadece birkaç İslam ülkesinde değil yalnızca birkaç asır (belki de İslam'ın ilk asırları bile değil) sergilenmiştir. Ancak, her halükarda, onun ortaya koyduğu bu ayırım pek mantıklı görünmemektedir. Kendi ölçüsüne göre Malay ülkeleri, hatta Bengal hariç tutulabilirse de, o kadar çok İslam düşüncesinin ve hareketinin çıktığı Pencap ve Ganj düzlüğünü atlamak doğru değildir. Sauvaget, İslam'ın doğu ülkelerini atlamasının gerçek sebebini, İslam içinde bir doğu-batı ayırımı yapmak gerektiğinde Türkiye ve Mısır'ın "doğu"ya düşmesi ile açıklamaktadır. Mısır, Mekke'nin batısına düşse de aslında doğu *Arapları* arasına girer. Ancak İslam ve Araplık özdeşleştirilirse, o zaman Mısır *İslam*'ın batısına düşebilir.

rında Helenistik-Hıristiyan ve Sasani medeniyetleri varlıklarını sürdürmeye devam etti. Buna karşılık yönetici sınıfın İslam öncesi Arap kültürü Arabistan'da veya başka yerlerde daha yavaş İslamlaşıyordu. İki veya üç nesil sonra İslam'ın başlangıçtaki sınırları büyük oranda sabit hale geldiğinde, hemen hemen hiçbir yayılmanın olmadığı üç yüz yıllık bir dönem bunu takip etti. Bu ilk sınırlar dahilinde çeşitli halklar tarihin Müslüman dinini ve İslam medeniyetini bina etmek için bir araya geliyordu. İslam artık yönetici sınıfın kurallar düzeni olmaktan öte, tüm halkların ve yeni ve bağımsız bir medeniyetin özünün çok yönlü kurallar düzeni haline geldi.

Nihayet İslam'dan, tam manasıyla bir medeniyet olarak "İslam'ın yayılması"ndan söz edilebilecek bir döneme varıldı. 1000 senesinden itibaren Müslüman inancının ve onunla alakalı kültürün toprakları, artan bir şekilde hemen her yönde genişledi (ve hakikaten de bu inanç sadece Eski Dünya'da değil Yeni Dünya'da da yayılmaya devam etmektedir). On altıncı yüzyıla gelindiğinde Daru'l-İslam'ın sahası üç kat genişlemiş bulunuyordu. Bu, —en azından dünya tarihinde İslam'ın etkileşimi açısından— İslam toplumu için bir bütün olarak daha sonraki dönemlerindeki en önemli istisnai hadisedir.[8]

[8] Haritadan da görüleceği gibi, Maveraünnehir'den Suriye ve Mısır'a kadar uzanan asıl topraklar kitlesi, kuzeyde Anadolu ile Avrupa, yine doğu ve güneyde Türkistan ile Hindistan, aşağı yukarı aynı büyüklükte bölgeler olarak değerlendirilebilir. İspanya ve Fas doğu Afrika'da ve yine Malezya'da muadillerini bulur. Arabistan ise Sahara ile Sudan'da dengini bulur. (*Daru'l-İslam* kavramı, daha sonra İslam idaresine giren ve hala İslam rengini taşıyan bölgeleri de içermek suretiyle serbest bir şekilde yorumlanmıştır. Bu harita İslam'ın dünyadaki can alıcı konumunu —tabii ki eşit saha tasarımı üzerinde— göstermek için düzenlenmiştir. Şayet —Batılı önyargıları benimsetmek için biçilmiş ve maalesef sadece bir çok ilim adamının kitabında yer almakla kalmayan, aynı zamanda onların düşüncelerinde de olan— Mercator'un tasarımı kullanılırsa bu oranlama ortadan kalkar.

Özellikle 1800'den önceki bu yayılma iki büyük dünya-tarihsel özelliklere sahiptir. Her şeyden önce, on birinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar İslam, Eski Dünyanın daha az medeni halklarının —ister Afrika'da olsun, ister Malezya'da, Orta Avrasya'da veya hatta Çin'in ve Hindistan'ın bazı geri kalmış sınır bölgelerindeki halkların— seçerek şehirli medeniyet dairesine girdiği, bölgenin en mükemmel modeliydi. Sadece belli sınırlı bölgelerde, Budizm, Hıristiyanlık ve bir dereceye kadar da Hinduizm ona rakip teşkil ediyordu. Hakikaten de, diğerlerinin tersine Müslümanların cazibesi o kadar kuvvetli idi ki, bir diğer büyük dinin hayat sürdüğü yerlerde bile İslam büyük ilerlemeler kaydedebiliyordu. Tabii ki, İslam'ın ilk toprakları büyük oranda Hıristiyanlıktan, Musevilikten ve Zerdüştilikten dönmeydi. Sonraki dönemlerde bile, mesela Avrupa'da, Anadolu ve Balkan Hıristiyanları arasında, Hindu Hindistan'ın belli bölgelerinde, Endonezya'daki Budist ve Hindular arasında ve hatta Çinhindi'nde İslam ilerlemesine devam etti.[9] "İptidai" halklar arasında daha önce görülmemiş kültürel avantajlara sahip olan İslam'ın hakimiyeti —Hıristiyanlığın ilerlemesine kadar, özellikle on dokuzuncu yüzyılda— rakipsiz kalmıştır. On dokuzuncu yüzyılda bile İslam Sibirya'da, Malezya'da veya Afrika'da müthiş bir rakip güç olmaya devam etmiştir.

İslam'ın dünya tarihindeki ikinci büyük özelliği şudur: Doğu Yarımküresinin her yanında —Avrupa, Afrika, Hindistan, Çin, Orta Avrasya ve Uzak Güney Doğu'da— eşi görülmedik bir şekilde yayılmasına rağmen, İslam dağınık topluluklar arasında sadece Dini değil aynı zamanda sosyal bağlar ölçüsü olmayı muhafaza etmiştir. Bu yolla İslam ortak bir dünya düzeni kurmaya —böyle bir dünya düzeni on dokuzuncu yüzyılda Avrupa dünya egemenliğiyle bir dereceye kadar gerçekleşmiştir— diğer Orta Çağ toplumlarına göre

[9] İslam neredeyse Hinduizmi Hindistan dışında haritadan silecek dereceye gelmiştir. Çinhindi'deki eski Hindu Çam halkının akıbeti hakkında bakınız: P. Rondot, "Notes sur les Chams Bani du Binh Thuan," *Revue des Etudes Islamiques*, 1949, s. 18.

çok yaklaşmıştı. Dünya genelinde böyle bir egemenliği kurmayı başaramadıysa da, İslam dünyanın en önemli bir kesiminde bu egemenliği tesis etmeyi başarmıştır. Hint Okyanusu havzasının tümünde, geniş Hindu nüfusunun Müslüman yönetimini kabul ettiği Hindistan'da ve hatta Hindu krallıklarını yeniden inşa ettikleri Marathas'da bile Moğol imparatorlarının yönetimini ve Moğol sarayında odaklanan Hint-Müslüman kültürünün mükemmelliği kabullenilmişti.[10]

Dolayısıyla Avrupalılar "Hint ticareti"nin kontrolünü ele geçirirken mücadele ettikleri şey, İslam'ın gücü ve genelde Eski Dünya idi. Bu gerçeğin izleri bazen doğrudan, bazen de dolaylı yollardan, modern dünya politikasının değişik cephelerinde görülebilir. İngilizler ile Hindistan Müslümanları arasındaki hassas ilişkiler, mesela Pakistan'ın kurulmasına yol açan gelişmelerin çoğunu izah eder.[11] Sovyet İmparatorluğu'ndaki İslam'ın tahmin edilemez rolü ve [İslam'ın], daha geniş bir dünyada nereye çevireceğine dair bir arayışta olan

[10] Müslüman-Hindu kaynaşması Vijayanagar'a kadar uzanıyordu. Mesela bakınız: H. K. Sherwani, "Culture and Administrative Set-up Under Ibrahim Qutb-Shah", *Islamic Culture*, XXXI (1957), s. 127-141. Hindistan'da İngilizlerin Farsça'yı kullanmalarından ve kendilerinden önceki dönemi "Muhammedi dönem" diye nitelemelerinden de anlaşılacağı üzere, sadece Müslüman çoğunlukların olduğu topraklar değil, aynı zamanda Hıristiyan Avrupa ve Konfüçyüsçü Uzak Doğu arasındaki tüm bölge, ilk Avrupalılarca "Moorish" topraklar olarak tanınmak eğilimindeydi. [*Moor*, Batılıların, Yunanca'da kullanılan "Moritanya'da ikamet eden" anlamındaki *mauros* sözcüğünden türeterek Kuzey Afrikalı Berberi ve Arap Müslüman halka verdikleri isimdir (Latince'de *Maurus,* Eski Fransızca'da ve Orta Çağ İngilizcesi'nde *More* şeklinde kullanılmaktaydı). *Moor* sözcüğü, aynı zamanda, *Mağribi* anlamında da kullanılmaktadır (bkz.: H. C. Hony & Fahir İz, *A Turkish-English Dictionary,* (Oxford: Clarendon Press, 1957), s. 225) —Yayıncının notu.] Çünkü Müslümanların hükmettikleri en mühim yerler sahiller ve başkentlerdi. Hinduizm ve Theravada Budizmi belli bir zaman için hemen hemen iç bölgelerde çalışmaya devam etmiştir.

[11] Bu nokta, örneğin Wilfred Cantwell Smith'in *Modern Islam in India* (Londra: V. Gollancz, 1946) adlı eserinde çok açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Kara Afrika için, Batı karşısında kabul edilebilir bir alternatif teşkil etmesi, bu konuda iyi birer örnek oluştururlar. Hepsinden önemlisi, Batılı olmayan ve komünist de olmayan bölgede, "Bağlantısızlar"ın Afrika-Asya bölgesinde müphem fakat potansiyel pan-İslamcı duyguların müstesna bir rolü vardır. Bahsettiğimiz bölge İslam'ın bir zamanlar neredeyse tamamen egemen olduğu bölgedir. Bölgedeki Müslüman olmayan en büyük devlet olan Hindistan bile, önemli ve iyi bir konumda bulunan Müslüman azınlığın duygularını göz önüne almadan davranamaz.

O halde, İslam'ın yayılması tüm yarımkürenin tarihi gelişiminde birinci dereceden önemlidir ve insanlık tarihinde özel bir yere layıktır. Ayrıca İslam tarihi bakımından bu, çok büyük ve uzaklara uzanan, ideolojik anlamı olan bir olaydı. Bundan dolayı, İslam'ın yayılması ve bu yayılmanın yol açtığı merkezkaç eğilimler sebebiyle İslam'ın ortaya çıkardığı araştırılması gereken konular, İslam tarihinin bir bütün olarak ele alınmasını gerekli kılan temel meselelerden biridir. Gibb'in de işaret ettiği gibi,[12] bu yayılma büyük ölçüde bir sosyal yapının ve dolayısıyla entelektüel hayatın entegrasyonunun bir unsuru olarak Sufizmin rolü ile alakalıdır. Daha sınırlı ölçüde de olsa, bu yayılma estetik ve hatta bir dereceye kadar siyasi standartları belirlemede çok fazla göze çarpan Fars düşüncesini etkili kılmıştır. Ancak bu etki İslam'ın ulaştığı bütün uzak merkezlerde kendisini gösterememiştir.

Tarihi Özellikleri Bakımından Sonraki ve Önceki Dönemler Arasındaki Farklılıklar

İslam medeniyetinin sonraki dönemlerine daha fazla girmeden önce, bu alanın bir tablosunu çıkarmamıza ve ondaki en önemli zaman farklılıklarını tanımamıza yardımcı olacak bir dönemlendirme yapmamız gerekiyor. İslam'ın

[12] *Modern Trends in Islam,* (Chicago, 1947), s. 25.

yayılmasında karşılaşılan durumlarda meydana gelen değişmelerden yola çıkarak, bu yayılmanın başladığı 1000 senesini bir ayrım noktası olarak alabiliriz. Aynı şekilde, Moğol buhranının ortaya çıkıp Müslümanların Müslüman olmayanların yönetimini tecrübe ettikleri 1250 senesi civarlarını, Hint Okyanusu ticaretinin kontrolünün Müslümanlardan Batılılara geçtiği 1500 senesini ve nihayet Batı dünyasının egemenliğinin tesis edildiği 1800 senesini diğer ayrım noktaları olarak kabul edebiliriz. Böyle bir dönemlendirmenin kesinlik ifade etmediğini söylemeye lüzum yoktur. Her araştırma, sadece ilgili sosyal ve kültürel modelleri değil aynı zamanda araştırmanın kaynaklarının mahiyetindeki (kullanılan dil veya mevcut belgelerin türü gibi) değişmeleri de göz önüne alarak kendisini dönemlere ayırmak zorundadır. Bununla beraber, bütün bu ayırımların dünya tarihi amacına yönelik olması, yaptığımız işi daha anlamlı kılmaktadır.

Bu dönemlere ayırma silsilesinde 1000 senesinden sonrakiler —bu ayrılma hem İslam'ın bu dönem içinde tek bir medeniyet oluşturduğunu söylemek bakımından, hem de bu dönemin bizim amacımızın gerektirdiği ele alış tarzı bakımından— öncekilerden açık bir şekilde ayrılır . Daha sonraki dönemlerin tarihi bütünlüğünü kavramak istiyorsak, bu farklılığa bir açıklık getirmek zorundayız.

Elbette yeni bir medeniyetin ortaya çıkışında belli bir zamanı işaretlemek boşuna bir uğraştır. Bu durumda, Müslüman inancı etrafında oluşan yeni kültür modelinin; İslam dininin kucağında büyüdüğü diğer büyük medeniyetlerle ilk başta bir farklılık arz edebilir. Fakat bu durumda bu ortaya çıkışın zaman sınırı dikkatli bir şekilde çizilir. Özü itibarıyla, Hz. Muhammed kendisiyle yeni türden bir ilişkiye giren ilk Müslümanı kazandığı gün veya hicret esnasında ayırıcı davranış formlarıyla siyasi bir yapı oluşturulduğunda, yeni kültür modeli kesin bir şekilde var olmuştur. Her medeniyet dahilinde bu gibi yerli alt kültürler vardır. Yeni ve bağımsız bir medeniyet iddiasında bulunmak için, Orta Doğu kültürünün açıkça yeni bir başlangıç yaptığı temel yönlerin İslam

şartlarında yeniden ifadesini buluncaya kadar beklemek gerekir. Fakat bu Emeviler döneminin sonlarında, belki de Abdülmelik neslinde ortaya çıkmıştır.[13] O halde 700 senesi civarını (bir nesil önce veya sonra olabileceği daima hatırlansın!) İslam medeniyetinin ilk büyük döneminin başlangıcı olarak alabiliriz.

Elbette hem Arap, hem de genelde Orta Doğu'nun İslam öncesi geçmişine, yani çok daha gerilere gidilerek bir başlangıç dönemi belirlenebilir. Belli amaçlar için çok önemli bir dönemdir bu. Ancak, İslam medeniyetinin ilk dönemini oluşturan 700'lerden 1000'lere kadar olan üç yüzyıldır ve daha sonraki dönemlerle karşılaştırılacak olan da bu üç yüzyıllık dönemdir. Bu dönem, (başlangıcında ve sonunda, yani 945'ten sonra Abbasi idaresi mevcut olmamasına rağmen) klasik Abbasi medeniyeti dönemi diye adlandırılabilir. Çünkü biz onun tipik kültürel hayatını Abbasi başkenti ile ilişkili görmekteyiz. Söz konusu dönem sonraki dönemlerden iki yerde ayrılmaktadır. Birinci olarak, bu dönem neredeyse tamamen bir tek devletin, halifeliğin ve bir tek dilin (Arapça'nın) kültürü idi ve coğrafi manada aşağı yukarı Orta Doğu ile sınırlanmıştı. Yine bu dönem Irak'ta meşhur bir kültür formasyonu merkezine sahipti ve burası en azından Emeviler zamanındaki Suriye kadar yaratıcı idi. Sadece kültürel bir merkez değil, aynı zamanda onuncu yüzyıla kadar siyasi bir çekim merkezi olmaya devam etti. Kısmen bu durum sebebiyle, İslam medeniyeti kapladığı alanın her yerinde nispeten homojendi ve düz bir şekilde tanımlanan bir birlik türüne sahipti. Daha sonraki dönemlerdeki gelişmelerin izini sürerken buna iştiyaklı bir arzu hissedildiği anlaşılmaktadır.

İkinci farklılık, zıt anlamda, en az bunun kadar önemlidir. Klasik Abbasi döneminin arka planı, en önemli kültürel

[13] Krş.: R. Blachère, "Regards sur l'acculturation des Arabo-Musulmans jusque vers 40/661," *Arabica* III (1956), s. 247-265. Krş.: Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, Chicago: University of Chicago Press, s. 20 vd.

faaliyeti, değişik gelenekleri —Yunanlı, Hıristiyan, Yahudi, İranlı ve Cahiliye Arabistanı geleneklerini— yeni bir bütün içinde kaynaştırmaktan başka bir şey değildi. Şimdi, kültürel bütünün arka plan olarak gerektirdiği çeşitli kısımları kaynaştırmak ve bunları incelemek zamanı geldi. Sonraki dönemlerde İslam geleneğinin asıl gövdesi zaten bir bütün olarak verilmişti. Kültürel faaliyet, bütünleştirmekten ziyade bir biriktirme ve ayırma meselesidir. İslam'ı araştıran uzmanlar klasik Abbasi döneminden itibaren ortak bir arka planı iyice tanımakla çalışmalarına başlamalı ve onun farklı durumlarda değişen anlamlarını çözümlemeye hazırlanmalıdırlar.

Bu iki farklılığa belki de üçüncü bir farklılık ilave etmek gerekir. Bu da, dönemlerin tarihi dokusundan çok, insan açısından önemi meselesidir. Yani, klasik Abbasi dönemi yaratıcı düşünce ve kültürel deneyim bakımından zengindir. Buna karşılık, sonraki dönemlerin büyük eserleri çoğu kez kurulu gelenekler üzerinde derinleşme şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu sonraki dönemlerdeki alçalış konusunu ne kadar anladığımız meselesinin günümüzün bakış açısının bir ürünü olduğu çok geçmeden ortaya çıkacaktır. Ancak bu araştırmaya çoğu zaman denk düşen muhteşem zamanlara rast geleceğiz. Pek öyle muhteşem olmayan dönemler —fakat, böylesi bir çalışmanın kaderinde muhteşem olanlar kadar önemli yer tutmaktadır— üzerinde durmayacağız.

Onuncu yüzyılda Abbasi gücünün yıkılmasından on üçüncü yüzyılda Moğol gücünün tesisine kadar olan dönem aşağı yukarı Avrupa'da Orta Çağ'ın ortası denilen döneme rastlar ve İslam'da da aynı ismi almaya layıktır. Çünkü bu Firdevsi, Gazali, Selahaddin, İbn Arabi ve Sadi'nin çağıdır. Bunun tarihi özellikleri, klasik Abbasi dönemi için zikredilenlerle tamamen farklılık gösterir. İslam, yayılması sırasında —hem Bizans topraklarında, hem Kuzey Hindistan'da, hem de Sahra gibi daha az göze çarpan bölgelerde— iyi bir atılım yapmıştı. Aynı zamanda, özellikle İspanya ve Horasan da dahil olmak üzere, yaratıcı kültürel bölgelerin sayıları

artmıştı. İkinci bir kültür dili olan Farsça gelişti. Herhangi bir siyasi veya coğrafi merkez bakımından İslam'ın serüvenini bir yerlere dayandırmak imkansızdır. Selçuklu İmparatorluğu bile öne çıktığı kısa bir müddet zarfında, askeriye ile ulema arasındaki ilişki modelinin gelişmesi noktasında, sınırlı bir öneme sahipti. 1100'den sonra kültürün her veçhesindeki durum, kelimenin tam anlamıyla çok cepheliydi. Dahası, en önemli kültürel gelişmeler, ortak bir hayat geleneği çerçevesini gerektirir. Mesela, Sufi tarikatlarının yükselişi, kültürün tüm manevi bakış açısından değişimci olması hasebiyle, şeriat tarafından teminat altına alınan sosyal kenetlenmeyi gerektirir. Aynı şekilde İran şiirinin gelişmesi, bütün Müslümanların paylaştığı bir estetik temel üzerine bina olunmuştur. Ortaya çıkan tarihi bütünlük türü, —farklı geleneklere dayalı ortak hareket olmaktan ziyade ortak gelenek ve onunla ilişkili problemler noktasında— Abbasiler zamanındakinin tersidir.

Bu durum, daha sonraki dönemler boyunca da devam etmiştir. Şayet 1000-1250 arası dönem "Orta Çağ'ın ortası" olarak adlandırılabilecekse; 1250-1500 arası dönem, bir önceki dönemde gelişen kültürel akımlardan çoğunun daha az bir parlaklıkla devamı olması sebebiyle "Orta Çağ'ın sonu" denilebilir. Bu dönemi, 1500-1800 yıllarına rastlayan ve göze çarpan bir şekilde farklılık gösteren üç büyük imparatorluk dönemi —Osmanlı, Safevi ve Moğol imparatorlukları— izler. Bu son iki dönem Dördüncü Bölümün kapsamına girmektedir.[14] Söz konusu son iki dönemin her ikisinde de Orta Çağ'ın ortasının durumunda olduğu gibi İslami gelişmeler birçok merkezin değişik yollarla —fakat birbiriyle alakalı olarak ve

[14] Burada yapılan dönemlendirme şu şekildedir: 700 öncesi—başlangıç dönemi; 700-1000—klasik Abbasi dönemi; 1000-1250—Orta Çağ'ın ortaları; 1250-1500—Orta Çağ'ın sonları; 1500-1800—Üç büyük imparatorluk dönemi; 1800'den bu yana—Modern dönem. Görüldüğü gibi böyle bir dönemlendirme, "Medine dönemi, Emeviler dönemi, Abbasiler dönemi, Moğol dönemi" şeklindeki dönemlendirmeden farklı amaçlar taşımaktadır.

dolayısıyla İslam toplumunun bütünlüğünde bir kopma yaratmaksızın— üzerine bina edildiği kurulu kültürel temelleri gerektirmektedir. Sonraki dönemler, bir medeniyetin ilk çıkışında olduğu gibi ele alınamaz. Bu dönemler düzenli ve gittikçe gelişen çizgideki bir hikayeye de indirgenemez. Geniş kapsamlı tarihlerin, diğer alanlarda olduğu gibi, geniş anlamda uygun bir şekilde değerlendirilmesi gereken yönleri vardır. (Yani, elbette İslam tarihi, istikametinin büyük bir bölümünde gelişkin bir tarih türüdür. Bazı kimseler sadece "bütünleşmiş" toplumlar hakkında çalışmayı tercih eder. Fakat yeni bir medeniyetin yaratılması ender rastlanan bir durumdur. Daha ender rastlanan bir hadise ise, eski Mısır'da ve klasik dönem sonrası Çin'de olduğu gibi kendi kendine yeterli, kendi devamlılığını kendisi sağlayan bir kültür modelinin kurulmasıdır. İslam kültürü, dünya tarihinin ortasında olması sebebiyle —bu durum, onu hiç yalnız bırakmamaktadır— bunu başarmak için yeterli yalıtılmışlığa sahip değildi.

Orta Çağ Sonlarının Siyaset-Dışı Özelliği

İslam'ın dünya tarihi içindeki rolü bakımından iki eğilime dikkat çekilebilir. Bir yandan medeni dünyanın büyük bir kısmında uluslararası bir İslam düzenine yol açan bir model bina edilmişti. Bu sürecin en önemli yanı İslam'ın yayılmasıydı. Bu eğilim açık bir şekilde Orta Çağ'ın ortasında gelişmiş ve Orta Çağ'ın sonunda, en azından 1500'lere kadar, hakimiyetini sürdürmüş ve o tarihten sonra da etkisini muhafaza etmiştir. Diğer yandan, İslam kültürlerinin birçok cephesi, bu şekildeki bir tek uluslararası Müslüman düzeni ile giderek istikrarsız bir hale geliyor veya öyle görünüyordu ve bu ikinci eğilim 1500'den sonraki üç imparatorluk döneminde daha güçlü bir şekilde ortaya çıktı.

Orta Çağ'ın sonu, *Daru'l-İslam'ın* önemli bir kısmı pagan yönetimi altında iken başladı. Bu durum, *Daru'l-İslam'ın* bu dönem boyunca taşıyacağı özelliği belirledi. Bağ-

dat'ta bulunan halifeliğin hakimiyet iddiasından vazgeçmesi ile, İslam şimdi açık bir şekilde, teoride bile, merkeziyetçilikten uzaklaşmıştı —uzun zamandır pratikte durum zaten böyleydi—. Dahası, merkeziyetçilikten uzaklaşan toplum, varlığını devam ettirebilmek için mahalli hükümetlere bile dayanamayacağından kendi yolunu çizmek zorundaydı.

Orta Çağ'ın orta döneminde siyasi güçler —uzak batıda reformcu Murabıtlar ve Muvahhidler, Ehl-i Sünnet destekçisi Selçuklular, Eyyubiler, (Türki ve İslami gururu Barani[15] tarafından tasvir edilen) Delhi Sultanlığı ve hatta Muhammed Harzemşah— ortak bir şekilde bir tür İslami siyaset fikrini ortaya koydular. Hakikaten de sivil ve asker arasında çatlak başladı, fakat siyaset ölmüş değildi. Özellikle daha eski olan İslam topraklarında Orta Çağ sonlarında bu —bazı sınır bölgeleri dışında— ender rastlanan bir durumdu. Moğollar kısa sürede İslamiyet'e girdilerse de, devletlerinin ayırıcı özelliği pagan geçmişlerine dayalı olarak devam etti. Diğer hanedanlar pek o kadar siyasi fikre sahip değillerdi. İbn Haldun'un alakalı olduğu Mariniler ve Hafsidler siyasi bakımdan ruhsuzdular. Mısır Memlukları sadece merkezileşmiş bir devlet yapısını muhafaza ettiler. Görülüyor ki Mısır'ın yapısı onları neredeyse buna zorlamıştır. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri, askeri idarecilere dönüşen ama Nizamü'l-Mülk'ü olmayan göçebeler şeklindeki klasik bir durumu ortaya koyarlar.[16] Timur ise sorumsuz bir İslam fatihinin klasik bir örneğini oluşturur. Ancak Tuğluk Timur ve Behmeni zamanları sonrası Hindistan'ı bile birkaçı öne çıkabilen bağımsız eyalet güçleri topluluğudur. Elbette bu devletlerden birçoğunun yapısı (mesela Mısır ve Suriye Memlukları) ilgiye layıktır. Fakat olumlu anlamda tarihi siyaset bakımından İran'daki Sebzvar'ın Serbedarileri'nin devleti eşsiz bir örnek oluştur-

[15] Ziyaeddin Barani, *Tarih-i Firuz Şahi* (Lahor: Sind Sagor Academy, 1974), s. 36-38, 43-45.

[16] *Ahlak-ı Celali* yazarı Devvani'nin politik olmayan rolü için bakınız: Walter Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat* (Berlin, 1936), s. 115.

maktadır. İlginç bir şekilde, bu devlet Şii Sufi şeyhlerin hakimiyetindeydi. Hemen her yerde siyasi sınırlar bu dönemin öncesinde ve sonrasında bu dönemdeki kadar önemsiz olmamıştır. İlerideki araştırmalar yeni şeyler keşfetmedikçe, Orta Çağ'ın sonlarında herhangi bir uygar toplumun siyasetle bu kadar alakasız olmadığını söyleyebiliriz. Böylesi olaylar, zamanın siyasi düşüncesine de yansımıştır. Normlarına uygun olarak siyasi hayat oluşturma ümitlerinden vazgeçildiği açıkça görülmektedir.[17]

Sosyal bir düzen olarak İslam toprak kazanmaya ve daha önce kazanmış olduğu bağlılığı daha da pekiştirmeye devam etti. Kültürüyle birlikte bu inanç çok farklı vasıtaları kullanabiliyordu. Bazen yöneticilerin İslam'a kazanılması ile bir ilerleme oluyordu. Dolayısıyla İran ve Maveraünnehir Moğolları kendi tebaalarının dinini benimsediler. Buna karşılık Altın Ordu'nun Moğolları tebaalarının sadece bir kısmı Müslüman olmasına rağmen Müslümanlaştılar. Bazen bu, kuvvetli sınır güçlerinin yayılmasıyla oluyordu. On dördüncü yüzyıl başından itibaren Ganj'ın güneyindeki Hindistan'ın büyük bir kısmı Delhi Sultanlığı tarafından fethedildiğinde Dekkan Müslüman yöneticilerin idaresi altındaydı. Yine bu dönemde, Balkanlar Osmanlılar tarafından zapt edilmiş ve elde tutulmaktaydı. Her bir bölgede İslamiyet, bu dine yeni girenlere [sağlayacağı] itibar ve imtiyazlar nedeniyle cazip geliyordu. Bazen bu yayılma daha ziyade tacirler ve Sufiler aracılığıyla ferdi nüfuzun etkisiyle veya Keşmir'de olduğu gibi Müslüman maceracıların gücünün ortaya çıkmasıyla — ki halkın çoğundan önce hanedan Müslümanlaşmıştı— oluyordu. Şu veya bu şekilde, İslam Sudan'da ilerlemeye ve hem doğu Afrika yönünde hem de Malezya'da yayılmaya devam etti. Böylece, Hint Okyanusu ile Orta Doğu (ve dolayısıyla

[17] İşte en aşırı *imamet* doktrinleri tam bu sırada oluşturulmuştur. Bunların Arap bölgesindeki nihai bir sonuçtan ziyade belli bir aşamanın ürünü olduklarına H. A. R. Gibb ve H. Bowen tarafından işaret edilmiştir: *Islamic Society and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1950), cilt 1, kısım 1, s. 34.

Avrupa) ticaretinin büyük bir kısmı Müslümanların eline geçti. İşte İslam, açıkça, Yunan'da ve Çin'in diğer kesimlerinde kuvvetli bir şekilde yerleşti. Bu sırada Müslüman yönetimi sadece Hindistan'ın güneyinde ve Akdeniz'in batı ucunda geriledi. Diğer yerlerde on beşinci yüzyılın sonuna kadar İslam'ın gücü artmaya devam etti ve İslam büyük dinlerin en yaygını haline geldi. Bundan başka İslam bu kadar geniş bir sahaya yayılmasına rağmen, sosyal bütünlüğünü kaybetmedi. İbn Batuta'nın seyahatinin de gösterdiği gibi, *Müslüman bir fert* Fas'tan Çin'e kadar her yerde vatandaş olarak kabul görüyordu.

Fetheden ya da fethedilen yerlerde ve hatta asli Abbasi topraklarının uzağındaki bölgelerde dahi, açıkça, siyaset-dışı olan dönemde İslam, durumunu istikrarlı bir şekilde geliştirdi. Kuzey Afrika'da, Orta Doğu'da, güney ve güneydoğu Avrasya'da, gayri Müslimlerin çoğunluk olduğu durumlarda bile İslam, kendisini en dinamik sosyal düzen olarak ortaya koydu. Bu neden böyle olmuştur, bilmiyoruz. Prof. Muhammed Habib[18], bu durumu, Hindistan'da İslami ilkelerin yönlendirdiği nisbi sosyal hareketlilikle açıklamaktadır. Bu durum, kesinlikle Orta Çağ'ın ticari ve siyasi durumlarına uygun olan sosyal ve kültürel hareketliliği yansıtıyordu. Hemen hemen istisnasız bütün yeni bölgelerin Müslümanlaşması şehirlerle, özellikle de daha kozmopolit yapıda olanlarıyla başlamıştır. İslamlaşma, kırsal bölgelerde yavaş ilerlemiştir.[19]

[18] Elliot ve Dawson'un *History of India* [c. II (Aligarh: Cosmopolitan Publishers, 1952)] adlı eserinin girişine bakınız.

[19] Mesela Sudan'da, İslam'dan önce, —Gana'nın pagan imparatorluğunda olduğu gibi— dikkate değer bir medeniyet seviyesi mevcuttu ve İslamlaşmış bölgelerde, İslam'ı ilk kabul edenler idare ve şehir merkezleri olmuştu. Benzer şekilde Anadolu'nun İslamlaşmasında karışmış şehir halklarının rolüne ilişkin olarak krş.: C. Cahen, "Le problème ethnique en Anatolie," *Cahiers d'histoire mondiale*, Cilt II, No. 2 (1954), özellikle s. 355.

Önemli Bir Geç Orta Çağ Kurumu Olarak Tarikat

Resmi siyasetlerden ve kültürden bağımsız Dini tarikatlar, toplumu ifade etmede temel bir rol oynamıştır. Tarikatlar Moğol istilasından önce oluşmuş olmakla birlikte, muhtemelen, ancak Orta Çağ sonlarında Dini bir müessese şeklini kazanmış ve din sahnesine gerçekten hakim olacak bir noktaya gelmiştir. Sufilerin tarikatlar şeklinde örgütlenmesinden önce Sufiliğe saygınlık sağlamada öncü durumundaki Gazali ile iki yüz sene sonra Sufi karşıtı doktrini artık önemsiz bir çığlık haline gelmiş İbn Teymiyye arasında büyük bir mesafe vardır. Tarikatlar, elbette, her yerde zafer kazanmış değillerdi. Mesela, on dördüncü yüzyılda Delhi'de en büyük tarikatlar bile başını kaldırmaya cesaret edecek durumda değillerdi.[20] Fakat o zaman bile tarikatlar güçlerini eyaletlerde korumuşlardır. Bu gibi örgütlerin canlılığı, bu dönemin en etkili siyasi yapısında —Bizans Avrupa'sında kurulan Osmanlılarda— tarikatların oynadığı rolde görülebilir. Osmanlı Devleti'nin başlangıcındaki sosyal temelin büyük bir kısmını sağlayan *gazi* ve *ahi* örgütleri, birer tarikat değillerse de, devletten ve ulemadan bağımsız popüler Dini gruplarla aynı özellikleri gösterirler ve er geç tarikatlarla, yani dönemin en alışılmış örgütsel şekli ile kaynaştıkları görülür. Azerbaycan'daki Safevi tarikatı bunlara benzer *gazi* özellikleri gösterir. Bilindiği gibi, bu tarikat daha sonra devlet şekline dönüşmüştür.

Dış görünüşüyle geniş İslam toplumu, elbette, şeriatın herkesçe kabul edilmesi suretiyle bir arada duruyordu. Başka bir deyişle, İslam toplumu her Müslümanın statüsünün teminat altına alındığı ve dar anlamda hukuk açısından, geniş anlamda görgü kurallarını içeren sosyal ilişkiler açısından herkesin diğerlerinden ne beklenmesi gerektiğini bildiği hükümler temeline dayanıyordu. Bu hukuk ve ahlak sistemi klasik Abbasi döneminde ayrıntılarıyla kurulmuş ve

[20] Bu gelişme, Seyyid Nuru'l-Hasan'ın basılmamış tezinde incelenmiştir: "Chisti and Suhravardi Movements in Medieval India," 1948.

Müslümanlar üzerinde bağlayıcı olarak kabul edilmiştir. Bu sistem, sürekliliğini kendisi sağlıyordu ve ulema hiçbir resmi atamaya ihtiyaç duymuyordu. Şeriat-dışı hukuk ve adetler sebebiyle bunun uygulamasında ortaya çıkan değişiklikler hemen her yerde sınırlı bir etkiye sahipti. Bunun aksine sistem Daru'l-İslam'ın her tarafında geniş ölçüde bir hareketlilik ve etkileşim sağlamaktaydı.

Muhtevasını kaybetmiş Emevi ve Abbasi halifeliklerinde şeriatın, çoğu kimse için yeterli manevi tatmin sağlamadığı görülmektedir. Ortak bir çerçevede bireysel dindarlığı sağlayan, tarikatlardaki Sufi idi. Mistik eğilimi olan kimse, elbette, gücünü ve rehberini *hanikah*ın ortak disiplininde buluyordu. Belli bir tarikatın takipçileri, *hanikah*ta, Dini tecrübeler için bir şeyhin riyasetinde toplanıyorlar veya kendini oraya adayan kimseler olarak orada yaşıyorlardı. Zahit kimseler, bazı tarikatlarda destek buluyordu. Kozmolojik incelemelerde bulunanlar, fanatiklerin düşmanlığından korunmada bir tarikatın himayesinde kendilerine emin bir sığınak buluyorlardı. Tanrıyı, kuvvetli bir şahsiyet aracılığıyla arayanlar yaşayan bir şeyhe hürmet ediyorlar veya ölmüş bir şeyhin kabrine muhabbet arz ediyorlardı. *Hanikahlar* bu gibi kabirlerle yakından ilişkilidir. Din ile sadece yüzeysel anlamda ilişkili olan basit köylü ise, atalarından kalma hurafeleri, ölü veya diri bir Müslüman şeyhe bağlılık yoluyla devam ettirmekteydi.

Tarikatlar kendilerini, her bir duruma ayarlayabilmişlerdir. Şehirlerde zanaatkarların sosyal hayatını bilgilendirmişler ve nihayetinde, esnaf loncaları tarikatlarla olduğu kadar hami velilerle de doğal bir ilişkiye girmişlerdir. Şehirli veya köylü için onların türbeleri ve ziyaretleri, bir pazar ve ziyaret yeri haline gelmiştir. Hepsinden önemlisi, Müslüman etkisine açılan yeni yerlerdeki en etkili misyonerlerin Sufiler olduğu görülmektedir.[21] Orta Çağ'ın sonlarında Sufizmin

[21] Bu tezi geniş ölçüde işleyen bir eser, Thomas Arnold'ın İslam'ın yayılmasını —bölük pörçük bir şekilde— incelediği şu kitabıdır: *The Preaching of Islam* (Londra: Constable, 1913).

tarikat şekli zengin bir tarzda değişen, geniş bir şekilde müsamahalı manevi bir ortam sağlamıştır. Tarikat, örgütlenmesinde şeriat kadar esnekti ve uzak mesafelere yayılmış olan İslam toplumunu bir arada tutmada etkili bir tamamlayıcılık görevi görüyordu.

Bu durumda, söz konusu dönemin büyük meseleleri klasik Abbasi dönemine ait olanlardan çok farklıydı. İçtihat kapısının kapandığı şeklindeki genel kabul —bu [genel kabul], şeriatın mezheplerinin daha fazla gelişmeyeceğini ve bilinen mezheplerin artık köklü değişikliklere uğramayacağı anlamına gelmektedir— farklı mezheplere bağlı ulema arasında aşağı yukarı muhafaza edilen bir görüş birliğini kutsamıştı. —Ancak Orta Çağ'ın ortalarında kısmen kurumlaşmış bir uygulama olarak— aynı çatı altında birkaç mezhebi öğretmek yaygın hale gelmişti. Bu dönem, eğitimde büyük oranda bir standartlaşmanın sağlandığı büyük medreseler dönemiydi.

Şiiler ve Sünniler arasındaki farklılık daha önemliydi. Şiiler hemen her yerde azınlığı oluşturuyordu. Sadece sınırlı bazı bölgelerde çoğunluğu oluşturmaktaydılar. Bununla beraber Şii düşünceleri Sufiliğe geniş bir şekilde girmişti. Mesela birkaç tarikat, anlamlı bir şekilde, kökenlerini Hz. Ali'ye kadar götürmekteydi. Dahası, Sünni ulemanın çoğu gibi İsnaaşeriye mezhebi uleması da, genellikle, Sufiliğin geçerliliğini kabul etmeseler de, Şii grupları tarikatlar şeklinde ortaya çıkmayı daha uygun görüyorlardı. Osmanlı topraklarında ortaya çıkan Bektaşi tarikatının durumu böyle idi. İsmaili hareketin kalıntıları, —Moğol fetihleri sonucunda, devlet olarak yıkılışından sonra— zulüm ve baskılardan korunmak için bir Sufi tarikatı şekline bürünmüştü. İmam bir şeyh kılığına bürünmüştü. Bu, sadece dışsal bir değişme değildi. Orta Çağ sonu Sufizmi ile birlikte içsel bir sempatiye dönüşmüştü.

Bu meseleler, hem her bir tarikatın kendi içinde, hem de birbirleri arasında ihtilaf konuları olmaya başladı. Çok sayıda tarikat vardı ve farklılık arz ediyorlardı. Tarikatların en önemlisi on üçüncü yüzyılın sonunda tesis edilmiş bulunu-

yordu. Hemen hemen tüm Orta Çağ sonu boyunca tarikatların sayısı sürekli arttı. Bu artış, çoğu kez yeni ve bağımsız tarikatların kurumlaşmasından ziyade, var olanlardan yeni kolların çıkması şeklinde oluyordu. Söz konusu tarikatlar, kendi aralarında büyük oranda farklılık gösteriyor ve genellikle çağın meselelerine değişik yaklaşımlar getiriyorlardı. Farklılaşmalar, sadece, "şehirli" ve "taşralı" tarikatlar arasında değildi. Şehirli tarikatlar, daha incelmiştiler ve şeriata daha fazla bağlılık gösteriyorlardı. Şehirli tarikatların kendi aralarında da farklılıklar vardı. İşte bu nedenle, bu dönemde Hindistan'ın iki büyük tarikatından Suhreverdiyye, şeriate daha büyük bağlılık gösterme eğilimindeydi ve daha çok züht eğilimli olan Çiştiyye ile karşılaştırıldığında hükümet mevkilerini kabule daha yatkındı.[22] Bazı tarikatlar, özellikle Bektaşilik, İslam'a yeni kazanılmış halkların gayri İslami adetlerini uyarlayarak tatmin etmiş görünmektedir. Mısır'daki Sadiyye tarikatı gibi bazıları da, halkın mucize ihtiyacını tatmin etmişlerdir. Bunlar aynı zamanda mistik yorumlara olan açıklıkları noktasında da birbirinden ayrılıyorlardı. Müntesiplerinin hayat tarzları —bekarlık tavsiye edilmiş olsun olmasın veya kendilerini o tarikata adamış olsun olmasınlar— daha çok gezginci idi veya bir tekke etrafında toplanmışlardı. Dolayısıyla Türkiye'nin Halvetileri, her bir üyesi için, senede bir defa olmak üzere uzun bir müddet inzivaya çekilmeyi şart koşuyordu. Bazı ortodoks tarikatlar kendilerini şeriat hukukundan tamamen bağımsız bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bir tarikat olarak bilinen Kalenderiler, kurumsallaşmanın büyük bir kısmını, hatta kurumsallaşmış Sufiliği bile reddeden *antinomian* kimselerdi. Tarikat hayatı umumiyetle erkeklere özgüydü, fakat bu dönemde kadınlar için kurulmuş tekkeler de mevcuttu.[23]

[22] Yusuf Husain'in *L'Inde mystique au moyen age* [(Paris 1929), s. 147 vd.] başlıklı eseri, Çiştilerin özellikle Hindu-Müslüman uzlaşması için çalıştığını göstermektedir.

[23] L. Massignon, *tarikat* maddesi, *Encyclopedia of Islam*.

Bu tarikatlar, genişleyen İslam'a önemli ölçüde sosyal esneklik sağlamışlardır. Çoğu tarikat şu veya bu bölge ile alakalı olmuştur. Şazeliyye Batı Afrika ve Mısır'la ilişkiliydi. Rufaiyye Irak'ta ve Doğu Arabistan topraklarında, Kübreviyye ise İran'da yoğunlaşmıştı. Daha da mahalli bir tarikat olan Ahmediyye, hemen hemen, yalnızca, Mısır'la sınırlı kalmış ve orada fevkalade önemli olmuştur. Fakat herhangi bir tarikatın hanikahı, o tarikatın asıl vatanının çok uzağında olabilmekteydi. Çünkü o dönemde, insanlar geniş bir seyahat yapma eğilimine sahiptiler. Nakşibendiyye, İran ve Türkiye topraklarında oldukça yaygındı. Kadiriyye ise —önemli bir kısmı Bağdat'ta, tarikatın kurucusunun türbesi etrafında toplanmış olmakla birlikte— tarikatlar içinde en çok dağılmış olanıdır. Orta Çağ'ın sonlarında tarikatlar Daru'l-İslam'ın her yanını saran bir ağ halini almış, İslam kültüründe derinleşen pek çok kimseye de destek olmuştur. Bundan başka, birçok sufinin diğer inançlara karşı olan meşhur hoşgörüsü, İslam idaresinin [gayri Müslim] gruplar arasında kabulünü kolaylaştırmıştır.

Tarikatların İslam toplumunun birliği yönünde çok daha önemli katkıları olduğu söylenebilir. İslam sosyal ve hatta siyasi bir din olarak dinler içinde en mükemmeliydi. Medine dönemi halifeliğinden beri sosyal ve siyasi cepheleri bakımından olması gereken siyasi bir düzen arzusunu başarmakta zorluk çekiyordu. Dindar Müslümanlar bu arzuyu bir yana bırakamazlardı. O nedenle, bu arzu değişik şekillerde ortaya çıkmıştır. Ulema, evrensel bir halifenin bütün insanlık imparatorluğunu yönetmesi şeklindeki İslam'ın ideal birliğini hiçbir zaman akıldan çıkarmamıştır. Sufiler çok daha değişik türde bir halife anlayışı geliştirdiler: Tekemmül etmiş küçük bir evren olan bu kimsenin, tabiat dünyası ve insanların hepsi üzerinde sınırsız bir hakimiyet sahibi olması nihai amaç idi. O bir Müslümandı ve kendi gücünü büyük oranda Müslümanlar üzerinde ve onlar vasıtasıyla icra ederdi. Fakat, onun himayesinde her

inançtan inananlara da —sadece halifelik sınırları içindeki Ehl-i Kitap için değil, paganlar için bile— yer vardı. Biri gelip diğeri giden yöneticiler bir velinin hizmetçisi idiler. Hiçbir halife, kendi velileri üzerinde şeyhlerinki kadar büyük bir güce sahip değildi. Özellikle de en yüksek şeyh olan zamanın kutbu, yeryüzündeki yöneticiler üzerinde büyük bir güce sahipti. (Zamanın kutbunun kim olduğunun bilinmemesi ise, kutbun gücünü daha da muazzam bir hale getiriyordu.)

Şeyhlerin ancak yardımcılar olarak hizmet ettikleri, sürekli olarak dünyayı bir düzen içinde tutan kutb, popüler bir hurafenin parçası olmanın çok ötesindeydi. O, aynı zamanda karmaşık bir kozmolojinin tezahürü olmanın da ötesindeydi. Ciddi sosyal anlamlara sahipti. Abdülkadir el-Geylani hakkında anlatılan menkıbeler, hiç şüphesiz, Kadiri şeyhlerinin tarikatlarına aşırı bağlılıklarının bir sonucuydu. Hindistan'da Suhreverdiyye'nin lideri Mahdum-ı Cihaniyan'ın "tüm dünyanın kendisine hizmet ettiği zat" diye anılması, hiç şüphesiz, bu zatın hakim şahsiyetini yansıtıyordu. Yumuşak huylu ve veli bir zat olan Nizameddin Evliya, büyük bir evliyanın hanikahının üzerinden uçan başka bir evliyanın, saygıda kusur ettiği için bu büyük evliya tarafından çarpılıp yere düşürülmesini anlatırken, müritlerine alçakgönüllülüğün ne kadar önemli olduğunu anlatmak istiyordu.[24] Ancak bütün bu hikayelerin anlattığı tarikat şeyhleri arasında görünmeyen bir hiyerarşi ve onların görünmeyen bir dünya hükümetlerinin bulunduğu fikri, kaçınılmaz olarak, siyasi bir anlama sahiptir. Bunun ifade ettiği anlam şudur: Bütün Müslümanların tek bir idare çatısı altında birleştirmesinin imkansız olduğu bir çağda, Sufi tarikatları hem esnek bir sosyal düzen unsuru sağlıyor, hem de İslami bir siyasi birlik duygusu ihtiyacını gideriyordu.

[24] *Fevaidi'l-Fuad* (Hicri 1304, Luknov), s. 3.

Arap ve İran Bölgeleri: Orta Çağ Sonunda Düşünce Hayatı

Orta Çağ sonunun sosyal muhteşemliği, kültürel hayatın birçok cephesinde düzenlilik ve teamül oluşturmaya doğru bir eğilim ile birlikte var olmuştur. Tekrar söyleyelim: Niçin böyle olduğunu bilmiyoruz (bunlar tamamen geniş çaplı bir eğitim sağlayan medreselerin varlığıyla açıklanamaz). Fakat öyle görünüyor ki, bu durum, İslam toplumunun kaynaşmasında oynadıkları role benzer şekilde, tarikatların bu gibi görevleri yerine getirmelerini kolaylaştırmıştır. Gibb'in de işaret ettiği gibi, bir yönüyle, sufilerin kayıtsızlığını ve yeni Müslüman olanlardan çoğunun animist inançlarını dengelemek için, din alanında katı bir ortodoksluğun muhafazası gerekiyordu.[25] Her şeye rağmen tarikatlar ortodoks şeriatı gerekli görürler ve onun tamamlayıcısıdırlar. (Kalenderileri bile, yaygın bir ortak sosyal içerik —ve hakikaten karşı çıktıkları katı şekliyle bir şeriat anlayışı— olmaksızın düşünmek pek mümkün değildir.) Bundan başka, diğer bazı yaratıcılık kanallarının kuruması, sufi tarikatlarının toplumdaki en etkili ve en yaratıcı kafaları kendisine çekeceği anlamına geliyordu.

Orta Çağ'ın ortalarında Müslümanların kültür hayatı aşağı yukarı iki coğrafi bölgeye ayrılır hale gelmiş ve bu ayrılma Moğol fethinden sonra iyice göze çarpmaya başlamıştı. Arabistan, Bereketli Hilal, Mısır, Kuzey Afrika ve Sudani ülkelerde Arapça, konuşma dili olmamasına rağmen edebi dil olarak hakimiyetini devam ettirdi. Bu bölgenin entelektüel başkenti —Güney Arabistan'da ve İspanya'da daha küçük merkezler olmakla birlikte— Kahire idi. Farsça; Balkanlardan doğuda Türkistan'a, Çin'e ve güneyde Güney Hindistan ve Malezya'da Müslümanların standart edebiyat dili haline geldi ve Farsça ile birlikte tam bir edebiyat geleneği ve sanatsal zevk oluştu. Bu bölgedeki kültür hayatının çok sayıda merkezi vardı ve bunlar, özellikle İran'da bulunu-

[25] Gibb, *Mohammedanism: a Historical Survey*, s. 145.

yordu. Toynbee'yi Orta Çağ'ın son safhasında İran ve Arap olmak üzere iki İslam "medeniyeti" ayırımına götüren de bu olay idi.[26] Bununla birlikte bu ayırım hiçbir zaman bir diğerinden ayrı bir bütün oluşturamamıştır. Mesela, Malezya gibi bir bölgede hem Arap, hem de İran tesirleri vardı. Daru'l-İslam'ın her yanında Arapça belli Dini amaçlarla kullanılıyordu ve Dini konularda bir bölgenin yazarları, diğer bölgede okunuyordu. Aynı zamanda, Farsça hiç şüphesiz çok sayıda Müslüman'ı etki alanı içine alıyordu. Fars üslubunun Irak'ı, Mısır'ı ve diğer Arap bölgelerini etkilemesi çok eskilere dayanıyordu ve bu etki, Orta Çağ'ın son safhasında da devam etti. *Bin Bir Gece Masalları* vasıtasıyla sunulan İslam dünyası tek bir dünya idi.

İran bölgesi sadece daha geniş ve daha çok sayıda insan kalabalığına sahip olmakla kalmayıp kültürel bakımdan da daha yaratıcıydı. Fakat pek faaliyet hattı, her ikisinde de aynı şekli almıştır. Bu dönemde temel Dini ve hukuki alanlardaki müracaat eserleriyle diğer kitaplar yazılmıştır. Mesela, on dördüncü yüzyıla ait mükemmel bir Arapça lügat olan *Kamus* Farsça yazılmıştır. Önceki dönemlere ait alimlerin dikkatinden kaçan meseleler, yine bu dönemde monografiler veya daha önce yazılanları şerh etmeler şeklinde ortaya konulmuştur. Doğa bilimlerine, Dini bilimlere kıyasla daha az önem verilmiştir. Bu bilimler daha çok bir entelektüel lüks olarak Araplaşmış Yunan geleneğinde ve özellikle de İran'da varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek 1300'lerde, yani dünyanın dönmesi ihtimalini düşünen Kutbeddin Şirazi'nin yaşadığı dönemde, hala yaratıcı zihinleri kendine çekmekteydi. Ancak, bu dönemde İslam bilimi artık kendi dışındaki dünya için —Batı veya Çin için— aktif bir etkileyici unsur olmaktan çıkmıştı. Aynı şekilde dışarıdan da bir ışık aramamaktaydı. İslam ülkeleri dahilinde ilmi bir kültür muhafaza edildi ama onu ilerletmek için pek fazla bir şey yapılmadı. Dolayısıyla, Batı'nın bilimsel patlamanın eşiğinde ol-

[26] *A Study of History*, cilt I, (Oxford: Oxford University Press, 1935), s. 70.

duğu bir dönemde Müslümanların entelektüel hayatında, dış dünyadan yalıtılmışlık durumu hüküm sürmekteydi.

Bu dönemde göze çarpan bir özellik, entelektüel yaratıcılıktaki suskunluk ile uyumlu olarak özellikle Farsça'nın etkili olduğu bölgelerde —daha sonra da kolayca bir kenara atılamayacak bir özellik olarak— nesirde gittikçe artan şaşaalı fakat çoğu kez yersiz bir süslülük eğiliminin hakim olmasıdır. Tarih alanında, on dördüncü yüzyılın başında Avrupa'dan Çin'e kadar olan kaynakları kullanarak büyük bir dünya tarihi yazmakla yüksek bilimsel standartlar ortaya koyan Reşidüddin Tabib, çağdaşı olan —tumturaklı ve gereksiz sözcük bolluğu ile dolu, fakat ustaca işlenmiş bir üslubun içinde yerinde bilgiler veren— Vassaf'la kıyaslandığında daha az takip edilmiştir. Tarih ve biyografi konuları gayretli bir şekilde işlenmiştir. On beşinci asrın sonunda İran'da İslami şeklini alan Aristo geleneğindeki sistematik ahlak konusu da (İbn Sina'nın yorumladığı tarzda) aynı şekilde ileri bir aşamaya getirilmiştir. Özellikle Mısır'da Suyuti ve Makrizi gibi kimselerin elinde, ansiklopedik bir düzeyde geçmişteki bilgi ve sezgileri sistemleştiren yeni eserler ortaya konulmuş ve on dördüncü yüzyılın sonunda Tunuslu İbn Haldun bu temellerin üstünde yükselmişti. Tarih çalışmasına giriş mahiyetinde olan uzun eserinde İbn Haldun bu ansiklopedik yaklaşımı kullanmış, felsefe ve Dini düşünce kaynaklarını harekete geçirerek genelde tarihin dinamiklerinin, özelde ise bir çöküş dönemi olarak gördüğü kendi dönemindeki İslam tarihinin muazzam bir açıklamasını yapmıştır. Onun bu teşebbüsünü takip eden çıkmamıştır.[27] Belki de en canlı entelektüel gayret çizgisi, tahmin edileceği gibi, Sufi düşüncesinin gelişmesi ve eleştirilmesi olmuştur. Bu dönemin başında, İbn Teymiyye'nin Suriye ekolü tam bir karşı çıkış şekliyle kendini göstermiştir; İbn Arabi ile ilgili

[27] İbn Haldun'un yaklaşımı ile onun seleflerinden bazıları arasındaki farklılık konusunda bkz.: Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* (Londra: G. Allen & Unwin, 1957).

olarak hem İşraki metafiziğini, hem de evrensel vahdetiyeyi geliştiren olumlu eserlerin çoğu İran'da üretilmiştir.

İran Geleneğinin Üstünlüğü: Sanatlar

Mistik vahdetiye en önemli ifadesini on beşinci yüzyılda —mistik metinlere yorum getiren ve kendi şiirlerinde bu fikirleri işleyen— Cami gibi şairlerin eserlerinde bulmuştur. Bu ekolün en sistematik açıklayıcısı olan İbnu'l-Kari el-Cilili bile kendisini bir şair olarak görüyordu. Bu dönemin tartışılmaz bir şekilde en büyük kültürel aracı (görsel sanatları saymazsak) şiirdi. Bu noktada Arap bölgesi tamamen geri kalmaktadır. Arap şiiri, bol olmasına rağmen, en azından on dördüncü yüzyılda pek fazla bir yenilik veya üstünlük geliştirememiştir. Ama İran şiiri Orta Çağ'ın ortalarında aşılamamış bir büyüklük göstermişti. Bu durum Orta Çağ'ın son zamanlarına kadar devam etmiş ve İran şiir geleneği İslam coğrafyasının birçok uzak bölgesinde uluslararası bir nitelik kazanmıştı. On dördüncü yüzyıl İran'da Şirazlı Hafız'ın, bütün İran lirik şairlerinin en büyüğünün dönemidir. Yine aynı dönem hiciv üstatlarının, lirik yazarların, kaside şairlerinin ve mistiklerin seçkin topluluğu ile doludur. Aynı zamanda on dördüncü yüzyılın başında Delhili Emir Hüsrev meşhur Hint ekolünün kaynağıdır. On beşinci yüzyıl İran'da Cami'nin dönemidir ve aynı zamanda Türk şiirinin temelde İran modeli üzerinde yükseldiği dönemdir. Bu yükselme üç şekilde ortaya çıkmıştır; en önemlisi Nevai ile birlikte Türkistan'da Çağatay Türkçesi ile kendini göstermiştir. Aynı zamanda Azerbaycan ve Osmanlı Türkçesi'nin yükselişi de önemli gelişmelerdir.

İran şiir geleneğinin uluslararası nitelik kazanması tasavvufun himayesinde gelişmiştir. Hemen her yerde her şiir türüne bir dereceye kadar mistisizm girmiştir. Evhadi, şiirleriyle bir sufi ahlakı yerleştirmeye çalışırken, İbn Yemin'in ortaya koyduğu ahlaki-felsefi didaktik şiir de sufice bir renk alıyordu. Şiir geleneğinde daha ince bir farkı işlemiş olmak

ayrıcalığını kazanan, romantik-mistik destanların yazarı Khwaju'dur. Kasideci Katibi ömrünün sonunda kendisini sufiliğe vermiştir. Magribi vahdet-i vücuda methiyeler yazmıştır. Kendisi de bir Sufi şeyhi olan Nimetullah, dünyanın sonu ile ilgili haberler veren yazılarıyla meşhurdur ve bu özelliği de, daha geleneksel sufi şiirleri ile birlikte değişmiştir. Bir mukallit onun mistik sembolizmini yemeklerin methiyesine uyarlamıştır. Bütün bunlardan başka, yarı Dini yarı dünyevi olan Hafız'ın gazelleri, en dünyevi imajların mistik duygularla kaynaşmasını temsil eder. Her bir harekette farklı anlam düzeylerinin görüldüğü bir dönemde Firdevsi gibi açık sözlü birini aramak olmaz.

Görsel sanatların gelişmesi, bize, Orta Çağ'ın sonunda İslam'ın yayılmasında, müessese ve sosyal esneklikte tarikat-şeriat modeli ile ilgili unsurlardan başka, oldukça yaratıcı başka unsurların da var olduğunu hatırlatmaktadır. Bu sanatlar, sarayların himayesine şiirden bile daha fazla bağımlıydı. Çünkü görsel sanatlar sadece zaman istemiyor, pahalı malzemeleri de gerekli kılıyordu. Her halükarda bunların Orta Çağ'ın sonlarında gelişmesi bize bir bakıma bunu takip eden üç imparatorluk dönemini haber vermektedir. Sanat hala ortak bir İslami görünüm taşımakta ve yine İslam ülkeleri arasında sanatkarların gidip gelmesiyle geniş bir ağın var olmasına rağmen, yerel tarzların çeşitliliği artık öncekinden daha belirgin bir şekilde hissedilmektedir.

Arap bölgesi kendi mimari tarzını muhafaza etmiştir. Oralarda bu dönem, kurucusunun türbesinin de yanında yer aldığı büyük medreseler inşa etme dönemiydi. Bu gelişim tarzı sosyal ihtiyaçların değişmesiyle söz konusu dönemin sonuna doğru ortadan kalkmıştır.[28] Bu dönem zarif bir tarzda inşa edilmiş Kahire camilerinin dönemidir. Daha batıya gidildikçe binalar bir dereceye kadar daha basitleşmektedir.

[28] G. Marçais, *L'art de l'Islam*, (Paris: Larousse, 1946), s. 126. Bu, çok faydalı bir eserdir ama bana göre yanlış bir başlık taşıyor; zira daha çok Arap sanatıyla ilgilidir ve Arap-merkezci eğilime çok açık bir örnek oluşturmaktadır.

Buralarda sağlam dört köşe minare geleneği muhafaza edilmiştir. Yine bu dönem, Elhamra örneğinde, on dördüncü yüzyıl sarayının zenginliği dönemidir. Bunun mimarisi en azından İran bölgesindekiler kadar, hatta biraz daha farklılıklarla muazzam bir şekilde işlenmiştir. İran'da ve Türkistan'da Moğol yöneticileri eski İslami tarzdaki binaları benimsemişler, hatta onları biraz daha azametli hale getirmişlerdir. Özellikle yöneticilerin türbeleri muazzam bir büyüklükle (kubbeleri azami yüksekliğe ulaştırarak) inşa etmişlerdir. On dördüncü yüzyılda Sultaniye'de inşa edilen Olcaytu'nun türbesi veya bir asır sonra Semerkand'da inşa edilen Timur'un türbesi böyledir. Kubbeli türbeler Hindistan'da da yaygındı. Fakat burada Delhi'nin ve eyaletlerin mimarisi, çok sayıda Hindu unsurların ve tekniğinin benimsenmesine şahit olmuştur. Mesela Kutb Minar etrafındaki yıkıntılarda bu görülmektedir. Azerbaycan'da ve Osmanlı Türkiye'sinde —belki de Bizans modellerinden esinlenerek— asıl dua mekanının yaygın şekliyle açık avluda değil de kubbenin altında olduğu yeni bir cami tarzı ortaya çıkmıştır (Tebriz'in Mavi Camisinde olduğu gibi). (Tabii ki ben burada bu dönemin büyük mimari başarılarından sadece birkaçını zikrediyorum.)

Fakat bazı bakımlardan en ilginç gelişme süsleme sanatlarında olmuştur. Burada başlangıçtaki ve en ileri seviyedeki gelişmeler —motifler Arap bölgesine yayılmış ise de— İran bölgesi ile sınırlı kalmıştır. Burada bulunan Moğollar aracılığıyla İran'a kuvvetli bir Çin tesiri gelmişti ve bu tesir çeşitli süsleme sanatlarında hissedilmektedir. Bunun en büyük izleri de duvar ve minyatür resimlemesinde görülmektedir. Orta Çağ'ın ortalarında resim sanatı hem Arapça, hem de Farsça konuşan bölgelerde gelişmişti; ama Orta Çağ'ın sonlarındaki dönüşüm büyük ölçüde İran başarısıydı. On dördüncü yüzyılda Çin sanatının belli yönlerinin ve tarzlarının doğrudan taklit edilmesi yaygındı. On beşinci yüzyılda Semerkant ve Herat gibi yönetici hamiliğinin olduğu merkezlerde Çin tesiri özümsenmiş, kendine özgü tarzlar oluşmuştur. On beşinci yüzyılın sonuna kadar minyatür üs-

tadı olan Bihzad tamamen bağımsız bir sanatın ortaya çıkmasının hakimliğini elinde tutmuştur.

1500'den Sonraki Yeni Siyasi Eğilim: Üç İmparatorluk

Bundan sonra kaçınılmaz olarak üç imparatorluk dönemine gelmekteyiz. 1500'den sonra tek, merkeziyetten uzak ve temelde siyaset-dışı İslam toplumunu oluşturan —doğu yarımküresine yayılmış ve şeriat ve tarikat aracılığıyla ayakta duran— güçlerin dengesi, çeşitli karşıt güçler tarafından alt üst oldu. —Bazı geri çekilmeler olmakla birlikte— İslam'ın şu veya bu şekilde yayılmasını sürdürdüğü muhakkaktır. Bundan başka, İslam yekpare geniş bir toplum olma özelliğini —bir dereceye kadar— devam ettirdi. Ortak miras gezgin dervişler ve tacirler vasıtasıyla devamlı canlı tutuldu. Müslümanlar arasındaki sosyal ve siyasi ilişkiler de bu ortak geleneğin sürekliliğini destekliyordu. Bunun bir örneği; İran hakimi Nadir Şah'ın bir taraftan Delhi'yi harap ederken, öte yandan da Osmanlılarla Dini bir uzlaşma yollarını aramasıdır. (Gerçekten, İslam toplumları arasında bir tür tarihi birlik devam etmiş, hatta on dokuzuncu yüzyılda Avrupa hegemonyasının ortaya çıkışı bunu daha da desteklemiştir. Nitekim Dini ve dünyevi konuları içeren Bombay'daki bir yayıncının listesini Umman'da bulabilirsiniz. Benzer bir listeyi Delhi'de de bulabilirsiniz. Ancak bir farkla: Delhi'deki listede Mısırlı hukukçuların eserlerinin daha fazla, Lucknow'da yeniden basılmış eserlerin daha az olduğunu göreceksiniz.) Bu böyle olmakla birlikte, Orta Çağ'ın sonlarında gelişen bu çeşit birliği bazı güçler tehdit etmekteydi. Bu güçlerden biri Batı'nın gelişmesiydi. Ama bundan daha önemlisi İslam medeniyetinin kendi içinden çıkan güçlerdi: Sanatın gelişmesinde görülen —uluslar arası düzene bağlı olmayan— yeni kültürel çıkarlar ve hepsinden de önemlisi, yeni dönemde ortaya çıkan yeni *siyasi* birimlerin kültürel olarak bir tür kendi kendine yeterliliğidir.

On altıncı yüzyılın başlarında, toplumda devletin birleştirici rolünü —ki Müslümanların geçmişte gördüklerinden farklı bir roldü bu— yeniden ortaya çıkaran bir dizi önemli siyasi değişiklik olmuştur. İslam coğrafyasının çoğu bölgesinde yönetici güç şimdi önemli siyasi fikirleri temsil etmeye başlamıştı. Özellikle, İslam coğrafyasının merkezi bölgeleri üç büyük ve nispeten istikrarlı imparatorluk tarafından idare ediliyordu. Bunlardan her biri kendine özgü sosyal hayatını bina etmiş ve yine bunların her biri Müslümanların daha önce rastlamadıkları bir açıklıkla —bir dereceye kadar— kültürel farklılığını kuvvetlendirmişti. En iyi durumda, bu toplumlar bir diğeriyle olan kardeşçe ilişkilerini korumuş, en kötü durumda ise —Osmanlı-Safevi ilişkilerinde olduğu gibi— kararlı bir düşmanlık var olmuştur. Osmanlılarla Safeviler arasındaki düşmanlık sadece bir hanedan çatışması olmakla sınırlı kalmamış, bu düşmanlık halkların duygularına da yayılmıştır. Geniş anlamda İslam toplumu; siyasetdışı ortak bir şeriat altında sufi cemaatleri ve diğer gruplaşmalarla örülü, çok çeşitli ve adem-i merkeziyetçi bir şebekeden ziyade, birbiriyle içsel olarak kaynaşmış bir tür büyük bir federasyon olma eğilimi göstermektedir.

Her şeyden önce, siyasi değişiklikler İslam'ın Dini gelişimini ciddi bir şekilde etkilemiştir. En azından Moğol istilasından beri İslam birçok Müslüman halk için bir din olarak temel bağlayıcı güç olmuştur ve yerel askeri devletler pekala gelip geçici ve kaçınılmaz rahatsızlıklar olarak görülmüşlerdir. Dindar kimseler mümkün olduğu kadar onlardan uzak durmaya çalışmışlar, buna mukabil hükümetler de şahsi planda dinin gelişimine müdahale etmişlerdir. Bu üç imparatorluk döneminde dinler yine kurumsal ve entelektüel olarak devletle ve devletin kaderiyle ilişkili hale gelmişlerdir. On altıncı yüzyılın ortalarında İslam inancının merkezi bölgeleri bu büyük imparatorluklar aracılığıyla farklı yönlere ayrılırken, İslam coğrafyasının kıyısında kalan bölgeler kültürel bakımdan tecrit edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Gücünü Orta Çağ'ın son dönemindeki adem-i merkeziyetçi yaklaşımlardan almakta ve askeri güçleri o dönemin bir özelliği olmak üzere kabileci Türklere dayanmakta olan Şii Safevi tarikatlarının başı olan [Şah] İsmail birçok olaya sebebiyet vermiştir. On altıncı yüzyılın başında İslam topraklarının ekseriyetini zaptedip Sünni ahaliyi Şiiliği kabule zorlamıştır. İsmail bütün Müslümanlara Şiiliği kabul ettirmeyi başaramadı ise de, İran'da uzun süreli bir İmparatorluk kurmayı başarmıştır: Safevi İmparatorluğu. Burada Şah İsmail herkesi İslam'ın ilk büyüklerinden olan Ömer ve Ebubekir'e küfretmeye ve Şia şeriatını kabul etmeye zorlamıştır. Sünni tarikatları baskı altına alındı ve çok kan döküldü. Acele olarak Şii kitapları ve alimleri İslam coğrafyasının çeşitli yerlerinden —özellikle Arap topraklarından— getirilmiştir.[29] Şii müçtehitleri, şeriatın önde gelen yetkili yorumcuları kabul edilerek tartışılmaz bir üstünlük kazandılar. Bu hareketin aslı Şiilikten ziyade bir Türk tarikatının batini inancı idi ise de, yavaş yavaş müçtehitler İsna Aşeriye inancını benimsettiler. Böylece cemiyetin yoğun duygusal hayatı, sufi ayinlerinden ziyade şehit imamların anılması üzerinde yoğunlaştı ve imparatorluk sınırlarının ötesinde dost olmayan dünyadan kesin çizgilerle ayrıldı. On yedinci yüzyılda özellikle Muhammed Bakır el-Meclisi bu doktrine, politikacıların yardımıyla, kesin ve son halini vermekte etkili oldu. Safevi İmparatorluğu'na katılan Farsça, Türkçe ve Arapça konuşan bölgeler o zamandan beri Şii olmuşlardır. Modern İran monarşisine katılan halklar (ve Irak'ın çoğunluğu) yakın zamanlara kadar batısındaki, kuzeyindeki ve

[29] Bu hadiselere E. G. Browne tarafından işaret edilmiştir: *Literary History of Persia*, Cilt IV (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), s. 360. İran'daki dini değişikliğin sosyal hayatta yarattığı köklü değişimin önemi vurgulanmalıdır. Safeviler zamanında şiire olan büyük talebin Browne'u düşündürdüğünü, yazışmalarından anlıyoruz (s. 24 vd.). Ayrıca krş.: V. Minorsky'nin makalesi, G. von Grunebaum 'un derleyip yayınladığı *Unity and Variety in Muslim Civilization* içinde, s. 196.

doğusundaki topraklardan aşılmaz bir güvensizlik duvarı ile ayrılmakta, her bir taraf diğerini kafirlikle suçlamaktaydı.

O zamandan beri bütün bölgelerdeki Şiilerin kaderi sürekli bir biçimde Şii Safevi monarşisi gerçeği ile yakından ilişkili olmuştur. Osmanlı topraklarında Şiiler, İran'daki zaferin bedelini büyük katliamlara uğrayarak ödemişlerdir. Şii gruplar yeraltına itilmiş, resmi hayat ezici bir çoğunlukla ve bilinçli bir şekilde Sünni kılınmıştır. Hindistan'da, güneyde ve sonraları kuzeyde birkaç Şii monarşisi İran'dan etkilenmiş ve hatta yardım görmüştür —ki İran Hindistan'ın da dahil olduğu Fars kültür bölgesinin kalbi konumundaydı—. Sünnilik ve Şiilik arasındaki gerilim uluslararası siyasetin sürekli bir problemi olmuştur.

Balkanlarda ve Anadolu'da dinamik bir sınır devleti olan Osmanlılar, Şah İsmail Safevi'nin başlattığı savaşlar sürecinde —yönetimlerini Arap topraklarının çoğunluğu üzerine genişleterek— Şiiliğin karşısındaki büyük bir Sünni imparatorluğu haline geldi. Osmanlı sisteminin en önemli özelliklerinden biri, şeriatı ve onun koruyucuları olan ulemayı siyasi bir organizma içinde kaynaştırmaktı. Sürekli olarak dünyevi yasama ile desteklenen ve müdahaleye uğrayan şeriat, bu devlette çok onurlu bir yere sahip olmuştur ve bu ikisinin birbirine bağlılığını güvence altına almak için ulema bir tür hiyerarşik düzen içinde örgütlenmişti. Müftüler büyük öneme sahip devlet memurları olmuş, ulemanın başı olan Şeyhülislam ise on altıncı yüzyılda kendisini atamış olan hükümdarla neredeyse aynı hukuki seviyeye gelmişti. Sultan kendisini bütün Sünni Müslümanların başı ve kafirlere karşı onların temsilcisi olarak tanıtıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılması ve bizim ele alacağımız dönem sonunda geri çekilmesi, bizatihi İslam'ın yayılması ve geri çekilmesi olarak görülmüştü. Kuzey Hindistan'da üçüncü bir imparatorluk, ihtişamda Osmanlılar ve Safeviler kadar büyük olan Moğol İmparatorluğu idi.[30] Bir

[30] Babür'ün maceraları Şah İsmail'inkilerle yakından ilişkili ise de, Moğol İmparatorluğu yarım yüzyıl kadar daha istikrar kazanama-

dereceye kadar Delhi Sultanlığı geleneği üzerine bina olunan, fakat daha etkili ve sürekli bir merkezi idare geliştiren Moğol İmparatorluğu, Müslümanların yönettiği, Müslüman ve Hinduların ortak bir siyasi ve kültürel hayatı paylaştığı ve önemli birimleri birlikte yürüttükleri bir toplum ortaya koydu.[31] Etkili ve uzun süreli bir yönetimi elinde bulunduran ilk hükümdar olan Ekber, Müslüman tebaası arasında, kendisinin lideri olduğu bağımsız bir yapı oluşturmaya çalıştı.[32] Aslında bu teşebbüs başarı ile sonuçlanmadı ama Hint İslamı kendi içinde bir dünya olarak kaldı. Aynı şekilde geniş bir gayr-i müslim nüfusa sahip olan, ama Müslüman olmayanların bilinçli bir şekilde siyasi ayrıcalıkların dışında tutulduğu Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uygulamanın aksine, Moğol İmparatorluğu'nda gayr-i müslimler vergi bile ödemiyorlardı. Hint İslamı, sadece Hinduizmle her seviyede olan özel ilişkisi ile değil, aynı zamanda kendi duygusal tonunda da ayrı bir durum arz ediyordu. Bu durum özellikle Sünnilerin Hasan ve Hüseyin için düzenlediği Şiilerinkine benzeyen özel günlerde kendini göstermekteydi. İmparator Evrengzib'in Hindu-Müslüman toplum karakterini daha ortodoks görünümdeki bir İslam'a çevirme teşebbüsü, Moğol İmparatorluğu'nun dağılmasında etkili olmuştu.

Her üç imparatorluk da, doğal olarak, kendi bölgelerindeki sosyal modelleri değiştirdiler. Bu imparatorlukların karakteri değiştikçe söz konusu sosyal modellerde de karmaşık değişiklikler ortaya çıktı. Bu imparatorlukların etkilerinin yayılma eğilimini göstermek için burada sadece iki noktaya değineceğim. Hindistan'da kastların tam tersine Müs-

yacaktı. Ancak Hümayun'un sürülmesini takip eden Afgan dönemi, aynı idari eğilimleri geliştiriyordu ve aynı gelişmenin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

[31] Krş.: K. M. Panikkar, *Survey of Indian History,* (Bombay: Asia Publishing House, 1954), Orta Çağ ve Moğol dönemlerine ait bölümler.

[32] Bu açıkça, İmparatorluğundaki Müslümanlar için en önemli eseri olan "Yanılmazlık Fermanı"nın uyandırdığı izlenimdir.

lümanların bir blok olarak esnek bir şekilde farklılaşmış bir sınıf oluşturması, sadece Hindulara değil Müslümanlara da etki etmiştir. Alt sınıflardaki birçok Hindu'nun derhal İslamiyet'i kabul etmesinin yanında, Müslümanların olduğu köylerde kast sisteminin üst düzeyinde bulunan kimseler, Müslümanların hoşgörülü idarecileri olma rolüne göre kendilerini uyarladılar. Kendilerini yerli gelenekten ayırma ihtiyacını duyan üst düzey sınıflara mensup Müslümanlar — şeyhler, seyyidler, Moğollar, Türkler gibi— kutsallık ifade eden kavramlara veya yabancı kökenlere talip oldular. Toplumun tümü işlevsel olarak farklılaşmış içtimai-Dini kuruluşlara —faaliyetleri hükümetçe denetlenen loncalar gibi— bölündü. Dikkatli bir şekilde düzenlenmiş istatistiklere dayanarak, iktisadi veya siyasi sebeplerle belli grupları imparatorluğun bir yerinden diğerine yerleştirme olayları sistemli bir şekilde yapılmıştır.[33] İmparatorluğun zirvede olduğu dönemde iktisat çok etkili bir şekilde denetleniyordu. Böyle bir model içinde devşirme sistemi, çokça merak edilen bir özelliktir. Bu sistem aracılığıyla gayr-ı Müslim gençlerin en iyileri (yarı-gönüllü bir İslamlaşma ve sıkı bir eğitimden sonra) askeri ve idari hizmetlere alınıyor ve Müslümanlar bu sistemin dışında tutuluyordu. Sonunda Müslüman sınıflar bu sınırlamayı aşmayı öğrendiler ve devlete büyük zarar vermek bahasına devlet hizmetlerine girmenin yollarını buldular.

Uluslararası Birlik Sisteminin Çözülmesi

Bu büyük ve istikrarlı imparatorlukların, niçin, bir önceki dönemle tam bir zıtlık gösteren bu dönemde kurulduğu açık değildir. Ancak —[imparatorlukların kurulduğu sıralarda] Çin'de gelişmiş ve o dönemde, Avrupa üzerinde önemli etkide bulunmuş— barutun keşfi ve topçulukta

[33] Ömer Lütfi Barkan, "Les Déportations comme méthode de peuplement at decolonisations dans l'empire ottoman", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, Yıl: 11, 1953.

kullanılması, geniş kaynaklara sahip merkezi bir güce, daha küçük iktidarlara kıyasla daha büyük üstünlükler sağlamıştır. Her halükarda, barutun varlığı Daru'l-İslam'ın geri kalan kısımlarında yankı bulmuştur. Bir kere bütün bu imparatorluklar Hint Okyanusu'ndan uzaktaydılar. Bağımsız Mısır ve bağımsız Gucerat, yani Hint Okyanusu ile doğrudan çıkarları olan Müslüman güçleri Osmanlı ve Moğol imparatorlukları tarafından yutulmuş ve çok geçmeden Batı'dan gelen Hıristiyanlar ve özellikle de Portekizliler bölgeye ulaşmışlardı. Portekizlilerin ilk zaferini mümkün kılan ne olursa olsun, kara imparatorluklarında hakimiyetin zayıflamasının Portekizlilerin denizlerdeki bu ilk ilerlemesini kolaylaştırdığı ihtimal dahilindedir. Osmanlı hükümeti Müslümanların durumlarını düzeltmek için bazı gayretlerde bulundu, ama bu iş, Osmanlı'nın Akdeniz'i başarıyla kontrol etmesine benzemiyordu ve sonunda geri çekilmek zorunda kaldı. Moğollar ise hemen hemen hiçbir şey yapamamışlardı.

Umman ve Hadramut, Portekiz'e karşı kendilerini büyük ölçüde koruyabilmişlerdir. Ancak Okyanus ticaretinin Batı'nın kontrolüne geçmesi gerçeğini değiştiremediler. Portekiz'e ait deniz limanlarından uzaktaki Endonezya bölgelerinde güçlerini arttırsalar da, Arabistan'da, Doğu Afrika'da, Malezya'da Müslümanlar temelde savunma durumuna geçtiler. Aynı zamanda onlar daha merkezi bölgelerden —çoğu kez— ruhen daha bağımsız hale geldiler. Hem doğu Araplarında, hem de İranlılar arasında ve hem de Güney Hindistan ve Malezya'da Şafii mezhebi hakim duruma gelme eğilimi gösterdi. Osmanlı İmparatorluğu'nda şeriat geleneğinin devlet teşkilatıyla bütünleşmesi ile birlikte imparatorluğun her tarafında, tarihsel olarak Şafiilerin üstün olduğu yerlerde Hanefî mezhebine öncelik verildi. Aynı dönemde Şii İran'da Şafiiler baskıya maruz kaldılar. Kahire önemli bir merkez olarak varlığını sürdürdüyse de, Şafii geleneğinin çekim merkezi Hint Okyanusu sahillerine kaydı.

Kuzey Müslümanları aynı dönemde çok ciddi bir gerilemeye uğradılar ve de nispeten tecrit oldular. Volga Müslümanları Rus hakimiyetine girdiler (ve daha sonra Türkiye ile müttefik olmalarına rağmen Kırım Müslümanları da aynı akıbete uğradılar). Türkistan ise pagan Kazaklarla kültürel açıdan daha canlılık gösteren Özbek idarecileri arasında bölünmüştü ve Şii İran'la amansız bir mücadele halindeydi. Orta Avrasya'nın dağlık bölgesinin Müslümanları Mançu İmparatorluğu tarafından zapt edildiler ve Çin'in kendi Müslümanları gibi, önemli Müslüman merkezleri ile temas imkanları zayıfladı.

Batıda Osmanlı gücü Cezayir'e kadar ulaşmıştı; ancak Fas, Orta Çağ'ın sonundaki önemsiz Berberi hanedanların yerine Peygamber soyundan geldiğini iddia eden bir Şerif hanedanının yönetimi altında hem siyasi, hem de mezhebi bağımsızlığını korumuştur. Yönetici —yani Şerif— kutsal bir kişilikle şereflenmişti ve ona bağlılık adeta imanın önemli bir rüknü gibiydi. On altıncı yüzyılın sonunda Müslüman Batı Afrika'nın büyük bir kısmı ona bağlılığı kabul etmişti. Daha sonra Batı ve Orta Sudan'da sultanlar çıkıp Fas'ın Dini liderlikteki yerini almalarına rağmen, o zamandan beri bu topraklardan bir kısmı Fas'a Dini bir model olarak bakma eğilimindedir. Diğer yerlerdeki Müslümanların birbirinden ayrı düşme eğilimi daha sonraki dönemlerde giderek kuvvetlendi. Uzak Batı kendi kendine yeterli gibiydi. Kültür açısından Fas'ta bir tıkanıklık söz konusuydu. Sudan'da İslam'a yeni katılımlar olduysa da, Timbuktu ve Fas'ın fethedilmeleri ile bu başarı daha da ileri noktalara taşındı.

İşte bu altüst olmuş toplumda tarikatlar her yerde varlıklarını sürdürmüş ve yerel hayatta giderek artan bir şekilde rol oynamıştır. Ama aynı rolü, uluslararası manada oynayamıyorlardı. Osmanlı topraklarında Türkler tarafından sevilen tarikatlar resmi bir konum sahibi olanlardı. Bektaşi-

lik bile şüpheli bir imtiyaza mazhar[34] ve büyük ihtişama sahip olmuştur. Kuzey Afrika tarikatlarının liderleri —biraz farklı bir temelde olsa da— en azından onlar kadar büyük bir rol oynamışlardır. Bu tarikatların —Şerif gibi— liderleri, halktan büyük bir sadakat görmüştür. —Kadiriyye tarikatı gibi— yabancı tarikatların Hindistan'a girişine, geleneksel olanları tamamlamaları ve belki de onları zayıflatmaları için izin verilmiştir. Büyük tarikatların çoğu, etki alanlarını gittikçe genişletmiş ve İslam'ın her köşesinden gelen çeşitli tarikatlar kabul görmüştür. Bu yüzden on yedinci yüzyılda Şeyh Abdurrauf ile Şattariyye İslamiyet'i yeni kabul etmiş Malezya'ya kuvvetli bir tasavvuf hareketi için güven duygusu vermiştir.

Bu böyle olmakla birlikte, tarikatlar giderek daha az orijinallik göstermeye başladılar. Tarikatların birçoğu zenginlerden oluşuyordu ve halk arasındaki hurafelerle doluydu. Artık tarikatların yeni kollarının en ilginçleri reforma yönelmiş olanlarıydı. Reform, bazen tasavvufî bir çerçevede faaliyet gösteren muhafazakar ulema tarafından yapılıyordu. Mesela, on yedinci yüzyılın başındaki Ahmed Sirhindi bunlardan biriydi ve asıl amacı Orta Çağ'ın sonlarındaki tarikatlarda yaygın hale gelen serbest spekülasyon hürriyetine bir çekidüzen vermekti. Ancak bunu, rakiplerin övünme vesilesi olan mistik tecrübelerden daha fazlasını göstermek yoluyla başardı.[35] Yine on sekizinci yüzyılda Arabistan'da, açık ve radikal bir şekilde tasavvufu dışlayan bir reform hareketi, yani —köklü etkisini bir sonraki yüzyılda gösterecek— Vehhabilik ortaya çıktı.

[34] Sadece Bektaşilik bağımsız bir ruha sahip olmuştur. Bkz. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes,* (Hartfort: Hartfort Seminary Press, 1937), s. 159.

[35] Krş.: Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid,* (Lahor: Shah Muhammad Ashraf, 1943), s. 18 vd., 64 vd. Bu yeni çalışma, söz konusu düşünürlerin Pakistan'ın kurucularını ne derece etkilediğinin bir örneğidir.

Farklı Bölgesel Kültürlerin Birbiriyle İlişkili Gelişmeleri

Her üç imparatorlukta da görsel sanatlar yüksek bir seviyede ve muhteşem yaratıcılıktaydı ve aynı zamanda İslami bir özellik taşımaya da devam ediyorlardı. Ancak bunların gelişmesi, o zamana kadar süre gelen uluslararası İslami düzenin korunmasına hizmet etmedi. Bundan dolayı sanat, ikinci dereceden bir mesele olarak kaldı. Kerala'daki bir köy camii kendine özgü dış yapısıyla kendi vakarına sahipti ve Dekkan'da veya Kuzey Hindistan'da veya Türkiye'deki büyük cami geleneğiyle bir benzerlik göstermiyordu. Bu sanatlar daha çok birkaç büyük bölgesel toplumu hareketlendirmeye ve yüceltmeye hizmet ediyordu.

Safevi İmparatorluğu'nun mimarisi bahçeleri, sarayları ve sütunların muazzam kullanımı ile İsfahan şehrinin ihtişamında en güzel şekilde temsil edilmiştir. Çiçekli tarzdaki süsleme, Avrupa'dan ve Çin'den alınan motifler de içinde olmak üzere, her tür formla zenginleştirilmiştir. On yedinci yüzyılın sonuna kadar yüksek derecede bir incelik muhafaza edilmiştir. Bu tarihten sonra siyasi felaketler büyük inşa dönemini sona erdirmiştir. Bu da hanedanın ve bu şehrin kaderini etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda mavi çiniler kullanmak gibi İranlı unsurlar önemini sürdürmüştür, ancak on altıncı yüzyılda Türkler cami mimarisinde tamamen yeni bir tarz geliştirip mükemmelleştirmişlerdir. Türkiye'nin batı topraklarında kubbeli mekan zaten mevcuttu. Ayasofya'nın gölgesinde mükemmelliğe erişmiştir. (Ama Bizans üslubundan tamamen farklı bir tarzdaydı, yani mekan anlayışı anıtsal büyüklükte olmaktan çok düzenli bir genişleme şeklindeydi.) Bu gelişme, —hamamlar, saraylar, çeşmeler, türbeler, camiler gibi elini attığı her şeyde yeni bir şaheser yaratan— askeri mimar Sinan'ın rehberliğinde gerçekleştirilmiştir. Bu yeni cami tarzı, hem Arap, hem de Balkanlarda olmak üzere imparatorluğun her tarafında uygulanmış ve çoğu kez özgün ince minare, imparatorluğun sembolü gibi [cami ile] birlikte gitmiştir. Son olarak, Kuzey Hindistan'ın

Moğol İmparatorluğu'nda mimaride Hint-Müslüman tarzı Fatihpur-Sikri'deki muazzam eserlerde ve küçük büyük diğer eserlerle birlikte Taç Mahal'de mükemmelliğe erişmiştir.

Mimari, Müslümanlar arasında daima en mükemmel görsel sanat olma özelliğini korumuş ve bu durum, söz konusu dönemde de her yerde öyle olmaya devam etmiştir. —hem duvar resmi, hem de minyatür anlamında— resim sanatı ise, her üç imparatorlukta da, özellikle de Safevi ve Moğol imparatorluklarında, çok gelişmiştir. Tebriz —Safevilerin ilk başkentidir— ekolü, Bihzad'ın önderliğinde ortaya çıkmıştır. İsfahan —on yedinci yüzyıl başında yeni başkent olacaktır— ekolü ise, Rıza Abbasi'de en mükemmel ustasını bulmuştur. Rıza Abbasi resimde ve edebi tarzda kendini geliştirmiş ve bunlarda ince bir mizah anlayışı ortaya koymuştur. Batı etkisinden habersiz değildi. Osmanlı imparatorluğundaki minyatürcüler —İran örneklerini takip etmede önemli başarılar gösterdilerse de— belki de resmetmenin ulema tarafından hoş karşılanmamasından dolayı pek o kadar yüksek bir seviyeye ulaşamamışlardır. Moğol İmparatorluğunda ise durum tam tersineydi. Bu sanat önceleri İran'dan gelmişti ama oldukça bağımsız bir şekil almıştır. Tasvir tarzı gibi, her tür masal ve Hint temalarının resmedilmesinde büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Bu sanat sadece Müslümanlar arasında değil, Hindular arasında da, özellikle de Rajpular arasında gelişmiştir.

Hemen hemen her güzel sanat dalının ve zanaatın bütün bu imparatorluklarda büyük bir beceriyle icra edildiği ilave edilmelidir. Hat sanatı —önceden olduğu gibi— en yüksek sanatlardan biri olarak kabul edilmiş ve ustaları çok fazla itibar görmüştür. Kuzey Hindistan'da Müslümanların sesli ve enstrümental müzik (ve elbette dans ediş) geleneği Hindu zevkiyle birleşmiş ve bütün Hint müziğinin kuzey ekolünü yaratmış ve bu müzik hem Hindular, hem de Müslümanlar arasında büyük ilgi görmüştür.

Arnold'ın işaret ettiği gibi, görsel sanatlar, özellikle de resim sanatı, bu dönemde çok fazla işlenmiş olmakla kal-

mamış, yavaş yavaş tarihçiler ve hal tercümesi yazarları gibi halk temsilcileri tarafından da daha önce görülmedik bir şekilde takdirle karşılanmıştır.[36] Sanatçı veya Osmanlılarda mimar[37] —eğer ulema mevkiinde değilse— en azından şair veya şarkıcı olma özelliklerine sahipti. Fakat bu sanatlar saraya mahsustu veya en azından konak şeklindeki büyük evlerle ilgiliydi. Bu üç imparatorluk dışında, İran kültür sahasının etkisinde olsun veya olmasın, bu sanatlar çok az bir gelişme göstermiştir.

Şiir de —en azından tasavvuf kadar— bölgesel kültürlerin bir ifadesi haline gelmiştir. İran'da şairler muazzam ve tatlı bir üslupla üretmeye devam ettilerse de, bunlar geçmişin devlerine erişecek seviyede değillerdi. İran şairlerinin en büyüklerinden bazıları Hindistan'da ve Türkiye'de, kendi vatanlarındakinden daha fazla takdir gördüler (ve gerçekten bunlardan çoğu hayatlarını sürdürmek için Moğol sarayına gitmişlerdir). Kuzey Hindistan'da şiirin ana aracı Farsça olmaya devam etti, ama Dekkan'da on altıncı yüzyılda — Kuzey ve Orta Hindistan'daki Müslümanların ortak dili— Urduca'da bir tasavvuf şiiri gelişti. Bu şiir, sadece geleneksel İran şiiri konuları üzerinde gelişmekle kalmadı. Aynı zamanda Hindu geleneğinden alınan konularla da zenginleştirildi. On sekizinci yüzyılda Urduca kuzeyde de kullanıldı ve hem Hindularca, hem de Müslümanlarca takdir edilen klasik ustalarını çıkardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok işlenen dil Türkçe idi. Arapça ise, imparatorluğun çoğu yerinde birçok diyalekti kullanılsa da, neredeyse klasik ölü bir dil muamelesi gördü ve kültür hayatında ikinci derecede kaldı. Türkistan'da Özbeklerin öne çıkmasıyla Nevai döneminde bu bölgenin edebi yönünü belirleyen Çağatay Türkçesi —kuzeyde hala kullanılmaktaysa da—

[36] Thomas Arnold, *Painting in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1928), s. 32-37. Arnold, bu eserinde özellikle Makrızi ve Hondmir dönemlerindeki durumdan söz etmektedir.

[37] Leo A. Mayer, 1500'den sonra Osmanlı imparatorluğunda en azından bazı mimarların yüksek statülerine dikkat çekmektedir: *Islamic Architects and Their Works,* (Geneva: A. Kundig, 1956), s. 28.

—kuzeyde hala kullanılmaktaysa da— eski gücünü kaybetti. Ancak on altıncı yüzyılda Farsça ve Arapça da yazan Fuzuli Azeri Türkçesi'yle en güzel eserini ortaya koydu ve Türk şiirinin gelmiş geçmiş en büyük şairi payesini kazandı.[38] Son olarak, on altıncı yüzyılın üstat şairi Baki'yi kendisine model alan Batı veya Osmanlı edebiyatı, Türkçe'nin üç formunun en önemlisi konumunu kazandı. Her tarikat, kendi şiir geleneğine sahipti ve Türkçe eserler genellikle çağdaş İran şiirine kıyasla daha önemli kabul edilmiştir.

Bu büyük imparatorlukların dışında yeni edebi diller de gelişiyordu. Doğu Afrika sahilinde Müslüman Bantuların dili olarak gelişen Svahili dili, kendi bölgesinde Arapça'ya meydan okuyacak ince bir şiir geleneğine sahip olmaya başladı. Hint Okyanusu'nun diğer ucunda, Farsça'nın etkisi altında —büyük oranda Farsça'dan ve Urduca'dan tercümelerle beslenen— bir Malay edebiyatı gelişti. Bu edebiyat aynı zamanda —özellikle şiirde— daha önceki Malay geleneğinden de besleniyordu. Bu bölgesel edebiyatların hepsi, yani Arapça, Farsça, Türkçe (her üç şekliyle), Urduca, Svahilice, Malayca ve bu dönemde işlenmeye başlayan daha küçük Müslüman grupların dilleri hep Arap alfabesini kullanıyorlardı. Arapça'dan ve (çoğu durumlarda) Farsça'dan kelimeler aldıkları gibi, şiirlerinde geleneksel Arap ve İran konuları ile ilgiliydiler. Fakat ortaya konan edebiyatın içinde sadece Farsça diğer halklar arasında en büyük dinleyici kitlesi bulmuştur. İran edebiyatı Türk idaresinin sunması sonucu, Arap bölgesinde bile az da olsa okunmuştur.

Bu üç imparatorluğun entelektüel hayatı da ortak bir miras üzerine kurulmuştu, ama her bir imparatorlukta ortaya çıkan özel problemlere cevap vermeye hizmet ediyordu. Daru'l-İslam'ın her tarafında ilim adamlarının ve idarecilerin tarihi —genellikle bölge Müslüman topluluğunun tari-

[38] Krş.: Mehmed Fuad Köprülüzade, "Turkish Literature" maddesi, *Encyclopedia of Islam*. [Türkçesi için bkz.: Türkler maddesinin "III. Edebiyat" başlıklı alt bölümü, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), Cilt 12/2, s. 530-565.]

hi— yazılıyordu. Osmanlı döneminin Türk tarihçileri özellikle anılmaya değer. Bunlardan en meşhuru on altıncı yüzyılda yaşamış olan Ali Çelebi'dir [Gelibolulu Mustafa Ali— *y.n.*]. Diğer birçok alim gibi Orta Çağ sonlarından gelen ağdalı yazma geleneğine rağmen fazla duygusal olmayan nesirler yazabiliyordu. Elbette seyahat edebiyatı ve diğer tür tasviri nesir de yüksek seviyedeydi.

İran, felsefi düşüncenin etkili bir merkezi idi. Bu böyle olmakla beraber gelişmiş konular daha önce, özellikle tasavvuf çevrelerinde ortaya çıkmıştı. On yedinci yüzyılda Molla Sadra'nın hocaları ve talebelerinden oluşan mistik ilahiyatçılar ekolü doğmuştu. Bu sistemde vahdetiye şahsi bilinçliliğin evrensel yapı ile ilişkisini keşif edişte çok ince bir ileri noktaya vardırılmıştı. Şii İran'a uygun düşmesi sebebiyle, felsefi düşünce çoğu kez Şiiliğe özgü problemlere hasredilmiştir. Bu durum, özellikle Şeyhi örneğinde görülebilir. Gerçekten de Şii çoğunluğun oluşturduğu bir ortamda, Dini hayatın tüm temelleri Şiilik açısından yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Giderek yeni ortodoks sınırlar içinde güçlü bir entelektüel bağımsızlığı koruyan bir müçtehitler heyeti ortaya çıktı.

Moğol Hindistanı kendilerini Hinduizm ile bir arada yaşamanın problemlerine adayan —bazen Dara Şükuh'un durumunda olduğu gibi Hinduizmin tesiri altında kalan— bir düşünürler silsilesi ortaya çıkardı. Bunlar çoğu kez, Şah Veliyullah'a kadar uzanan gelenekte olduğu gibi, hakim durumdaki İslamiyet'in üstün sosyal değerini tarihi ve psikolojik bakımlardan ifade etme çabası içerisinde olmuşlardır. Bu kimseler Hint yarım kıtasında bir İslam topluluğu olarak Müslümanları birbirine bağlayan kültürel ve entelektüel geleneği geliştirmeye yardım etmişlerdir. Bu, Pakistan'ın coğrafi anlamsızlığını, çoğu Pakistanlı liderin Urduca'yı Müslüman dili olarak kabul etmelerinin saçmalığını gösteren bir gelenektir.[39]

[39] Urduca, [bugünkü] Hindistan'da kalan belli bölgelerin anadili olduğundan, bu dilin Pakistan'da kullanılması, o dönemin eğiliminin

Şunu da ilave edelim: Doğa bilimleri daha çok adet yerini bulsun kabilindendi ve etkili standartlar hemen her yerde çökmüştü. Osmanlı coğrafyacılarının bu durumun dışında kalmaları istisnai bir olaydı. On beşinci yüzyılda bu coğrafyacılar bilimsel araştırmalarını geliştirmede Hint Okyanusu konusundaki Arap ampirik çalışmalarını kullanıyorlar, on altıncı yüzyılda ise benzer şekilde Avrupalı keşiflerden yararlanıyorlardı.

Her üç imparatorlukta da ilim hayatı çok yönlüydü ve çoğu kez etkiliydi. Bunların dışında İslam dünyasındaki düşünce hayatı, çoğunlukla geri bir haldeydi. Türkçe'de kuzey bölgesinde —güneye inerek Moğol İmparatorluğunu kurmuş olan— Babür'ün muazzam hatıralarının, ortodoks bir İslami eğitimin devam etmesine rağmen, nesir geleneğinde çok yüksek bir seviyeye vardığı görülür. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise bazı Arap kökenli alimler imparatorluğun genel hayatı içine çekilmiştir: Fakat imparatorluk içinde de, diğer Arap topraklarında da Arap geleneğindeki alışılmış gelişmelerin dışına çıkılmamıştı. Daha önceki modellere daha sıcak bir şahsi yaklaşım getiren Şarani gibi bir şahsiyet yani on altıncı yüzyılın mistik düşünürü sadece bir istisna oluşturuyordu. Sudan topraklarında ise öğretilen Dini hukuk, yazılan tarih kitapları Arapça idi. Bu dönemde hiçbir mahalli dil bunun yerini alacak durumda değildi. Malezya'da tasavvufî vahdetiyenin yapısı konusunda tartışmalar vardı. İslam coğrafyasının hemen her yerinde ortak entelektüel problemler mevcut idiyse de, bütün İslam dünyasını saran entelektüel hareketler yoktu.

tersine anormal bir şekilde dayatıldığını gösterir. Özellikle Bengal'de, bu çok yabancı bir dildi. Fakat Pakistan'ın kurucularının gözlerini diktikleri Urduca, tümü ile İslami bir duygu olmaktan çok, bütün Hindistan'ın her tarafındaki İslam kültürünün değişmez aracı idi. Hindistan kültürünün asıl gelişen merkezleri, Lahor'u saymazsak, şimdiki Hindistan'ın kuzey veya güneyindeki Urduca konuşan bölgelerdi. Pakistan'ın kendi ana toprağının konuşma dilini kabul etmesi, onun Hindistan'daki eski ve muhteşem tüm İslam toplumunu yeniden diriltilemeyeceğini itiraf etmesi anlamına gelmektedir.

1700'den Sonra Gelen Çöküş

1500 ile 1700 arasındaki iki yüz yıl, aşağı yukarı kuvvetli müesseseler ve kendine güveni olan bir entelektüel hayat ve hepsinden de önemlisi, estetik yaratıcılık dönemi şeklinde tanımlanabilir. 1700 ile birlikte her üç imparatorluğun da sosyal ve kurumsal yapısı zayıfladı ve 1700'den bir müddet sonra her üçünde de çöküntü alametleri görülmeye başladı. Osmanlı İmparatorluğu, topraklarının bütünlüğünü korumak için, Avrupalı düşmanlarının arasındaki ihtilaflara bağımlı olmak durumuna geldi. Safevi İmparatorluğu ayaklanan Afgan kabileleri tarafından tahrip edildi ve ancak — eskiler kadar güçlü olmayan— bazı idarecileri tarafından yeniden toparlandı. Moğol İmparatorluğu ise tamamen parçalandı. Başlarındaki sözde hükümdarın hakimiyetini tanısalar da, hem Müslümanlar, hem de Hindular parçalanmış bu yapıyı paylaşmak için kendi aralarında mücadeleye giriştiler. On sekizinci yüzyılda Batı Avrupa'da giderek hız kazanan gelişmelerin bölgeler arasında o zamana kadar varolan ticaret dengesini sarsmak suretiyle bazı bölgelerdeki iktisadi durumun bozulmasına sebep olduğu görülmekteydi.[40] Fakat İslam dünyasının iç diyalektiğinin kendisi de kusursuz değildi.

Bu felaket asrında bir taraftan bütün İslam halklarının kültürel birliği genel olarak çökerken bağımsız bölgesel gelişme eğilimleri öne çıkmaya başladı. İşte böyle bir dönemde Hindistan'da Urduca Farsça'nın yerini aldı ve yine bu dönemde —Lale devrinde— Osmanlı Türkçesi İran geleneğinden büyük oranda ayrılmaya başladı. Fakat bu yüzyılın sonunda (veya sonraki yüzyılın başında) Türk ve Urdu şiiri en

[40] Krş.: Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West,* Cilt I, Kısım 1, s. 296, s. 307 vd. Belli bir dereceye kadar yeni Batı'nın olumsuz etkisi on altıncı yüzyıla kadar uzanır. Ayrıca krş.: W. H. Moreland, *India at the Death of Akbar, an Economic Study,* (Londra: Macmillan, 1920) adlı eserde kozmopolit Moğol sarayının; Japon, Çin, İran, Arap ve Avrupalılardan alınan mallar dolayısıyla yerli endüstrinin zaten zarara uğramakta olduğu iddia edilmektedir.

alt noktasına indi. Bizzat İran'da bu yüzyıl bir edebi çöküntüyü temsil eder. On sekizinci yüzyılda İran'ın minyatür sanatı da çöktü. Batı sanatının taklitleri ve Hint-Müslüman sanatı bunu canlandırmayı başaramadı. İran mimarisi Afganlıların İsfahan'ı almasından sonra iflah olmadı. Türkiye'nin Avrupa ve Anadolu kısımlarında saray ve evlerin yapımında Rönesans mimarisinden çok fazla esinlenmemiş İtalyan tarzı tercih edilmeye başlandı. Şiirdeki bazı güzel gelişmeler bir yana bırakılacak olursa, bu dönem İslam tarihinin en az yaratıcı yüzyılıydı. İşte tasfiyeci Dini reform temayülü böyle bir dönemde ortaya çıktı ve Arabistan'daki Vehhabiler arasında en radikal şeklini aldı.

Daha Sonraki İslam Toplumu ve Batı'nın Yükselişi

Bu üç imparatorluk döneminde İslam tarihi neredeyse dünya tarihi ile aynıydı. Kuzeybatı uçta Hıristiyan Avrupa'nın toprakları, bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz, kuzeydoğuda nispeten tecrit edilmiş Konfüçyen imparatorlukları vardı. Nüfusu en bol ve en kültürlü toprakların büyük bir kısmı İslam'ın yörüngesindeydi. Bunun ötesinde, Afrika'nın güneyi, Avustralya, Amerikalar, buzlarla kaplı Sibirya çok az nüfusa sahipti ve pek önemli de değildi. Müslümanların bu kadar çok toprağı ellerinde tutmaları ve geri kalanları da yutma eğiliminde olmaları (bu, zaten bilinçli bir şekilde onun programındaydı) bütün dünyaya uygulanabilecek bir modelle bölgesel toplumlara hitap etmekteydi. Bu durumda Müslüman dayanışması ve ortak mirası, daha sıkı bir alakayı gerektirmeksizin karşılıklı anlaşılmayı sağlayacak durumdaydı. Hakikaten de Müslüman topluluklar, ne kadar ortak şeyleri paylaşırlarsa paylaşsınlar doğu yarımküresinin diğer bölgeleriyle kıyaslandığında birbiriyle yakın ilişkiler içinde olma eğilimleri çok sınırlı bir düzeydeydi. Her bir imparatorluk Çinlilerin keşfettiği, Avrupalıların ve Türklerin daha da geliştirdiği topu kullanmışlardır.

Moğol İmparatorluğu'nun zenginliği sadece İranlıların lüks yaşantılarını almakla kalmamış, Avrupalıların ve Çinlilerin konforlarını da ithal etmişlerdir. Yavaş ilerleyen İran sanatı yüzeysel motivasyon için yüzünü hem Hindistan'a, hem de Avrupa'ya çevirmişti. İslam dünyası, —Uzak Doğu'nun çeşitli ülkeleri ile birlikte (ki, bunların toplamı beşeriyetin çoğunluğunu oluşturmaktaydı)— beş bin yıldan beri medeniyet tarihinde süregeldiği üzere tarihsel hızında ilerlemesine devam etmekteydi ve bu tempoda medeniyet kültürel kaynaklarına yavaş yavaş bir şeyler ilave ederek birbiriyle fazla alakası olmayan gelişmiş toplumlar bina etmekteydi.

Bu dönemde, toplumlar arası ilişkiler Avrupalı tacirlerin dünya çapındaki faaliyetleri sonucunda oldukça yoğunlaştı. Fakat bu dönemde Avrupa'nın rolü, on sekizinci yüzyılda gittikçe daha fazla göze çarpacak biçimde artmakla birlikte, daha çok Okyanus ticareti ile sınırlı idi. Batı Avrupalılar, sadece Hint Okyanusu ve çok azının iç kısımlarını kontrol altında tutabildikleri adalarda değil, Avrupa'da da epeyce zamandır toprak bakımından zayıftılar. On yedinci yüzyılın sonuna kadar Osmanlılar, Avrupa'da ilerlemeye devam etmişlerdir. Osmanlılar, burada hem İslam'ın Orta Çağ'ın sonunda dünyadaki durumuna, hem de bu üç büyük imparatorluk dönemindeki hakim eğilimler konusunda söylediklerimize ters düşecek değişiklerde çok az ve dolaylı bir etkiye sahiplerdi. İslam dünyasındaki bu gelişmeler, tam tersine, Batı yayılmasını hazırlamada önemli bir rol oynamadılar. Mesela Müslüman tacirlerin geniş faaliyeti, ticaret yollarını açmada ve Sumatra ve Cava gibi yerlerde geleneksel Hindu ve Budist güçlerini zayıflatmada çok önemli rol oynamışlardır. Bundan da önemlisi, Batı'nın kültürel ve iktisadi boşluğu doldurması, Müslümanların iç zayıflığından kaynaklanıyordu.

Batılıların önemsiz gibi görünen faaliyetlerinin perde arkasında, Avrupa'nın kendi içinde yaşanmakta olan önemli dönüşümler gerçekleşmekteydi. Bu durum Avrupa'daki tarihi olayların hızını fevkalade arttırmakta, sosyal ve ekonomik

örgütlenmede —er geç kendini gösterecek olan— Batı üstünlüğünü hazırlamaktaydı. 1800'ler civarı kuşağı döneminde Fransız Devrimi ve İngiltere'de Sanayi Devrimi ortaya çıktı. Yine aynı kuşakta İngilizler Hindistan'da hakimiyeti ele geçirdiler (on sekizinci yüzyılın sonunda onlar hala ancak bir-iki eyaleti kontrol edebilmekteydiler). Fransızlar Mısır'a çıktı ve Arapları uyandırdı. İngilizler ve Hollandalılar, Endonezya'yı yeniden yapılandırdılar ve hemen hemen bütün Müslüman halklar, artık, kendilerini Batı'nın ekonomik ve siyasi hakimiyetine göre ayarlamak zorunda olduklarını, Batı'nın artık sadece bir güçlü tüccar halk olmayıp keşfedilmemiş, dinamik bir yaşam tarzı taşıyıcısı olduğunu anladılar.

Tarihin en azından diğer dönemleri kadar karmaşık olan dönemlerinde, insanlığın yarısının tarihi üzerindeki bu çalışmada tüm kültür cephesini dışta bırakmak zorunda kaldım. Bu özrüm, daha sonraki İslam'ı bir dünya-tarihsel çerçeveye yerleştirme çabası nedeniyledir. Dinamik bir kültür mirası olan İslam medeniyetinin daha sonraki dönemlerine açıklama getirmede —özellikle onun tarihi birliğini oluşturan şeyleri araştırmak suretiyle— bazı ip uçları vermeye çalıştım. Aynı zamanda bu medeniyetin bir bütün olarak insanlık tarihinde kapladığı önemli yeri belirlemeye çalıştım.

10

MODERNLİK VE İSLAM'IN MİRASI

İnanan bir kimse için tarihi sürecin anlamı nedir?[1] Özellikle modern zamanlarda tarihi değişimin hızının artmasının manevi anlamları nedir? Burada bu gibi soruların sadece birkaç cephesini inceleyeceğim. Özellikle de Müslümanlarla ilgili olarak tarihin hızlanmasını ele alacağım. Ancak bunu yaparken Müslümanlara sadece belli bir inancın bağlıları olarak değil, modern dünyanın geniş bir bölümünde varolan büyük bir kültür geleneğinin parçası olarak yaklaşacağım. Müslümanların durumu hakkında söyleyeceğim şeyler, sanırım, zamanımızdaki bütün dindar insanlarla ilgili olacaktır.

Ben burada endişe duyan insanın —sadece şahsi hayatında değil, parçası olduğu toplumda bilinçli bir şekilde yüksek kültür fikirlerini üreten kişinin— durumunu tartışacağım. Tarih bazen böyle insanların ümit ve acılarından neredeyse bağımsız olarak devam eder görünmektedir. Fakat tarihin ciddi olarak kendileriyle tartışmaya değer bulduğu kimseler sadece onlardır. Çünkü onlar, en azından moral açıdan sorumlu bir şekilde tarihe dikkat eden kişilerdir. Sadece bu sebepten dolayı onların durumu tarihçi için önemlidir. Aslında hayal gücünün ve ruh zenginliğinin esnekliğini büyük ölçüde sağlayan onlardır. İşte bu hayal gücü ve ruh

Bu tebliğ, Chicago Üniversitesi Sosyal Düşünce Komitesi tarafından 20 Nisan 1960'ta gerçekleştirilen "Dindar Bireyin Tarih Sürecindeki Anlamı" isimli toplantılar dizisinde sunulmuştur.

zenginliğidir ki kriz anında bu gibi olumlu gelişmeleri mümkün kılar, yoksa iş fasit bir daire içinde dönüp durmaya benzeyecektir. Bundan dolayı, onların tarih süreci içindeki yeri bazen belirleyici bir konuma sahiptir. Onların manevi ve kültürel problemleri, çağlarının çeşitli ihtiyaçlarına ideal şekli verme girişimleri, olayların akışı üzerinde bazen trajik, bazen da büyük etki yapar.

Dünya Çapında Bir Olay Olarak Modern Tarihin Hızlanması

Ahlaki problemlere girmeden önce tarihin modern dönemde aldığı ivmenin yapısını, dünya çerçevesinde göründüğü kadarıyla kısaca tanımlamak istiyorum. Bu kadar heyecanlı ve bu kadar çaresiz bir şekilde farkında olduğumuz bu hızlanma çoğu kez yanlış yorumlanmaktadır. Bazen bu, bütün halkların her birinin kendi döneminde geçirdiği ortak bir aşama olarak görülmektedir.[2] İleride de göreceğimiz gibi bu yaklaşım meseleyi son derece basite indirgemektir. Bazen bu, sadece Garp tarihinin bir özelliği olarak ortaya çıkıyor ve diğer yerlere ikinci dereceden ilgi gösteriliyor.[3] Bu yaklaşım

[2] Condorcet'ten Marx'a, ondan da Rostow'a kadar pek çok kişide "geçiş aşaması" denilen ve bölgeden bölgeye çok az farklılık gösteren bu yaklaşımın değişik türlerini görüyoruz. Önemli çalışmaların bile burada ne kadar zayıf taraflarının olabileceği şu eserde gösterilmiştir: Bert F. Hoselitz, (der.), *The Progress of Under-developed Areas,* (The University of Chicago Press, 1952) ve "Agrarian Societies in Transition", *Annals: American Academy of Political and Social Science,* içinde, Cilt 305, 1956.

[3] Bu durumun Amerikalı örneği Henry Adams'tır. Son zamanlardaki örnekler ise oldukça fazladır. Şunlar sayılabilir: Daniel Halévy, *Essair sur l'accélération de l'histoire,* (Paris: Iles d'or 1943); J. G. De Beus, *The Future of the West* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1953) veya Christopher Dawson'un muazzam eseri, *Dynamics of World History* (New York: Sheed & Ward, 1956). Modern hızlanmayı Garp kültürünün bir özelliğinin fonksiyonu olarak ele alan en meşhur yazar tabii ki Toynbee'dir. Bu iki yaklaşım arasındaki farkın oldukça

birincisinden daha incelmiştir ve dikkate değerdir. Fakat sonunda belki de daha çok yanıltıcıdır. Burada bizim için önemli olan, okuyucuya modern tarihi hareketin gelişiminin ne kadar eşsiz, benzersiz ve dünya çapında bir olay olduğunu göstermektir.

Maalesef, işaret ettiğim yanlış anlamalar Batı'da ortaya çıkmış olmasına rağmen sadece Batılılara has değildir. Modern Müslümanlar, kendi coğrafi ve tarihi kavramsal yaklaşımlarını büyük ölçüde Batılı yazarlardan almışlardır. Genel olarak —Batı'ya atfedilebilecek şerefli rolü mümkün olduğu kadar İslam'a vermek suretiyle— Batı'nın tarihi imajını sadece yüzeysel olarak değiştirmişlerdir. Batı'nın tarihi imajı sadece sonuçları açısından değil, hem kategorileri, hem de terminolojisi açısından etnik-merkezli olduğundan Müslümanlar bunun sonuçlarından kaçınamamışlardır.[4]

Tarihin hızlanması katı bir şekilde Garplı bakış açısından kurtarıldığında zamanımızdaki tarihi değişimin görece çabukluğu Batı Avrupa içinde Orta Çağların başlarına kadar geri götürülebilir. Aşağı yukarı Charlamagne zamanından beri —Batı Avrupa toplumunun en başlarından itibaren— kültür değişimi, keşif ve özellikle teknik ve bilgi gücündeki artış giderek daha çok çabuklaşmaya başladı ve son yüzyıllara kadar keyiflendirici —veya korkutucu— bir hale geldi. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa bütün diğer büyük yüzyılla-

şematik olduğu belirtilmelidir. İyi yazarlar bu gibi sınıflamalardan kendilerini bir nebze kurtarmışlardır. Dolayısıyla bu bağlamda Andre Varagnac'ın eseri çok önemlidir: *De la préhistoire au monde moderne: essai d'une anthropodynamique,* (Paris: Plon, 1954). Bu kitap, yaklaşımında Avrupa-merkezci kalmasına rağmen cazip bir evrensel aşamalar şeması sunmaktadır.

4 Krş.: Marshall G. S. Hodgson, "In the Center of the Map," *Unesco Courier,* (Mart veya Mayıs 1956). Burada, Batılı Orta Çağ dünya görüşünün modern zamanlarda bilimsel bir kisve altında nasıl sunulduğu kısaca gösterilmeye çalışılmıştır. (Bu tasarımlar metinle uyuşmazlar ve onlarla bir şey yapmak da mümkün değildir.) [Türkçesi için bkz.: Elinizdeki eserin "Haritanın Merkezinde" başlıklı İkinci Bölümü.]

rın toplamından daha büyük değişikliği yaşadı. Yirminci yüzyılda ise sadece bir on yılında bile on dokuzuncu yüzyılın tüm teknik bilgisine denk olacak kadar bir artış söz konusudur. Bütün bunlar günümüze kadar Batı-Avrupa medeniyetinin temel özellikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ise Charlemagne, Arslan Yürekli Richard, V. Charles, Napolyon ve Churchill'i ortaya çıkaran bu toplumla, temelde değişmez olarak düşünülen diğer bütün toplumları birbirinden ayırmaktadır. Bir İngiliz şairi "Avrupa'nın elli yılı Çin'in yüzyılına bedeldir" demektedir.

Bu sürecin iktisadi, sosyal ve hepsinden de önemlisi ahlaki problemleri "Batı Medeniyeti"nin problemleri olarak düşünülmüştür ve birçoklarının endişe ettiği gelecek "Batı Medeniyeti"nin geleceğidir. Diğer toplumların problemleri esas itibariyle farklı olarak düşünülmüş, evvela —bakış açısına bağlı olarak statik veya daha manevi olarak anlaşılan— geçmiş gelenekleri açısından yorumlanmıştır. Veya modern uygulamaları ("Batı" usullerini) benimsemeleri ölçüsünde diğer toplumlar en azından yüzeysel bir biçimde "Batılılaşmış", Garb'ın köklü geleneğine dahil edilmiş olarak düşünülmüştür. Bu durumda onlar tarihin hızlanması sonucunda karşılaşılan problemleri —zaman olarak bir gecikme ve ufak tefek bölgesel farklılıklarla ve Garb'ın uzantısı olabildikleri ölçüde— Garp ile aynı düzeyde paylaştıkları kabul edilmiştir. Böyle bir yaklaşımı kabul etmekle ve Batı'ya has özellikleri olumlu değil de olumsuz olarak yorumlamakla bazı Müslümanlar —Modern "Batı"nın problemlerinden sakınabilecekleri gibi— Batılılaşmadan ve Batı kontrolünden de kaçabileceklerini zannetmektedirler.

Fakat bu görüş tarzı Batı'da lise kitaplarında görülen dünya tarihi kavramlarına dayanır. Bu kitaplar insanlığın tüm hikayesini Babil'den başlatır, oradan Mısır'a, Yunan'a, Roma'ya, Orta Çağ Batı Avrupa'sına ve oradan da modern Garb'a gelir. Diğer bölgeler sadece ek bilgi niteliğinde ve Batı Avrupa'yı ilgilendirdikleri noktalarda gündeme gelir. Bu yaklaşım medeni dünyayı geleneksel Batı etnik-merkezci

bölümlere ayırır: Bir tarafta "Batı", diğer tarafta ise "Doğu" (yani diğer bütün toplumlar). Bu tabloda Batı küçüktür ama önem bakımından dünyanın geri kalan kısmının hepsine bedeldir. (Bu da bazı Müslümanların nasıl Batı'nın kavramsal çerçevesini ve aynı zamanda bu ayrımı da kabul ettiklerinin bir göstergesidir.)

Daha geniş bir çerçevede bakacak olursak Batı Avrupalıların tarihsel hayatı modern zamanlara kadar olağan dışı idi, ama öyle pek olağanüstü de değildi. Hepsinden de önemlisi, Afro-Avrasya tarihsel hayatının bir parçasıydı. Devam etmekte olan bir teknik ve bilgi birikimi vardı. Birkaç bin yıldan beri Afro-Avrasya medeniyetleri bölgesinin büyük bir kısmında, şehirli ve kültürlü toplumların coğrafi sınırları devamlı surette genişlemekteydi.[5] Bu, sadece Avrupa'ya has bir özellik değildi. Aslında yakın zamanlara kadar bu gelişmenin ana merkezleri diğer yerlerde de vardı: Çin'de, Hindistan'da, Orta Doğu'da, Doğu Avrupa'da. Bundan başka, bu birikim her yerde mevcuttu ve genel olarak hızlanmaktaydı: Daha sonraki bin yıllarda, genel olarak Afro-Avrasya medeniyet bölgesindeki tarihsel değişimlerin oranı —özellikle teknik ve bilgi birikimi oranı— daha önceki bin yıllarla karşılaştırıldığında fark edilebilir bir şekilde hızlanmıştı. Kısmen devamlı bir bilgi alışverişinin ve etkileşimin bir sonucu olarak gelişme düzeyinin medeni bölgenin her tarafında aşağı yukarı sabit kaldığını da ekleyelim. Üç aşağı beş yukarı, beş yüz sene müddetle çeşitli medeniyetler aynı seviyeyi muhafaza ettiler. Orta Çağ Çin'i ile Orta Çağ Bizans'ı eski Sümerler'den hemen hemen eşit uzaklıktaydı. Bu bakımdan, Batı Avrupa geniş bir tarihsel bütünün bir parçasını oluşmakta ve [bu bütünün] en genel özelliklerini paylaşmaktaydı.

1600'den önce Batı Avrupa iki bakımdan farklı bir şekilde kendini gösterdi. Merkezi bölgelerde kültürel ve bölgesel ge-

[5] Yarımküre tarihinin daha yakından bir incelemesi konusunda bkz.: Bana ait, "Interrelations of Societies in History", *Comparative Studies in Society and History*. [Türkçesi için bkz.: Elinizdeki eserin "Tarihte Toplumların Karşılıklı İlişkileri" başlıklı Birinci Bölüm.]

lişme daha hızlı idi ve özellikle İtalyan Rönesansında, Afro-Avrasya tarihinde o zamana kadar görülmemiş muazzam bir yüksek kültür yaratıcılığı patlaması mevcuttu. Fakat [konu daha yakından] incelendiğinde, bu iki özelliğin, Batı Avrupa'yı Afro-Avrasya'nın diğer kısımlarının temel tarihsel gelişim çizgilerinden ayırmadığı görülecektir. Göreceli hızlı gelişim daha çok sınır bölgelerinde gerçekleşiyordu. Batı Avrupa, aslında, Afro-Avrasya bütününün sınır bölgesindeki gelişim alanlarından birini oluşturuyordu. Bu durum, bazı önemli noktalarda, aynı dönemde Sudan topraklarındaki ve Malezya'da —veya daha da ilginç bakımlardan Kore ve Japonya'da— meydana gelen hızlı gelişmelerle karşılaştırılabilir. Bunların her birinde, kültürel faaliyetlerdeki hızlı gelişimin yanı sıra şehirleşmede nisbi bir gecikme ve sürat mevcuttu. Yine bunların her birinde, yeni kültürel fikirler daha çok önceki merkezlerden alınmıştı ve yaratıcılık çoğu kez insan hayatına temel bir katkı olmaktan ziyade, daha eski geleneklerin benimsenmesi ve mahalli duruma uydurma şeklinde kendini gösteriyordu. (Bütün bunları ispatlamak maalesef bu tebliğin sınırlarını aşıyor. Orta Çağ Batı Avrupa'sının Arap ve Yunan merkezlerinden, hatta dolaylı olarak Çin'den ne derece etkilendiği ve onlardan aldıkları şeyler konusu son zamanlarda yapılan bir araştırmaya konu olmuştur.[6] Sudan ve Malezya'nın durumları ise pek incelenmemiştir.)

Öte yandan Orta Çağ sonundaki ve Rönesans Batı Avrupa'sındaki kültürel yaratıcılık patlaması olağanüstü olmakla birlikte Afro-Avrasya tarihinde eşine rastlanmamış bir olay değildi. Konfüçyüs, Buda, İşaya ve Sokrat'ın çağındaki büyük klasik gelişmeleri bir yana bırakacak olursak zaman zaman diğer ana kültürel gelişmeler karşımıza çıkmaktadır (Gupta Hindistanındaki gelişmeler, insanlığın yarısını dönüştüren klasik İslam örnekleri gibi). On altıncı yüzyılda okyanus ticaret yolları üzerindeki İslam hakimiye-

[6] Joseph Needham'ın *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954) eseri, bu alandaki en çarpıcı çalışmadır. Fakat aynı ölçüde dikkatli değildir.

tinin yerini Batı Avrupa hakimiyetinin alması bile Orta Çağ sonunda Daru'l-İslam'ın Avrupa'nın yarısına, Hindistan'ın neredeyse tümüne ve güney denizlerine kadar yayılması ile karşılaştırıldığında, o kadar büyük bir hadise değildi. On altıncı yüzyılda Batı Avrupalılar hala Afro-Avrasya tarihsel bütünlüğünün diğer halklarıyla eşit şartlarda bir ilişki içindeydiler. Batı Avrupa tarihinin bu sıra dışı özellikleri, Batı Avrupa bölgesinde olan büyük modern dönüşümler gerçeği ile yakından alakalıdır. Fakat bunlar, tarihin yürüyüşünün modern öncesi hızının garip bir şekilde Batı Avrupalı ya da Garplı özellikler [olarak] anlaşılması için yeterli bir zemin teşkil etmez. Batı Avrupa içindeki hızlanma açıkça daha geniş bir tablonun parçasıydı ve bu geniş tablo haricinde gerektiği gibi anlaşılamaz.

Batı Avrupa'da söz konusu dönüşüm on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda —1600'lerden 1800'lere kadar olan dönemde— ortaya çıktı ve Garplı halkları, o zamana kadar Afro-Avrasya'nın geniş, yavaş hareketleri paylaştıkları komşularından çok farklı bir tarihsel temeller üzerine yerleştirdi. 1800'lerde Avrupalılar ve onlara ait denizaşırı kolonileri, kendilerini hemen hemen tartışmasız bir şekilde dünyanın geri kalanı üzerinde hükmetme konumunda buldular. Çok değil, yalnızca iki yüzyıl önce eşit şartlarda sürdürülen bir ilişki içindeydiler. Osmanlı Türkiyesi ile mücadelelerinde bazen kötü duruma düşüyor, bazen daha iyi bir duruma geliyorlardı; fakat orada ve diğer Afro-Avrasya kültürleri ile sosyal güç açısından büyük bir fark yoktu. 1800'de Batı Avrupa'da 'Büyük Modern Dönüşüm' şeklindeki bir adlandırmayı hak edecek neler olmuştu? Bu, göreceğimiz gibi, aynı zamanda bütün dünyayı etkileyecek bir olaydı. Söz konusu dönüşüm Avrupa içinde tamamlanır tamamlanmaz, tesirleri bütün dünyada görüldü ve sadece Avrupa'da değil, bütün diğer medenileşmiş bölgelerde de çok derinden hissedildi. Modern öncesi dönemlerde meydana gelen tedrici hızın aksine, tarihsel sürecin kazandığı Modern hız, bu büyük Modern Dönüşümün bir yüzüdür. İleride göreceğimiz gibi, bunun

daha merkezi ve daha öze ait bir yüzü; hem Garp, hem de dünyanın geri kalan kısmı için ayrı bir nitelik taşımaktadır.

İlerleme heveslisi bazı Batı-dışı toplum mensuplarının, bu Modern Dönüşümü Garplı dehanın ayırt edici bir özelliği olarak kabul etmelerinden daha doğru bir şey vardır. Tarihin modern dönemde kazandığı hız; yalnızca Garb'ın yerel tarihi açısından değil de, dünya tarihi açısından ele alınacak olursa, Modernliğin bu önemli özelliğinin, temel olarak, diğerleri arasında sadece tek bir topluma özgü olmadığı görülür. [Tarihin] gidişatındaki değişiklikler yerel olmakla birlikte, aynı zamanda, başlangıcından itibaren, bölgeler arası bir olaydır da. [Bu dönüşüm] tarihin daha yavaş aktığı önceki [dönem]den daha yerelleştirilemez. En azından üç bin yıldan beri Afro-Avrasya tarihi geniş ve tek bir tarihsel bütün oluşturmuştur. Bu bütün içinde bütün bölgeler sürekli bir etkileşim halinde olmuş ve oluşan ortak tarihsel varsayımları paylaşmışlardır. Bu kopuş, içinde meydana geldiği Afro-Avrasya'nın tarihsel hayatını kaplamıştır. Dünya bakış açısından bakılacak olursa, bu durum, sadece Avrupa içinde bir anlam ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda, Modernliği oluşturan evrensel bir olay olarak kendini gösterir. Bu hiçbir şeyde, tarihin akış hızının değişmesinde olduğu kadar açık bir şekilde ortaya çıkmaz.

Karşımıza çıkan problemler saf şarkiyatçılara görünenden çok daha karmaşık olmalıdır. Bu hızı, geçilmesi gereken evrensel bir "aşama" olarak görmek yeterli değildir. Birincisi, Modern [dönemdeki] hızlanma, dünyanın diğer bölgelerinde, Garp'ta ifade ettiği anlamlardan farklı iktisadi, sosyal ve ahlaki anlamlar taşır. İkinci olarak, daha ileri gitmenin ve bu durumun Garp veya diğer yerel görünüşlerden farklı dünya çapında bir önem taşıdığını kabul etmenin gerekliliğine inanıyorum. Böyle bir bakış açısı için, tarihsel akıştaki hızlanmanın getirdiği problemler hem Garb'ın, hem de dünyanın diğer bütün toplumlarının paylaştığı bir şeydir. Fakat bu, yalnızca "Batı" medeniyetinden daha geniş bir temel üzerinde yükselir. Bu gerçeği görmek için, Dönüşümün tamamını daha yakından incelememiz gerekiyor.

Modern Dönüşümün Öze ve Değişime Ait Görünüşü

Modern Dönüşüm bazılarınca Garp dehasının kalıtsal bir özelliği olarak, Batılı halkların sosyal gelişmesinde hususi bir aşama kabul edilmekte ve diğer bütün toplumların da, daha sonra bu aşamaları geçerek neticede aynı düzeye gelecekleri düşünülmektedir. Bu, saf Garpçı yaklaşımdan daha tehlikelidir. Fakat bu yaklaşımın savunucuları, Garb'ın arka planının oynadığı kendine özgü rolü çoğu zaman gözden kaçırdıkları gibi, evrensel bir dünya olayı olarak bu Dönüşümün kendine has tarihsel özelliğinin farkına varamamış gözükmektedirler. Yine de bu türden çalışmalar, Dönüşümün bir yönünün ortaya çıkmasında —kendi kurumlarını, yine kendi içinden nerede oluşturduğunu ve yeni bir ruhu nerede aşıladığının anlaşılmasında— yardımcı olmuşlardır. Batı Avrupa'nın parçaları içinde böyle bir gelişme, bütün olayın çekirdeğini oluşturmuştur.

Bu Dönüşümün önemli bir yönü, teknik keşfin kurumsallaşmasıdır. Biz, "tekamül" cephesi şeklinde adlandırabileceğimiz —ve Dönüşümün ayırt edici ruhunun mevcudiyeti tarafından belirgin kılınmış— bu şeyi, rahatlıkla, Dönüşümün varlığının bir göstergesi olarak kullanabiliriz. Bu, çeşitli şekiller almıştır. Her şeyden önce bu, yeni bir nicel ölçü hissini içermektedir. Prof. Nef'in de işaret ettiği gibi[7], insanlar gündelik ilişkilerinde dakikaların, yıllara göre ekonomik artış oranlarının, bilimsel hesaplamalarında son derece küçük artışların hesabını yapmaya başlamışlardır. Daha genel ifadeyle, geniş çaplı bir düşünce ve hareket içindeki bütün teknik cephelere, daha önce rastlanmayan bir öncelik verilmiştir. Estetik, geleneksel, doğaüstü, ferdi diğer bütün sebepler daha çok ikinci planda kalmıştır. Bu, hepsinden de önemlisi bir tutum meselesiydi. İnsanların bilimde teknik hesaplamaları, Felsefî görüş pahasına, en başa koyacakları tahmin edilir.

[7] John U. Nef, *Cultural Foundations of Industrial Civilization,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

Aynı şekilde pazarlar veya zanaat hakkındaki geleneksel bilgi pahasına ekonomik kararlarda teknik hesaplamaları, şahsi bağlar ve geleneksel sınırlamalar pahasına sosyal düzenlemede benzer endişeleri öne çıkarmaları beklenir.

Dahası, bu gibi teknik hesaplamaların sürekli değişmeye veya en azından teknik gelişmeye yol açacağı beklentisi kurumlaşmıştır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bilim yapmanın geçmişteki fikirleri değiştirmek, onları muhafaza etmekten ziyade onlara yeni ilavelerde bulunmak olduğu fikri hakim olmaya başladı. Yeni bilimsel kuruluşlar, böylesi sürekli bir yeniliği gerçekleştirmek arzusunda olmuşlardır. İnsanlar zenginliğin yeni makineler üretmeye bağlı olduğunu veya eski pazarları daha kurnazca kullanmaktan ziyade yeni pazarlar bulmaktan geçtiğini öğrendiler. En iyi keşifler için ödüller koydular ve yatırımlarını bu inançla planladılar. Siyasi hayatta (sadece idari tedbirler almanın ötesinde) "kanunlar"ın olduğu yerde olgular olacaktı. Belli bir halkın oluşmuş ve daimi özellikleri olarak kabul edilen bu kanunlar, zamanın ihtiyaçları doğrultusunda yapılmak veya kaldırılmak üzere, özel bir sürekli müessesenin, yasa koyucu meclisin eline verildi.

1800'lü yılların nesli zamanında, en azından Batı Avrupa'nın belli kısımlarında, bilimin, iktisadi üretimin ve (özellikle 1789'dan sonra) sosyal düzenin belli sahalarında bu yeni prensipler zaten tamamıyla yerleşmişti. Bu çekirdekler, yani Dönüşümün "tekamül"e ait görünüşleri, o dönemde, yeni bir ruhun ifadesi olarak sadece Avrupalılarla sınırlanmıştı. Fakat zaman içinde bunlar bütün dünyada beklenmedik tesirler icra ettiler.

Ansızın Yakalayıcı ve Etkileşimci Yönleriyle Modern Dönüşüm

Avrupa içindeki tekamülden doğan ve hem Avrupa'yı, hem de başka yerleri doğrudan etkileyen bir diğer cepheyi "etkileşimci" olarak adlandırabiliriz. Bu cephe, kendine özgü

ruhu taşısın taşımasın, birbirini etkileyen tarihsel hadiselerin akışına yeni bir hal katmıştır. (Yeni durumlar, bizatihi kendi durumlarında değişiklikler ortaya çıkardılar.) Müslüman halkların karşısına ilk çıkan işte bu cephedir. Batı Avrupalı ve diğer medeniyetlerle ilişkiler açısından 1800'lerin neslinde üç yenilik yürürlükte idi. Evvela, yeni Avrupa toplumları diğer toplumlarla karşılaştırıldığında daha yüksek derecede bir sosyal güce sahip olmaya başladılar. Belli bir sosyal birimin kontrolünde olanlar iktisadi, askeri veya entelektüel gücün çok ötesindeydi. Bu ise Avrupalılarla diğer bütün toplumlar arasında radikal, siyasi ve sosyal bir uçurum yarattı. Bu da, Avrupalıların birlik halinde yapabilecekleri herhangi bir çabanın merhametine kalmıştı. (Bu uçurum bazı bakımlardan en eski şehirli toplumlarla ilkel kabileleri aynı seviyeye getirmişti.)

İkinci olarak, bu uçurum Avrupalı olmayan toplumların hayatında çok önemli tek gerçeklik haline geldi. Bunun sebebi büyük teknik dönüşümlerin tabii bir özelliğiydi: Bitmek bilmeyen yeni teknik imkanların kullanılması neredeyse hiç sınır tanımıyordu. Emtia, kaynak ve pazarların araştırılmasında Avrupalıların her yerde hayati çıkarları vardı. Hem çıkarlarının olması, hem de güç sahibi olmaları sebebiyle 1800'lerin nesli medeni dünyanın büyük bir kesimine hakim oldu. Hindistan ve Malezya derhal fethedildi (bundan önce Avrupalılar en fazla liman şehirlerini kontrol edebiliyorlardı). Orta Doğu'nun yöneticileri bütün siyasetlerini yeni Batı'nın varlığına ve özelliğine dayandırdılar. Çok geçmeden, Batı ile aralarındaki mesafeyi kapatmak her yerde arzu edilen amaç haline geldi.

Son olarak, yeni Avrupa toplumları değişiyordu ve Afro-Avrasya bölgesi alışageldiği hızla değişimini sürdüren diğer toplumlara kıyasla çok daha fazla bir süratle değişiyordu. Aradaki mesafe gittikçe açılıyordu. İlerleme artık eski hızıyla devam etmiyordu; yani bu tür bağımsız yerel dönüşümlerden hiçbiri bekleyecek durumda değildi. Bu Dönüşüm Avrupa'da ortaya çıktığı şekliyle başlamalı ve ayrıca daha

süratli bir şekilde devam etmeliydi ki, sosyal güç alanında devamlı surette açılan fark kapansın. Dünyanın çoğu yeri için tarihin modern dönemde kazandığı hızın ilk manası bu idi: Dönüşüm geçirmiş Batı karşısında müthiş bir zaman baskısı.

Büyük Batılı Dönüşümün ve onunla birlikte tarihin modern dönemde kazandığı hızın bütün halklar için tabii bir aşama olarak yorumlanması, saf Garpçı yoruma kıyasla bir gelişmeyse de, temelde hala bazı eksiklikler içermektedir. Eğer Dönüşüm sadece "tekamül" cepheleri ile sınırlandırılırsa, onun doğal bir kader olduğu ve çeşitli halkların ona ulaşmak için uygun zamanı beklediği düşünülebilir. Fakat tarihsel gerçeklikte —ve sadece dünyanın Batılı olmayan parçalarında değil, Batı'nın bizatihi kendisinde bile— "tekamül" ve "etkileşim" cepheleri gerçek tarihsel tesir bakımından sadece yapay bir şekilde ayrılabilirler. Bunlar ayrılmaz bir biçimde birbirine geçmişlerdir. Mesela Bengal ve Lancashire'nin "etkileşimci" ilişkileri, Sanayi Devrimi'nin başından itibaren, her ikisi için de çok önemlidir. Buharlı bir makinenin keşfi sadece belli sanayileşmiş kasabaları ilgilendiren bir hadise değildi. Bu, aynı zamanda Londra'nın çok güneyinde, (nüfus kaybeden) İskoç dağlık bölgesinde, (tarımın, en sonunda dönüşüm geçirdiği) Danimarka'da ve (aynı zamanda) Bengal'de veya Mısır'da olan bir hadiseydi. Aynı durum daha sonra gerçekleştirilen her keşifte de söz konusuydu. Hangi kasabada olursa olsun, her tarafta olan bir olaydı. Büyük Dönüşüm basit bir şekilde bir aşama değildi. İlk ve son defa olarak gerçekleşen, bazı kesimleri biraz gecikmeli olsa da bütün dünyanın tesirlerini hissettiği bir şeydi.

Bu dönüşüm, özellikle 1800'lerin Batı'sında fevkalade tahribe sebep oldu. Bu durum, zamanla yavaşlamış ve çok geçmeden başlangıçta başka yerlerde olmayan yapıcı çabalarla büyük oranda düzelme olmuştur. Dönüşümün Garplı halklar arasındaki kesintisiz etkisi, en azından teknik olarak bir avantajlıydı. Başka yerlerde ise, bu etki çoğunlukla negatifti. Garp'ta gittikçe artan bir siyasi hürriyet ortamı

oluşurken, aynı olaylar, başka taraflarda —Batı'nın işgaline uğramayan yerlerde bile— daha önce görülmedik bir despotizm eğilimi yaratıyordu. Bütün bu süreç Avrupa'yı verimli bir kültür yaratıcılığına doğru yönlendirirken, dünyanın başka bölgelerinin hemen hepsinde —yine Batılı işgal olsun olmasın— basitçe kültürel açıdan bir mahvoluşu getirmekteydi.

1800'lerde Modernitenin ilerleyişinin bütün dünyayı saran özelliği (ve beraberinde gelen hız değişimi), Modern dünyadaki —Batılı olmayan bölgelerin çoğundaki— "nüfus patlaması" gerçeğinde kendini göstermektedir. Şüphesiz bu, bölgeler arası ticarete açık olan bütün başka yerlerde —yani, bütün "medeni" bölgelerde— o zamandan itibaren, Batı'nın doğrudan veya dolaylı müdahalesi sonucunda savaşın, bulaşıcı hastalıkların ve daha sonra da açlığın kontrol altına alınmaya başlanması sebebiyle idi. Dahası, nüfus artışı başlangıçtan itibaren ciddi sonuçlara yol açmıştı. Mesela, bu artış Hindu kastlarının katılığını arttırdı. Diğer yerlerde ise tarımda esnekliğin artmasına ve azalmasına sebebiyet verdi. Ve tipik bir şekilde Garp'ta nüfus artışının tesirleri sanayide ve diğer bir çok faydalı tarzda kullanılırken, dünyanın başka yerlerinde böyle olmuyordu.

Bu yazıda Afro-Avrasya tarihinde daha önce rastlanmayan dünya çapında bir hadise olarak 1600-1800 arasındaki Dönüşümün radikal karakterini ve etkilerini tamamıyla belgelemek mümkün değildir. Ama bu etkilerden bazılarını sıralayabilirim. Modernitenin hızının basit bir şekilde Garp hayatındaki bir aşama olmadığını gördüğümüzde, son zamanlardaki "uyanış"tan önce Batılı olmayan toplumlarda "tıkanıklık"tan bahsetmenin yanıltıcı olacağını anlıyoruz. Yüzyıllarca devam eden görece yavaş ve normal gelişme, hatta bazen çöküş —muazzam yaratıcılık patlamalarının nadir olması— her yerde olduğu gibi Batı Avrupa'da da görülen bir hadiseydi. Modern dönemin başlarında normal olan Batı-dışı toplumların durumuydu. Beş bin senelik ortak modelin dışına çıkan Batı Avrupa idi. O zaman soruyu "neden

Müslümanlar geri kaldı?" şeklinde değil de, "Niçin Garp, aniden, bu kadar farklı hale geldi?" diye sormak daha uygun olacaktır.

Yine aynı şekilde diğer toplumların şanssızlıkları belli Batılı güçlerin sömürgeci kötü niyetliliklerine dayandırılamaz. Bu, evrensel tarihsel bir durumdan kaynaklanmıştır. Batılı hükümetlerin bundaki rolü ikinci derecedendir ve bağımsız bir şekilde ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermek (ve çoğu kez de yapıcı olma özelliği taşımak) şeklinde tezahür etmiştir. Biz halklar arasındaki farktan değil, iki değişik tarihsel durumdan söz ediyoruz. Modern Batılı yayılma daha önceki bölgesel yayılmalarla (mesela, Haçlıların, eski Yunanlıların, ilk Müslümanların veya sonraki Müslümanların) —çok kısmi durumlar dışında— mukayese edilemez. Daha önceki hareketler, yarımküre çapındaki tarihsel çerçevede olan hadiselerdi ve bunlar geçici güç kaymasını göstermektedir. Fakat sosyal güç seviyesi ve tarihsel değişikliğin hızı genel olarak her bir tarafta hemen hemen aynı idi. Gerçekten de Modern Batı'nın durumunu —hala bir halkın diğerini yerinden etmesi şeklinde yorumlanmakta olan— Colombus'un ve Vasco da Gama'nın keşifleriyle başlatmak da yanıltıcıdır. Bu ilk Okyanus ötesi genişleme yeteri derecede olağanüstülük taşıyordu. Fakat bu olayın bizzat kendisi, süregelen Afro-Avrasya tarihi seyrini tahrip etmedi. Kuzeybatı Avrupa'dan başlayan gerçek Batı yayılması, zaten, Hint Okyanusu'nda tersine dönme alametleri göstermeye başlamıştı. İranlıların, Romalıların, Arapların, İngilizlerin, Amerikalıların ve Çinlilerin yükseliş ve düşüşlerinin kökenine inmek isteyenler önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadırlar.

Tekrar söylüyorum: Bu Dönüşüm veya onun önemli bir cephesi, eğer, Orta Çağ Avrupa'sının da bir parçasını oluşturduğu Afro-Avrasya tarihsel sürecinin seyrinden bir ayrılış olarak algılanırsa; daha eski Garp geleneği, Modernliğin ortaya çıkardığı problemlere verilen cevapların tümünü veya büyük bir kısmını verebileceğini düşünmek olası değildir. Tarihsel olarak olayların akışını doğru bir şekilde anlamak

için, bunun bilinmesi, olağanüstü bir önem taşıyor. Fakat esasen Modern tarihi şartlar —Batılı olsun olmasın— bütün Modern öncesi tarihsel durumlardan keskin bir kopuşu gösterir. (Ortodoks Marksist analizin zayıflıklarından biri Garb'ın kendine özgü deneyimini çok serbest bir şekilde genellemesidir.[8]) Bu yüzden, Batılı olmayan biri için Garb'ın gelişmesinin daha önceki safhalarından kendi gelişme ümitleri için model almak tehlikeli bir girişimdir. Yine Modern kapitalizmin kökenlerini çok dar biçimde Garb'ın Orta Çağ sonlarındaki kapitalist gelişmelerine götürmek (ki, Afro-Avrasya tarihi içinde görülmedik bir hadise değildir) de tehlikelidir. Benzer şekilde, yine tekrar ediyorum, Müslümanların aklına gelen İslam'ın bir Luther'e ve reforma ihtiyacı olduğu düşüncesi de yanıltıcıdır. Temel özellikleri itibarıyla Luther, Hıristiyanlıkla modernliğin karşılaşmasını temsil etmez. On beşinci ve on altıncı yüzyıllardaki Protestan hareketleri, kendi çağındaki tarihsel tesirleri açısından on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda İran'daki mezhebi yapılanmayı dönüştüren Şii hareketleri ile kıyaslanabilir. Eğer Protestan hareketi modern durumlarla daha ilgili görünüyorsa, bu kısmen tarihsel ilginin rastlantısı dolayısıyladır. Modernliğin Katolik ülkelerde daha az kabul gördüğünü söylemek mümkün değil. Protestanlık da, Katolik Hıristiyanlık da aslında —Musevilikte de olduğu gibi— Pascal'dan Kierkegaard'a, ondan da Buber'e kadar uzanan bir dönemdeki Modernliğin "tekamülcü" ruhunun tesiri altında yenilenmeye tabi olmuşlardır. Eğer Müslümanlar Batı içinden [bir şey ile] bir kıyaslama yapmak istiyorlarsa, yönelmeleri gereken bu gibi şahsiyetler olmalıdır.[9]

[8] "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History" (*Journal of World History*, Cilt I, 1953-1954, 715-723) başlıklı makalem dünya tarihi konusunda geleneksel Batılı saptırmanın tarihsel teorilerinden çoğunu tartışmaktadır.

[9] "A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life" (*Diogenes*, no. 32, Kış 1960, s. 49-74) adlı makalemde, bu iki inancın keskin bir şekilde çatışan karakterini ve dolayı-

Son olarak, Modern zamanlar içinde tek, genel bir gelişme yönü aramak için çok erkendir. Bu gelişme bütün ülkelerde, farklılıklarla kendini gösterir. Abdülhamid despotizmi ile İngiliz liberalizmi, modern demokrasi ile totaliterlik, modern kapitalizm ile sosyalizm gibi yapıların hepsi bir önceki dönemle karşılaştırıldığında anlamsız kalan ortak özelliklere sahiptirler. Bunların hepsi 1600-1800 arasında gerçekleşen büyük Dönüşüme cevap niteliği taşımaktadırlar ve kesinlikle de, tarihin kazandığı hıza nihai cevap olma özelliğine sahip değillerdir. İlk birkaç yüzyıl için, en azından Batılı olmayan halklar, görüleceği üzere, bu olayla Batı'dan farklı bir şekilde karşı karşıya gelmelidirler. Ama sonuç olarak, Batı bile Modernlik dolayısıyla o kadar değişti ki yüz yüze olduğu değişim diğer bölgelerinki ile benzer bir düzen üzeredir. Bu yüzden sonunda diğer bütün bölgeler gibi Batı da, beraberce aynı problemlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Gelecek, herkes için çok fazla meçhuldür, önümüzde açık durmaktadır ve kendisi hakkında en önemli kararları verecek şahısları ilgilendirmektedir.

Dönüşümün "Etkileşimci" Sonuçları "Evrimci" Sonuçlarının Gelişimini Nasıl Sınırlı Hale Getirdi?

Söz konusu noktalardan bazılarını ayrıntılı olarak incelememiz gerekiyor. Günümüzün dünya krizlerinden "yükselen beklentilerin devrimi" açısından —ki bazıları bunu, II. Dünya Savaşına veya (ABD'de) uzak yerlerdeki son dönem

sıyla Modernlik karşısında birbirinden oldukça farklı problemlerle karşı karşıya gelmeleri gerektiğini göstermeye çalıştım. Eğer bu tahlil doğru ise, Müslümanlar dinin kurallarına bağlı olma ile mistikliğin, adil sosyal düzen talebi ile farklı inançların geçerliliğinin tanınması ve diğer bazı meselelerde bir uzlaşma sağlamak durumundadırlar. Oysa modern Hıristiyanlar, bu gibi problemlerle ciddi bir şekilde karşı karşıya değillerdir. *Diogenes*'teki makale kısaltılmıştır. Ayrıca başka bazı hatalarla çıkmıştır. Bu makalenin en doğru ve tam şekli, Chicago Üniversitesi bünyesindeki Güney Asya İncelemeleri Komisyonu dizisinin 10 numaralı tıpkı basımında bulunabilir.

Amerikan düşüncesizliğini suçlamaya kadar götürmektedir— söz etmek moda haline geldi. İşaret edilen belli beklentiler yeteri kadar gerçektir ve onların son şekli bazı bakımlardan oldukça yenidir. Fakat sadece bu bilinçlilik üzerine kurulu siyasetler tehlikeli bir şekilde yüzeysel kalır. Çoğu zaman zorluk, Batılıların mevcut "ihtilali", "geleneksel" veya "uyuşuk" yüzyılların hayali arka planına dayamalarından kaynaklanmaktadır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, Batı'nın etnik-merkezciliği, bir yanda —medeni insanın Uzak Batı köşesinde— bütünün "aktif" kısmının, diğer yanda geniş, "müphem" bir "Şark"ın bulunduğu bir dünya tarihi tasavvuru sunmaktadır. Batı'nın dünyadaki öncelikli rolünün uzun süreden —ilke olarak Sezar, uygulamada ise Colombus zamanından— beri devam ede gelen şeyler olduğu hissedilebilir. (Maalesef, Müslümanların birçoğu da bu önyargıları kabul etmişlerdir. Bu yüzden savunmacı Müslümanlar Orta Çağ İslam'ının şu veya bu konuda Orta Çağ Avrupasına göre ne kadar üstün olduğunu ispatlamak için çok nefes tüketmekte ve sonra da tamamen yanlış bir şekilde İslam'ın bütün dünyaya üstün olduğu sonucuna varmaktadırlar!) Bu durumda, zihnimizde Batı dünyasının dünya hakimiyetini ve onun günümüzdeki aşaması arasındaki bağlantıyı kurmak güç olur. Bunlar uzun, sessiz bir ara ile basitçe uykuya dalan efsanevi Ejder'den, "Şark"tan ayrılmış görünüyor. Ama aslında Batılı dünya hakimiyeti tarihin Modern çağdaki akış hızı ile ciddi anlamda alakalıdır ve bir buçuk asırdan daha eskilere uzanır. Bu bir buçuk asır, ulaştığı her yerde olağanüstü aktif olmuştur. Bugün —Mısır'da, Türkiye'de, Gucerat'da, Bengal'de, Cava'da— "devrim" denilen dönem Fransız Devrimi'nin kendisiyle başlamış olan bir sürecin son aşamasıdır.

Mısır'ın durumu ilginç bir örnek oluşturur ve üzerinde oldukça çok çalışılmıştır.[10] Napolyon'un 1798'de Mısır'a ayak

[10] Kohn'un *Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient,* (Berlin: K. Vowinckel, 1928) adlı eserindeki, Mısır konusundaki biraz eskimiş, fakat iyi yazılmış ve esaslı bibliyografyası olan bölüm çok önemlidir.

basmasından üç asır önce Mısır İslam toprakları içinde kültürel bakımdan çok aktif olan bölgelerden biri değildi. O dönemde Mısır, Türkiye, İran ve Kuzey Hindistan'la karşılaştırıldığında çevrede olan bitenlerden nasipsiz kalmıştı. Bununla beraber, bütün Arap ve Afrika topraklarından öğrenci çeken üniversitesiyle kendi tarzında önemli bir entelektüel merkezdi. Ayrıca oldukça üretken bir iktisadi hayata sahipti. Yeni Batı'nın on sekizinci yüzyılın akışı içinde giderek rahatsız verici hale gelen iktisadi, siyasi ve entelektüel faaliyetleri buradaki hayatı diğer aktif İslam topraklarına kıyasla belki de daha az etkilemişti. On sekizinci yüzyılın sonunda ise Fransız ve Sanayi Devrimi döneminde Mısır yeni Batı'nın Modernliğini diğer ülkeler kadar yoğun bir şekilde hissetti.

Bu dönemdeki birçok diğer işgalci Batı ordularının aksine Napolyon Mısır'da kısa bir müddet kaldı. Fakat onun varlığı eski düzenin, özellikle askeri liderlerin itibarını yerle bir etti ve ülkeyi çözümsüz bir karışıklık içine itti. Bu karışıklıkta Osmanlı ordusunun bir Arnavut subayı olan Mehmet Ali, gücü ele geçirmeyi ve eski askeri yönetici sınıfı ortadan kaldırmayı başardı ve Napolyon'un güçlü imparatorluğunun çekici modeli üzerinde bir devlet kurdu. Yeni Batı'nın güçlerinin dünyayı saran çatışmalarından doğan bu karışıklık, ona daha fazla tahrip etme imkanı verdi. Mehmet Ali Batı Avrupa'nın geçirdiği iki yüzyıllık istikrarlı sosyal ve entelektüel dönüşümün arka planının tamamen gereksiz olduğunu keşfetti. Bu gereksizlik onun belli dar —o zaman alışılmadık olan fakat sonradan sıradan hale gelecek olan— sınırları inşa edebilmesini engelledi. Mehmet Ali eski orduyu ortadan kaldırmayı ve yenisini kurmayı başardı. Yerli halktan asker topladı. Avrupai tarzda teçhiz edilen bu yeni ordu, Avrupalı subaylar tarafından eğitildi. Bu, Mehmet Ali'nin Arabistan, Suriye ve Sudan toprakları üzerinde geniş bir "bağımsız" imparatorluk yaratmasını mümkün kıldı. Bu du-

İngilizce'ye Margaret Green tarafından çevrilmiştir: *A History of Nationalism in the East*, (New York: Harcourt Brace, 1929). Ancak bu çalışma, sadece İngiliz idaresi gibi kısa bir dönemi kapsamaktadır.

rum Avrupalıların bir konferansta anlaşıp onun geri çekilmesini isteyinceye kadar —ki derhal bunu yapmak zorunda kalacaktır— devam etti. Başka bir şey daha yapmaya muvaffak oldu. Daha temel bir şey: Eski kırsal ekonomiyi ortadan kaldırdı ve köylünün mal varlığına el koydu. Geleneksel toprak sahipliği ilişkisini ortadan kaldırıp bunun yerine devlet müdahalesi sistemini koydu. Eski iktisadi sistemin yerine, yeni Avrupa fabrikalarını besleyecek geniş çaplı pamuk ekimine bağımlılık sistemini getirdi. Yeni pamuk üretimi büyük gelirler getirdi, ancak Avrupa sermayesinde meydana gelen mali sıkıntılar bu gelirleri alıp götürdü. Bu yeni sistem Mısır köylüsünün canlılığını da alıp götürdü. Yani Mehmet Ali'nin kurduğu askeri yönetim Batı'ya karşı koyamadığı gibi, bütün yerli gelenekleri de yerle bir etti. Bu kuvvetle ancak ülke içinde hakim oldu ve despotluğunu orada gösterdi. Yine Mehmet Ali kendi devletinin ekonomisini Avrupa dünya pazarı ile irtibatlandırdı. Yeni ve köksüz bir sınıf için zenginlik sağlayarak eski aileleri imtiyazlarından etti. Batı sermayesinin insafına kalmış, ham madde üreticisi, bağımlı bir ekonomi yarattı.

Mehmet Ali birtakım şeyler daha yapmaya çalıştı. Sanayide makineleşmeyi yerleştirmeye çalıştı, fakat —bunun için gerekli teknik kaynaklardan mahrum olduğundan— makineleri öküz gücüyle yürütmeye çalışma durumuna düştü ve sonuçta bu uygulamadan da vazgeçti. Bunun yerine yerli pazar, kısa bir zaman sonra Batılı makine ürünü mallarla dolup taştı. Bu da neticede beceri sahibi zanaatkarı işinden etti, şehirlerdeki lonca hayatının sosyal dayanışma gücünü mahvetti ve sonunda hem iktisadi, hem de sosyal çözülmeyi getirdi.

Bu çözülme, Mehmet Ali'nin kendi yeni yaratılmış despot güçleri ile —ülkenin sosyal ve entelektüel hayatının çekicilik, güzellik ve hatta zaruretlerinin büyük bir kısmının dayalı olduğu— eski Dini müesseseleri ele geçirmesinden sonra daha da arttı. Okullar doğrudan devlete bağlı hale getirildi ve büyük Ezher Üniversitesinin eğitim müfredatı

fakirleştirilip on dokuzuncu yüzyılda muhafaza edilen dar bir alana —Dini alakalarla sınırlı bir alana— sıkıştırıldı.[11] Aslında Mehmet Ali Batı'yı model alan yeni bir entelektüel ortam yaratmak istiyordu, fakat burada da onun başarısı en iyi durumda bile bir muğlaklık taşımaktaydı. Birçok okullar açtı, fakat buraya giden öğrenciler ortaçağ skolastisizminin metotlarıyla eğitilmişlerdi ve modern kimya veya mühendislikle yüz yüze geldiklerinde şaşkına dönüyorlardı. Sonunda, bir sürü vakit kaybedildikten ve bir neslin entelektüel gücü heba edildikten sonra bu okullar oturmaya başladı. Söz konusu yeni okullar kendi kafalarını kullanıp yeni bir şeyler üretebilen öğrenciler olmasa da, en azından modern eserleri okuyup bir dereceye kadar anlayabilecek kimseler yetiştirdi.

Fakat bu başarının tahrip edici yönleri de vardı. Yeni Batılı okulların öğrencileri Mısır'ın Müslüman geçmişinden habersiz yetiştiler. Kendi insanlarına sevgi duymadılar ve onlardan da böyle bir sevgi görmediler. Öğrenciler arasında en iyileri bu yeni okullara gidiyorlardı. Genel olarak daha az kabiliyetli olanlar, geleneksel okullara yazılıyorlardı. Bunlar memleketin kültür devamlılığını sağlayacak tek grup olmakla birlikte, hem ufukları dardı, hem de entelektüel seviyeleri yetersizdi. Böylece iki farklı okumuş kesim ortaya çıktı: Birinci grup —kendilerini, kendi halklarına yabancılaştıran— modern kitabi bilgilerle donanmıştı. Bunlar sözde bağlı bulundukları din hakkında da hemen hemen hiç bir şey bilmiyorlardı. Diğer grup ise modern hayatın entelektüel kaynaklarından habersiz, bağlı bulundukları dinin giderek ehliyetsizleşen koruyucuları olan kimselerdi.

Napolyon Almanya'yı işgal ettiğinde ortaya çıkan durumun farklılığı açıktır. Almanya'da tarihsel değişim Mısır'dakinden daha hızlı değildi, fakat bu durum Almanya'yı daha gayretli bir ekonomik, sosyal ve entelektüel bir hayata sevk ederken aynı dünya-tarihsel olayları Mısır'da ters sonuçlar ortaya çıkarmıştı. Almanya'da idari teknik, makine

[11] Krş.: J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Egypt*, (Londra: Luzac, 1938).

üretimi ve diğer sahalardaki yenilikler, Fransa ve İngiltere'deki kadar gelişmiş olmasa da, İngiltere ve Fransa'nın durumlarında olduğu gibi eski Orta Çağ din adamları ve zanaatkarların teknik bakımdan daha gelişmiş yollarla yavaş yavaş eğitilmiş nesiller vasıtasıyla gerçekleştiriliyordu. Esasen Almanya, İngiltere ve Fransa'nın bağlı bulunduğu aynı genel toplumun bir parçasıydı. Bunun tersine Mısır'da aynı hadiseler zanaatkarın kabiliyetini ve on sekizinci yüzyılda orada varolan entelektüel anlamlılığı mahvetme eğilimindeydi.

Mısır gibi yerlerde yeniden inşa etme, endüstrileştirme ve demokratikleştirmeye sıra geldiğinde insan kaynakları bir önceki yüzyıla göre daha da yetersizdi. Kısa zamanda Müslüman halklar bu Dönüşümün "tekamüle ait" cephelerini geliştirmeye çalışmanın hayati öneme sahip olduğunu kavradılar. Buldukları şey gelişmeye ait yönlerdi. Modernlik zaten gerçek anlamda gelmişti. Modernliğin daha az faydalı sonuçları daha iyileriyle değiştirilmeye çalışılıyordu. Bu daha zor bir işti. Bunu gerçekleştirmek Avrupa'nın kendi içinde, modernliğin yapısında bir değişikliği bile gerekli kılıyordu. Çünkü Avrupa modernliği dünyanın metropolitan ve aşağı yukarı (ekonomik bakımdan) sömürge bölgeler şeklinde bölünmesini öngörür. Yani böyle bir şeyi başarmak en azından modern dönemin tarihsel kararlarından birini tersine döndürmeyi de gerektirmektedir. Daha da kötüsü, bu, kendi kendini sürekli kılan bir güç ilişkisini değiştirmeyi işe dahil etmektedir. Bundan dolayı, iki nesil devam eden bir tecrübeden sonra Mısırlılar anayasal formlar vasıtasıyla Mehmet Ali hanedanının aşırı despotluğunu kontrol altına almaya çalıştığında İngiliz savaş gemileri meseleyi kendi usullerince halletti: Anayasa yerine yabancı himayesini ikame etti, dış borçların ödenmesini hızlandırmak için eğitim harcamalarından kesinti yaptı. Fakat diğer ülkelerdeki durumlar, böyle bir sonucu sağlamak için İngiliz işgalinin gerçekten gerekli olup olmadığı konusunda şüphe uyandırmaktadır. Tek başına ekonomik ve entelektüel güç Abdulhamid Türkiyesinde de benzer sonuçları doğurmuştur.

Mısır'ın hikayesi Doğu yarımküresinin şehirli ve kültürlü medeniyetlerinin olduğu ülkelerin çoğunda —genellikle daha az düzenli ve çok değişik şartlar altında— tekrarlandı. "Sömürge" idaresi, Avrupalılardan herhangi birinin kendi kontrolü dışındaki tarihi bir gelişme ile karşılaştırıldığında neredeyse tesadüfi bir hadiseydi. Doğu Avrupa —yani Rusya, Balkanlar ve Türkiye— hem müesseseleri, hem de süregelen ilişkileri bakımından Batı Avrupa kültürü ile değişen oranlarda yakından ilişkiliydi. Modern usullerin benimsenmesi süreci burada daha önce başlamış ve çoğu kez, dünyanın kültür zemini farklı olan diğer yerlerine kıyasla daha az keskin kopuşlarla işlevini sürdürmüştür. Hemen hemen tek bir olay olarak Japonya Batılı Dönüşümün daha başlarında (ciddi bir doğrudan işgal veya müdahale tehlikesinden çok önce) bilinçli bir şekilde kendisini ayrı tutmuştur. Bu arada Japonya kendi adaları içinde Batı tesirinin bazı yıkıcı yönlerinden kaçmasını sağlayan (ki sonunda bu izolasyonu terk etmek zorunda kalacaktır) müesseselerini —ve entelektüel bilincini— oluşturmuştu. Bunun dışındaki yerlerde 1600'den sonra Modern dönemde gerçekleşen kültür değişmelerinden nasibini alamayan toplumların çoğu on dokuzuncu yüzyılda çözülmeye maruz kaldı.

Bu toplumlardan önemli bir kısmı Büyük Dönüşümün iki önemli asrındaki İslam toplumlarıydı. Bu durum söz konusu çözülmenin daha da büyümesine sebep oldu. Müslümanların yedinci yüzyılda Arap fetihleri ile sahip oldukları topraklar, Sami-İran Orta Doğusu ve Batı Akdeniz'deki bazı bölgeler ile sınırlıydı. Fakat 1000 senesinden sonra İslam toplumu geniş ve istikrarlı bir şekilde yayılmış, Afrika'nın içlerine, Doğu Avrupa'ya, Merkezi Avrasya'ya, Hindistan'a ve Malezya'ya kadar uzanmış, yani İslam'a hakim kültür tabakasını sağlayan toprakların üç katına erişmişti. Bu durum geleneksel olarak tarihe derin ilgisi olan Müslümanların dikkatinden kaçmadı. Onlar bunu Tanrı'nın bütün insanlık için arzusu dahilinde, bir toplumun ilahi takdir doğrultusundaki tarihi tecessümü şeklinde görüyorlardı. İsla-

miyet, Dini çağrıyı kendine has sosyal ve tarihi bir anlamda yorumlamıştır: İnananlar olarak insan Allah'ın yeryüzündeki halifesiydi ve hayatı adalete göre düzenlemek durumundaydı. İslam, uzun süre devam eden inançlar dizisinde en son ve en mükemmel din idi ve İslam'ın misyonu evrensel, ilahi bir toplum yaratmaktı.

Büyük Dönüşümün Müslümanlar üzerindeki büyük bir tesiri, bu tarihsel kavramayı sarsması ve Müslümanların kendi imajını ciddi bir şekilde zaafa uğratmasıydı. Artık dünya hakimiyeti Müslümanlarda değildi. Kaba Haçlıların dışında akıllıca bir şeyler üretmekten aciz olan aşağılık Hıristiyanlar, şimdi birdenbire dünyanın efendisi konumuna gelmişlerdi. Batılı dünya egemenliği Müslümanlara herkesten —mesela uzun zamandır Müslümanlar himayesinde yaşayan Hindulardan— daha fazla dokundu. Bu sebeple, Büyük Batı Dönüşümünün yıkıcı etkilerinin hepsi düşünüldüğünde bu, Müslümanlar için keskin bir manevi yenilgi iken Avrupalılar için özgüvenlerini kazanmaktı.

O halde, tarihin Modern dönemde kazandığı hızın Müslümanların karşısına çıkardığı problemlerin, Batılı halkların karşısına çıkardığı problemlerden tamamen farklı olması gerektiği açıktır. Bu kısmen böyleydi, çünkü Dönüşüm her şeyden önce dünya çapında olma özelliğine sahipti ve sadece Batı tarihinin bir aşaması değildi. Dolayısıyla da, bütün diğer halklar açısından sadece buna paralel bir "aşama" değil, tek ve her tarafa yayılma eğilimi gösteren bir hadiseydi. Müslümanların içine düştüğü durumu incelemeye geçmeden önce, biz yine bu problemleri genel anlamda ele almalı ve bunların Batı tecrübesine özgü noktaları üzerinde durmalıyız.

Tarihi Hızlanma Sürecinde Birey

Masamın üzerinde 1947'ye ait, kendini beğenmiş bir kaplumbağalar grubunu anlatan bir karikatür var: Kaplumbağalardan biri sevinçle bağırıyor: "Düşünün bir kere, biz şimdi hız-delisi atom çağında yaşıyoruz!" Bazen sırf insanla-

rın karşılaştığı tarihi olaylar sebebiyle onların değiştiğini düşünmek zordur: Biz yine, ağır hareket eden kaplumbağalar gibiyiz. Yine de New York'ta yaşayan biri ile eski bir Maya köylüsü arasında inkar edilemez bir farklılık vardır. Bu farklılıklardan bazıları tarihle olan farklı ilişkiden kaynaklanmaktadır. İnsanın düşünme ve hareket etme tarzındaki farklılık ne kadar az olursa olsun, konu ile alakalı kişi için potansiyel fark ahlaki bakımdan çok önemli olmalıdır.

Temel bakımdan ahlaki şahıs için tarihin hızının anlamı, bireyin yaşam süresi ile tarihi olayların hızının değişen ilişkisinde yatmaktadır. Tarihin siyasi veya diğer bir sahada, günlük hayatın varsayımlarını değiştiren bir hareket meselesi olduğunu ileri sürebiliriz. Şehir medeniyetinin başlangıcında bu anlamda tarih etkili bir şekilde bilinçli hale gelmiştir. O zaman tarihin hızındaki artış bazı fertleri neredeyse tarihi olmayan varlık olmaktan kurtarıp elle tutulabilir tarihi hayata dönüştürmüştür. İlkel kabilevi kararların çerçevesini değiştirmede bireyin hareketlerinin tesiri normal olarak anlaşılamaz. Kabile tarihi, bir aile biyografisinden pek ayırt edilemez. Medeniyette, temel sosyal ve kültürel çerçeve her bir nesilde giderek hissedilebilir bir şekilde değişmiştir. İlk ve Orta Çağlarda daha sonraki bir neslin sosyal ve kültürel varsayımları bir filozof, bir fatih, bir peygamber, hatta bir kaşifin hareketleri ile değiştirilebiliyor; böylece insanoğlu için mümkün olan karar tarzlarının kendisi değiştirilebiliyordu. Fakat böyle bir durumda olan ancak birkaç kişi idi ve bunların hareketlerinin sonuçları genellikle ağır adımlarla başarıya ulaşabiliyordu. Büyük Modern Dönüşüm ile birlikte daha çok sayıda kimse giderek artan hareket alanlarıyla hareketleri gerçekleştirme konumuna geldiler. Bu da normal kararların çerçevesini değiştirme ile, yani tarihi "yapma" ile sonuçlanacaktır. Tarihin devam eden hızı bakımından bu, sadece daha sonraki bir neslin kendi zamanındakileri etkileyecek varsayımları değildir. Giderek her yirmi yıl, her on yıl, hatta her yıl endişe duyan kimsenin ciddi ka-

rarların verilmesi gereken genel durum hakkında kendi kavramlarını yeniden gözden geçirmesini gerektirmektedir.

Büyük Dönüşümün "tekamüle ait" gelişmeleri, dikkatleri bireyin rolüne çekmeye yaramıştır. Tarihin kendi hızı, böyle bir potansiyel önemi gündeme getirmiştir. Bu, temel bir olgu olmakla birlikte, büyük oranda artmış olan şey basit bir şekilde hayatların çeşitliliği, hatta zenginliği ve ferdi seçime açık olan hayat tarzları değildir. Ekonomik üretimde teknik yeniliğin en başta gelmesi ürünlerde ve yaratıcı hayal gücündeki fevkalade çeşitliliği derhal beraberinde getirmiştir. Fakat durumun devam etmesi aşırı üretim ve aşırı tüketim olması halinde mümkündür. Bu yüzden, dönüşümün bir özelliği, kitlenin ekonomik ve dolayısıyla sosyal ve entelektüel süreçle ilişkisidir. Kitleler, medeniyetlerin merkezindeki şehir kültürünün dışında kalan okuması yazması olmayan köylüler olmaktan çıkmış ve giderek en aşağı sınıfların bile günlük hayatı; tüketiciler, üreticiler, oy kullananlar ve okula gidenler olarak şehirlerin ekonomik, siyasi ve entelektüel hayatına aktif ve karmaşık bir şekilde katılma yoluyla belirlenmeye başlandı. Fransız Devrimi'nin köylüleri hiç bir *jacquerie*'nin [1358'de asillere karşı isyan eden Fransız köylüleri—*y.n.*] ümit edemeyeceği kararlı bir rol oynuyordu. Bu toplu hareket bir anlamda bireyselliğin düşmanıydı. Fakat bu, tabii olarak modern çeşitliliğin geniş boyutunu kendine açık bulanların sayısını olağanüstü bir şekilde artırdı.

Bütün kitlelerin kültürel faaliyetin tüm cephelerine katılımları ferdin başarı düzeyini —en azından belli yönlerde— artırdı. Başlangıçta elbette işçinin, dakikliği ve yerleşik hayatın disiplinini öğrenmesi istendi. Gerçi bu gibi şeyler — mesela— belli bir zanaatkarın hayatına yerleşmiş olan şeylerden —değişik türde olsa da— pek farklı değildi. Birey aynı zamanda devamlı değişen ve bir anlamda önceki şehir hayatının ötesine giden hayat oyununun kurallarına uyum sağlamak zorundadır. Bu sürecin zorluğu birçok sosyal çalışma, ücretsiz avukat hizmeti ve diğer bürolar tarafından gözlemlenmiştir. Bu yeni dönemin anlaşılması için son zamanlarda

bu gibi müesseseler birdenbire ortaya çıkmak durumunda olmuştur.

Kültüre kitlesel katılım ile birlikte —demokratik değerler için— yüksek seviyede bir sosyal sorumluluk ihtiyacı doğdu. Bir kimse sadece soyut seviyede bir dürüstlüğün değil —bazı Batı ülkelerinde bu, olağanüstü iyi bir şekilde öğrenilmiştir— aynı zamanda eşitlikçi işbirliğinin ve yaratıcılığın numunesi olmalıydı. Evlilikte erkek karısına tahakküm edici olmamalıydı. Kadının ise kocasından boşanabilir olmasına rağmen, uygun bir şekilde "evliliğini kurtarması" beklenirdi. Yine baba, çocuklarının geleceğini önceden belirlememeli, onları evlilik, ahlaki ölçüler ve hatta din konusunda kendi kararlarını verebilecek olgunlukta yetiştirmeliydi. Etnik konuda kendi tabii hislerini bastırmasını bilmeli, kendi toplumunun bütün bireyleriyle kaynaşmasını öğrenmeliydi. Ve eğer hata yaparsa günahları için sadece ceza çekmiş olmakla yetinmemeli, "kendi kişiliğini iyileştirmeye" çalışmalıydı. Grup kararı, uzlaşma ve komite hayatı sanatı ile kendini aşina kılmalıydı. Son olarak, bütün bunları gerçekleştirmek istiyorsa, algılamasını ve objektifliğini engelleyen sinir bozukluklarını ve bütün tıkanıklıklarını ortadan kaldırmalı, zeki ve sorumlu bir vatandaş olarak ortaya çıkmalıydı: Bu da en ileri ülkelerin eğitimcilerinin ve psikologlarının kendilerini adadıkları amaçtır. (Bu liste Amerika ile Sovyetler Birliği arasında ilke olarak çok az farklılık gösterir.) Bütün bunların hepsi, elbette, yeteri kadar fazladır; ancak bunların önemli bir kısmı Rousseau ve Pestalozzi döneminden bu yana Batı'daki tüm ahlaki söylem tarzını değiştirmiştir.

Kaçınılmaz stresleriyle ve demokratik değerlere olan taleplerle birlikte hayatın tüm boyutlarının eski kuralların yerini alması zaten yeterli bir değişikliktir. Bunlar bir insanın karşılaştığı gündelik tercih meselelerinin yapısında aşırı bir değişim hızı ile daha ciddi bir noktaya varmıştır. Sonuç, bireyin ahlaki tedirginliğinin kabul edilmesidir. O artık belli bir toplumdaki sabit bir sosyal gelenek normu açısından

kendi imajına sahip değildir. Fakat bu moral belirsizlik bireyin artan tarihsel sorumluluğu ile beraber fazlalaşmıştır. Kendisine açık olan birçok kanaldan herhangi birinde hareket etmeyi seçen bir fert, daha önceki çağlarda görülmedik bir tarihsel güce sahiptir. Şartların yıldan yıla değiştiği bir ortamda bir şey kesindir: O da eski usullerin fazla gitmeyeceğidir; her yeni teklif kabul olunma şansına sahiptir. Dahası, bu yeniliklerin hızlı akışındaki yeni tarzlar —sadece varlıklarıyla— kısa zamanda daha fazla değişiklikler doğuracaktır. Bir bilim adamının yayına hazırlanan bir eseri, henüz ikinci baskısını yapmadan, içerdiği keşifler başka bilim adamları tarafından yazılan yeni makaleler seline temel oluşturmaktadır. Birkaç yıl önce bir avuç ne oldukları bilinmeyen genç barışseverin Chicago'da başlattıkları direniş teknikleri, şimdi Amerika'daki Güney Zencileri tarafından kullanılmaktadır.

Bu durum, sorumlu bir bireyin yapısında çok sayıda anlamları beraberinde taşır. Zeki ve okumuş bireylerin artmasıyla birlikte ve bunlardan her birinin tarihsel bakımdan önemli faaliyetlerinin sayısının daha da hızlı bir şekilde artması, insanın büyüklüğü fikrini sorgulanmaya tabi tutmuştur. Eğer büyüklük tarihsel bakımdan etkili yaratıcılık olarak tanımlanabilirse, o zaman en azından birtakım şeyler bizim bu fikirle olan geleneksel ilişkimizden farklılık göstermektedir. (Biyolojik olarak her bir 50.000 nüfuslu kasabanın beşinci yüzyılın Atina'sı olmasının mümkünlüğünü geçersiz saymak için sebep yok gibi gözükmektedir. Şu ana kadar bu fikrin saçmalığını ortaya koyan sadece tarihsel sebeplerdir.) Her bir sanatkarın —eğer gerçekten sanatkar olma seviyesine yükselmek istiyorsa— tarzında yeni bir çıkış yaratmayı düşünmesi gerekir. Fakat bizim buradaki amacımız için en acil şekilde çözümlenmesi gereken mesele, ahlakiliğin yapısı ile ilişkili olanıdır. Bazı aşırı örneklerde tarihin gerçekliği hissi birtakım insanları tüm hayatlarını prenslerin ve onların bakanlarının *raisons d'état* ile ilgili ilkeler üzerinde yürütmeye sevk etmiştir. Fakat kendilerini devri-

me adamış olmayanlar bile, bu ahlakiliği yakalamak için sosyal düzenin bizatihi kendisini belirlemede, kendi rolleriyle yeterli derecede alakalı olmuşlardır. Onlar için bu artık sadece şahıslar arası bir erdem olmaktan çıkmış, neredeyse bir tarihsel sorumluluk meselesi halini almıştır. İncil'in sosyal yönüyle ilgilenen Hıristiyan, tarihsel eğilimi olan varoluşçu, Hindistan'daki Gandi taraftarı, sosyal yönden bilinçlenmiş Müslüman, bunların hepsi komünistlerde olduğu kadar hayatlarının ahlaki yeterliliğini imtihana tabi tutarlar.

İslam Ülkelerinde Modern Bireysellik

Müslümanın kişisel sorumluluğu Modernliğin gırışından, bilhassa ve karmaşık bir tarzda etkilenmiştir. Modern dönemlerin diğer bütün cephelerinde olduğu gibi ilk sonuçlar daha az yapıcı olanlarıdır ve bunlar da zamanı geldiğinde modern tesirin daha yapıcı cephelerinin ortaya çıkışının önündeki yolda durmuşlardır. Batı'da olduğu gibi, insan ömrü bir şahsın şu veya bu şekilde karşılaşacağı çok büyük, hatta parçalanmış tarihi değişiklikleri kucaklar. Fakat bu değişiklikler başlangıçta aynı imkan zenginliğini ve çeşitliliğini beraberinde getirmez. Kitlelerin köylüler veya askerler olarak ekonomik ve siyasi süreçlere katılmaları kendileri için büyük oranda yıkıcıdır. Bunların eski becerileri çoğu kez işe yaramaz hale geldiği gibi, işleri de eski tabii değişkenliklere ilave olarak dünya piyasasının yeni bilinmeyen değişkenlerine bağlı olmaya başlar. Ancak bunlar geniş çaplı yeni beceriler kazanmamış veya hayatta yeni ortaya çıkan kanallara açılamamışlardır. Bunların eski geleneksel ilişkileri giderek yok olur. Fakat daha içsel "demokratik" değerlerin beklentisi, gelişmesi en son olarak ortaya çıkacak ve en zor olanlarından biridir.

Bu durum edebiyatın ince barometresinde kendisini gösterir. Freud döneminden önce en azından Batı'da kişiler arasındaki ilişkiler konusundaki yeni anlayışlar daha çok romancıların eseriydi. Bu romancılar kişileri ak veya kara ola-

rak algılamamak gerektiğini, kişilerin günahlarından ziyade zayıflıkları olduğunu, her birine has kuvvetli yönleri bulunduğunu, çözülmeler olduğunu ve başka şeyleri okuyucularına öğretmişlerdir. Eğer böyle bir sunuşun bir ahlaki güç olarak Modern romanın merkezinde olduğu kabul edilirse, İslam ülkelerinde romanın gelişimi dış çevreden içe doğru hareket eder. Bu, on dokuzuncu yüzyılda çoğu kez psikolojik bağlamda melodram türünden, fakat yine de romantik olan tarihsel romanlarla başlar ve daha sonra hepsinden de önemli olan sosyal tenkide yönelik ve hicve ait romanlar ortaya çıkar. Ancak bunlardan sonra, daha ayrıntılı kişilik portreleri çizilmeye başlanır.[12]

Kısacası, bireyin köklerinden kopması, kendi sorumluluğunu sorgulaması çok çabuk ve giderek artan bir şekilde geniş çevrelerde bütün gücüyle kendini göstermiştir. Buna karşılık bireysel açılmalar ve ahlaki incelmişlik gecikmiş ve çarpıtılmıştır. İlk aşamada, Modernliğin "tekamüle ait" cepheleri çok fazla gelişmeden önce, yeni değişim hızının tesirini hissedenlere kıyasla etkili tarihi sorumluluk çok dar çevrelerle —daha çok en üst siyasi güç mevkilerine yükselenlerle— sınırlı kalmıştır. Onların imkân sahaları daha fazla sınırlanmıştı ve büyük ölçüde Batı ile karşılaştıkları durumlara verdikleri cevaplardan ibaretti. Daha sonraki dönemlerde bile en büyük önem Dönüşümün "tekamüle ait" cepheleri konusuna verildiğinde, hem sınırlı tarihsel imkanların, hem de hızlı tarihsel gelişimin üst üste gelmesi sonucunda aynı hayal kırıklığı ortaya çıkmıştır: Yeni bir şey ortaya koymak yolunda pek çaba sarf edilmiyordu. Yapılan şey, daha çok, tehlikedeki askeri bağımsızlığı korumak ve yeni siyasi gelişmelere ayak uydurmaktan ibaretti. Gerçek bir yaratma yerine uyarlama, hatta taklit söz konusuydu. Daha başarılı bir şekilde taklit etme yolları aranıyordu. Bi-

[12] Bu konuda bkz.: Hamilton A. R. Gibb, "Studies in Contemporary Arabic Literature," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Cilt IV (1926-1928), s. 745-760; Cilt V (1928-1930), s. 311-322; Cilt VII (1933-1935), s. 1-22.

reysel yaratıcılık için pek vakit yoktu: Mesela bir kimyacı, daha önce bilinen bilgileri kendi diline aktarmak, tercüme etmek bunların gerekliliği konusunda bürokratları ikna etmekle meşgul olmak zorundaydı; yeni kimya prensipleri keşfetmek için vakti yoktu.

Kişisel sorumluluk duygusu geniş ölçüde bu havada gelişti ve oluştu. Batılılar için bu sorumluluk duygusu bir taraftan çoğu kez muazzam ve çok cesur bir şey olarak görünmekte, diğer taraftan somutluktan yoksun olması sebebiyle pratik olmaktan uzak görülmektedir. Birey, kendine has becerilerini adayacağı kişisel sebeplerden ziyade hürriyet ve gelişmeye yönelme eğilimindedir.[13] Yığınların çok gecikmiş aktif katılımı, nihayetinde, işte hayal kırıklığına uğramış bu "entelektüel sınıf"ın milliyetçiliğinin himayesinde gerçekleşti. Modern anlamda tarihsel sorumluluk Müslümanlar arasında Batı'da olduğu gibi gelişmiştir. Fakat Müslümanlar arasında tarihsel zemin on sekizinci yüzyılın akılcı gayretkeşliği ve Horatio Alger'in başarı konusundaki dindar rüyaları değildir. İslam dünyasında olan, Modernliğin önlenemez oluşumu karşısındaki sinir bozucu duygu yoğunluğudur.

İslami Miras ve Modernlik Arasındaki Kopukluk İkilemi

Bütün bunlar, şüphesiz, siyaset, din, eğitim veya sanat gibi sahalar için önemli anlamlar ifade ediyor. Fakat, mesele bu denli geniş olsa da, ben kendimi bunlar arasındaki bir nokta —yani bireyin kendisi ve devraldığı klasik medeniyetin kültür mirası arasındaki ilişkisi— ile sınırlamalıyım: Bu husus özellikle birey ile alakalıdır; zira bu, kendisinin çalışmak zorunda olduğu şeyin temelidir. Bu husus tarihsel ba-

[13] Gustave E. von Grunebaum şu makalesinde bunun çok sayıdaki kaynaklarını incelemektedir: "(Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbtsicht der arabischen Welt)", *Saeculum,* Cilt X, s. 289-327.

kımdan da çok önemlidir. Eğer Büyük Modern Dönüşüm büyük bir hadise ise, tarihin akış hızında ve beş bin yıllık tarihsel varsayımlardaki bir değişiklik ise, —ki, biz hala değişik şekillerde buna cevap vermeye çalışıyoruz— gelişmiş olan herhangi bir cevap modelinin nihai model olduğunu kabul etmek için bir sebep yoktur. Gelecek hala açıktır. Ve herhangi bir cevap için en can alıcı şey bunun Dönüşümün sorguladığı modern öncesi geleneklere karşı tavrı olmalıdır.

Tarihi değişimin hızı arttıkça, herhangi bir somut geleneğin yaşaması gittikçe daha bir sorunsal —okul müfredat programına, bilinçli radyo programlarına ve diğer şeylere bağımlı— hale geldiği açıktır. Ancak bu problemin potansiyel kapsamının tamamı, sanırım, Batı'da teknik modernleşmenin Garplı kültür biçimleri içinde gelişmiş olması suretiyle maskelenmektedir. Hiçbir zaman —Fransız Devrimi'nde bile— ani bir kesinti olmamıştır ve aslında Modernliğin aldığı biçimlerin çoğu Orta Çağ'daki Batılı hayat tarzına dayanmaktadır. Problem, Müslümanların problemi çerçevesinde düşünüldüğünde bu değişiklikler gittikçe azalmakta ve daha keskin bir hal almaktadır.

İslami mirasın devam edip edemeyeceği sorgulanmıştır. Yoksa belli mahalli renk şeklinde —basit hurafeler dizisi, çocuk oyunu (çocuğun hayal gücü kendi toplumunun geçmişteki halini yeniden üretir) ve en azından turist çekmek için özel tatil galası şeklinde mi devam edecektir? Bu, halihazır Dini törenlerden başka İslam toplumlarına has pek bir şey kalmadığı anlamına gelmez. Birçok kırsal bölgede, bazı bakımlardan köylülerin hayatı Modernliğin girmesiyle altüst olmuş olsa da, köylüler Dönüşümün "tekamüle ait" cephelerinden bir kısmını, yani daha olumlu olanlarını pek benimsememişlerdir. Fakat benimsedikleri bu iki şey daha fazla değişime yol açmaktadır. Bazı filmler eski Arapların ve Moğol imparatorlarının ihtişamlarını vurgulayabilir, ama bunlar en iyi şekliyle Hollywood'un Kitab-ı Mukaddes ve Haçlılar konusunu canlandırmalarına benzer bir şekilde ele alınır. Aslında bunlar gerçek kültürel devamlılığı pek muhafaza

etmezler. Yine, eski usullerin kalktığı yerlerde bile çoğu kez yeni usuller —şüphesiz Modern bir ruhla— şu veya bu Müslüman halka has olarak bunların yerini almıştır. Mesela Coca Cola'nın bir Mısır bürosunda sunuluşu hem modern tarzda hem de Mısır tarzındadır. Ama bunlar büyük İslam medeniyeti geleneğinin gerçek bir devamı sayılamazlar.

İlgili şahıs için sorgulanan gerçek nokta, zamanımızdaki bütün değişikliklere rağmen önemli milli özelliklerin devam edip etmeyeceği meselesi değil; "yüksek kültür" geleneğinin, yani güzel sanatlar, edebiyat, din, hukuki kurumlar ve benzeri şeylerin hayatiyetini sürdürüp sürdüremeyeceği meselesidir. Ne şekilde tekamül geçirmiş olursa olsun, 1800'den önce oluşmuş İslam yüksek kültürünün, dünyadaki benzer kültür gelenekleriyle birlikte yaratıcı bir güç olarak kendini devam ettirip ettiremeyeceği meselesi söz konusudur. Deniliyor ki, bütün dünya "Batılılaşmıştır" ve sonunda sadece Batı Avrupa geleneği geçerli olduğunu kanıtlayacaktır. Müslümanlar —biraz ikinci elden olsa da— Batılı mı oluyorlar? İslam toplumunun yara aldığı ve Modernliğin tesiri altında can çekiştiği doğru mudur? Veya daha açık soracak olursak, gerçekçi Müslümanın İslam'ın geçmişi ile ne tür bir ilişki geliştirmesi mümkün ve uygundur? Bu, Batılı geçmiş ile ilişkisi bakımından nasıl karşılaştırılabilir? Eğer tarih yerinde duracak olursa veya Orta Çağ'dakinden daha hızlı gitmeyecek olursa, Modern teknolojinin bütün yabancılığı için cevap basit ve daha olumlu olacaktı. Fakat Modernliğin merkezinde hızlı hareket prensibi yatmaktadır. Bizatihi bu hareket, teknik yeterliliğin daima bir bileşen olduğu bir bakış açısından, her zaman yenilenmiş bir araştırma olarak baki kalma dışında herhangi bir geçmişi reddeder.

Müslümanın kendi geçmişi ile kopuşu, bir anlamda radikal bir kopuştur. Oysa Modern Avrupalı için böyle bir şey olmamıştır. Bu sadece eski müesseselerle kopuşun ani bir şekilde gerçekleşmesi meselesi değildi: Fransız Devrimi ve Umsturz'dakilerden daha hızlı bir aniden oluş; bizzat Modernliğin yolunda öyle bir aniden oluş; üstelik defalarca ye-

nilenmesi gereken bir aniden oluş. (Bu bize, Türklerin meşhur serpuş meselesini hatırlatıyor. On dokuzuncu yüzyılın başında II. Mahmut, inançlarına bakmaksızın bütün Osmanlı tebaasını belirlemek için modern bir başlık olarak fesi giymeye zorlamış ve büyük bir muhalefetle karşılaşmıştı. Bir asır sonra Atatürk, cumhuriyetinin zaferini teminat altına almak için artık alışılmış olan fesin yerine güneş siperlikli şapkayı getirdiğinde daha büyük bir direnişle karşılaşmıştı).

Çoğu kez, değişim tam anlamıyla Modernleşme anlamına gelmez. Yani Batı'nın kendi kendini dönüştürdüğü türde bir değişim anlamında değildir; ama bölgesel kültür anlamında Batılılaşma demektir. Bu değişim, sathi olarak salt bir kolaylık meselesi olarak görünebilirse de, asla her zaman böyle olmaz. Arap harflerinin ıslah edilmesi yerine, baskı işini kolaylaştırmak maksadıyla Latin harflerinin kabul edilmesi, kişisel görünümün mütevazı hale getirilmesi için erkeklerin takım elbise giymesi gibi şeyler modern işleyiş yollarını yansıtır. Fakat onlar aslında teknik hususların veya Modernliğin diğer yönlerinin önceliğiyle sadece tesadüfî olarak alakalı eski Batılı unsurları kullanmaktadırlar. Dikkatli olunsaydı, bu gibi yüzeysel Batılılaşmadan kaçınmak mümkündü.

Fakat incelmiş Modernleşme bile, Batılı toplumlarla doğrudan doğruya ilişkiden ne kadar itinayla uzak tutulursa tutulsun, eski Batılı bir unsur Modernleşmedeki en temel çabalara dahil olur. Doğal olarak modernliğin temel kurumları bunların ilk üretildiği toplumun kültürel biçimlerinin derin tesirlerini taşırlar. Birazcık hayal gücümüzü çalıştıracak olursak, Modernleşme Batı Avrupa'da değil de, 23. ve 24. asırların İslam toplumunda ortaya çıkacak olsaydı Modernliğin kurumlarının neler olabileceği hakkında tahmin yürütebiliriz. Her şeyden önce endüstri toplumu muhtemelen ulus devlet şeklinde ortaya çıkmayacaktı. Anayasacılığıyla, haklar ve sorumluluklar konusundaki partikülarist özelliğiyle ulus devlet; Orta Çağ Batı toplumunun birlik kavramlarından gelmektedir. Orta Çağ İslam toplumunun çok farklı hukuki kavramlarından, onların soyut eşitlikçi evrenselcili-

ğinden dolayı, ulus devlet yerine endüstri toplumunu yüksek-şeriat kanunu üzerinde temellendirmeyi düzenleyen bir tür ulusal yüksek-ulema heyetleri ortaya çıkabilirdi. Bu gibi kurumlar, Batılı modernleşme sırasında yaşandığı gibi, İslam'la keskin bir kopuşu gerektirirken, temel varsayımlardan bazılarının devamlılığını sağlayacaktır. Aslında İslam toplumlarının girmek zorunda kaldıkları Modernliğin Batılı tarzı, kendilerini ulus devletler şeklinde ifade ettikleri ve kaçınılmaz bir şekilde eski Batılı tavırları kabul ettikleri şekildir. Bizim muhayyel endüstriyel yüksek-şeriat düzenine karşılık gelen endüstriyel bir ulus devletine ilişkin varsayımlar, Orta Çağ Garp dünyasının derinliklerine dek uzanır.

Modernlik endişesini taşıyan kişi için Modernlikteki Garplı unsur onun en azından Modern Batı düşüncesinin asıl özünü benimseme isteğinde somutlaşmaktadır. Bu kişinin, Modernliğe girebilmek için, Dönüşüm esnasındaki büyük üstatların —en azından Descartes'dan Kepler'e, Kant'tan Goethe'ye— düşüncelerine nüfuz etmesi gerektiği iddia edilebilir. Fakat bu düşünceleri anlamak için, o kişinin, daha önceki Garb'ın tarihsel arka planını bilmesi gerekir. Teoride her bir kültürel tarihsel arka planın Modernliğe geçişte kendi üstatlarını üretmesi gerektiği söylense de, uygulamada burası pek açık değildir. Bizim burada belirttiğimiz şartlar sebebiyle, gerçek anlamda benzer bir yaratıcılık hemen hemen imkansızdır.

Modernlik Açısından İslam Mirasını Geliştirme Girişimi

Modernlikle çok ilgili olan Müslümanlar; Latin üstatlarını kendi klasikleri olarak benimseyecek, Batı Avrupa tarihini kendi tarihleri olarak kabul edecek, Caesar, Cicero, Charlemagne, Columbus, Leonardo da Vinci'yi kendi kahramanları sayacak, Katolik ve Protestan olacak kadar henüz Garplı olmaya hazır değiller. On dokuzuncu yüzyılın ortasında, yeni düzenin ilk şoku geçtikten sonra bazı ileri gö-

rüşlü Müslümanlar yeni ve iyi bir gelecek kurmak için en iyi yol olarak Batı ile samimi bir işbirliğini gözettiler. Birçok bölgede, özellikle eskiden Osmanlı hakimiyetinde olan yerlerde, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen siyasi yenilgiler altında, bu ümitler anlamını yitirdi ve I. Dünya Savaşı döneminin hayal kırıklıklarından sonra ise tamamen ortadan kayboldu. O zamandan beri, eğitimli Müslümanlar tam Batılılaşmanın tehdidinden giderek daha yoğun ve hatta acı bir şekilde haberdar olmaya ve bundan büyük bir istekle kaçmaya başladılar.

Milliyetçilik, yerel engelleri yıkmada en açık ideolojik araç olmuş, modern problemlere karşı koymak için gerekli olan sosyal hayatın "tekamüle ait" dönüşümünü mümkün kılmıştır. Bu milliyetçiliğin en önemli unsuru, onların daha önceki ve Batılı olmayan geleneklerini muhafaza etme veya yeniden canlandırma girişimidir. Mısır Yazarlar Birliği'ni bir zamanlar bütün sınıfların sevdiği ama şimdi radyo ve sinemanın henüz yaygın olmadığı ücra köşeler dışında hemen hemen kaybolmuş bir sanatın kaba bir versiyonu olan gezgin kukla göstericisini kabul etmeye sevk eden şey sadece milliyetçilik değildi. Bu, aynı zamanda, asli köklerini araması nedeniyledir. Fakat şimdi bu gibi gösteriler, radyo ve sinemanın henüz yaygınlaşmadığı ücra köşeler dışında hemen hemen her yerde ortadan kalkmıştır. Onlar onun sunuluşu ile çok fazla alakalı değildiler, ama bazıları bir bağlantı kurmayı ümit etmiştiler.

Buradan da anlaşılacağı üzere, İslami geçmişle olan bağ ciddi bir şekilde kesintiye uğramışsa da, bunlar Garb'ın, kendi geçmişine ilişkin tavırlarını benimsemede çok ciddi engeller oluşturmaktadır. Bu engellerden bir tanesi, tamamıyla ümit kırıklığı meselesidir. Bu, özellikle bazı durumlarda, hiç de hafife alınacak bir mesele değildir. İslami geçmişle olan kopukluğun umut kırıklığı, çok fazla hayal kırıklığı yaratan unsurlardan kaynaklanmaktadır: Kopuş hadisesi meydana geldiğinde, sonuç Avrupalılarınkinden daha fazla yıkıcıdır. Bu kopuşun getireceği yarar, çok nadir olarak

ileri gitmektir ama daha çok geri kalmaktan kurtuluştur. Bunun da doyurucu bir his yaratması beklenemez. Fakat bazı bakımlardan daha da kötü olanı, müzmin taklidin zorunluluğudur. Bu, düşmanı taklit etmek anlamına geldiğinden, imanı kuvvetli bir Müslüman kafirleri taklit etmeyi dünyadaki ilahi düzenin saptırılması olarak görecek ve her halükarda onun ortadan kaldırmak istediği yabancı hakimiyetinin kaynağı olduğunu hissedecektir.

İmanı kuvvetli bir Müslümanın umut kırıklığından daha önemli olan şey, Garp geleneğine olan inatçı yabancılığıdır. Mesela, bir Arap genci için —modern teknik ve modern edebi formun anahtarları olarak— İngilizce ve Fransızca öğrenmek, şüphesiz, faydalıdır. Ama en meraklı Arap gencinin bile Latince öğrenmeye vakti yoktur, çünkü onun bundan önce öğrenmesi gereken kendi klasik Arapça'sı vardır. Bu insanın apaçık Müslüman inancı dururken karmaşık Hıristiyan mitini öğrenmeye kalkışması için bir sebep yoktur. Her zaman benimsenmesi gerekli olan şey, yüzyıl öncesinden bu yana olanlar değil Batı'nın en son gelişmeleridir: Sadece teknolojideki gelişmeler değil, aynı zamanda sanat ve edebiyatta olan gelişmeler. Ve bunların en yenisi her on yılda hem şekil, hem de ruh bakımından Garb'ın geçmişinden daha fazla uzaklaşmaktadır. Hepsinden de önemlisi, bunlar Garb'ın değil Modernliğin gerekleridir. Modern-öncesinin Garb'ı, bazı sebeplerden dolayı kendi atalarından nefret etmeyi öğrenmiştir.

Bu veya başka sebeplerden dolayı modern Müslüman halkların temel bir uğraşı, kendi kültür köklerini muhafaza etmek olmuştur. Bu iş için değişik yollar denenmektedir. Tabii olarak, bu yollar içinde problemle en derinden muhatap olanları, İslam dinini modern hayata uygun bir şekilde canlandırma girişimleridir. İslam sosyal hayatın gayeleri ve hatta ayrıntıları üzerinde daima çok güçlü bir şekilde durduğu için, dinini ciddiye alan bir kişinin, toplumun kurumsal yapısı ile diğer dinlerin bağlılarına kıyasla daha fazla alakadar olması gerekir. Bu yüzden Dini ihyanın kişisel bir yeni-

den düzenlemeden daha öte bir şey olması muhakkaktır ve Modernliğin ortaya çıkardığı tüm değişiklikler dizisi ile boğuşmak zorundadır. Fakat tarihsel akışın hızıyla yüz yüze gelen bu gibi girişimlerden her birinin kendi zorlukları olduğu gözlenmiştir. Zaten bu çabalar da, şu ana kadar, geriye belirsiz sonuçlar bırakmıştır.

Bu soruna Mısırlı Muhammed Abduh ciddi ve açık bir çözüm getirmiştir. Abduh İslam'ın sınırları içerisinde modern bilim ve doğa bilgi düzeyindeki bütün modern yöntemleri —imanı destekleyen bir unsur olarak— takdim etmeye çalışmıştır. Abduh, aydınlanmış ve yeniden düzenlenmiş bir İslam'ın, temelde aynı İslam olmaya devam edeceğini ve daha saf ve güçlü bir hale geleceğini düşünüyordu. Ezher Üniversitesi'ndeki direnişle karşılaşmasına rağmen, bu düşünce çerçevesinde önemli reform teklifleri sundu. Onun çalışması büyük ve kalıcı bir tesir bıraktı. Fakat tarihsel değişimin hızı daha fazla düzenleme için sadece devamlı bir çabayı gerektirmiyor. Bu hız, işin içindeki güç dengesini altüst ediyordu. O zamana kadar önemli olan hayat sahaları ikinci dereceye düştü. Modernliğin dışında hiçbir yeni temel ilkenin sunulmamasıyla, İslam, gerçekleştirilmiş görüş açıları ve uygulamalar bütünü olarak kaldı. Giderek her bir değişiklikle birlikte daha yenilerinin bunu takip edeceği görüldü. Geçmiş, yeniler ordusu faaliyet sahası bakımından ve daha başka anlamlardaki temel şeylerde ağırlığını hissettirinceye kadar, İslami olarak kabul edilmiştir. Abduh'un çalışmalarından çıkanın, aslında sadece yeni bir hayat tarzının rasyonelleştirilmesi olup olmadığını görmek gitgide daha da zor hale gelmiştir. Bu yeni bilim için bir çerçeve sağlayan şey, devam eden fakat yeniden düzenlenmiş İslam imiş gibi görünüyor. Ancak yeni bilimle alakalı yollar, devam eden fakat yeniden düzenlenmiş İslam'a dar bir alan bırakıyordu.[14]

[14] Bunun neticeleri, Abduh'un hayranlarından Taha Hüseyin'in eserinde ortaya konulmuştur: *Müstakbeli's-Sakafe fi Mısr*. Bu eser Sidney Glazer tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: *The Future of*

Sonunda önemli soruların büyük bir kısmı yeni ve seküler bir sahaya taşınırken Muhammed Abduh'un eseri onun amaçlarına rağmen, mantıki olarak İslam'ı esas itibariyle birtakım bireysel incelikler derecesine indirgeme anlamına gelebilir. Bu ise İslam'ın bir sosyal örgütlenme olarak yapısını bozacak, modernlikle beslenen değerleri destekleyen genel ahlaki yaptırımı karşısında İslam'ın fert hayatında bile önemini kaybetmesine yol açacaktır. Müslüman ders kitaplarındaki ahlaki öğretilerin yeterliliğini gözden geçirmede Hıristiyan misyonerlerin görüşüne başvurulduğu söylenen Türkiye'deki İslam'ın resmi şekli aşağı yukarı buna benziyor. Bunun benzeri İslam diğer yerlerde de yaygındır. Pakistan okullarında anladığım kadarıyla İslam zaman zaman "kardeşlik, müsamaha ve adalet"e indirgenmiştir. Bu kelimeler güzel ama yanlış anlaşıldığında muğlaklığı ifade etmeyi onaylayabilir. Bu sadece İslam'ı diğer inançlardan açık bir şekilde ayırt etmemeyi ve aynı zamanda onu tamamen seküler olan birçok felsefi fikirden ayrı tutmamayı getirir.

Çoğu kimse aradaki bu farka dikkat etmeyebilir. Ama kültürel bakımdan endişe duyan biri için bu durum, gemiyi kurtarmak için gelenekle etkili bir devamlılıktan vazgeçmek anlamına gelir. Bu ise onu ahlaki sahada ilerisini düşünmeyerek hareket eden bir varlığa indirgeme ile tehdit etmektir ki bu da onun olayları ileriye dönük bir bakışla anlama çabalarını derin bir şekilde kısırlaştırabilir. Bu, bir inancın ahlaki yorumuna veya dinler arasında ortak bir anlayışa itiraz etmek anlamına gelmiyor. Ben sadece kültürel bir dilemmaya dikkat çekmek istiyorum.

Pakistanlı Muhammed İkbal'in çabaları, kavramsal olarak, Muhammed Abduh'tan belki de daha da derin ve kesinlikle daha radikaldir. Çağdaş İslamcıların araştırmalarından faydalanmış olan İkbal, Modern Dönüşümün sonuçları açısından tarihsel İslam'a önemli bir rol veren bir dünya tarihi teorisi geliştirmiştir. İkbal böylelikle İslam'ın olumlu gelene-

Culture in Egypt (Washington: American Council of Learned Societies, 1954).

gının, Modernliği kendi içinde disiplin edecek dinamik bir Modern formda işleyebileceğini ümit ediyordu.[15]

İkbal medeniyet tarihini iki kısımda inceliyor. Birincisi, ilkel insandan başlayıp Hz. İsa ve Paul zamanında daha incelmiş hale gelen Dini vahiyler dönemi. Bu dönemdeki insan düşüncesi büyü ve sembol sahasından çıkıp giderek gelişerek Eflatun ve Aristo'nun akılcılığına ulaşmıştır. Fakat böyle bir akılcılıkta bile düşünce henüz modern anlamda bilimsel değildi. Onun soyutluğunda bu düşünce evrimsel ve tarihi gerçekliğin somutluğunu kontrol altına alamıyordu. Rasyonel düşünceyi desteklemek, sosyal ve pratik hayat için gerekli otoriteler, nihai sembolik normlar sağlamak için vahiy gerekliydi. Bu ihtiyacı doldurmak için çok sayıda, her biri bir öncekinden daha iyi olan ama kusursuz olmayan akıl-dışı din geldi. Somut olmayan, sembolik akılcılığın Eflatun ve Aristo ile zirveye ulaşmasından sonra, insan aklı sonunda tamamen yeterli, bilimsel düşünme yolunda büyük sıçrama yapmaya hazır hale geldi. Fakat bu eski akılcılık şartlarında başarılamazdı. Yeni bir tarihi itici güç gerekliydi ve bu da bir vahiy olmalıydı. Bu, son vahiy olarak, Hz. Muhammed'inkiydi.

İkbal'e göre, Hz. Muhammed'in vahyinde eski tip akılcılığın empoze ettiği sınırlardan vazgeçme prensibi sunulmuştur. Yani yaratıcı bilimi mümkün kılan pozitif ve açık-uçlu fakat yine mantıki ve sistematik gözlem tavrı sunulmuştur. Onun peygamberliğinin son olması sebebiyle artık insan aklı, tarihsel gelişimi desteklemek için daha fazla vahyin gerekli olmadığı noktaya erişebildi. İkbal bunu kısmen — Kuran'ın tabiatın gözlenmesine hitap etmesi ve efsane, ayin ve tabiat üstücülükten kurtarmasını delil göstererek— Kuran'ın kendisi açısından açıklamaya çalışmıştır. Hz. Muhammed'in vahyinde görülen yeni prensibin bilimsel sonuçlarının insanların zihninde gelişmesi zaman almıştır. Bu yüzden, Müslümanların kendilerinin bunu görmeleri tedri-

[15] İkbal'in görüşlerini incelerken belli fikirleri gösterebilmek için, onun düşüncelerini biraz genelleştirmek yoluna gittim.

cen gerçekleşmiştir. Bununla beraber, Müslümanlar hem ilahiyat seviyesinde, hem de uygulamalı bilim seviyesinde onun temel özelliklerini geliştirmişlerdir. Garp, Arapça'dan tercümeler yapmak suretiyle kendisini yaratıcı hale getirdiğinde, onlardan görevi devralmış ve olağanüstü bir hızla ileri fırlamıştır. Teknik akılcılık duygusu ile birlikte Modernliğin tümü bunun eseridir.

İkbal'in İslam'ın bu oluşma halindeki prensibini en hızlı bir şekilde geliştirenlerin gayr-ı müslimler olduğunu iddia etmesi tesadüf değildir. Hz. Muhammed'in vahyinin —Garb'ın kabul etmediği— diğer bir cephesi de aynı derecede önemlidir. Bu ise ilahi temelli ve dünyayı kucaklayan yeni topluluktaki tarihsel devamlılık prensibidir. Bu topluluk sadece modern bilimin ilk ipuçlarını üretmekle kalmamış, onu doğu yarımküresine daha önce görülmedik bir şekilde yaymış ve güçlü bir eşitlikçi adalet duygusu üzerinde temellenen sosyal kurumların uluslar ötesi ağını yaratmıştır. Peygamberliğin sona ermesi gelecekteki insan hayatının bütün cephelerinin tarihi bir gerçeklikle üzerinde yükseldiği sürekli bir temel olarak devam edecekti. Yani İslam, modern bilimi —ve aynı zamanda bir devamlılık prensibini— ortaya koymuştur. Her iki prensip ideal bir şekilde birbirini dengelemektedir. Hareket prensibinin gelişiminin bir aşamasında, bu tek prensibin tam bir hızlılıkla gelişmesi, ilahi esasta ve diğeri tarafından gelişimi engellenmemiş, daha kusursuzca kökleşmiş bir cemiyeti gerekli kılabilir. İlahi kökenli olan bu topluluk görevi devralmalı ve bu gelişmedeki dengeyi tekrar sağlamalıdır. İkbal [bu topluluğun] tam zamanında —I. Dünya Savaşı'ndan sonra yazıyordu—, tek taraflı materyalist ve köksüz Batı'nın, kendisini ve kendisiyle birlikte bütün dünyayı tahrip etmesinden önce gelmesini ümit etmekteydi.

Öyleyse, İkbal için İslam basit bir şekilde durmadan azalan bir uygulanabilirlik kuralları değildi. Ona göre İslam gelişen ve değişen tarihsel bir topluluğun sürüp giden dayanağıdır. Devamlı bir şekilde ayrıntılarla yenilenmektedir, ama zengin tarihsel şartları bakımından bütünlüğünü mu-

hafaza etmektedir. Batı'nın ahlaki bakımdan iflasından sonra, bu topluluk sonunda başlatmış olduğu Modernlik de içinde olmak üzere bütün dünyanın varisi olacaktır.

İkbal'in teorisi akla yatkındı ve modern Batılı halkların geniş görüşlü tarihi faaliyetlerinin ilham ettiği büyük teorilerle kıyaslandığında tarihsel gerçekliklere ters düşmüyordu. Bu böyle olmakla beraber, birçok Batılı teoride olduğu gibi söz konusu tarihle çelişki içindedir. İkbal Batılı eğitim almış olması sebebiyle, tarihi (Batılı kuramcılar gibi) esas itibariyle Akdeniz bölgeleri çerçevesinde düşünmekte ve diğer ana kültür bölgelerini ve bunları kucaklayan geniş tarihi süreçleri görmezlikten gelmekteydi. İkbal'in İslam'ın tarihi rolünü değerlendirmesi ve dolayısıyla Batı'nın "köksüzlüğü" karşısındaki güçlülüğü, ayrıntılı olgusal eleştirilere tabi tutulduğunda dayanabilecek durumda değildir. Aslında İkbal, İslam'ın Batı'nın taşıdığından daha sürekli ve kalıcı bir ahlaki geleneğe sahip olduğunu göstermemiştir.

Orta Çağ'da bu durum o kadar önemli bir mesele teşkil etmeyebilirdi. Ama yaratıcı bir kültürel canlanış entelektüel aldatıcılık üzerine bina edilemez. Tarihi değişimin kendi hızı, ifade edilmemiş teamüllerin tarihini ve böyle bir şemanın dayandığı güçlükle dengelenmiş uzlaşmaların tarihini açıklamış olmalıdır. Bu sebeple çözümü formülleştirme girişimi, Muhammed Abduh'un durumunda olduğu gibi aynı deneyimle tarihin çok hızlı hareketi karşısında yetersiz kalmıştır. İkbal'in takipçileri, Modernliği daha bir asli İslam'la bütünleştirmek yerine Modernlik tarafından oluşturulan dünyada İslam'a uygun bir yer arama çabalarına son vermelidirler. Bir süre sonra, İslami gelenekle gitgide daha fazla ayrıntılar ortaya çıkar, bu ise yine İslam'ı müphem bir iyilik sembolü derecesine indirgeme tehlikesini beraberinde getirir.

Bazı gruplar, özellikle Hindistan'da Mevdudi taraftarları, İkbal tarafından tasarlanan yaklaşımı çok ciddi bir şekilde benimsemişlerdir. Onlar Orta Çağ Batı kurumlarına dayanmaktan çok Orta Çağ Müslüman ahlakı vasıtasıyla bilgilenmiş modern bir endüstri hayatı sistemi geliştirmeye

çalıştılar. Orta Çağ'ın vakfını veya Orta Çağ ortaklık kurallarını kendilerine kalkış noktası alarak, sömürücü faiz olmaksızın sermaye birikimini gerçekleştirmek istediler. Yine tarafsız bir hukuk danışmanı olmak sıfatıyla hakim için Orta Çağ'ın müftüsünü kendilerine kalkış noktası alarak, ücretli avukatların yanlı savunması olmaksızın modern bir hukuk sisteminin inceliklerini kullanmak istediler.

Mevdudi'nin reformlarını, bu gibi radikal anlatımları ileri sürmeye iten, bireyin tarihsel imkanlarının giderek artmasından haberdar olmasıdır. Mevdudi'nin fikirleri Hindistan İslam'ında uzun bir reformcu çizgiye dayanıyordu. Kendisi de bunun farkındaydı. Bu reformcu gelenek içindeki kimseler oldukça itici bir gerçekliğin yerine İslam'ın sosyal fikirlerini tesis etmeye çalışmışlardı. Mesela Ahmed Sirhindi, Müslüman bir hükümdarın (Ekber'in) İslam devleti idealini sözle bile ağzına almamasını görmekle heyecana kapılmıştı. Ama —çoğu herhangi bir Müslüman yönetici ile alaka kurma lekesini almayı reddetmiş olan— diğer mutasavvıflar gibi onun da temel ilgisi, İslam şeriatının öngördüğü, Müslüman yöneticilerin eşitlik ve insanlar arasında adalet prensibinden aşırı bir şekilde ayrılmamalarıydı. On sekizinci yüzyılın sonunda Hindistan'da Şah Veliyullah özellikle Müslümanların gücünün dış alametlerinin çöküşü ile ilgilenmiştir. Onun asıl ilgisi İslam'ın ideal olarak getirmesi gereken sağlıklı bir sosyal düzenin —Müslüman bir idare tarafından— tesis edilmesiydi. Her bir durumda da, onların kusursuz adalet ülküsü kendi çevrelerinde gördükleri gerçeklikten çok uzaktaydı.

Fakat onların teklif ettikleri somut reformlar her bir durumda Mevdudi'nin ileri sürdüğü reformlara göre daha az açık ve daha az hırslı idi. Uygulamada onların en çok gözettikleri şey, İslam hukukunun yeniden ikame edilmesi ve yöneticinin keyfi idareden mümkün olduğunca arındırılmasıydı. Mevdudi'nin hareketi, devletin anayasası da içinde olmak üzere, toplumun bütün kurumlarının hakiki bir şekilde yeniden değerlendirilmesine dayanıyordu. Mevdudi'nin

zamanında tarihin akış hızı bu şeyleri canlı bir şekilde sorgulamaya tabi tutmuştur. Bu meselelerin endişesini duyan şahıs daha özlü değişiklikler yapmaya girişmede açıkça görülen bir gayrete sahiptir. Tarihin hızlanmasından dolayı Mevdudi, kendinden önce gelenlerden daha yüksek hedefleri gözetebilirdi ve gözetmeliydi de.

Fakat aynı zamanda Mevdudi'nin somut sonuçları, Ahmed Sirhindi ve Şah Veliyullah'ın başardıklarına bakarak daha yetersiz kalmıştır. Yeni tip bir devlet anayasası teklif etmeyi gerekli kılan tarihi değişimin ezici baskısı bunu İslam'ın üzerinde temellendirmeye çalışmayı boşa çıkarmaktadır. İslam konusunda iyi eğitim görmüş olan Mevdudi ve arkadaşları, modern dünyanın gerçekleri hakkında pek derinlikli bir bilgiye sahip değillerdi. Belki onların niyetleri İslam hukuku ile birtakım organik devamlılık gösterebilir. Ama bunların, modern kurumların dünya çapındaki şebekesi içerisinde uygulamada nasıl gelişebileceğini göstermek durumundadırlar. Daha açık ve kesin bir anlatımla söyleyecek olursak, komünizmde olduğu gibi eski İslam'la olan tarihi devamlılıktan bir kopuşa yol açacak bir devrim olmaksızın bu gibi müesseseleri yerleştirme teşebbüsünün ciddi olduğu düşünülemez. Batı'nın yarattığı kopuştan bile daha büyük bir kopuş olacaktır. Bu gibi kurumlarda Orta Çağ'ın İslam ahlakı modern kurumların tekamülünü açıkça reddetmiş olan Orta Çağ'ın Hıristiyan ahlakından pek de o kadar farklılık göstermez. İslam'ın bu konuda Batı ahlakına göre daha geçerli olduğu nasıl ispatlanabilir? Şu ana kadar Mevdudi'nin çabalarının en açık pratik sonuçları, sapkın olarak adlandırılanlara karşı gerçekleşen halk ayaklanmalarıdır. Bu, kesinlikle Mevdudi'nin değil, onun yüksek amaçlarını mümkün kılan aynı tarihi gerilimlerin bir hatasıdır.

Endişeli Bir Müslümanın Hayal Kırıklığı

İslam, geleceğin hızlı bir şekilde gelişen toplumları için tam manevi kökler sağlamada açık bir şekilde uygulanabilir

bir temel ortaya koymamakla birlikte, geçmişin perspektifinde yaratıcı bir şekilde kendi kendini belirleme için tek bir odak noktası olarak güçlü kalmaya devam etmektedir. İslam güçlüdür, hatta sosyal dayanışma prensibi olarak ve tarihi şuurluluk noktasının harekete getiricisi olarak şiddetli bir şekilde güçlüdür. Ahlaki doktrin için bir gerekçe olarak iş görmektedir ve tabii olarak aynı zamanda erkek ve kadının birbirinden ayrı durması, doğum kontrolü —veya kafirlerin statüsü— meseleleri hakkındaki anlaşmazlıkların zengin bir kaynağını oluşturmaktadır. "İslam medeniyeti" büyük oranda sorunsal kalmaktadır, ama ne olursa olsun Batı medeniyeti onun yerini alamamaktadır. Müslümanların güçlü olduğu topraklarda İslam ve onunla ilgili kültür mirası, endişe duyan bir kimse için bir kalkış noktası olarak beklemektedir.

Bu böyle olmakla beraber İslami miras ile Modernliğin gerekleri ve beklentileri çözümsüz kalmaktadır. Batı ile mukayese edildiğinde, Mehmet Ali dönemine kadar giden kültürel yönelişler arasındaki gerilimler, eski ve çoğunlukla durgun ve fanatik eğilimli İslam ile çoğu kez taklitçi ve güvensiz olan modern arasındaki gerilimler, bazen tamamen dayanılmaz bir hal almakta ve her halükarda pek fazla ümit vermemektedir. Tarihi değişim baskısını arttırdıkça (böyle bir baskı olduğunda dünyayı saran bir özelliğe sahiptir) sonuç daha çok patlama özelliği göstermektedir.

Öyleyse, tarihin hız kazanması bilinçli bir şekilde endişe duyan Müslümanlar arasında iki yönlü bir etkiye sahiptir. Tarihin hızı onları oldukça çok şey isteyen ve değişik yönlerden hayal kırıklığına uğratıcı bir yere yerleştirmiştir. Endişe duyan kimseler Batılılarınkinden çok daha büyük bir kopukluk ve keskinlik yaşamışlar, fakat Batılılarınkinden çok daha az bir tarihsel tecrübe ve başarı hissine sahip olmuşlardır. Bu, onlara mevcut kendi kendini tanımlama vasıtası olarak kendi İslam geleneklerinin gururunu (ki, bunlar olmaksızın geleceklerini yaratıcı bir şekilde göremeyeceklerdir) modern söylemde yeniden ortaya koyma ve yorumlama ihtiyacının önemini göstermiştir. Ama aynı tarihsel durum

İslam geleneğinin bu şekilde modern temeller üzerinde gelişmesini aşırı bir şekilde engellemektedir. Teknik şartların tedirgin edici önceliği ile birlikte, Modernliğin genel eğilimi devamlı bir şekilde değişmekte ve geleneğin bütün yapılarını bozmaya eğilimli hayat cephelerinin uygunluğuna gölge düşürmektedir. Fakat Müslümanlar için bu eğilimi tersine çevirme çabaları (Modernliğin ilk yıkıcı etkilerinden ve olayların hızının takviye ettiği Batı ile kendilerinin aralarındaki farkın açılmasından kaynaklanan) ilave kopuş unsurları tarafından bozulmaktadır. Zengin bir gelenekten beslenen değerlerin korunmasının mümkünlüğü pek zayıf görünmektedir.

Mirasın Muhafaza Edilmesinde İslami ve Batılı Problemler Arasındaki Benzerlik

Bazı kimseler hala modern hayatın (veya en azından ondaki iyi yönlerin) uzun Garp geleneğini, hatta belki de Hıristiyan kültürel mirası zorunlu bir şekilde gerekli kıldığını düşünmektedirler. Onlar diğer halkları (ve belki Batılı Yahudileri de) buna katmak isterler. Fakat dünya bakış açısından bu tür fikirler, temel soruları ortaya çıkarmaktadır. Bu kadar çok sayıdaki Müslümanı bölgesel-kültürel anlamda herhangi bir Batılılaşmadan bilinçli bir şekilde kaçınmaya iten şey, sadece Batı'nın yabancılığı ve düşman rolü değildir. Batı'nın kendi içinde bile, Garplı geçmişinin Modernlikle olan müphem ilişkisi de en azından bir engel teşkil etmiştir. Aslında, Batı'daki kültürel kopukluk pratik bakımlardan İslam'dakine çok benzemektedir. Eski medeniyetlerden herhangi birinin (eski Sümer ülkesindeki gibi sadece arka plana katkıda bulunmanın bir parçası olmaktan ziyade) yaşayan bir güç olarak canlılığını devam ettirmesinin alametlerini gösterip göstermemesi bir problem halini almaktadır.[16] Çoğu

[16] Bu sorunun belli cepheleri, Max Lerner'in "America as a Civilization", (*American Journal of Sociology*, Mart 1960) adlı makalesi hakkında yazan Dennis Wrong tarafından ifade edilmiştir.

kimse "Batı Medeniyetinin geleceği"nin her şeyden önce küstah olduğunu hissetmiş ve bununla ilgili endişelerini ifade etmişlerdir, fakat bunun aldatıcı olup olmadığı düşünülmelidir.

Burada bu gibi soruları uzun uzadıya tartışamayız; ama Müslümanlar hakkında söylenenlerin yalancı ışıkta kalmaması için en azından bunlara değinmek gerekir. Batı'da ve İslam ülkelerindeki somut problemler giderek artan bir şekilde şaşırtıcı temel benzerlikler göstermektedir. Bu, Büyük Dönüşümün dünya çapında bir olay olarak gelişmesi sırasında, özellikle onun yarattığı büyük fark tarafından herkesin yaşamasına büyük bir tehdit noktasında gündeme gelmektedir. Ne kadar çok üzerinde durulursa, Batılı olmayan ülkelerin Dönüşümün "tekamüle ait" ve yararlı cephelerini benimsemedeki başarıları (en azından görünüşte) o derece artacaktır. Mesela, okullarda bu problem Mısır'da ve Amerika'da şaşırtıcı bir şekilde benzerlik göstermektedir: Ciddi bir gelenek —her iki durumda da büyük klasikler— nasıl bir vatandaşlık sorumluluğu ile kitlenin tümüne aktarılabilir ve aynı zamanda teknik bir çağın ihtiyaçlarını nasıl karşılayabilir? Teknik ihtiyaç sadece matematik ve doğa bilimleri için bile yeterli değildir. Bu, geniş bir alanda durmadan akan yeni bilgileri özümleme kabiliyeti için gereklidir. Teknik ihtiyaç birtakım olgular hakkındaki bilgilere ilave olarak olağanüstü değişik sahalardaki yetki hakkında iddiacılar arasında karar verme kabiliyetini gerektirir. Böyle bir eğitim, temelde her yerde aynı olma eğilimindedir ve her yerde eğitimcinin imkanlarını zorlaştırmaktadır. Her yerde birçok eğitimci eski kültür için yer bulamamaktadır. Aynı şekilde, sanatta da bir tarz anlayışı gerçekliğini her bir sahada nasıl muhafaza edeceğimiz konusu bir sorun teşkil etmektedir. Yirminci yüzyılın geometrik ve somut tarzları eski geleneklerin her biri ile hemen hemen hiçbir ilişki taşımamaktadır ve her yerde "milliyetçi" çağrışımlar için temeller olarak kullanılmaktadır. Bir Amerikalı çocuk, İtalyan Rönesansının resimlerini, "kendisinin" ve oturma odasının duvarında eşit

bir şeref köşesine yerleşen Japon Tokugawa resimlerini "yabancı" olarak tanımayı nasıl öğrenecektir?

Kiliselerde Hıristiyanlar dinin bir "kalp huzuru" tekniği olmasıyla iki milyarlık televizyonun anonimliğinde kaybolma olayından mutaassıp bir sığınma yeri olması arasındaki tehdit edici bir kutuplaşmayı nasıl aşacaklarını bilememektedirler. İslam ise onu doğruluğun müphem bir şekilde belirlenmiş teminatı olarak anlayanlarla, onu modernlik ve Batı'nın saldırısına karşı bir savunma silahı olarak algılayanlar arasında aynı çıkmaz ile karşı karşıyadır. "Materyalizm ve ateizm"e karşı mücadele etmek için birkaç dinin bir araya gelip ortak bir güç oluşturmalarının teklif edildiği zamanlar olmuştur. Bu, erken doğmuş bir girişimdir. Çünkü bu dinlerden her biri miras alınan Dini bilginin modern insana daha büyük bir yaratıcılıkla nasıl hitap etmesi gerektiğini öğrenmek zorundadır. En azından, burada bile bir dereceye kadar bunların hepsi benzer metotları kullanmak zorundadırlar.

Bu meselelerle somut bir şekilde karşılaşıldığında, Batı Avrupa'nın Katolik, Protestan veya Musevi kültür zemininden gelmiş —hayatın bütün cephelerindeki artan hızdaki amansız teknik rasyonelleştirmenin üstesinden gelmeyi ümit eden— bir kimsenin, İslam'da Muhammed Abduh veya İkbal tarafından bulunan prensiplerden çok daha güçlü prensipler bulduğunu iddia edip etmeyeceği sorgulanabilir. İşte bu sebeple, Batı'da geçişin nispeten daha kolay olması bizim devamlılık problemimizi maskelemiş, bunu ortadan kaldırmaktan ziyade daha ağrısız bir hale getirmiştir; İslam dünyasındaki devamlılık problemine göz attığımızda, Batılıların kendi problemlerini daha açık ve daha bütüncü bir şekilde görebilmekte ve bundan dolayı bir bakıma daha doğru bir görüntü elde etmekte olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, bizim muhtelif geçmişlerimizle yaşadığımız aksaklıkların ortak sorunumuz olduğu ve bu halkların hiçbiri tarafından —Batılı halklar tarafından bile— tek başına çözümlenemeyeceği gerçeğini kabullenmek zorundayız.

Artık silahlanma ve onun taşıdığı riskle birlikte, her bir ülkede aşırı seviyede asker bulundurma hususlarında da bu durumun geçerli olduğu açığa çıkmıştır. Bazıları bunun çocukça davranışlar ve toplumun hepsinde bir sorumluluk duygusu geliştirme meselesi gibi durumlar için de geçerli olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca, ilahiyat düzeyinde bile bu durum söz konusudur. Eğer bu meselelerin hepsini bir araya gelerek çözümleyebileceğimiz doğru ise; Avrupalı, Müslüman, Hindu, Çinli hep beraber Modern Dönüşümün yarattığı büyük farkı hepimizin bir problemi olarak görmek, bunları aşmak ve ortak problemlerimizi her bir taraf üzerinde Modernliğin farklı tesirlerini göz önünde bulunduran bir çerçevede görmeyi öğrenmek durumundayız. Ve her bir geleneğin endişe duyan temsilcileri, aynı şekilde Batı'nın kusurlarını affetmek ve ortak çıkmazları çözmek konusunda onu bir dost olarak kabul etmek zorundadır. Çünkü Modernlik ne sadece Batılı bir özelliktir, ne de her bir ülkenin kendi tarzıyla geçebileceği bir aşamadır. Bu, bizim birlikte karşılamamız gereken ortak dünya tarihinin bir olayıdır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

DÜNYA TARİHİ DİSİPLİNİ

11

GENİŞ ÖLÇEKLİ TARİHSEL ARAŞTIRMANIN NESNELLİĞİ: KENDİNE ÖZGÜ SINIRLARI VE ŞARTLARI

Buraya kadar bir dünya-tarihsel bakış açısından muhtelif, nispeten özel tarihi akımları çözümledik. Fakat bu araştırma türü bizi tekrar genel olarak tarihsel araştırmanın mahiyetiyle ilgili meselelere götürdü. Aslında, özgün bir dünya-tarihsel bakış açısının takdiminin, tarihsel düşünmenin neredeyse bütün cephelerinde beklenmedik etkilere sahip olması şaşırtıcı değildir. Bu son bölümde, bölgeler arası tarihin kendine ait tarihsel düşünme tiplerini gerektirdiğini göreceğiz. Bununla beraber daha ilerilere de gideceğiz. Onun için gerekli olan düşünme tiplerinin tarihsel araştırmanın özel bir durumu olmadığını, bilakis otonom bir kamusal araştırma alanı olarak tarihsel disiplinler için merkezi ve hayati konumda bulunduklarını ileri süreceğiz. Mühim bir bakış açısından, bölgeler arası tarih olarak yorumlanan dünya tarihi tarihçilik mesleğinin entelektüel oluşumunun nüvesini teşkil etmelidir.

Bu zamana kadar yapılmış olan bunca araştırmaya rağmen, tarihsel bilgimiz hala insanlık kavrayışımızı oluşturmaya ve eleştirmeye kalkıştığımızda ihtiyaçlarımızı karşılamaktan çok uzaktır. Yakın geçmişimizi ve onun bizi nasıl biçimlendirdiğini öğrenme isteğimiz, sempatilerimizi genişletmek için birbirinden büyük ölçüde farklı halkların geçmişlerini bilme arzumuz yeterince geniş bir araştırma alanıdır. Bu bölük pörçük ilgiler, bizi dünyanın etrafında

döndürüp geri getirir ve bu, şimdiye dek tarihsel mahareti ve tasavvuru öylesine tüketip bitirmiştir ki, ondan aynı anda hem alan olarak bu denli geniş ama yine de ayrıntıda beşeri bakımdan anlamlı görüşü —ders kitapları ve genel araştırmalara karşılık olarak— sunmasını beklemek beyhudedir. Buna ilaveten, her aklı başında kişi ve —bilhassa dini olsun, siyasi olsun— toplumsal bakımdan aktif her grup kendi yönelimine, zaman mekan kesitinde derinlikli bir perspektif kazandırarak bir bütün olarak kendi tarih anlayışına sahip olmaya çalışır. Bir bütün olarak bu tarih anlayışlarını anlamak yahut eleştirmek için hakiki anlamda tarih araştırmasına muhtacız. Çünkü böyle bir araştırmanın işlevi tarihin akışına dair fikirlerimizi disipline etmek olacaktır, hiç değilse karşılaşacağımız hataların sayısını azaltmak için. Fakat hem olgusal, hem de kuramsal bakımdan buna temel yahut esas oluşturan çalışmanın çoğu henüz ortaya konulmamıştır. Bilgimizin yetersizliği muhtelif tarihsel geçmişlere dayanan geleneklere sahip insanların birlikte yaşamak ve müşterek bir insanlık anlayışını biçimlendirmek zorunda oldukları mevcut dünyamızda yıldan yıla daha da acı verici hale gelmektedir. Birbirimizi hemen hiç tanımıyoruz ve umut edelim ki, tarih akademisyenliği kendimize ve komşularımıza dair gerekli perspektifi sunarak kendi payına düşeni giderek artan ölçüde yerine getirsin.

Dolayısıyla, tarih araştırmasının hala çocukluk devresinde olduğu malumun ilanından ibarettir. Akademisyenlik çalışmasının sadece geçmişin metotlarını küçük değişikliklerle genişletmek suretiyle tamamlanacağını ummak safdillik olur. Tarihçilerin sorumluluğu çok kapsamlıdır ve pek çok büyük güçlükleri barındıran konuları araştırmaksızın, bunları sağlıklı bir şekilde ele alıp incelemeye yönelik araç gereçleri bulup geliştirmeksizin yerine getirilemez. Bu türden görevler doğrusu pek kolay değildir, fakat üstlenilmesi gerekir.

Tarihsel Araştırmanın Evrensel Önemi

Bir anlamda, muğlak olmakla birlikte bir bütün olarak dünya tarihine dair bir kavrayış her zaman, dolaylı da olsa, tarih bilimin nüvesini teşkil etmiştir. Şayet tarihsel araştırma entelektüel bir bütün olarak tutarlı olacaksa, *Universalgeschichte* [evrensel tarih] ile şu veya bu şekilde meşgul olunması gerektiğinin farkında oluş, Ranke gibi tarihçiler arasında hep kalıcı olmuştur. Kuşkusuz, —başkasının çalışmasına bir yararlı ilaveler meselesi değil de— bağımsız ve geniş kapsamlı olduğu sürece, diğerleri bir tarafa hiç değilse yaygın Batı tasavvuru, rutin modern Garb'a ait tarih çalışmasının çoğununun temelini teşkil etmiş ve yönlendirmiştir. Böyle bir dünya tasavvuru olmaksızın, çeşitli yorumları itibariyle, tarihçiler bir dizi ilginç sorulara sahip olabilirler fakat durum bunu gerektirse bile bunları birbirleriyle alakalandıramazlardı.

Universalgeschichte'nin merkeziliğine istekli bir şekilde saldırılmıştır ve işin doğrusu, hiçbir zaman tarih uzmanlığının kabul edilmiş ve iyi şekilde ifade edilmiş temeli olamamıştır. Yapılan saldırıların kimisi esas itibariyle olumsuzdur. Hegel'in sembolize ettiği "tarih felsefesi" tipi pek çoklarını, "büyük sorular"la birlikte anılan her şeye sağlıklı bir şüpheye sevk etmiştir. Bunlar haklı olarak, güncel verilerin, kucaklayıcı bir tarihsel gelişme sistemi oluşturmak üzere eğilip büküldüğü hayali yapılardan uzak durmayı istiyorlardı.

Bu hat boyunca, kimileri insanlığın biyolojik olandan başka bir bütün teşkil etmediğinden ötürü evrensel tarih olamayacağında ısrar ediyorlardı. *Weltgeschichte* [dünya tarihi] olamaz ancak *Weltengeschichte* [dünyanın tarihi] olabilirdi: Garb ayrı bir dünya, Hindistan başka bir dünyadır vb. Aslında bu yaklaşım, kimi zaman Batı dışında başka bölgelerin öneminin tanınmasının bir neticesidir. Sadece "Batı dünyası"nın tarihi olan bir dünya tarihine başkaldırıdır ve daha müspet bir yönelim için olumsuz bir hüviyete bürünmüştür. Fakat gördüğümüz gibi, kapalı dünyalar diye bir şey, en azından Ökümen içinde yoktur. Bu şartlarda ayrı

tarihi alanların bir dizisini oluşturmaya yönelik bir teşebbüs ardında pek çok ve üstelik hayati nitelikte, gereğince tamamlanmamış parçalar bırakır. Cevap daha önceki Batı tarihimizin modeli üzerine bir "dünya tarihleri" dizileri oluşturmak değil, fakat bu modeli bütünüyle terk etmek, yeni esaslar üzerine yeni tip bir dünya tarihi inşa etmektir. Şayet Ökümenik tarih ve keza Ökümenin dünya tarihi içindeki yeri en geniş seviyede doğru bir şekilde anlaşılmaya başlanırsa, dünya tarihini geliştirmenin mümkün olacağı açıktır. Bu dünya tarihi özgün bir biçimde dünya çapında olmakla birlikte, yine de "tarih felsefesi"nin gerçeğe uymayan türüyle birlikte anılan a priori sistem-formasyonundan uzak olacaktır.

Universalgeschichte'ye yapılan ikinci saldırı, tarihsel süreçlerin dinamikleri hakkında genel kurallar oluşturmaya yönelik tarihçilerin taleplerinden kaynaklanmıştır. —Şu ya da bu devrimi değil— fakat genel olarak devrimlere ne sebebiyet verir? Hanedanların, devletlerin, kültürlerin, dinlerin yükselişine ve çöküşüne —yalnızca belli verili durumlarda değil— genel olarak sebep olan nedir? Bir halkın yayılmasının, bir ekonominin daralmasının, bir sanatın veya edebiyatın çiçeklenmesinin sebebi nedir? Bilimsel olacaksa tarihin, muayyen münferit olguları belirlemede sadece tam anlamıyla nesnel yöntemleri kullanmaması; (on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortodoks durum olduğu üzere) fiziğinkiler gibi evrensel ve zamandan bağımsız genellemeler üretmesi gereği hissedilmekteydi. Tarih —sosyoloji ve antropoloji gibi, fakat farklı bir kalkış noktasından hareket eden, hemen hemen aynı ölçüde evrensel nihai bir bilgi alanı olacaksa— bir "sosyal bilim" olmalıdır. Bu ilgilerinde tutarlı olanlar için Hegelci anlamda "tarih felsefesi", farklı bir nedenden ötürü de olsa, daha ortodoks teferruat-tarihçileri için olduğu kadar nefret ve tiksinti kaynağı bir şeydi. Toynbee gibi birisinin bu iki yaklaşımı, yani bilimsellik ve *a priori* evrensel bir kalıp inşa etmeyi, telif eder görünmesi, öncelikle onun aşırı derecedeki metodolojik açıklık eksikliği nedeniyledir. Gerçekte, geleneksel "tarih felsefesi" her zaman tarihsel gelişmelerdeki

nevi şahsına münhasırlığı ve bunların bir bütünü kendine özgü teşkil etme tarzını görmek bakımından yeteri kadar tarihsel zihniyete sahip olmuştur. Genel kanunlar üretmemişse de, tek ve tekrarı gayrı kabil bir kesitin tahliline çaba sarf etmiştir. (Dahası Vico'dan bu yana daha tutarlı çevrimciler, tipin tekrarının bir türünü kabul etmelerine rağmen, bir genel kurallar yığını isteyenlere çok az şey sunarlar; zira tarihi dinamiklerin çeşitli tiplerini belli bir total tarihsel gelişmenin muayyen muhtevasından soyutlamak bir tarafa, bunların bütün analizlerini görülmedik ölçüde tarafsız bir şekilde bu tip çok kapsamlı gelişmelere sıkı sıkıya raptederler.)

Tarihsel dinamiklere yönelik bu ilgi esasen takdire şayan bir ilgidir. Bundan başka, geliştirmekte olduğumuz gibi, doğru ve elverişli bir bölgeler arası tarihsel geçmiş olmaksızın, bunun gerektiği şekilde işlenmesinin imkansız olduğu açıktır. Bir başka deyişle, özgün bir dünya tarihinin, yanlış bir dünya tarihi tasavvuruna dayalı dünya tarihinin yanlış bir kuramsallaştırma tarzına olduğu kadar, bu tip ilgilere de bir yardım sunması gereği bir handikap oluşturmuştur. Bununla beraber, tarihsel dinamiklere dair soyutlayıcı bir çalışma, önemli olmakla beraber, gerçek anlamda tarih değildir. Bölgeler arası tarih, tarihsel dinamiklerin tetkikine dair söz konusu ilgiye hizmet etmezden evvel, kendisini —kelimenin gerçek anlamında— bir tarih olarak inşa etmelidir. İşte en önemlisi olmasa bile temel ilkelerden biri, bu anlamdaki tarihtedir. Bunun eksikliği —ya da bilinçsizce varsayılan dünya tasavvurlarının formu içinde yetersiz ve ancak yarım yamalak ifade edilmiş ikamelerin mevcudiyeti— her türden tarihsel araştırmanın üzerinde tehlikeli hatta meşum bir tesiri haiz olup, bir bakıma safiyane ileri sürüldüğü üzere, tarihin bir "bilim" olmaması sebebiyle tarihçilere karşı sayısız şikayetlerin sebebini teşkil etmiştir.

Eksikliği hissedilen şey, belki de "bir bilim" tabiriyle gerektiği gibi ifade edilmemektedir. Akademik araştırmayı karşılıklı olarak inhisarcı "bilimler"e bölmek bilginin birliğini —bütün varlık türlerine dair soruların birbirlerine nihai

bağımlılığını— inkar etmenin imalarını taşıyabilir. Ancak, diğer bütün tanınmış bilimsel disiplinlerden olduğu üzere tarihçilerden de —sadece lokal ilgi alanlarının tamamlayıcı fakat geçici karışımı olmayan— artan oranda ve kalıcı bir kamuoyu ilgisine sahip bir bilgi bütünü beklememiz yine de doğrudur. Bu anlamda, ne düzeyde ve miktarda olursa olsun hiçbir ayrıntılı "bilimsel" nesnellik iddiası, tarihe bilim tabirinin çağrıştırdığı itibarı kazandıramaz.

Geçmiş ve geçmişle ilgili şeylere yönelik safi özel tecessüsleri tatmin saikiyle karşılaştırıldığında tarih uzmanlığı nesillerdir süre giden genel kamuoyu desteğine uygun bir etkinlik olarak, evrensel düzeyde beşeri önemi haiz soruların cevaplandırılmasıyla ilgilenmelidir. Tarih araştırması haddizatında verilerini, nitelikleri itibariyle münferit hadiseler olarak düşünür, "hangi tür" değil "kim" soruları ile ilgilenir. Bir başka deyişle, soyutlama seviyesi ne olursa olsun, —belli bir günde bir adamın idamı veya asırlarca süren bir hareket ya da akımdaki bir hayat modelinin çözülmesi— konusuyla bizatihi konunun kendisi için ilgilenir, daha büyük bir genelliğin bir örneği olarak değil. (Bir tarihçi ile sosyal bilimcinin yaklaşımları arasındaki temel ve sürekli, fakat zaman zaman gözden kaçırılan bu ayrıma az sonra tekrar döneceğiz.) Fakat münferit hadiseler hakkındaki sorular evrensel bir önem kazanabilir. Bütün insanların, suyun her nerede bulunursa bulunsun hidrojen ve oksijen moleküllerinden teşekkül ettiği yönündeki genel kuralla olduğu kadar, insan türünün hayvan geçmişinden farklılaştığı hadiselerin bu emsalsiz akışıyla ciddi şekilde ilgilenmeleri için yeterli nedeni vardır. Her ne kadar ikincisi emsalsiz, geri döndürülemez ise ve buna karşılık, birincisi her zaman tekrarlanan bir olaysa da, her biri beşeri, evrensel bir öneme sahiptir.

Demek oluyor ki, tarih tetkik ettiği soruların sürekli bir kamuoyu ilgisine sahip olması dolayısıyla *kamusal* bir disiplindir. Fakat böyle bir ilgi nasıl belirlenecektir? Kamu ilgisi kriterinin görünüşte mutlak bir ayrım biçimine bürünebileceği sınırlı bir disiplinler alanına karşılık olarak, tarih ala-

nındaki kıstas tarihsel araştırmanın kendisince ortaya konulmalıdır. Saf fizik ve kimyada fakat aynı zamanda her türden fiziksel, biyolojik hatta sosyal araştırmaların bir yönünde belli bir zaman ve mekan gözetmeksizin geçerli olmak üzere ifade edilen kurallar ve ancak belli bir zaman ve mekanda geçerli olan ve bu nedenle gerçekte mutlak anlamda genel olmayan genellemeler arasında bir ayrım yapılabilir. Bir genelleme, en azından, geçerli olacağı şartlar çerçevesinde istikbaldeki olasılıkları tanımlar. Müstakbel olasılıklar, seçimle karşı karşıya kalan her şeyle ilgilidir. Zorunluluk hakkındaki sınırsız muhtevayı haiz bir genelleme (evrenin nihai evrimi itibariyle, böyle bir şeyin gerçekten olup olamayacağı felsefi bakımdan tartışılabilirdir, pratik amaç bakımından böyle bir şey kesinlikle mevcuttur) herkes için geçerli gelecek ihtimalleri tanımlar. Bu nedenle, yayın bir şekilde, bu tür genellemelerin evrensel öneme sahip olduğuna inanılır. Bu inkar edilemez kesinlik noktası, kendilerini bu nevi sorularla sınırlayabildikleri ölçüde, böyle disiplinlere (benim geniş ölçek anlayışıma göre ancak fizik ve kimyanın sınıflandırdığı disiplinler) diğer akademisyenlerin hatta tarihçilerin bile zaman zaman kıskanabileceği yaygın hatta felsefi bir itibar kazandırmıştır.

Tarihsel alandaki (diğer durumları bir yana bırakırsak) meşru kamuoyu ilgisine yönelik kıstas, bu kadar basit değildir ve doğrusunu söylemek gerekirse, üzerinde uzlaşıldığı da pek söylenemez (her ne kadar pratikte zaman zaman böyle bir kritere yönelik insani talep "kilise ve devlet ilişkileri"ni üstü örtülü olarak düzenlemiş gibi görünüyorsa da). Bir başka deyişle, geçmişle ilgili şeylere duyulan merak ile tarih arasında keskin bir sınır yoktur: Tıpkı fizik bilimlerinin jeoloji ve astronomi sahalarını yekdiğerinden ayıran açık sınırın, özel bir plajdaki (açıkça kendisinden kaynaklanan özel bir ilgiye sahip) insanları saymak ile aydaki dağları saymak (kamusal bir ilgiye sahip olduğu düşünülen) gibi bir mesele arasında açık olmaması gibi. Kilise ve devletin hiyerarşik konumlarına veya birbirlerinin yerini almalarına dair eski

kıstaslar tatmin edici olmaktan çıktıkça, bu durum yerini, bütünüyle sağlam temelden yoksun olmayan bir kararlaştırmaya bırakılabilir. Bunun gibi felsefi bakımdan tam uygun olmamakla beraber, aslında belli bir okuyucu kitlesini bir şekilde ilgilendiren veya bunlarla irtibatlı olan sorular meslekte kalıcı, meşru ilgiye sahip olma hüviyetiyle araştırma konusu yapılacaktır.

Fakat tarihçiler kendilerini gerçek anlamda kamu çıkarı ve meslekle meşru ilgiye sahip olan şeyi ayırt etmekle ilgilendikleri ölçüde, tarihi yegane kamusal *disiplin* yapan, bununla gerçek anlamda yakın birliktelik içindeki şeydir. Araştırılan sorular dolayısıyla bu karşılıklı bağımlı olma —diğerleri cevaplandırılmaksızın bunlardan herhangi birine verilen cevap gerektiği gibi açıklığa kavuşturulamaz— tarihsel alanın bir köşesinin tam olarak gelişmesini, gitgide azalan ölçüde doğrudan, fakat dolaylı bir biçimde destekleyici olarak ilkiyle bağlantı içinde, diğer komşu köşelerle —yeri geldiğinde daha uzak köşelerle— de ilgili kılar. Bu hiç şüphesiz herhangi bir disipline bütünlüğünü kazandıran şeydir. "Bir bilim organize bir bilgi bütünlüğüdür" şeklindeki bir tanım, bölümle ilgili alt uzmanlık dallarıyla bütünleşmiş bilgi anlamına gelmez. Dinamik bir biçimde ifade edildiğinde, bu tam olarak herhangi bir entelektüel araştırma alanının birbirleriyle irtibatlı bir sorular kümesinin peşinde olduğu anlamına gelir; öyle ki, bir sorudaki başarı bir bütün olarak bu küme veya grup için çeşitli anlamlar taşır. Şüphesiz, her tür ciddi araştırma bir ölçüde bu denli birbiriyle bağlantılıdır. Tanımlanabilir bütün alanlar nihayetinde uzmanlıklardan ve alt uzmanlık dallarından ibarettir. Fakat bu soruların kümelenmesinin hiç değilse nispeten kendi kendine yeterli olduğu önemli düzeylerin ayırt edilmesine yardımcı olur. Batılı tarihçiler bu alanı tanımalarını keskin ve canlı ayrıntılarla belirlemeye çalıştıklarında, onu Batı'ya özgü çarpıtmayla tasarlarlarken devreye giren yanlış bir dünya tasavvuru, onları çoklukla ele vermiş olsa bile, insanlığın sosyal tarihi, bu nitelikleri haiz kabul edilebilir bir alandır.

Tarihsel alanın mahiyetini, sadece araştırmanın "ortak yöntemlerine" dayandırmanın yanlış yöne sevk edici olduğunun gösterilmesi bazı bakımlardan zorunlu olabilir. Tarihsel araştırmanın "bilimsel" karakterini onun ayrıntılı nesnelliğine isnat edenler, çok kere benzer şekilde bir alan olarak onun birliğini, farklı yöntemine atfederler. Fakat kimyevi yöntemlerin, süregelen bir beşeri araştırma olarak kimya biliminin hiçbir bölümünü oluşturmayan özel uygulamalı görevler için kullanılabiliyor olması gibi, tarihsel yöntemler de geçmişle ilgili merak saikiyle tam bir titizlikle kullanılabilirler. Tarihçiler birbirlerine, yeni yöntemleri paylaşmak için değil, fakat araştırdıkları sahaların birbirleriyle esasa yönelik ilişkileri dolayısıyla ihtiyaç duyarlar. Onları bir meslektaş yapan da budur; tek bir insanın tarihin bütününü bilmesi gerektiği yönündeki asli beklenti, diğer bütün disiplinlerdeki gibi alt bölümlerin yeşermesine imkan tanıdıysa da. Disiplini oluşturan, peşine düşülen soruların birbirleriyle ilişkisidir. Bunu kullanılan metotların mahiyetine giydirmek —sanıyorum çoğu kez bilinçsiz olarak yapıldığı üzere— sadece yanlış yöne sevk edici değildir. Bu, aynı zamanda, gerçekte kamusal bir disiplin olarak meşru bir temele yönelik araştırmadan vazgeçmektir de. Çünkü yöntemler kendi başlarına araçtan başka bir şey değildir ve ilgiye yahut sonuçlarının önemine dair belli bir kesinlik kazandıramazlar.

İnsanlığın toplumsal tarihi, (kendi türünün en iyi örneği olarak "tarih" ismini verdiğimiz) esas itibariyle kullandığı yöntem bakımından değil (aslında tarihçiler diğerlerinin yöntemlerinden çok şeyler öğrenmişlerdir), fakat sorduğu soruların türü nedeniyle insan toplumunu araştıran diğer disiplinlerden ayırt edilmelidir. (Beşeri) tarih ve muhtelif (beşeri) toplum bilimleri aşağı yukarı aynı fenomenleri araştırırlar. Aynı zamanda ampirik bakımdan farklı yöntemler ve farklı geleneksel görüş açıları gerçekte birbirlerinden ayrılırlar. Tarihçiler çalışmaya resmi davaların kroniklerinden başladılar ve kamu arşivlerinin belgelerine fazlaca itibar ederler. Sosyologlar modern ilerlemenin safhalarına dair

teorilerle başladılar ve istatistikleri baş tacı ederler. Antropologlar insanın asli tabiatının ne olduğunu anlamayı isteyerek yola çıktılar ve ayırt edici nitelikleri akrabalık kalıpları araştırmasıyla sınırlı kaldı. Yine de bu üç grubun tamamı kendi tarzlarında insan toplumu üzerinde evrensel bir alana sahip oldukları iddiasını ileri sürmüşler ve belli bir konuya en uygun görünen yöntem neyse onu kullandıklarını iddia etmişlerdir. Hiç değilse farklı bir ortak ilgiyi tarihçilere bahşeden, tanındığında yanlış anlaşılması mümkün olmayan özel bir tavırdır. Bir sosyolog Meksika'daki bir devrimi bir tipin —her yerdeki devrimlerin— örneği olarak inceleyecektir. Bir tarihçi aynı devrimi zaman ve mekandaki belli bir noktada beşeri başarı ve başarısızlığın özel bir kombinasyonu olarak tetkik edecektir. Hatta sosyolog ve tarihçi, bu devrimde bir ikincisini açığa kavuşturmak üzere, önemli olan bir meslek tipinin misali olarak belli bir insanın mesleğini inceleseler bile, hedefin farklılığı gene de devam eder. Bütün tarihsel yargılar bireyler hakkında olsa bile, yine de bir anlamda bir tikeller alanından yapılan genellemelerdir. Fakat tarihçinin devrimle ilgili olarak peşine düştüğü genelleme aslında genelliği için değil fakat belli bir devrime dolaysız yakınlığı nedeniyle araştırılır. Ve kelimenin gerçek anlamında mükemmel tarihçi, kendisini çok geçmeden bireyle birey için ilgilenir vaziyette bulacaktır. Kendisini; bir bütün olarak devrime katkısı içinde mümkün olduğunca tipik olanın yanı sıra biricik ve emsalsiz olanı da bulup ayırt etmeye çalışırken, genel olarak devrimlerin oluşumu hakkındaki tamamlayıcı genellemelere kapı aralayabileceği durum hariç, sosyologun ilgisini çekmeyeceği düşünülen bir şeyle uğraşırken bulacaktır. Tarihçi Amerikan Devrimini, Amerikan ruhunu tanımlamadaki veya geleneğindeki anlamı için inceleyecektir. 'Çarmıha gerilmeyi' onun Hıristiyan deneyimindeki kendine özgü yeri için araştıracaktır.

Tarihçinin araştırdığı sorular hiç kuşkusuz, muhtelif sosyal bilimlerde araştırılanlarla yakın bir bağlantı içindedir. Bir anlamda beşeri toplumun bütün alanı bölünmez bir

araştırma alanıdır ve onun içindeki çeşitli disiplinler arasındaki herhangi bir ayrım muhtemelen tam ve eksiksiz bir kavrayış için engel teşkil eder. Bir taraftan sosyal bilim, diğer taraftan tarih arasındaki ayrım bilhassa talihsiz ve çetrefil bir ayrım olsa gerektir. Yine de her halükarda insanlık tarihi, peşinde olduğu soruların tipi kendi şartlarında birbirine bağımlı olmayı sürdüreceğinden, kendine ait özerkliğe sahip olmaya devam edecektir. Bu kısmen tarihsel yargıların nihayetinde ahlaki karakterine dair bir meseledir ve bu noktayı birazdan daha da derinleştirme fırsatını bulacağız. Aynı zamanda bu tarihsel olarak nitelendirilebilecek eylemlerin birbirleriyle yakın bağlantısına ilişkin bir meseledir.

Keza, tarihin, verileri itibariyle çakışmakla birlikte sorduğu sorular bakımından sosyal bilimlerin tarihsel olmayan yönlerinden ayrılması gibi, o da, verileri itibariyle üst üste oturmakta fakat sorduğu soruların türü itibariyle "beşeri bilimler"in tarihsel olmayan cihetinden, yani sistematik ve eleştirel yönlerinden ayrılmaktadır. Şurası muhakkak ki, yaklaşım bakımından iktisadi bir müessesenin tarihini inceleyen genel bir tarihçi ile iktisat tarihini derinlemesine araştıran bir iktisatçı arasındakine ve Rönesans sanatını irdeleyen genel bir tarihçi ile sanat tarihçisinin yerini alan bir sanat eleştirmeninin çalışması arasındakine (ve aynı zamanda muhtemelen iktisat ve sanat eleştirisi olarak kalabilen) benzeyen bir ayrım yapılabilir. Sosyal araştırmalarda olduğu gibi beşeri bilimlerde de, özgün anlamda tarihsel yaklaşımdan ayrılan ve soruları daha az doğrudan tarihçinin ilgisine yönelik olan bir başka alan baki kalır.

Tarihsel alan —beşeri yahut sosyolojik bütün dallarıyla— yeri geldiğinde kendi birliğine sahiptir. Bu, tarihçilerin her şeyden önce büyük hadiseleri araştırması olgusuna dayanır. Herodot başlangıçta gerçek, nirengi tona temas etmişti, fakat biz bu tür büyüklüğü kesin bir şekilde yeniden tanımlamalıyız. İnsan eylemlerinin tarihsel bir önem ve anlam kazanabileceği beşeri hayatın tarihsel boyutu, insanların bundan böyle dolaysız anlamda doğayla sınırlı olmaksızın

eylemleriyle alışıldık hayatlarının şartlarını —içinde yaşadıkları doğal (hem fiziki, hem toplumsal doğayı) sistemi— değiştirebileceği boyuttur. Belki de her insan, sahip olduğu en yüksek manevi imkanlar itibariyle bunu kendisi için yapabilir. Beşeri sosyal tarih, insanların bunu kendi grupları, nihayetinde belki bütün türleri için toplumsal olarak yapmalarını araştırır. Bu herhangi bir fiil yahut hareketin tarihsel ehemmiyetini neticede sadece ortaya çıkan —hepsinden daha azı bizim zamanımızdaki— sonucuyla yargılamak demek değildir. Hakiki tarihsel eylem herhangi bir başkasını doğrudan etkilemeksizin müteakiben tarih sahnesinden silinen bir topluluğun hayatının şartlarını pekala değiştirebilir. Buna rağmen yine de, tarihsel eylem olarak ahlaki geçerliliğini sürdürür. Fakat insanlık tarihinin yeterli ölçüde birbiriyle ilişkili olduğu da doğruydu; öyle ki, aslında en önemli tarihsel eylemin nispeten en uzak neticeleri açısından bile önem itibariyle göz ardı edilemeyecek bir payı vardı. Alışıldık hayatın yerel şartlarını değiştirerek bütün Ökümen'de ve Ökümen'e dair tarihsel rolü açısından, gördüğümüz üzere, bir bütün olarak dünyada önemli tesirlere sahipti. Tam olarak bir yer ve zamandaki değişimlerin başka yerlerdeki değişimler üzerinde tesiri açısından tarihsel sorular, öylesine geleceği tayin edici bir şekilde birbirleriyle irtibatlı hale gelmiştir ki, hepsini cevaplandırmaksızın herhangi bir tarihsel soruyu tam ve doğru bir biçimde cevaplamak imkansızdır.

Geniş Ölçekli Soruların Temel Konumu

Dolayısıyla, yalnızca geçmişe ve geçmişle ilgili şeylere dönük alakadan farklı, hatta ona zıt olarak, tarihi kamusal bir disiplin yapan, kamusal himayenin gözetimi altında araştırmasının meşruiyetini tebarüz ettirmesi gereken şeyin tam kalbinde geniş ölçekli soruların bulunduğu gerçeğine geliyoruz. Bu sorular, çoğunlukla tarihçilerin karşılaşmaktan kaçındıkları türdendir. Bunlar kaçınılmaz olarak gerekli bütün belgelerin ilk elden tam olarak kontrolüyle cevaplan-

dırılamazlar. Böyle olmakla beraber yine de tarihin bir meslek olarak varlığına sebep teşkil eden sorulardır.

Geniş ölçekli sorular etnik grupların, devletlerin, dinlerin, ulusların ve medeniyetlerin özelliklerini, dönemlerin ve çağların özelliklerini, ilerleme ve gerileme meselelerini, sanat ekollerinin, dini hareketlerin, bilimsel keşiflerin, ekonomik sistemlerin anlamı ve birbirlerine karşılıklı borçlu oluşlarına ilişkin soruları ele alır, Modern, Batılı, Şarklı, Orta Çağ'a özgü, klasik, geri, muhafazakar, liberal olanla... "Şark monarşisi kavramı" ile, "iş ve çalışmaya yönelik modern tavır"la, Hıristiyan ahlakı ve "Batı sanat geleneği" ile ilgilenir.

Bütün bunlar büyük bir çerçeve içerisinde birbirinden farklı pek çok münferit parçanın mukayesesini gerektirir. Dolayısıyla belli hadiselere ilişkin çok yönlü tarihsel muhtevalarının, özellikle mukayeselerin meşru olduğu ve olmadığı yer ve durumlara dair bilinçlilik bakımından değerlendirmesini gerekli kılar. Neredeyse her zaman, nispeten küçük bir çerçevede, bir bütün olarak insanların tarih düşüncelerini — Avrupa, Asya, Afrika, antik, Orta Çağ ve modern gibi kavramların temelini teşkil eden— yani müphem dünya tasavvurlarını gerekli kılar.

Bir anlamda bunlar imkansız sorulardır; ancak yine de bir tarih anlayışının yaygın olarak tatbik edildiği en önemli soru türleridir. Sağlam ve muhkem, geniş ölçekli tarihsel kavramlar olmaksızın bu nevi sorular sağduyulu, güvenilir nitelikteki mesleki disipline dönüşmekten yoksun kalır. Tarihçilerin —açık olmasa da— görevi, bu soruları, her daim yenilenen eleştirel süzgeçten geçirerek yeniden tartışmak ve irdelemektir.

Dolayısıyla tarihçiler tarihsel manzaraya bakmanın bütün farklı tarzlarının birbirleriyle alaka ve uygunluğunu değerlendirmenin yolunu şu veya bu şekilde bulmalıdırlar: Hangi parçaların hangi bağlantılar çerçevesinde ve hangi düzeylerde görülmesi gerektiği. Çünkü tarihsel gelişmeye ilişkin bu çeşit resimler, mevcut araştırmadaki soruların ve kavramların biçimleneceği tarzın yanı sıra temel araştırma-

da sorulan soruları da belirlerler. Sorunun cevabı belirlediğini biliyoruz: Sorduğumuz sorular veriler için arayabileceğimiz kapsam yahut genişliği dahi tayin eder ve —soru tek değerli, tek yönlü olduğu ölçüde— nesnel ve dirençli araştırmanın ulaşacağı cevabı belirler. Kökeni itibariyle aynı mesele olarak görünen şey hakkındaki en ciddi tarihsel araştırmalar arasındaki farklılık, sorulan farklı sorular arasında yatmaktadır. Fakat kullanılan kategorilerin sorulacak sorularla önemli ölçüde ilintili olduğu bazen unutulmaktadır. Şayet kategorimiz egemen devletler ise, farklı sorular soruyor olmamız hasebiyle, bölgeler arası ticarete dair kategori olarak iklim bölgelerini kullanmamız halinde, ulaşacağımızdan bütünüyle farklı resimlere ulaşacağız. Şayet Birleşik Devletler'in tarihini inceliyorsak Great Plains siyasi hareketleri, Kanada'nın Prairie eyaletleri dahil Kuzey Amerika tarihini incelememiz durumundakinden daha farklı bir hal kazanacak ve eğitim ve ekonomi ile ilgili etkenlere oldukça farklı bir bağıntı taşıdığı intibaını verecektir.

Farazi kategoriler (ki, çok kere bilinçsiz bir şekilde benimsenir) problemi teferruatçı tarihte oldukça önemlidir. Bu mesele geniş bir ölçekte, geleneksel düşünce birimleri ortak dilde (ki, tarihçiler bu nevi meselelerde nihai ve kati olarak kabul etmeğe eğilimlidirler) tam olarak gelişmemiş olsa bile sırf bu nedenden ötürü kendisini en fazla hissettiren problem haline gelmektedir. Geniş ölçekli tarih her zaman devletler veya hatta devletler arası kurumlar açısından bile irdelenemez. Daha temel yüzeysel kesimleri bakımından yaygın bir şekilde bölgesel kültürel gelenekler yahut medeniyetler açısından ele alınır. Ökümen hakkındaki araştırmamızda gördüğümüz üzere bu bile yeterli değildir. Geniş ölçekli tarih bütün bunlara ilaveten tarihsel bütün türlerinin çeşitliliği içinde ele alınmalıdır.

"Tarihsel bütün" kavramını herhangi belli bir tarihsel yoruma bağlı olmayan, nötr ve esnek hüviyetiyle alternatif olarak kullanıyorum. Antropologlar bu tür düşünme biçiminde kendilerini nispeten rahat hissedebilirler. Meslekten

tarihçiler "tarihsel bütünlüklerden" —somut hadiseden çok uzak olması nedeniyle— bahsedilmesinden rahatsız olabilirler. Yine de somut hadiseyi kendisine karşılık gelen yere yerleştirmek için bunlar kaçınılmazdır. Şayet kendimizi, müşterek dillerde mutat hale gelmiş birkaç tiple sınırlı hissetmiyorsak kavramsal bakımdan, belki daha önce adlandırılmamış bir tipler çeşitliliğini araştırmaya hazır olmalıyız. Tarihsel olayların birbirini takip edişlerinden biri ile ilgili olarak, esasa yönelik önemli soruların onların tamamı hakkındaki cevapları gerektirecek şekilde birbirleriyle irtibatlı olduğuyla karşılaşırsak; bu ister yakın bir biçimde birbiriyle irtibatlı farklı kültürel unsurlara sahip bir bölge (mesela Budist-Hindu-Müslüman Güneydoğu Avrasya), ister geniş biçimde yaygın tek bir kültürel gelenek (mesela Cava'dan Nijerya'ya kadar İslam kültür bölgesi), isterse birçok kültür hattını kesen tek bir gelenek içindeki bir gelişmeler manzumesi (mesela, Yunan-Arap-Sanskrit-Çin-Latin dillerinin matematik geleneği) olsun tarihsel bir bütünlük olarak neye sahip olduğumuza bakabiliriz. Bu; dini bir bütün, kendine özgü *Zeitgeist*'iyle [zamanın veya dönemin ruhu] bir dönem, bir ticaret ağı olabilir. Terimin kapsam bakımdan daha sınırlı hadiseler bütünü için kesinlikle uygun olmadığı söylenemez: Birleşik Devletler'deki köleliğe ilişkin tartışmalar Sınır, okyanuslar, sanayileşme, Kanada'nın özgürlüğü ve Quakerler'e ilh... dair bir araştırmayı ima eder: [Bu durum], Kuzey Amerika tarihinin bir düzeyde tek bir tarihsel bütün oluşturduğuna işaret eder. Bu, sırayla, daha küçük benzer bütünlerden teşekkül eder ve daha geniş bütüne dahil olur. Sadece kalıcı, direngen kültürel kalıplar değil fakat bu çeşit karşılıklı kültürel ilişkiler şiddetli bir şekilde değiştiğinde bile tarihsel unsurlar arasındaki kalıcı karşılıklı ilişkileri de kapsayacak kadar geniş bir terime ihtiyaç duymaktayız: Ökümen örneğinde olduğu gibi. Bu bizim geniş ölçekli tarihsel süreçlerin alabileceği biçimin çeşitliliğini —ve incelemelerimizi birleştirmeye hazırlanmamız gereken şartları— görmemize izin verir.

Geniş ölçekli kavramlaştırmaların kendine özgü şartlar içerisindeki mühim ve tayin edici karakterini anlamaya başladığımızda bunların her çeşit tarihsel araştırma için ne denli hayati ve vazgeçilmez olduğu aşikar hale gelir. Herhangi belli bir tarihi bütüne dair araştırma iki bakımdan önemlidir. Bir taraftan, kendi düzeyinde bir bütün olarak herhangi belli bir tarihsel bütünlüğün doğasını anlamak önemlidir. Çünkü insan eylemlerinin bilinçli bilinçsiz bütün neticeleri ancak kendi şartları içerisinde canlı hale gelir. Diğer taraftan, daha geniş bir bütünlüğe dair bir araştırma onun içindeki daha özel gelişmelerin yerli yerine yerleştirilmesi ve yorumlanması bakımından temel ve zorunlu bir unsurdur —böylelikle Ökümenik düzenlemeye dair tam ve kamil bir anlayış bizim İslam tarihinin daha sonraki dönemlerini kendi bütünlüğü ve çeşitliliği içinde görmemize izin verir ve Garb tarihini tahrif eden temel çarpıtmaları düzeltmemize imkan tanır. Fakat bir olay veya olaylar dizisinin ne bölgeler arası geniş-bütünlüklü önemi haiz, ne de mahalli bir mesele olmadığı hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu, çok kere belli bir hadisenin hangi bakımdan hadiselerin az çok büyük çaplı tarihsel bütünüyle irtibatlı olduğunu ayırt etme meselesidir. Böylelikle Kuzeybatı Avrupa'da saban kulaklarının gelişmesi gibi mahalli ve teknolojik bakımdan önemli bir ilerlemenin sahip olduğu önem aslında teknolojik bir ilerleme olması bakımından değil, fakat nihayetinde Avrupalılara bir bütün olarak Ökümen'de farklı bir yer ve konum kazandırmada katkısının dokunması nedeniyledir. Orijinalite hakkındaki bütün araştırmaları, dallanıp budaklanmalara yönelik bütün tetkikleri böylesi perspektiflere yerleştirmek elzemdir. Böylelikle ırka, ulusal kültüre, *Zeitgest*'e yönelik belli tavırlara ilişkin açık yahut örtük önyargılarla bu araştırmalar süzgeçten geçirilebilsin ve doğru olan gerçek anlamda *serbest* olsun.

Geniş Ölçekli Sorular ve Öngördükleri Kategorilerin Disipline Edilebilirliği

Fakat herhangi bir geniş ölçekli tarihsel araştırmaya yönelik cevaplar nasıl doğru ve geçerli olabilir? Bunlar ne kadar mühim ve hayati nitelikte olurlarsa olsunlar, nesnel olarak cevaplandırılmadan, ileri düzeyde bir çalışma ile ilgili disiplini inşa etmeye yeterli olmayacaktır. Bir başka deyişle bunlar, bu çeşit açıkça kişisel önemi haiz meseleler hakkındaki öznel spekülasyona yönelik herhangi bir eğilimin üstesinden gelecek ciddi bir entelektüel disipline tabi olmalıdırlar.

Geniş ölçekli tarih incelemesine yönelik teşebbüs pek çok problemle boğulmuştur, fakat evrensel bir tarihe musallat olduğu farz edilenleri bir tarafa bırakabiliriz. Elbette bu denli büyük bir alandaki geçmiş hadiselerin niceliği bizi yolumuzdan bütünüyle alıkoymamalıdır. Her şeyden önce her ulusta meydana gelmiş olan hadiselerin her biriyle ilgilenemeyiz. Yalnızca insanlığın büyük bir bölümünü ilgilendirmiş olanlarla ve dolayısıyla hepimizin tarihsel deneyimine bir çerçeve ve bütünlük kazandıran hadiselerle ilgilenmeliyiz. Çok önemli olmalarına karşın, bunların, sayı olarak nispeten az oldukları düşünülebilir. Perspektife ilişkin amaçlar bakımından (bunlar yalnızca geniş ölçekli tarihin amaçları için değil fakat bizatihi önemlidirler) ince bir eser, kalınından daha değerli olabilir.

Dahası üstesinden gelinemez nitelikteki, her çeşit tarihin denk düşeceği —ilerleme veya çevrimler, üstün ırk yahut 'vahiy' açısından— evrensel bir şema bulma meselesini hiç değilse tehir edebiliriz. Tarih o kadar zengindir ki, neredeyse ilk dokunuşta kalıbın çağrışımlarına ilişkin aşırı bir malzeme bolluğuna imkan verir. İlgilendiğimiz kadar geniş bir kuşak için bile bunun doğru olduğunu göreceğiz. Tarihçi ayrıntılı eleştiri ve keşif çalışmasına başlamadan evvel, bütün bir araştırma alanına yönelik bir kalıba dayanma lüzumu duymaz.

Eğer bir dünya tarihi felsefî bakımdan mümkün ise her halükarda iki önemli sınırlamaya tabi olacaktır. Başlangıç-

tan bu yana insanlığı uğraştıran hadiselerin hepsiyle, hatta büyük bölümüyle ilgilenmesi yalnızca ihtimal dışı olmayacak, belli bir topluluk için hassas bir tarihin sahip olabileceği insani anlam türüne de yabancı olacaktır. Çünkü bu nitelikteki bir dünya tarihi dallanıp budaklanmaları bakımından yalnızca ulusların ve kültürel bölgelerin sınırları içinde uygun ve elverişli bir şekilde ele alınamayacak kadar geniş temalarla ilgilenecektir. Bu çeşit temalar kaçınılmaz olarak bir ölçüde gayrı şahsidir.

Bu devasa bilgiyle bile geniş ölçekli tarih merkezi niteliğini muhafaza eder ve bu olgu bütün meslek camiası için can alıcı mahiyette bir dilemma arz eder. Büyük tarihsel bütünlükler içerisindeki geniş ölçekli soruların amacı tatminkar olmayabilirse de, bu durumun ciddi tarihçi için kaçınılmaz olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Herhangi bir sahadaki akademisyen hiç değilse, mümkün olduğu kadar çok hatayı saf dışı etmek için gerekli olan her şeyi yapmalıdır. Fakat tarihsel düşüncenin bütün meselesi, sıradan insanlar için, büyük sorularda yatmaktadır. Ahlaki ufkunu, belki pragmatik bakımdan olması gerektiği gibi, söz konusu meseleyle sınırlamak istemeyen birisi olarak sıradan insan ister istemez tarihsel bakış açısına sahiptir; tarihçi bunu disipline etmelidir.

Tarih ve her çeşit bilim ve akademisyenlik, insan düşüncesini disipline etme, nihai kuşatıcı sistemler bulmak değil, fakat insan topluluğunun kabaca üzerinde düşündüğü şeyi adım adım geliştirme meselesidir. İnsanların ortaya attığı bütün soruları —yani evrensel tarihle ilgili— cevaplandıramasak bile bu sorularla ilgili olan her neyse onun kanıtlanabileceğini gösterebiliriz ve göstermeliyiz de. Bu, kaçınamayacağımız şeylerin başında gelmektedir. Fakat tarihin kendisi akademik disiplinler arasındaki vazgeçilmez yerini koruyacaksa, bütünlüğünü, onun varlık sebebi olarak kalan bu geniş ölçekli sorulardan oluşturmalıdır ya da tarihsel zihne sahip olmayan kimi filozoflar tarafından yöneltilen —hesaba katıldığı noktada esas itibariyle öznel olması nede-

niyle— en iyi durumda eleştirinin ancak ikincil aracı olduğu şeklindeki suçlamaların doğruluğunu kabul etmelidir. Tarihin bir bilim haline gelebilmesi, ayrıntılarda —sonuca erdirici şekilde herhangi miktardaki küçük belgelendirme meselelerini kanıtlamak suretiyle— bilimsel olması nedeniyle değildir; dedektif ne kadar "bilimsel" olursa olsun, herhangi bir cinayet gizeminin çözümü kastedilen anlamda ne kadar bilimse. Fakat inanıyorum ki, —bir anlamda, başka tür bir araştırmadan köklü biçimde farklı olmayan— tarih böylesi disipline olmuş bir birleşmenin hedefi olacaktır.

Böyle bir disipline alaka duyacak olanları, ona duyarsız kalacak olanlardan ayıran ve farklı anlayışlara sahip tarihçileri tam ortasından bölen bir hat vardır. Çin'le mukayese edildiğinde Avrupa'da önemli olan şeyin Hıristiyanlık, teknik rasyonalite ve dünyanın mevcut sorunlarının kökeni gibi büyük meseleler olduğu kabul edilebilir. Bu meselelerin ancak tahminen veya ilhamla cevaplanabileceklerine ve ciddi manada akademik bir ilgiye layık olmadıklarına inananların, meydana gelen olgular ayrıntıda doğru oldukları sürece bir "dünya" ya da "Batı" tarihine hangi "öznel" perspektifin yerleştirildiği umurlarında bile değildir. [Araştırma konusunun] başlığı, sair her şeyden ziyade bir süstür. Bunlar için, nasıl bir dönemlendirmenin kullanıldığı veya göstermelik neviden başvurdukları bölgeler arası mukayeselerin şartları da pek bir önem ifade etmez. Her tarafa ahlaki olarak adaletli davranan doğru bir mukayese aslında tarihsel ilginin kabul edilen sınırının tamamen dışında görünecektir. Ayrıntılı olarak araştırılan meseleye etkisi olmadığı sürece, ne değer yargıları, hatta ne de genel şartların daha uzak kaynakları konuyla doğrudan ilgili görünecektir. Kesinlikle, Ökümenik düzen hakkındaki her çeşit tartışmanın eğlendirici olduğunu ve yürüttükleri aktüel çalışmayla alakalı olamayacağını hissedeceklerdir. Hümanist eğilime sahip olanlarla birlikte bunlar, dikkatlerini bireylerin kötüye kullanımlarına teksif edebilirler, fakat konularına yönelik açık tarihsel bilinçliliğin kuşatabileceği sahanın ötesinde macera

bir tarafa, fakat ulusların ihtişamlarını uzmanlıkla belirlenebilir olarak kabul etmekte duraksayacaklardır. Yine hümanist eğilime sahip olanlarla birlikte bunlar, mevcut problemleriyle doğrudan alakalı olan meselelerle ilgilenecekler, fakat daha geniş perspektifleri "tarih felsefecileri"ne bırakacaklardır. "Büyük Problemlere" karşı bu yönelim her çeşit araştırmada bulunmaktaysa da, hiçbir surette evrensel olmayan ancak belli bir mizaca sahip olanlar arasında açık bir şekilde dışa vurulmaktadır. Yine de söz konusu eğilim o kadar yaygındır ki, mutat tarihsel araştırma, çoğu zaman bunların sanki açık bir reddi söz konusuymuş gibi, bu türden perspektifleri ihmal ediyormuş görünmektedir.

Fakat geniş ölçekli sorularla ilgilenmenin zorunluluğu kabul edildiğinde bunların akademik anlamda disipline edilebilirliğe tabi olduğu ortaya çıkacaktır; daha az saygın anlamda "tarih felsefesine" son çare olarak başvurmak zorunlu değildir.

Tarihsel teferruatın disipline edilebilirliğinin nerede yattığı meselesi uzun zamandır teessüs etmişti. Nasıl ki bir kimya deneyi, daha ileri düzeydeki şüphenin ileri tutar tarafı olmayan bir çakışma seviyesini tersi kanıtlanıncaya kadar doğru kabul etmek zorunda olduğu noktaya dek (bu durumda soyut "yasalar") araştırmanın erişilmez nitelikteki hedefleriyle ilgili —muhtelif türdeki deneylerle tekrarlanan— bir veri toplama çabası ise, tarihsel araştırma da en iyi şekliyle herhangi bir gözlemcinin çalışmasından bağımsız benzer bir birikimsel kesinlik safhasına kadar delil toplama ile (hiç şüphesiz, farklı bir nedenle de olsa kimya "yasaları" kadar erişilemez nitelikte olan olayların kendisi değildir) çalışır. Kanıttaki muhtelif türdeki çakışmalar, her ne kadar onlardan bir tanesi şans eseri olabilirse de, bağımsız bir araştırmacının kabul etmek zorunda olduğu, bütün olarak tek bir hipotezi işaret edecekleri noktaya dek toplanmalıdır. Bu meselelerin kabulü gerçekten bir çağın alışkanlıklarına, tarihlendirme ve dile dair teferruatlara, bir olaylar zincirinin en uzak şartlarına dair geniş ve hacimli bir bilgiyi gerektire-

bilir. Birikmiş tesadüfler zincirine dahil olan pek çok şey, söz konusu meseleye görünüşte eşlik eden noktalara bağlı olmalıdır.

Daha geniş tarihsel değerlendirmelerin nesnelliğiyle ilgili olarak ortaya daha ciddi bir sorun çıkmaktadır. İşte burada araştırmanın karmaşıklığı, sorulan soruların genişliği öyle bir hal alır ki, artık önemli olan tek bir vakayla ilgili her çeşit delili tasnif etme değildir. Önemli olan, söz konusu daha geniş sorularla ilgili kanıtları seçme ve düzenlemedir. Dolayısıyla bu daha ayrıntılı yorumlarda tarihçiler düzenleme ve seçme ilkelerine bağlı olarak birbirleriyle aynı niteliklere sahip olmayacaklar ve bildiğini okuyan ve keyfî bir görüntü vereceklerdir. Bununla beraber, teferruatlara uygulanabilir nesnellik ilkeleri, daha karmaşık bir temelde sentezlere de uygulanır. Özellikle, herhangi bir ayrıntılı izah ancak ortaya attığı sorulara cevap verebilir: 'Sadece [araştırmak için] yola çıktığı genel sorulara değil, esasını teşkil eden özel sorulara da [cevap verebilir]; bir başka deyişle ilgi alanı özel yapısıyla sınırlıdır. Herhangi bir araştırma muayyen bir yapıya sahip olması gerektiğinden, göreceğimiz üzere, böyle bir araştırma ele aldığı genel sahaya dair verebileceği izahla sınırlıdır. Dolayısıyla belli bir çağa veya döneme, hatta belli bir şahsiyete dair dengeli bir görüş açısı için önemli miktarda tamamlayıcı nitelikte çalışma zorunludur. Yine de bunların her biri, benimsenmiş olan çerçeve içerisindeki nesnellikle ilgili olarak eleştirilebilir: Öyle ki, belli bir alanda belirsiz sayıda farklı fakat tamamlayıcı mahiyette nesnel araştırma olabilirse de, aynı alanda saf dışı edilmesi gereken daha büyük miktarda tatmin edici nitelik taşımayan araştırma olabilir.

Seçme ve düzenlemenin yanı sıra tasnif etme de bir kimsenin olanaklarını sınırlar: Dönemlendirme, halkları veya etkinlik alanlarını gruplandırma —dönüm noktalarının seçimi, olayların alt başlıklar halinde sıralanması, mukayese amaçlarına bağlı olarak şartların ayarlanması—, malzemelerin kavramlar içinde gruplandırılması ve bu kavramların

bir kimsenin yorumunun düzenlenmesinde değerlendirilmesi... Bütün bunlar şu ya da bu yorum için geçerli olmakla birlikte değişebilirler. Köylülerin ve sanatkarların tepkilerini "alt sınıflar" şeklinde ortalama düşünce olarak kabul eden bir çalışma, onların ortak karşılıklarıyla ilgili açıklık pahasına ayrım yapan bir çalışmadan —farklı soruları cevaplayarak— farklı şekilde okunacaktır. Siyasi olayları, saltanatlara göre tertip eden bir çalışma, olayları refah dönemlerine göre düzenleyen çalışmadan farklı bir şekilde değerlendirilecektir.

Dolayısıyla ayrıntılı bir çalışmanın, en iyi haliyle bile, arzu edilebilir olacağını farz ederek bütün bakış açılarını temsil edebilmesi muhaldir. Binaenaleyh, tarihle ilgili yazılar sadece araştırma sınırlarındaki hata ve araştırma şartlarının sağlıksızlığıyla değil, en müesses ve yerleşik alanlarda, pek çok çalışmanın yekdiğerini tamamlaması gereken yerde de değişiklik arz edeceklerdir. Bir dairenin kusursuz yuvarlaklığına bizim ölçümüzle ancak bir çokgenin sınırsız kenarlarıyla yaklaşabiliyor oluşumuz gibi, tarihte de —ve belki, karmaşık oldukları ölçüde diğer alanlarda da— bir alana dair dengeli bir görüşe çoğaltarak (ve çeşitlemelerle) ulaşılacaktır. Bury'nin notları, Gibbon'un *Roma*'sının yerini alan ayrıntılar, daha iyi bir araştırma açısından hataları düzeltir fakat Bizans'ta yeni tür bir Orta Çağ Hıristiyan toplumu oluşturma çabasını gören modern bir tarihçi ile diğer taraftan Gibbon'un "barbarlık ve dinin zaferi" —kendi geçerliliğini sürdüren bir yönelim— arasındaki fark başka türlüdür.

Fakat bu durum tarihçilere, sadece ayrıntılarının kesinliğine ve doğruluğuna dikkat etme yükümlülüğünü değil, bunların özel formülasyonlarının empoze ettiği değerlendirmelerinin konuyla olan irtibatını göz önünde bulundurma mükellefiyetini de yüklemektedir. Bu, eleştirmenlerin çok sık işaret ediyormuş gibi göründükleri bir yükümlülüktür. Zira çoğu zaman bir tarihçi, çalışmasının içsel olarak tutarlı olmadığı hususlarda özel ve kısmi sunumu sanki bütün ve kucaklayıcı hatta nihai imiş gibi yazar ve neticede yanlış çıkarımlarda bulunur. Muhkem eserlerin bir diğerinin eksi-

ğini giderdiği söylenir. Konu hakkındaki muhtelif fakat eşit ölçüde geçerli alanın belli başlı görüş açılarını, en azından, zikretmiş olmaya dönük bir girişim ancak, gelecek okumalar için bir yorum türü olarak etraflı ve kuşatıcı bir görüşün bulunmadığı ders kitaplarında bulunabilir.

Geniş Ölçekli Nesnelliğin Gerekli Kıldığı Perspektife Tarihsel Bakımdan Olumsuz Olanın İlgisi

Geniş ve karmaşık bir perspektif anlayışının geniş ölçekli sorulara ilişkin araştırmada hayati önemi haiz bir entelektüel erdem olduğu açıktır. Bunun bir bakıma tehlikeli bir doğal sonucu vardır: Filizlenme kadar "durgun" bir kültürel hayatın da yakinen farkında olmalıyız. İlerlemeyi incelediğimiz kadar çöküşü de incelemeliyiz. Yapılan şeydeki manevi tehlikenin farkındaysak bunun zararlı olması söz konusu değildir. Fakat böyle bir farkında oluş olmaksızın da, bir uyarıyı gerekli kılan şeyi yapmak için yeterli eğilim vardır.

Rönesans standartlarıyla şekillenen tarih bilincimiz, medeniyeti (artan bir duraksamayla) klasik ve karanlık çağlara bölmekteydi. Söz konusu ikilemin kapsamı sadece Avrupa'yı değil, İslam, Hind ve Çin medeniyetlerini incelemeye başladığımızda genişlemekteydi. Dikkatimizi kurucu-oluşturucu filizlenmelere, büyük ve muhteşem yenilikçilere yoğunlaştırıyorduk. Tarihte olsun, sanatta olsun her çeşit egzotik gelişmelerin peşinde koşup durmamız zevkimizin kararsızlığını pekala yansıtabilir. Bunun kökeni Romantiklerin Avrupa'nın Orta Çağ'ını keşfettikleri zamana kadar geri gider. Bu önyargı hiç kuşkusuz, Ökümenik tarihe ilişkin bir çalışma için, çağın her çeşit ayrıntılarına dikkat etmeyi gerekli kıldığından hayli uygundur. Bununla beraber, "klasik çağ"ın kendisine dair bir anlayış ve en saf zevk için bile, söz konusu araştırma kendi meşruiyetine sahiptir.

Bilinçsiz Bir Bütünün Tarihsel Anlamı

Fakat geniş ölçekli tarih, önemli olmakla birlikte, araştırma düzeyindeki geçerliliği teslim edildiğinde bile teorik engellerle karşılaşır. Şayet tarih, tarihsel boyutta beşeri eyleme ilişkin bir araştırma olarak kabul edilecekse, geniş ölçekli tarihi oluşturmak için bir araya gelmesi gerekenin çoğuna dair araştırma tarihin değil fakat —çalışmasının hiçbir surette asli ve elzem parçasını teşkil etmemekle birlikte dikkatini çektiğinde tarihçinin yararlanması gereken— sosyal bilimin hatta biyolojinin bir meselesi değil midir? Geniş ölçekli tarihsel süreçlerde, üç hareket düzeyi iş başındadır. Bunların hepsinin de olanın değerlendirilmesi bakımından en iyi şekilde dikkate alınması gerekir. Bu alanların çoğunda, hatta en iyi çalışılmış alanlarda bile muazzam derecede cahiliz. Bununla beraber, bu çeşit hareketler zihinde tutulmaksızın, filizlenmeler, çöküşler gibi fenomenlerin ortaya çıkardığı meseleyi sorunlaştırmayı bekleyemeyiz. Bunların farkında olarak, en azından problemlerin boyutlarını görebiliriz.

İlk seviyede, tarih dışı olaylar şeklinde adlandırabileceğimiz şeyler vardır: Safi iklime, hastalık ve felaket dönüşümlerine ve insan benzeri hayvanlar arasındaki dönüşümlere dair meseleler. Yarı tarihsel düzeyde; insani eylemlerin umulmadık ve görülmemiş neticeleri, iklimdeki ve insan etkinliklerinin neticesi olan kaynaklardaki değişmeler, seyri insani tepki ve intibaklarla ve insanların başıboş dolaşmalarıyla değişen hastalıklar, uzun menzilli göçlerin demografik neticeleri, kimi insan gruplarının geniş kesimleri arasındaki ilaç kullanımlarına ilişkin yaygın tavırlar üzerindeki tesirler, ekonomik organizasyon neticesinde beslenme kalıplarının sağlık üzerindeki etkileri, aile (ve dolayısıyla eğitim) kalıpları ve elbette teknolojik yeniliğin birikimi gibi meseleler yer alır. Daha kesin anlamdaki tarihsel düzeye gelince, sonuçlar burada da genellikle öngörülemez olmakla birlikte, bir bilinçli insani eylem meselesi olduğu ölçüde, siyasi etkinlik ve ekonomik yahut toplumsal kurum tiplerinin yaratımı,

açılan entelektüel ve manevi yollar ve yeni tazammunların açılımları, ekonomik genişlemeler ve etkinlik tiplerindeki değişmeler, en azından bölgesel bir konu olduğu yerde, bu kapsam içinde mütalaa edilebilir.

Şimdi bütün bu gelişme türlerinin bir kısmı kör olup, bunların pek çoğu tamamıyla bilinçsizdir ve bunlar arasında kesin bir biçimde ayırıcı bir hat çizilemez. Bunların hepsi tarihin gelişmesine katkıda bulunmuştur, hiçbir geniş ölçekli gelişme bunlar olmaksızın doğru bir şekilde anlaşılamaz. Muhakkak ki, eğer tarihimiz kendisine insani başarı ve başarısızlıkları merkez kabul edecekse, bütün bu hareketler tarihçiyi heyecanlandıran temel ve asli mahiyetteki sorularla münasebet içerisinde analiz edilmelidir: Kim olduğumuz ve ne yaptığımız gibi sorularla. Fakat bu soruları takip ederken bütün bu daha az doğrudan problemlerin, tarihsel seviyede birbirlerine kesin bir biçimde bağımlı oldukları görülecektir.

Bundan dolayı tarihsel anlamda insani bir eylem, her şeyden önce bilinçli yönlerden ibaret değildir. O üzerinde etkinlikte bulunulan madde ve —ve en çok kontrol altında olduğu zehabını uyandırdığında bile— eylemi kastedilenden tamamıyla başka bir şeye çeviren şartlar dahil eylemin bütünüdür.

Öyleyse, tarihsel disiplin bütünlenme ilkelerini ancak bölgeler arası tarihsel araştırmaların perspektifinde bulabilir. Ve bölgeler arası tarihin tayin edici özelliği Ökümenik düzendir; zira esas itibariyle dar çerçeveli, sınırlı çalışmalar ile Ökümen'in kendisi arasında gerçek anlamda duraklama noktası yoktur.

Bölgeler arası düzenin gelişimine dair saf bir takdim en iyi anlamıyla, bir panoramanın dramatik ilgisine sahip olabilirse de gerçek anlamda bir tarih olmayacaktır. O daha ziyade tarihsel bir araştırma için belirli perspektif türlerini mümkün hale getiren bir araçtır. (Genç bir iktisat coğrafyacısı çok daha sonraları, Avrupa tarihini izah ederken bile ulusal sınırlamalardan kurtulmanın zorluğundan şikayet ediyordu ve destekleyici delil olarak da, uluslara dayalı gele-

neksel bölümleme temelinde erişilebilir olmayan ilginç malzemeyi ortaya çıkartmış olan on dokuzuncu yüzyıldaki Ruhr-Belçika-Kuzey Fransa kömür havzasına dair demografik bir araştırmanın sonuçlarını zikrediyordu. Avrupa tarihi için hala, burada bilinen bir dizi kurumun varlığına ve pek çok Avrupa tarihinin mevcudiyetine rağmen uluslar arası perspektifi güvence altına almanın araçlarına gereksinim duyulmaktadır —bölgeler arası perspektifi güvence altına almanın araçları ne denli güç ve gerekli olursa olsun—.) Uluslar arası perspektif ve yönelim için açık seçik bir temele, bir akademisyenin müracaat edebileceği somut bir resme ihtiyaç duyulmaktadır. Bunu Ökümenik bölgeler arası düzene dair araştırma temin edebilir. Bu niteliğiyle Ökümen, yüksek kültüre dair özel, dilbilimsel bakımdan belirlenmiş belli bir bütünlüğe dair araştırmanın tam anlamıyla işlenmiş tarihsel bir alan oluşturması anlamında —düzenli bir tarihsel uzmanlık alanı teşkil etmese de— müstakil bir konudur ve ayrıntılı izahı, ilgili akademisyenlerin özel dikkatine gereksinim duyacaktır.

Böyle bir bölgeler arası düzene ilişkin bilinçlilik —ister bölgesel, ister tamamen genel olsun— her tarihsel çalışmaya hem doğrudan, hem de dolaylı faydalar sağlayacaktır. Bir yönüyle bu, gelişmenin mahalli olanaklarının sınırlandırılmasında ve tasavvur edilmesinde top yekun bölgeler arası durumun tesirinin değerlendirilmesine imkan tanır. Bu, özellikle olayların ve gelişmelerin durumunda —yani doğrudan bölgeler arası bir özelliğe sahip askeri, ticari ve hatta bilimsel ve diğer durumlarda— (sözgelimi Moğol istilaları) tatbik edilir. Öte yandan o, aynı zamanda, belli bir gelişmenin bölgeler arası dallanmaları ve gelişmelerin dallanması olarak genellikle onun bölgeler arası niteliği hususunda başka yerlerde —yani (etkilenen kültürlerin kendilerinde bulunan tesirlerin şartlarına dair araştırmayı tamamlayarak) bölgeler arası "tesirler"in sebeplerine ve şartlarına (hem *niçin öyle olduğu*, hem de *niçin öyle olmadığı*... şeklindeki sorulara) dair çalışmada— kılavuz temin edecektir.

Bu ikinci tip fayda söz konusu olduğunda, müşterek bir tarihsel dürtünün pek çok alanda birbirinden bağımsız olarak işlerlik göstermesinin ve hatta müşterek bir tarihsel duruma bu alanların zıt karşılıklarının veya eksikliğinin bile, ciddi tarihsel anlamlara sahip olduğu; kendine özgü koşullara sahip bir toplumsal çerçevenin dışındaki özel gelişmelerin dallanmalarının ve bilinçsiz birleşmelerinin farkında olmanın önemli olduğu zorunlu olarak açık değildir. Çinlilerdeki (Budizm aracılığıyla) Helenistik dürtünün takibi, sözgelimi, Helenistik kültürün kendisine küçük organik bir bağlantıdan daha fazla bir anlama sahip olmadığı görünür ve bu sanatın bütün dallanmalarını tek bir "bölgeler arası gelişme" olarak değerlendirmek faydasız ve beyhude görünebilir. Fakat gerçek manada tarihin kalbini —insan ruhunun sürecinin parçası olduğu noktayı— teşkil eden büyük vizyonların hayatın gösterilen tarihsel boyutlarındaki *anlamını* kavramak için bu vizyonların ihtiyaç duyuldukları somut tarihsel gelişmedeki önemini ve kaderini ortaya çıkartmak gerekir. Biyografiden farklı olarak tarihin güzelliklerinden bir tanesi —her bir vizyonun, mükemmel tarihsel çerçeve içerisinde biyografik bakımdan alındığında ifade edebileceğinden başka bir şey ifade ettiği sonuca— karşıt amaçlarla aynı safhada etkin olmasından kaynaklanan bir maksadın önceden bilinemeyen tazammunlarını ortaya çıkartarak *insanlık durumunu* aydınlatmasıdır. Bölgeler arası bir sahnede oynanan tarihte, bu geniş kapsamlı bilinmeyenler toplumsal vizyonların en büyüğünün bile öneminin azalmasında rol sahibidir. Dolayısıyla insani bakımdan İslam'ın, nihai noktada, ifade ettiği anlam, izlediği çizgi boyunca bilhassa Ökümenik perspektif bakımından, en geniş görüşlü yaratıcıların beklediklerinden oldukça farklıdır. Alelade tarihçiler için bu anlam türünün ehemmiyeti, tarihçilerin kaleminin dokunduğu meseleler hakkındaki yargılarını serpiştirdiği ve daha geniş bir bakış açısından çok kere dar ve sınırlı olarak görünen, 'müstesna' ve 'fevkalade' gibi küçük ifadelerde açıktır. Ve hiç kuşkusuz, felsefî bir tarihçi, çağdaş

aktörlerin bilincinin empoze ettiği sınırların ötesinde, bir fikrin açılımını, bir durumun esasını izlemekte kendisine yardımcı olan bilgi için memnun olabilir.

Batı Avrupa tarihi, bir bütün olarak bölgeler arası Ökümenik durumun, sürekli olarak, Avrupa'da mümkün olan şeyler üzerinde etkide bulunmuş olması nedeniyle sadece doğrudan değil; mevcut durumu itibariyle Batı tarihinin, özellikle bu kitabın bölümlerinden birinde tavsif edilmiş olan Batı'ya özgü çarpıtma ile kesit ve niteliği bakımından tahrif edilmiş olması anlamında değil; fakat daha genel olarak, Batı'nın kendine özgü eksantrik özelliğinin, —o denli uzun süre bağımlı bir uç bölge ve dünya dönüşümünün o denli ani bir merkezidir ki, neredeyse hiçbir zaman kendi başına ve kendisi için gelişmemiştir— Batı tarihinin beşeri anlamının genellikle daha geniş bir zemine bağlı olduğundan daha fazlasını ifade etmiş olması nedeniyle, bölgeler arası bir perspektiften özellikle yararlanmalıdır. Bu daha geniş dünyanın gerçek eğilimine dair tam bir anlayış gerekliliği için ihtiyaç hiçbir zaman Hegel'inkinden daha somut terimlerle ifade edilmemiş olsa da, bir Batı tarihine ilişkin öncelikli ilgi genel olarak dünyadaki garip ve tayin edici rolümüzü tam olarak takip edip anlamaya yönelik olacaktır.

12

ÇAĞLAR VE BÖLGELER ARASINDAKİ TARİHSEL KARŞILAŞTIRMANIN ŞARTLARI: GEÇERLİLİĞİNİN SINIRLARI

Geniş ölçekli tarih ahlaki önemini büyük ölçüde, tarihsel dinamiklerin sosyolojik bir tetkikine karşılık olarak, ahlaki mukayeseleri disipline etmede bulmalıdır. Gördüğümüz gibi, —doğrudan yahut dolaylı olarak çoğu kere mukayese konularını teşkil eden— büyük soruların tarihsel araştırmasını kaçınılmaz kılan, büyük ölçüde, mukayeseler yapmaya yönelik insani ihtiyaçtır. Bu, zorunlu olarak bir kıskandırıcı mukayeseler meselesi değildir. Olumsuz veya olumlu her çeşit ahlaki değerlendirme, bir mukayese konusudur. Gerçek kimliğimizi, kendimizi haricimizdeki şeylerle mukayeseler üzerine inşa ederiz. Birey ile ilgilenmek, ahlaki anlamda bireyi ele almak demektir —bireyselliğin bu düzey haricinde, nihai noktada, hiç bir gerçek anlamı yoktur— ve bu, bireyi bir tür normlar çerçevesi içinde ele almaktır. Normlarla mukayese çeşitli bireylerin karşılıklı karşılaştırılmasının daha geniş bir sürecinin ancak bir yönüdür. Leonardo'nun büyüklüğünün idrakine onun eserini diğer ressamlarınkiyle karşılaştırarak ulaşıyoruz. Tarihçileri, kahramanlarının ahlaki yargılarını asli ve öncelikli bir vazife olarak değerlendirmeye sevk eden yanlış bir içgüdü değil, bilakis tarihin gerçek misyonuydu. Eski tarz açık değerlendirme artık pek rağbet görmüyorsa da, esasları uyarınca modern anlatılarımızın teşekkül ettiği örtük yargı —yeni tarzımızın öğrenildiği (doğal bilim değil!) romanın durumunda olduğu gibi— yaptığı ahlaki tahlil bakımından, eğer iyi şekilde yapılmışsa, en azından daha zengindir.

Dolayısıyla geniş ölçekli tarihin en önemli görevlerinden biri, tarihsel mukayeseleri eleştirmek üzere alanlar açmaktır. Her şeyden önce de, tarihsel karşılaştırmanın değişik türleri için geçerli olan birimleri ve karşılaştırmanın şartları içerisinde anlamlı olabileceği çerçeveleri eleştirmelidir. Fakat —karşılaştırma her zaman bir tür ortak çerçeveyi gerekli kıldığından— bu sırası geldiğinde mevcut olabilecek türden tarihte geçerli birlik unsurlarını keşfetmeyi ima eder. Tarihsel alan, hangi şekillerde geniş kapsamlı bir karşılaştırma amaçları için meşru bir ortak çerçeve teşkil etmektedir?

Karşılaştırmaların Zemini Olarak Tarihin Birliği

Uzman olmayan araştırmacı ve öğrencilere İslam medeniyetinin öğretilmesi hususundaki tecrübelerimde onların her çeşit (edebiyat, sanat, kurumlar vs.) kültürel yazılı belgeyi —tarih araştırmasının önde gelen bir hedefi— değerlendirmelerine çalıştım. Fakat yeni malzemeye yaklaşımda rehber olarak bağımlı olmak zorunda kaldıkları şey, şans eseri karşılaştıkları türden genellemelerdi (çünkü pek çok ayrıntılı olguları hatırlayamıyorlardı). Kuşkusuz en basit ve çevrenin ön yargılarıyla en fazla uyum halinde olanları hatırlıyorlardı. Yine de bu amatörce genellemeler o kadar çoktu ki onlara yeniden okutmak zorunda kaldım. Şüphesiz bunlar (bir ayrıntı tarihçisinin bakış açısından) "konu dışı gözlemler", *karşılaştırmalardır* —ki öğretim sürecinde belirleyici konumdaydılar: Mesela Meyerhof, "[Avrupalı] iki gün arasındaki ay ve yıldız misali Arap bilimi" [sözü]—; fakat bunlar anlamlarını taşımak için yanlış bir yapıyı var sayarlar.

Uzmanlar bu konuları —çalışmalarının temel noktası— eleştiriye tabi tutulmamış dünya tasavvurlarına dayanan disiplinden yoksun "konu dışı gözlemlere" terk etmeyi göze alamazlar. Gerçek ve doğru karşılaştırma tarihsel değerlendirmenin temelidir. Tarihsel bakımdan önemli konuların gerçek manada elenmesi bir karşılaştırma meselesidir elbet-

te —Suzie Teyzeden daha büyük bir ressam olduğuna ikna edilmediğimiz sürece Michelangelo'nun çeşitli eserlerini çevreleyen şartları ayırt etmeye emek harcamak boşunadır. Mevcut ilgilerimizle daha da yakından bağlantılı olması yönünden, birimlerin doğru türünü karşılaştırmak hayati önemi haizdir; bir başka ifadeyle karşılaştırılacak birimler tek bir ölçek üzerinde olmalıdır. İtalya'daki yüksek Rönesans resmiyle, Orta Çağ'dan modern zamanlara dek, her nevi Fransız görsel sanatını karşılaştırmak bir çok bakımdan yanlış yöne sevk edecektir. Dahası, doğru karşılaştırma birimlerine sahip olunduğunda bile, bunların ele alınması, bunlar hakkındaki soruların şekillendirilmesi aynı ölçüde sağlıklı bir karşılaştırmanın konusudur. İtalyan Rönesans sanatında Michelangelo'nun değerlendirilmesinde, onun insan figürü üzerinde yoğunlaşması bizatihi kendisi itibariyle pek fazla yoruma muhtaç değildir, çünkü bu noktada o, öteki Rönesans sanatçılarından farklılık arz etmez. Diğer yandan, daha yakın zamanlardaki ressamlar değerlendirmeye dahil edilirse, onun insan figürünü ön plana çıkartması daha önemli hale gelir. Burada mukayesenin doğruluğu ve sıhhati, doğrudan değerlendirilecek çalışmalardaki bir oran hissinden daha fazlasına ihtiyaç duyar. Daha geniş bir çerçevenin anlaşılması gerekli hale gelir. Karşılaştırmanın bu iki ressamın kendileri hakkındaki önemli sorularla ilgisiz olmaması için; mesela Michelangelo, yalnızca insan ve tabiat figürlerinin seçimi bakımından, seçimlerinin kendi dönemlerinde başkalarıyla paylaşılmış olduğunun farkında olmaksızın, kimi modern deniz manzarası ressamlarıyla karşılaştırılmamalıdır. Karşılaştırma süreci, mukayesenin karşılaştırılabilir birimlerinin seçimiyle ve bağlantılı çerçevenin farkında oluşla nelerin önemli sorular olduğunu —neyin bir problem olduğunu, neyin olmadığını— bilebileceğimiz şekilde disipline edilmelidir.

Bir karşılaştırmanın unsurlarının biri yahut her ikisi, Ökümen çapındaki gibi tarihsel bir düzenlemeyi gerektirdiği anda veya bundan etkilenir etkilenmez bu olgu hesaba ka-

tılmalıdır. Sözgelimi Vikinglerin ve Polinezyalıların keşifleri arasındaki bir karşılaştırmada, Vikinglerin teknoloji, ticaret, hatta daha geniş bir Ökümenik kuşağın siyasetiyle çok yakın bağlantıları, hem söz konusu denizcilik problemlerinin, hem de nihai neticelerin değerlendirilmesinde göz ardı edilemez. Ökümenik kuşağın parçası olmak ilk olarak süratle değişen kültürel seviyedeki daha geniş bir toplumla sürekli bir teması ifade etmekteydi: Keşif yüzyılları boyunca içteki şartlar önemli ölçüde değişti. İskandinavya devletlerindeki krallıkların yükselişi ve bunların Hıristiyanlaşmaları, hem genişleme nedenlerini, hem de orijinal merkezlerle sürdürülen ilişki tiplerini etkiledi. Orta Doğu ve Avrupa ile İskandinav ticareti, keşif kazançlarının alternatif değerlendirilmesine yönelik değişen bir temel sağladı. Ve son olarak, Viking kolonileri ya Ökümen'deki köşelerine doğru çekildiler ya da kayboldular. Kalıcı tecrit edilmiş topluluklara doğru dağılmanın olmaması kısmen coğrafyanın, kısmen de Viking hayatının dahil olduğu çok yaygın yüksek dereceli bağımlılığın sonucuydu.

Ökümenik düzen ile bağlantı çeşitli seviyelerde olabilir. Avrupa'nın —hiç de küçümsenemeyecek olan— Avrupalı olmayan geçmişini göz ardı eden, Colombus dönemindeki Batı Avrupalılar ile Meksikalılar arasında —Meksikalıların yerli yeteneklerini eleştirmek üzere kullanılan— bir karşılaştırma yapmak açıkça adil olmayacaktır. Birinin diğerinden daha yakın bir şekilde içerildiği, Ökümenle ancak marjinal olarak birleşen halklar örneğinde, basit ve yalın bir karşılaştırma da aynı ölçüde adaletsiz ya da tesirlerin, olasılıkların veya gelişme safhalarının değerlendirmesinde sağlıksız olabilir. Bu çeşit her durumda, karşılaştırmanın yapıldığı dönemin Ökümenik görünüşün özel şartlarını kabul etmek ve bu şartların Ökümen'e daha yakın bir şekilde bağlı olan üyeyle nasıl alakalandırılacağını hesaba katmak zorunlu olabilir: Okur yazar halklarla bölgeler arası ticaretin ciddi bir etken olup olmadığı, evrensel bir dinin kabulünün şartlarının beklenilip beklenilemeyeceği vs. Dolayısıyla

Ökümen'e daha uzak bir halkın, —fevkalade şartlarda bir Zenobia'yı ve Petra veya Palmira'nın göz kamaştırıcı yurtseverlik örneklerini ortaya koyabildikleri— Helenistik dönemin putperest Araplarıyla karşılaştırılmasının sonuçları; [aynı halkın] görülmedik şartlar altında Hz. Muhammed'i ortaya çıkartabilen Hıristiyan döneminin putperest Araplarla karşılaştırılmasının sonuçlarıyla aynı olmayacaktır. Çünkü bu iki dönemdeki Arap hayat tarzındaki içsel farklılıklar bir tarafa, maruz kaldıkları bütün Ökümenik şartlar da, hem de tayin edici şekilde, farklıydı.

Kuşkusuz böyle durumlarda Vikinglerin kendilerini kuşatan Avrupa veya Arapların Orta Doğu çevresine dikkat çekilerek daha geniş tarihsel çevre parça parça hesaba katılabilir. Vikingler hiç kuşkusuz Orta Doğu'yla, Araplar Hind ile bir şekilde doğrudan temas halindeydi. Fakat böylesi uzak ve ileri temaslar, bir bütün olarak Ökümen göz önünde bulundurulmaksızın benzer şekilde *ad hoc* hesaba katılabilir. En geniş haliyle Ökümenik görünüşü sürekli göz önünde bulundurmanın sebepleri kısmen muhtemelen bağlantılı unsurlara ilişkin tam ve eksiksiz bir görüş sağlaması ve kısmen de gerçek bir oran duygusu temin etmesidir. Bu nedenlerin her ikisi de tam olarak Ökümenik tarihsel bütünlük içindeki durumlar arasında karşılaştırmalar yapılması halinde bilhassa önemli ve tayin edici niteliktedir.

Tarihin birliği her şeyden önce, bunları çözmek için girişilen insani eylemden ziyade ortaya çıkan problemler (gerçekte nihai noktada, araştırmacı olarak tarihçinin önüne konulan problemler —her ne kadar bu kısmen geçmişte insanın karşısına çıkan problemlere bağlı olsa da—) açısından, çağlar ve bölgeler itibariyle karşılıklı bağımlılıktır: İdealist tarihçinin yukarıdan birliğinden (daha yüksek bir birlik) ziyade materyalist tarihçinin aşağıdan birliği. Fakat nihayetinde bu iki birlik, aynı paranın iki yüzü gibidir. Zira problemler yalnızca bunların aksiyon objeleri olmaları dolayısıyla problemdirler. Buna mukabil yukarıdan eylem, bu yerine getirilmediğinde bile —hatta zamanımızda yerine getirilme-

diği durumda dahi— problemlerinin birliğini takip etmek için ahlaki bir zorlayıcılığa sahiptir. Tarihin birliği sorununu artık olumsuz bir öneme —burada söz konusu edilen bir şeyi önceleyen başka bir yerdeki önemli şeyi göz ardı etmektir— sahip bir mesele değil; hem ahlaki, hem de yapısal mahiyette kaçınılmaz olumlu tazammunları olan bir mesele haline getiren, tabiat ve tarihteki tersine çevrilemez ilerlemeye ilişkin farkında oluştur.

Yapısal Birlik: Karşılaştırma Temelleri Üzerindeki Etkileri

Batılı çarpıtmanın, bölgeler arası perspektif ihtiyacının bir neticesi olarak, bizim çeşitli kabul edilmiş tarih yorumlarımızı tahrif ettiği tarz ve durumları ana hatlarıyla değerlendirdim. Bunları kullanmaktan kaynakların sorunların kimisini göz önünde bulundurarak, beş tip bölgeler arası motifin tasnif edilmesi anlamlı olacaktır.

İlk planda ortak olaylar vardır. "Yenilenme" ve "Yıkım" dönemlerinin Hind-Avrupa göçleri, Moğol imparatorluğu, Kara Veba vb. bu motif tiplerinin en bilinen örnekleridir ve burada bu olayların bölgeler arası tesirleri ve çoğu zaman bölgeler arası sebepleri açıktır. Kaçınılmaz olarak böylesi durumlarda bölgesel tarihler bile daha geniş alanları derinlemesine araştırırlar. Bununla beraber böyle motiflerle bağlantı içinde "arızi" —bir başka deyişle bu motifin kendi kalıbının dışındaki olayları, kuşkusuz onunla müşterek şartlarda ortak sebepleri paylaşabilirse de— malzemeye dahil etmek faydalıdır. Moğol istilalarından önce Orta Doğu'daki ve aynı dönemde Hindistan'daki Türk fetihleri Haçlı Seferleriyle aynıdır. Her bir hareket, bu durumda, çeşitli devletlerin gücü açısından diğerlerinin hepsiyle bağlantılıdır. Dahası bu hareketler esas olayın ortak sonuçları itibariyle değiştirici ve destekleyici tesirlere sahip olacaklardır: Türkler Hindistan'da, Çin'de Tunguzların başlayıp Moğolların bitirdiği şeyi yapmışlardır ve gerek Türkler, gerekse Tunguzlar şu halde

—her ne kadar kendi başlarına pek çok bölge için ortak olaylar değillerse de— Moğol istilasıyla faydalı bir şekilde birleştirilebilirler. Aksi takdirde, mahalli motifler arasındaki bu arızi ilişki türü, ancak, herhangi bir motifin çok daha karmaşık bir şebekeden bir soyutlama olduğunun ortaya çıkartılmasına hizmet eder ve ilişkiler ağındaki birtakım unsurların nispeten arızi olarak ele alınmasının gerekliliği, tamamıyla belli bir amaca uygunluk meselesidir. Bundan başka belirtilmelidir ki, pek çok şey, ortak bir olay olma bakış açısından ele alınabilir. Yakın Doğu İmparatorluk Geleneği, örneğin, hem idari yöntemlerin geliştiricisi ve hem kültürel karışımın yineleyicisi olarak, bütün Sargon'dan İskenderiye'ye kadar Hind-Akdeniz bölgesini etkileyen bölgeler arası bir olay ya da olaylar dizisi olarak hizmet eder. Bir yere kadar bölgeler arası biçimde fikirlerin paylaşıldığı simya, falcılık, astroloji gibi sahte bilimlerin farklı bir tarzda gelişimi; saf bilimler için zararlı ve bunların sürekli ilerleyerek gelişmesinde kültürler üzerinde açık bir etkide bulunması nedeniyle, ortak bir olay formu içinde düşünülebilir. Fakat bu son durumda, bunların bölgeler arası ortak olaylar olarak görülebilmesi, ancak arızi olarak aydınlatılması demektir; bunlar başka motif tipleri olarak çok daha kolay bir şekilde ele alınacaklardır.

Bir başka bölgeler arası açık motif tipi paralel gelişmelerdir: "Liberasyon Dönemi"nde bireysel düşüncenin filizlenmesi, kutsal metinlere dayalı dinlerin evrimi, hükümetüstü hukukun gelişimi. Burada, "Liberasyon Dönemi"nde Hindistan ve Çin'in karşılaştırılması gibi basit mukayese durumları ortaya çıkar: Hem felsefe, hem de siyasi rol bakımından Ch´in'i Pencap ile Ch´u'yu Magadha ile mukayese edebilir ve daha sonra Ch´in'in zaferini Hindistan'daki Magadhan liderliğiyle ve neticede ortaya çıkan imparatorlukların yaşama gücünü karşılaştırabiliriz. Fakat böylesi şaşırtıcı spekülasyonlar bu başlık altında ele alınacak bölgeler arası araştırmanın esas noktaları değildir. Sözgelimi 'Konsolidasyon Dönemi'nde Grek, Sanskrit ve Magi halkla-

rının entelektüel geleneklerini karşılaştırırsak muhtemelen Hind-Avrupa'ya ait bir geçmiş ve kesinlikle bunların karşılaştırılacağı birbiriyle bağlantılı bir mahalli geçmiş ortaya çıkacaktır. Galiba burada ortak durumları ve şartları karıştırdık. Müşterek şartların kendi başlarına incelenmesi güç olduğunda olayları paralel ve karşılaştırılabilir olarak ele almak zor ve müşkül bir problemi halletmenin en kolay yoludur. Bu çeşit paralel gelişmeleri, kültürlerin takip etmeleri gereken sabit bir zamanda bağımsız bir şekilde ulaşılacak önceden tayin edilmiş bir safhanın şartları içerisinde değerlendirmek muhtemelen pek bir fayda sağlamayacaktır.

Sözgelimi, hükümet-üstü hukukun gelişimini belirli bir noktada ayıran işin doğasından kaynaklanan bir ihtiyaç şüphesiz yoktur: Roma Hukuku, Mani yasaları kabaca belki de aynı yüzyıllarda gelişti; fakat yönetimlerden bağımsız olarak varlıklarını sürdüren Müslüman, Hıristiyan ve gelişmiş Hindu yasaları, belki de, gene kabaca, ilk bin yılın ortalarında olgunlaştı. Fakat bunların bu aşamaya geldikleri sabit bir nokta veya sabit bir biçim yoktur. Bununla beraber, kutsal metinlere dayalı dinlerin ve geniş ölçekli devletlerin, eleştirel felsefenin ve ekonomik tarzların gelişmesi kendi aralarında benzerlik göstermektedir ve bilhassa az ya da çok sürekli olarak etkileşen ve karşılıklı bir uyuşmaya zorlanan ekonomik meselelerde, istikrarlı hukukun kabaca çağdaş gelişmesi için gerekçelerin bulunabileceği beklenmelidir. Uzun bir zaman sürecinde böylesi bir karşılıklı uyum bir hareketin katılımcıları arasındaki yakın ve şahsi ilişkileri, dolayısıyla da nesillerin katı çağdaşlığını; aslen uyumlu bir model oluşturmaktan daha fazla gerçekleştirmez. Yine de bunun, her türden geniş ölçekli önemli hareketin yönünü ve seyrini belirlemede temel bir öneme sahip olması muhtemeldir. Bir bölgedeki belli başlı gelişme tipinin, nihayetinde komşuları arasında şu ya da bu şekilde hissedilmeyeceği ve neticede birbirine bağlı Ökümenik kuşak boyunca telif edilmeyeceği pek olası görünmemektedir. Dikkat çektiğimiz paralel gelişmelerin sıklığı böyle bir faraziyeyi desteklemektedir.

Bunun bir neticesi tesadüfen şudur: Bölgeler arası karşılaştırılabilirlikleri incelerken karşılaştırılması gereken, zorunlu olarak, her bir kültürde öne çıkmış galaksiler değildir. Doğru bir resim elde etmek için [karşılaştırılması gereken], çoğu zaman [karşılaştırılacak unsurların] birinde daha az, diğerinde daha çok olacak olan mukayese edilebilir nitelikteki figürlerdir. Şayet bilim belli dönemlerde, Pencap'ta daha az, İran'da ise özel bir önceliğe ve üstünlüğe sahipse — veya mistisizm Pencap'ta İran'dan daha büyük isimler yetiştiriyorsa— her bir durumda Pencap bilimi ve İran mistisizmi burada söz konusu olan bölgeler arası ilişkileri ortaya çıkartmak üzere faydalı ve verimli bir şekilde incelenecektir.

Bölgeler arası motiflerin bir üçüncü tasnifi bölgeler üstü şeklinde adlandırılabilir: Bunlar bütünün şartlarına nüfuz ederek arızi bir şekilde her bir bölgeyi etkileyen gelişmelerdir. Böyle bir bölgeler üstü motifin en açık ve ilk akla gelen örneği Ökümenik medeniyetlerin yayılmasıdır. Uygarlıklar tesir ve nüfuzlarını tedricen yaymış olduklarından, barbarlar ve şehirliler arasındaki "güç dengesi"nde değişmelere sebebiyet vermişlerdir. Böylelikle ne ortak bir hadise, ne de karşılıklı doğrudan ilişkilerle müşterek şartları etkilemek suretiyle ortak bir netice meydana gelmemiştir. Attila'nın dönemi, daha sonraki dönemde medeniyetin Orta Asya'ya yayılması nedeniyle Cengiz Han'ın döneminden farklıdır: Moğol istilasını Hun yayılmasından tamamen farklı kılan ve daha sonra, bütünüyle farklı sonuçların üreticisi haline getiren medeniyetin bütün tekniklerinin doğrudan kullanımıyla çakışmış, ilkinden daha büyük bir göçebe intikam hissidir. Çinliler, Avrupalılar, İranlılar ve hatta Hindistan Budistleri hepsi de tamamıyla bilinçsiz bir şekilde, farklı nedenlerle, bütün kıtayı farklı bir hale getirmek üzere bir araya gelmişlerdir. Benzer şekilde o, Batılı başkalaşımın başlamasıyla birlikte Yarımkürenin, daha önce Araplar, Çinliler ya da Hintlilerce keşfedilmemiş olan ancak, temel ticaret yolları ve sömürü araçlarının daha önceden kendisine açıldığı en tecrit edilmiş bölgesiydi. Bir kimse ancak ikinci binin ikinci yarı-

sında bu gerçekleştiğinde, Avrupa'nın dünyayı istilasının mümkün hale geldiği yolunda bir tahmini göze alabilir.

Benzer şekilde, düşe kalka yoluna devam eden birikimsel ilerleme bölgeler üstü niteliğe sahiptir. "Yeniden Yapılanma Dönemi" gibi zamanlarda erken dönem Bizans Akdeniz Havzasında, olağanüstü niteliğe sahip çok az şey var gibidir. Yine de ipeğin girişi, Diofantin matematiği ve hukuk, tıp, yönetim, din ve sanattaki parça parça gelişmeler, İslami filizlenme veya Batılı Başkalaşım gibi bir hareketin belirdiği, neticede, bölgeler arasında sahip olunan malzeme bütününe eklenir. Gerçekten pek çok gelişme bu şekilde görülebilecek bir niteliği sahiptir. MÖ birinci bin yılda kuşak boyunca para basımının ortaya çıkışı görünüşte birbirinden bağımsız olmasına karşın, bölgeler arası ticaretin şartlarını bir ölçüde, en azından dolaylı olarak, iç ticaret üzerindeki tesirleriyle neticede doğrudan değiştirmiştir. Aynı şekilde, farklı dönemlerde pek çok değişik yönetimin karşı karşıya kaldığı merkezileşme problemi, bölgeler arası hareketlerin top yekun seyri üzerinde tesire sahiptir.

Elverişli bir dördüncü motif tipi etkinlik motifidir: Yani, belli bir etkinliğin uluslar arası ilişkileri gerekli kıldığı durumlar. Burada zikredilebilecek elverişli örnekler, bilimin takip ettiği çizgi ve keşiş ve dervişlerin, Budist ve Müslüman dervişlerin, bir diğerini etkiledikleri ölçüde, manastır ideallerinin gelişmesidir. Manastır hareketi Hindistan'da başlasın başlamasın, özel ve çoğu zaman birbirine karışan çizgileriyle pek çok bölgede ortak olan bir etkinliktir. Bilhassa bölgeler arası bir etkinlik olarak ilgi çekici durum Hint Okyanusu Havzasının ticari kullanımıdır. Zanzibar'dan Malakka'ya kadar pek çok kültür ve bölgeden dini, ticari ve felsefi usuller "Yeniden Yapılanma Dönemi"nde, sadece bu bölgeler arası etkinliklere oranla tamamen farklı ve neredeyse bütünleşmiş bir alan oluşturmak üzere bir araya gelmiştir.

Bölgeler arası beşinci tip bir motif olarak bölgesel odağı öneriyorum. Çoğu zaman bir bölge, bizatihi konumu ve içsel

durumu daha genel bir tarihin süreğen bir motifi haline gelmesi hasebiyle, belli bir bölgeler arası role hizmet eder. Dolayısıyla "Yeniden Yapılanma" döneminde Gupta Hindistan'ı etrafından güdüleri toplamakta ve bunları bütün doğrultulara yeniden taşımaktadır: Kendisi için üretken olmasının yanı sıra pek çok eğilim için de bir odak. Nispeten yakın zamanlarda Sahra ötesi Afrika, Müslüman ve Hıristiyan misyonerler, tüccarlar ve ordular için bir buluşma zemini hizmetini görmekteydi ve konumu ve kullanılabilir durumu, bölgeler arası bir rol oynamaktaydı. Buna karşılık, Orta Asya'nın tedricen medenileşmesi onu çevredeki bölgelerin bir fetih merkezi olarak belki de daha güçlü hale getirmiştir. En azından, ilk dönemlerden beri konumu ve askeri hüviyeti [Orta Asya'yı] bir fetih merkezi yapmıştır ve bir bölge olarak söz konusu bölgeler arası role sahiptir. Bölgeler arası tarihte böyle bir rol oynayan bir bölgenin merkezi durumu Roma ile Akdeniz İmparatorluğunun zemını haline gelmiş ve Ökümenik Kuşağın daha uzak köşelerini *sonradan görme* tavrıyla etkilemiş olan Garb'ın ilk dönemlerinin durumudur. Gerçekten her yeni bölge nispeten önemli sayılabilecek bölgeler arası bir role sahiptir; hem Latin, hem de Bizanslıların sınır problemlerini bütünüyle dönüştüren bir noktaya tedricen yükselen Rusya'nın veya ticaretteki merkezi rolü nedeniyle Uzak Güney Doğu'nun oynadığı rol gibi. Ökümenik dönem boyunca coğrafi konumu Orta Doğu'yu, en azından, Hint adalarına deniz yolu, Uzak Doğu, güneyde Afrika ve kuzeyde Rusya ile Orta Asya'ya kara yollarıyla, kuzeybatıda Avrupa ile güneydoğuda Hindistan arasındaki bütün Kuşak için merkezi bir odak haline getirmiştir. Hatta Budizm bile Hindistan'dan Çin'e ilk kez İran aracılığıyla yayılmış görünmektedir. Sanskritçe'den Çince'ye ilk tercüme yapanlar Partlar idi. Orta Doğu'daki gelişmeler ve gelişmelerdeki Orta Doğu'nun yeri Ökümenik tarihi tutarlı şekilde destekleyen bir konudur. Bu bölge, kelimenin gerçek anlamıyla, bir medeniyetin kalbidir.

Hiç şüphesiz bu beş motif türü, karşılıklı olarak sınırlayıcı yahut kategorik olarak tüketici olmaktan başka bir şey ifade etmez. Bunlar daha ziyade bölgeler arası fenomenleri düşünmenin alternatif yollarıdır. Dolayısıyla bölgeler arası etkenlerin çeşitliliğini ve karmaşıklığını ortaya çıkarmaya hizmet ederler. Bu itibarla spesifik bir bölgeler arası tarih, genel olarak her bir bölgeye ve her bir döneme hak ettiği yeri vermeyi isteyecektir. Kurumların kendilerine özgü kökenlerinden ziyade, belki bunları daha mahalli tarihlere bırakmanın en uygunu olacağını düşünerek, kaçınılmaz olarak perspektif ve çerçeveyi ön plana çıkaracaktır. İnsanlığın yorumu için bölgeler arası tarihin verebileceği motiflerin ele alınmasını tayin edecek olan perspektiftir.

Bir kimsenin dünya tarihine yönelimi ne olursa olsun, monografik problemler benzer olacaktır. Bu dünya-tarihsel problemler, şu ya da bu bölgedeki uzmanların arızi kabul edebilecekleri değerlendirmenin üzerinde ve ötesinde, bağımsız olarak ele alınmaya muhtaçtırlar. "Tesirler"e ve elbette genel olarak kültürler arasındaki ilişkiler üzerinde daha fazla çalışılmalıdır. Fakat bunlar perspektif bakımından ancak bir bölgeyle —mesela, Hindistan *Avrupa*'yı nasıl etkilemiştir? vs.— sınırlı oldukları sürece söz konusu amaca tam olarak hizmet etmeyeceklerdir. Yine de bir dünya perspektifinden bakıldığında, bu sınırlı çalışmalar bile bölgeler arası ilişkileri takip etmede ortaya konulması gereken her çeşit sayısız çalışma arasında bir yere sahip olacaktır. Bunların pek çoğu için bu söylenenler oldukça mahalli bir alanda takip edilecektir; sadece araştırmayı şekillendiren amaç dünya-tarihsel olacaktır. Önemli olan bu amacın açıklıkla ortaya çıkmasıdır. Bunun için bölgeler arası tarih uzmanlığının kendine özgü problemlerinin ve perspektifinin daha fazla farkında olunması gerekmektedir.

Sadece tarihsel hareketler bölgesel kültürlerin üzerine belirgin bir biçimde oturmaz, fakat bir bölgedeki kültürel unsurlar çoğu kez yalnızca karşılıklı olarak sınırlayıcı bölgeler açısından ele alınmaya izin vermeyecek kadar birbiri-

nin içine girmiştir. Gupta Hindistan'ının muhtelif veçhelerini, yalnızca, bu toplumun sınırları içinde anlaşılabilir veya bu toplumun diğerleri üzerindeki arızi tesirine ilişkin meseleler olarak değerlendirmek zaman görüşümüzü sınırlayacaktır. Çünkü Gupta hanedanlığı döneminde Hindistan, tam anlamı ve sonuçları ancak bu dönemde dünyanın geri kalan kısmının şartlarıyla münasebet içinde anlaşılabilecek bir kültürel etkinlik merkezidir. Bir Helenistik sanat araştırması, onu etkileyen bölgelere, bir taraftan erken dönemlerin batısına diğer taraftan kendi döneminin kuzeydoğu ve güneydoğusuna bağlayarak, Gupta Hindistan'ını tam ortasından bölecektir. Aynı şey Helen bilimi hakkında da söylenebilir ve burada Gupta Hindistan'ını ve takip eden yüzyılları ortaya çıkaran tesirler kuzey ve güneyin yanı sıra aynı zamanda batıya da özgüdür. Ticaret için miladi ilk asırların Hindistan'ı Tamillerin sömürgeleştirdiği batı ve kuzey Hint adalarından gelen tesirler için merkezdi. Budist ve Hindu dinleri Hindistan'da ortaya çıktı. Hinduizm özellikle doğuda, Budizm ise —Gupta hanedanlığı döneminde— bilhassa kuzey ve batıda yayıldı. Güney Hindistan'dan gelen sömürgeleştirme ve ticari gelişme Hint adalarını ve Çinhindi'ni, bunların ticaretlerinin etkilediği daha batı ve kuzeydeki kara parçalarından daha fazla etkilemiştir. Birçok bakımdan, sömürgeleştirme ve kuzey Hindistan'ın yoğun Budist faaliyeti örneğinde olduğu gibi, etkiler, nihai noktada, diğer bölgelerde —Uzak Doğu ve uzak Güney Doğu'da— Hindistan'dakinden çok daha fazla hissedilmiştir. Kısacası, Gupta hanedanlığı döneminde Hindistan bir çok eğilim ve hareket için merkezi hale gelen ve bu [hareketleri] yeniden dağıtan bir merkez görüntüsü sunmaktadır. Neredeyse bir zaman için bütün Ökümenik Kuşağın ilgi odağı gibidir. Esas itibariyle bu dönemde Hindistan'ı kendi kendine yeterli kültürel bir bölge olarak ele almak olup biten şeylerdeki devasa öneme sahip bir sürü noktayı göz ardı etmek olacaktır.

Bölgesel yaklaşımın kafi gelmeyeceği daha da açık olmakla birlikte, farklı bir durum tipi, kendi içlerinde zaman

ve mekan bakımından kaçınılmaz bir sürekliliğe sahip olmalarına karşın aynı zamanda kendi içlerindeki bölgesel kültürlerin şaşırtıcı bir karmaşıklığını sergileyen "kenar" bölgelerin durumudur. Uzak Doğu, Hindistan, Orta Doğu ve modern Batı'dan kültürel unsurların etkileşiminin kendine özgü belirgin gelişmelerle birleşmesi; uzak Güney Doğu'yu, sınırlayıcı kültürel kalıplar açısından ele almaya meydan okuyan ilginç bir bölge haline getirmiştir. Modern deniz güçlerinin emperyal kullanıma elverişli hale gelecek şekilde gelişmesi durumunda olduğu gibi, diğer pek çok şekilde de Çinhindi ve Malezya'nın gelişmesi ancak, tam anlamıyla farklı davranmayan birçok kültürün karşılıklı etkileşimi açısından görülebilir. En kadim doktrinin son kalıntısı Hindu Bali, anakaradaki Hinayana Budizmi, bir zamanlar Hinduizmden, —daha sonra tekrar kaybedecek de olsa— zahmetli bir biçimde kazandığı adalardaki Mahayana Budizmi heykelleri, takımadaların Vefakar İslam'ı ve —kadim inançlarla ancak şöyle böyle örtülmüş ve ardından gelen [yeni din] için terk edilen— Filipinlerin Hıristiyanlığı gibi bölgeden gelip geçmiş pek çok muhtelif din tarafından hatırlatılır. Edebiyat, sanat ve bilimde Çince ve Sanskritçe'nin etkisi Çinhindi ismini hak edecek şekilde birleşmiştir. Buna mukabil bütün bunların altında Toynbee, en azından, çağlar boyunca ayakta kalmış olan bağımsız bir Hinayana kültürünü görebilmektedir. Kültürün en tipik özelliklerinde kaleydeskopik değişimleri, daha büyük bölgelerin tesadüfi ilişkilerine indirgemeğe çalışmak saçma gibi görünmektedir. Zira bir kültürel gelişmenin sürekliliğinin bölge üzerinde zaman ve mekan tarafından zorlandığı açıktır. Budizm için ve Budizm'e karşı savaşırken Cava ve Sumatra tam olarak farklı anlaşılmazlık dairlerinde değildiler ve Cava, Sumatra inancını kabul ettiğinde Cava kültürü dünyadaki temel konumunu akşamdan sabaha değiştirmedi. Malakka ve Singapur, inancı ya da dili ne olursa olsun, uzun zamandır insanlığın uğrak yeriydi ve ancak Ökümenik ve yeni küresel gelişme şartları açısından anlaşılabilirler.

Bunun gibi birleşik bir ülke —bir başka örnek; Budizm, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın hepsinin yaygın olduğu siyasi ve toplumsal bakımdan pek çok bölgenin eklemlendiği Orta Asya'dır— bölgesel bir araştırmaya pek az bir avantaj sağlayacaktır. Böylesi bir bölge, bölgeler arası problemler araştırılırken çok daha fazla aydınlatılacaktır. Rusya gibi anlaşılması güç ve karışık bir durum, bölgeler arası açıklamaya farklı bir şekilde gereksinim duyar. Rus tarihi Latin Batı'nın büyük bölümü için geçerli olan kategorilere uymaz, fakat son yüzyıllarda, bazı bakımlardan, en azından Büyük Petro ve Lenin dönemleri arasında, onunla kopartılmaz bir biçimde bağlantılı hale gelmiştir. Diğer taraftan Rusya, salt bir Bizans ileri karakolu olarak anlaşılamazdı. Hala Rusya'nın, Güney'den ya da Batı'dan koparılması hiçbir zaman anlaşılamayacaktır. Uzak Güney Doğu örneğinde olduğu gibi yegane çözüm, Rusya'nın içinde bir yer bulabileceği daha genel bir çerçeve geliştirmektir. Fakat Endonezya'da bölgeler arası ve bu çeşit diğer etkileşimler, bölgenin kendi özel biçimlerini geliştirdiği faktörler olarak çok önemli bir nitelik gösteriyor olmasına karşın, Rusya'da hiç şüphesiz içsel kültürel gelişme için daha geniş bir alan kabul edilebilir ve Rusya'yı etkileyen coğrafi denge veya ortak olaylar ve gelişmeler biçiminde bölgeler arası ilişkiler bunun yerine temel bir referans çatısı olacaktır.

Bununla beraber, çeşitli bölgelerin anlaşılmasında, bölgesel ve bölgeler arası yaklaşımın göreli alanlarına ilişkin problemle ilgili olarak yapılması gereken daha pek çok şey vardır. Nesnel bağıntılar ve düzenlilikler hakkında —kültürlerin "nedensel" gelişimi gibi—ne söylenirse söylensin; zaman zaman, eğer bunların insani anlamı bir yerlerde aranacaksa, bu araştırmanın sadece biçimleri ortak bir bütün olarak yorumlanması gereken belli bir kültür içinde yapılması gerektiği ve bunlar arasındaki her çeşit ilişkinin, çeşitli kültürler üzerinde temel ve nedensel bir etkiye sahip olmalarına karşın, yalnızca her bir kültürle özdeşleştirilen belli anlam dünyaları çerçevesi haricinde hiç bir anlama sahip

olmadığı öne sürülmektedir. Elimizdeki bir değer olmadığı halde, aramızdaki genel tasdikin önemli bir parçası olarak, bilimin dolaylı bilgisinin ölü olduğu hususuna hak ettiği saygı gösterilmelidir. *Concensus gentium pragmaticorum*'un ve genel semantik kongresinin bir değerlendirmesinin olmayışı, beşeri olaylarda sorun oluşturmaz. Fakat, —Uzak Güney Doğu örneğinde olduğu gibi, Sorokin'in kastettiği anlamda yüksek bir biçimde "bütünleşmiş" olmamasına karşın bir kültür içinde kabul edilmiş— kapalı kültürler açısından bu durumun sıradan bir formülleştirilmesi, insanlık tarihinin pek çok dönemini değerlendirme dışı bırakır. [Sorokin], insanlar için anlamı kültürel düzenlemelerde bulmaya yoğunlaşmıştır. Bu noktada sadece, hayatın, —bireysel kişilikleri veya kültürel geçmişleri yüksek düzeyde bütünleşmiş olsun olmasın— bilumum bağlantı türleri bünyesinde, insanlar için elbette bir anlama sahip olduğuna işaret etmekle yetinelim.

Tarihsel Karşılaştırma Birimleri

Çeşitli Tarihsel Bütünlük Türleri

Dünya tarihiyle kendine özgü biçimde bağıntılı olan tarihsel bütünlükler, bir bütün olarak alınan dünya için, tarihsel eylemin telafi edilebilir olmakla birlikte yeterli olmayan en geniş birimleridir (Avrupa veya Uzak Doğu gibi herhangi bir mahalli bölge zaviyesinden yapılan araştırmaların kısmi kalmasını doğuracak kadar insanlığın büyük bölümünü ihtiva eden tarihsel süreçler olarak tanımlanan dünya tarihi). Tarihsel bütünlüklere dair kavram türlerinin birkaç misali, her biri kendine özgü rolleriyle aşağıda görülecektir. (a) Ökümen, yani MÖ 3000 civarından günümüze dek binlerce yıldır tedricen genişleyen medenileşmiş Avrasya ve Kuzey Afrika kuşağı, en başta gelen tarihsel bütünlüktür. Fakat dünya tarihinin tarihsel olarak iyi bir

şekilde ele alınması için Ökümen içindeki çeşitli tamamlayıcı ünitelerin üzerinde durulması gerekir. (b) Genellikle en yaygın olarak kullanılan birim —ortak bir geçmiş ve mevcut karşılıklı ilişkilerle alakalı, içerisinde sanatın yaratıldığı, kurumların biçimlendiği ve kültürel meselelerin [o bütünün] haricinde mevcut hüviyetiyle kendisini pek hissettirmediği, ortak bir sosyo-kültürel bağlam [anlamında]— "Medeniyet"tir. (İki sınırlayıcı ortak özellik şunlardır: Ortak din veya ortak klasik ve/veya yüksek dil[ler].) "Medeniyetler" içsel manevi entelektüel evrimin ve diyalektiğinin —sanat, kurumsal ekonomi, din, felsefe hatta bu anlamda bilim— bakış açısından kullanılacak elverişli birliklerdir. (c) Bir "bölge", etkileşimlere vaki belli başlı engellerden nispeten azade ortak etkileşimlerin —tarihsel değerlendirmelerin sınırlarını tayin ettiği— coğrafi alanıdır ve [bu alan] birbirine güçlü biçimde zıtlık teşkil eden kültürleri — Çinhindi-Malezya veya Çince ve Yunnan Thais'nin birlikte mevcut oluşları örneklerinde olduğu gibi— yan yana barındırabilir. Ökümen dahil "bölgeler", güç dinamiklerinin birbirleriyle dışsal ilişkileri açısından, gerçek anlamda kültürel gelişmeye nispeten harici *sabiteler* bulmak bakımından kullanışlı birimlerdir. (d) Bir "kültürel alan", "alan araştırmaları" için —belki fiziki coğrafya ve jeolojininkiler de dahil (mesela coğrafyacıların Orta Doğu'su)—, kendisini sınırlayan tipik kesite ilişkin düşüncelerden daha az tarihseldir. Bir "kültür alanı" değişik disiplinlerin işbirliği, özellikle *planlama* bakımından elverişlidir. (e) "Medenileşmiş bir gelenek", zorunlu olarak farklı bölümler arasında daimi temas olmadan gerçekleşmeyecek, köklü bir ortak kültür ve tarih arka planı meselesidir (msl. Japonya ve Çin). "Hindistan-Orta Doğu-Avrupa" ve "Uzak Doğu" [arasındaki] iki; Uzak Doğu, Hindistan, Orta Doğu ve Avrupa [arasında] dörtlü [bir ilişki kurulabilir]. Bu kavram, temeldeki kurum ve bunların dönüşümleri, antropoloji, karşılaştırmalı çalışmalar vb. açılardan faydalı olabilir.

Bölgesellik

Bir "medeniyet" sayılabilecek kadar geniş her kültürel bütünlük bir "bölge" olarak adlandırılabilecek şey üzerinde hakimdir. Fakat belli bir medeniyet açısından kolaylıkla tanımlanamayacak pek çok başka bölgeler de vardır. Sözgelimi Orta Doğu hakkında, hem İslam öncesi, hem de İslam döneminde geçerli olan çok şey söylenebilir. Gerçekten de "Orta Doğu medeniyeti"nden bahsedebiliyorsak (mesela, bu bölgedeki medeniyetin o dönem için İslami olarak adlandırılacak bir medeniyete doğru dönüşmeye yüz tuttuğu yedinci yüzyılda) bu teşhis edilebilir bir kültürel gelenekler alanı olarak önce bölgenin farkına varmamız nedeniyledir ve yine bu nedenle, başlangıçtan son dönemlere dek böyle bir medeniyet büyük oranda değişiklik arz etse de herhangi belli bir zamanda kendimizi bu bölgenin bir "medeniyet" karakteristiğine atıfta bulunmaya zorunlu hissedebiliriz. Keza Hindistan, sadece "Hindu medeniyeti"nin bir bölümünü teşkil ettiği bir vakıa olmasına rağmen, Hint-Müslüman medeniyeti dönemlerde tartışılabilen açık bir bölgedir: Gerçekten "Hindistan'da o dönemde ortak ve farklı bir medeniyet var mıdır?" sorusu ortak bir tarihsel bütünlüğün —yani, bir tarihsel etkileşimler bölgesinin— varlığını şart koşar.

Çünkü özel tartışmamız için söz konusu olan bir bölge, pek çok sorunun daha geniş bir bölgeye —yani fiilen Ökümen'e— müracaat etmeksizin kendi şartları içinde ele alınabilecek yeterlilikte iç içe geçmiş, karşılıklı tarihsel ilişki ve etkileşimlerin bir alanından ibarettir. Bu nedenle, Uzak Güney Doğu gibi düzensiz ve karmakarışık şekilde bir araya gelmiş bir sürü şey bir bölge teşkil eder. Hindu, Budist, Müslüman ve Konfüçyenler ve hatta Hıristiyanlar —kültürel modelleri ne kadar farklı olursa olsun— tarihlerini, ortak bir bölge teşkil edecek şekilde birbirleriyle iç içe geçmiş şekilde yaşamışlardır. Çinli olmamasına karşın, Yunnan ön-Thai'si, kültürünü paylaşmış olmaları nedeniyle değil, fakat onun tarihine katılmaya sürüklenmiş olmaları nedeniyle bir müddet için Çin bölgesinin bir parçasını oluşturmuştur.

Ökümen en geniş bölgedir. Fakat ondan daha küçük bölgeler "bölgeler arası" olarak ifade edildiğinde kastedilen şeydir ve bu, "mahalli" olana zıt olduğu kadarıyla, bölgeler Ökümen veya en azından mesela Hint-Akdeniz tarihsel bütünlüğü düzeyine gelinmeden evvel, genellikle tecrit edilebilen en geniş bütünlüklerdir. Bölgeler, ele alınıp incelenmeleri bakımından, dahil edildiklerinde pek çok farklı durum türlerine kapı aralamaları nedeniyle kültürlerden daha esnektirler.

Bölgeler arası tarihin amaçları için elverişli olan bölgelerin tasarımında, her zaman, Batı örneğinde ortaya çıkan aynı geleneksel güçlükle karşılaşılmaz. Bununla beraber, bir bölgesel terminoloji eksikliğiyle kendisini hissettiren bir problem vardır. Kullanımda sahip olduğumuz yegane standart bölgesel metot kıtalara göre değerlendirmede bulunmaktadır, kültürel bölgeciliğe verilen yegane taviz Avrupa'yı Avrasya'nın kalanından ayırmasıdır. Bu, devasa benliğiyle uyumlu bir şekilde Avrupa'nın statüsünü yüceltmekten ve ümitvar ve heveskar bir şekilde, "Asya'nın idealleri" ile "Avrupa'nın yetenekleri"nin birleştiğinden bahseden iyi niyetli profesörlerin kafasını karıştırmaktan başka ne coğrafi, ne etnografik, ne de siyasi fonksiyona sahip bir kavramla, "Asya" ile —çeşitli özellikleri olan bir kalıntı— neticelenir.[1] Jeolojik amaçlar bakımından bile faydasız olan bu "kıtalar", araştırmacı kişi için umutsuz birer vakadırlar. İnsanlığın en azından beşte dördü Avrasya'da yaşamaktadır ve yapıla geldiği üzere Avrasya'yı ikiye bölmekle problemi çözemeyiz; zira Avrupa bir bakıma makul bir bölge olsa bile, geri kalan her şeyi "Asya"nın içine yığmak Batılı çarpıtmayı teşvik etmekten başka bir şeye yaramaz. Bu ihtiyacı gidermek üzere "Ya-

[1] Aynı muğlaklık, aşağı yukarı, "Şark" tabiri için olduğu kadar "Asya" tabiri için de söz konusudur. Sözcüğün kullanımına ilişkin evlere şenlik bir örnek Michelet'te bulunur: "Uzun zamandır birbirleriyle kız kardeş mesabesindeki insanlığın bu iki yarısı, Avrupa ve Asya, Hıristiyanlık ve İslam, birbirleriyle ilişkilerini kesmişlerdi..." Bunu, Hindu Mahasabha söyleseydi durum ne olurdu bir düşünün!

kın Doğu", "Orta Doğu", "Uzak Doğu" gibi kavramlar uydurduk. [Bu kavramlar] halihazırda mevcut olanların en iyileridir, fakat buna rağmen yine de açık değildirler. Çünkü bütün bu tabirler, değişik insan gruplarının onlara izafe ettikleri farklı anlamlara sahiptirler. Bazıları için "Yakın Doğu" Osmanlı İmparotorluğu'nun coğrafyasıdır, başkaları içinse Balkan Yarımadası ile sınırlıdır. Daha başkaları için İran'ı da içine alacak kadar genişleyebilir, zira İran tarihi Osmanlı coğrafyasının genel gidişatıyla kaçınılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Bölgeler arası amaçlar için çoğu zaman faydalı ve kullanışlı bir alanı ifade etmesi —her ne kadar anlamlarının her birinin hiç şüphesiz faydaları söz konusu olsa da— muhtemelen bu son anlamdadır. Aynı genişletilmiş anlamda genellikle Amerika'da sıklıkla Hindistan'ı da kapsayacak şekilde kapsamı genişletilerek Akdeniz'in doğusundaki coğrafyayla sınırlanan "Orta Doğu" terimi şimdilerde İngiliz ordusu tarafından kullanılmaktadır. Bir terim olarak "Uzak Doğu" tabiri de, aynı ölçüde, kimi zaman kadim Çin ve Japonya imparatorluklarına atfen, kimi zaman da güneye doğru Malezya'ya dek uzanan ve zaman zaman Hindistan'la, insan ırkının yarısını kucaklayacak şekilde genişleyen ve böylelikle bütünüyle hantal bir hal alan müşkül bir kavramdır.

Şüphesiz "Batı" terimi de, benzer şekilde, kimi zaman kadim Latin mirasını tevarüs eden uluslar anlamında, bazen de Rusya'yı ve Balkanları kucaklayacak şekilde genişletilen, kimi zaman da "Merkezi" Alman güçlerine karşı Britanya, Fransa ve Almanya'ya atfen daraltılarak kullanılan müphem ve muğlak bir kavramdır. Fakat muğlaklığının yanı sıra, bu terimlerin ortak hatası "Batı" ve "Doğu" şeklindeki kadim ayrımı bünyelerinde muhafaza etmeleridir. Çünkü "Yakın Doğu" ve "Uzak Doğu" tabirleri kaçınılmaz olarak Batı içindeki benzer ayrımlara bir uygunluğu çağrıştırmaktadır.

Hiç şüphesiz terimlerin yetersizliği bölgeler arası araştırmadaki kullanım için yetersiz bir bölgesel ekipmanı gizlemekten ibarettir. Şayet bölgeler arası tarih herhangi mün-

ferit bir bölgeye tam olarak sığmayacak kadar geniş çaplı fenomenlerin araştırması ise, araştırma ekonomisi açısından hangi bölgelerin bölgesel düzeyde birlikte ele alınacak denli yekdiğeriyle bitişik ve bağlantılı olduğunun bilinmesi zorunludur. Dahası Ökümenik Kuşak içindeki Uzak Doğu ve Latin Batı gibi Ökümenik Düzenin nispeten daimi parçalarını teşkil eden öne çıkmış bölgeler, dikkatimizi, Kuşak boyunca ilişkilerin sınırsız karmaşık ağına yöneltmek bakımından müstesna bir öneme sahiptir. Belki de bu bölgelerin en önemlileri Konfüçyanist Uzak Doğu, uzak Güney Doğu'nun yarım ada ve adaları, Hindistan ve yakınındaki bölgeler, Orta Asya'nın uçsuz bucaksız alanları, Nil ve Ege'den İran'a kadar Orta Doğu, Rusya ve Garp'tır. Kuşkusuz bunlara ilaveten çeşitli zamanlarda Sudan, Akdeniz Havzası, Doğu Akdeniz kıyıları gibi üst üste binmiş bölgeler de muhtemelen yardımcı olacaktır ve göreceli olarak pek çok amaç açısından belli alt ayrımlara da dikkat çekilebilir: Batı Avrupa içinde Akdeniz etrafındaki güney ve Atlantik'teki kuzey; Hindistan'daki Dekkan ve kuzey, keza Çin'deki güney ve kuzey ve Hoang-Ho Vadisi ilh...

Bölgeler arası tarihteki Ökümenik şartların rolünün anlaşılması için Ökümenik bölgelerin yekdiğerine izafeten rolünün yakından ele alınıp incelenmesi hala zorunludur. Elbette muhtelif bölgelerin sabit bütünlükler olarak düşünülmesi hemen hemen imkansızdır. Bununla beraber, Ökümenik Kuşak içindeki nispeten — ortak bir din, zamanın büyük bölümünde ortak yazılı bir gelenek ve ortak bir siyasi sistem şeklinde kültürel bir bütünlük derecesine sahip— daimi bölgelerin soyutlanması yardımcı olacaktır. Kuşak kendisini, bir noktaya kadar, hayli uygun bu çeşit bölgelere ayırır ve yüzyıllardır oluşan, sürekli gelişip değişerek miladi birinci bin yıldaki teşekkül döneminden Batı Başkalaşımının gelip bozduğu zamana kadar tanınabilir vaziyette kalan düzenli bir görünüm, ortak bir birleşim mevcuttur. Sözgelimi, Chou döneminden itibaren Konfüçyanist Uzak Doğu bu anlamda farklı bir bölge oluşturur. Genişledikçe Japonya gibi

yeni ülkeler imparatorluk yönetimi altında her zaman doğrudan birleşmezler. Fakat Japonya ve Çin; ortak siyasi standartları kabul ederek ve Çin'in imparatorluk otoritesine ortak bir saygı duyarak, edebi ve dini bir bölgenin yanı sıra ortak diplomatik bir bölgeden itibaren —yakınlarındaki daha küçük uluslar dahil— dolaylı olarak birleşirler. Dahası Ökümenik düzendeki bu Uzak Doğu bölgesi binlerce yıldır diğer bölgelerle aynı genel ilişkilere sahiptir: Karadan doğrudan Orta Asya ve daha ötede Orta Doğu ile, değişik hatlarla fakat aynı zamanda dini bağlarla Hindistan'la, deniz yoluyla uzak Güney Doğu ile ve buradan denizcilikle uğraşan diğer bölgelerle.

Bu anlamda bölge kavramı, bölgeler arası bir çalışmada kullanım için olduğu kadar, aynı zamanda yukarıda işaret edilen anlamlarda nispeten sürekli olan uzak batıdaki bir bölgeyi tanımlamak için de faydalıdır ve Latinlerin kullandıkları alanda böyle bir bölge bizi beklemektedir. Başlangıçta Garb terimi Roma İmparatorluğu'nun batı yarısı, bilhassa İtalya, Afrika, İspanya ve Galya için kullanılmaktaydı. Grekler kendilerini hiçbir zaman Batılı olarak düşünmediler. Onlar için Delfi, dünyanın merkeziydi. Fakat kültürel bağlılık bilinci Latinlerin kendilerini merkezin batısı saymalarına sebebiyet verdi.[2] Kuzeye doğru nüfuz sahasıyla birlikte bu Batı Akdeniz alanında, Ökümenik kuşak devam ettiği müddetçe kültürel bir bütün olarak incelemeye elverecek kadar tutarlı bir bölgeye sahibiz. Zira çekim merkezi, geliştikçe kuzeye doğru kaysa da, her şeyden önce, Kartaca

[2] Gerçek dünya olarak Latin Batı hakkındaki hissiyatları bazı tarihçileri, Latin Orta Çağ siyaset teorisinin "evrenselliği"ni lüzumundan fazla vurgulamaları suretiyle yanlış yöne sevk etmiştir. Gerçek anlamda evrensel olan, Çin'i dünya olarak resmeden Wang Anshih gibi parlak bir adamda bile, dönemin Çin siyaset teorisidir. Fakat Latinler *o zamanlar* bir parça daha alçak gönüllüydüler. Hıristiyan Krallığı'nın İmparatoru, herkesin kabul ettiği üzere, yalnızca Batı'nın imparatoruydu, Krallık, —Haçlı Seferlerinde olduğu gibi— yabancılarla savaşıldığında, yerel yetki sahasını aşarak tek başına yetkili genel kumandan olarak işlev görürdü.

Afrikası haricindeki bölgeyi bütünüyle kaplayan daimi bir Latin geleneği vardı. [Ayrıca] Fenikeli, Etrüsklü ya da Grek deniz kolonilerinin Latin imparatorluğuna dahil edildiği dönemden, Batı "Roma"nın, bölgeye istikrarsız iktidarlar getirmiş olan Papalık güçlerinin ve Karolenjlerin yükselişiyle birlikte Cermenik Hıristiyan krallıklara bölündüğü dönemden geçerek Avrupa Birliği'nin henüz tanındığı zamana dek [bu bölge]; alan, kültürel ve bir ölçüde de siyasi birliğini, dünyanın geri kalan —Ortodoks Hıristiyan, Müslüman ve hatta çok daha uzak— kısmına karşı muhafaza etmiştir.

Hiç kuşkusuz, bölgeler arası amaçlara matuf olarak göz önünde bulundurulması gereken bölgelerin mahiyeti büyük ölçüde bir uygunluk konusu olacaktır. Kuzey İtalya ile güney Fransa arasındaki ilişkilere dair bir araştırma, muhtemelen Avrupa'nın tümünü ilgilendiren bir mesele olarak değerlendirilecektir. Her ne kadar kuzey İtalya ile güney arasındaki ilişkiler İtalya'yı ilgilendiren bir ilişki olarak mütalaa edilecekse de [bu böyledir]. Aynı şekilde, Latinler ve Bizanslılar arasındaki ilişkiler de keyfi şekilde ya mahalli ya da bölgeler arası kabul edilecektir. Muhtemelen Afrika ve Avrupa'yı içeren bir bölge, diğer bölgelerden ayrılabilecektir. Bu bölge üzerinde uzmanlaşmış araştırmacılar, böyle bir bölgenin sahip olacağı çeşitli ortak meseleleri inceleyeceklerdir; fakat bu, amaç için yeterli olmayacaktır. Böylesi bir araştırma, diğer bölgeler arası araştırmayla birleşmiş olsaydı, takip edeceği bağlantı hatları, herhangi başka büyük alanlar arasındakilerle neredeyse aynı yakınlıkta olması nedeniyle belki de daha verimli olacaktı. Bölgelerin kendileri ve dolayısıyla bölgeler arası alan daha önce yapılmış olan çalışmalarla büyük ölçüde belirlenmiştir. Bundan başka bölgeler değişiklikler gösterebilseler de, araştırmanın amaçlarına yönelik fonksiyonları sabittir. Tibet, tarihinin bütün dönemleri itibariyle veya herhangi bir dönemin bütün amaçları bakımından ne Uzak Doğu, ne Hindistan, ne de Orta Asya'ya bağlanabilir. Bununla beraber, yarımküreyi kaplayan geniş ve yaygın akımların parçası olduğunda bu çeşit bölgelerin

birinin veya diğerinin parçası olarak Tibet'i araştırırız. Hindistan'a yakın olması nedeniyle İtalya ve Bengal'le birlikte, Süryani alfabesinin kullanımını öğrenir, Uzak Doğu'nun parçası olması nedeniyle Part ülkesi ve Japonya ile birlikte Budist misyonerlerce istila edilir, aynı zamanda Orta Asya'nın parçası olduğundan, ticaret güzergahlarının denetimi için Hunlar ve Araplarla savaşır.

Dönemlendirme

Farklı tarihsel bütünlük türleri, dönem ve dönemlendirmeyle farklı ilişkilere sahiptirler. "Bölgeler" asgari düzeyde —insan yerleşim düzenlerinden ayrı tutulduğunda anlamsız olsalar da— zaman sınırlamasına sahip olacaklardır. "Kültür alanları" bugün-yönelimli olacaklardır. "Medenileşmiş gelenekler", medeniyet dönemi boyunca, hiç değilse şimdilik, kalıcı olarak görünecektir. "Medeniyetler" dünya ölçeğinde en hülasa ve en parçalanabilir tarihsel bütünlük türleridir. Onlar her şeyden önce zamanda olduğu kadar mekanda da sınırlara sahip bütünlükler —kültürel çerçeveyi tanımlayacak tayin edici özelliklerle ilgili nisbi süreksizlik noktaları— olarak dikkate alınmalıdır. Mesela İslam medeniyeti, Sasaniler ile olan bağlantısına rağmen, sekizinci yüzyılda belirgin bir biçimde yenidir. Ya da dünya tarihiyle ilişkili olandan daha küçük bir birimi alırsak, "İtalya ve civarındaki Rönesans medeniyeti" şeklinde parçalara ayırabiliriz.

Ökümenik düzen, inceleneceği şartlara uygun bölgeler bulmak bakımından mekansal olarak açıklamaya muhtaç olduğu gibi, bir bütün olarak gelişmesini incelemek üzere hazır kullanılabilir bir dönemlendirme için zamanda da (dönem olarak) açıklığa kavuşturulmalıdır. Hiç şüphesiz kapsamlı, bütünü kucaklayıcı nitelikteki bir dönemlendirme, özellikle Ökümen'in henüz teşekkül etmeye başladığı ilk dönemler için keyfi olacaktır. Bununla beraber halen kullanımda bulunan yegane genel dönemlendirmeler Eski-Orta-Modern çağlar ve yüzyıllardır. İlki, bölgeler arası ilişkilere yönelik doğal bir öneme sahip olsa bile, dönemleri kullanı-

lamayacak kadar büyük dilimlemektedir. İkincisi Düzenin gelişmesinde, mevcut bütünleşmeden faydalanmamakta ve dolayısıyla tatmin edici şekilde ele alınabilecek birliklerin sınırlarının tayin edilmesinde ne ufuk açıcı, ne de faydalı olabilmektedir. Dönemlendirmenin değeri kendini, gruplar olarak ortak olaylar veya karşılaştırılabilir gelişmeyi ele almada yararlı olabilecek zaman uzunluklarının tayininde gösterir. Sözgelimi, bireysel düşüncenin filizlenme dönemi, birbiriyle faydalı bir şekilde karşılaştırılabilecek birkaç yüzyılı kapsar. Aynı şey erken modern dönemlerin yayılmacı ve ulusalcı akımları için de söylenebilir. Dönemlendirmedeki bir başka faydalı unsur, çağları, yaratıcı muhtevaları bakımından olmasa bile uzunluk itibariyle nispeten tek tip yapmak olacaktır. Bir yüzyıl dönemlendirmesinde kaçınılmaz olarak yaptığımız üzere, kısır ve çorak bir dönemi —eğer gerçekten çoraksa— bu hüviyetiyle tanımada bir fayda vardır; zira çoraklık da ele alınıp değerlendirilmeye muhtaçtır.

Modern Tarihte Tarihsel Bütünlükler

Modern tarihi nitelemek için tarihsel bütünlüklerin uygun türleri, ele alınan probleme göre bilinçli bir şekilde seçilmelidir. Eski kategoriler çok kere yanlış yöne sevk edicidir. *Tarihsel bütünlük türlerinin seçimi* ile ilintili modern kültür tarihi hakkında ortaya çıkan problemler arasında şunlar zikredilebilir: (A) Modern fenomenler söz konusu olduğunda karşılaştırma birimlerinin seçimini gerektirenler: Dolayısıyla "Batılı" ve "İslami" tarzlar veya [Batı ile sınırlı olarak] "modern" ve "Orta Çağ'a özgü" veya (daha iyisi) — Batı'da veya başka yerlerde ortaya çıkmış şekliyle— modern olan ile Batı ya da faraza İslam Orta Çağına özgü kalıpların karşılaştırması. (B) Araştırma bağlamlarının tasavvurunu gerekli kılanlar: Modern sanatın yorumunun, böylelikle, İtalyan Rönesansından itibaren Batı Avrupa sanatı veya Greklerden itibaren Avrupa sanatı ya da on sekizinci yüzyıldan itibaren modern dönüşümün dünya çapında yerleşmesi (ve muhtelif geçmişleri) bağlamında yapılması. (C) Dolayı-

sıyla, özellikle, modern toplumda kendine özgü olan şeyin izahına dair problemler, modern olanın ve onunla karşılaştırılabilecek diğer birimlerin tanımlanmasını ve aynı zamanda, Avrupa içinde veya başka yerlerde bağlam içine yerleştirilmesini gerektirir.

Çoğunlukla bu çeşit problemlerin, genelde kullanılan tarihsel bütünlükler açısından tasavvuru mümkün değildir, çünkü bunlar modern durumla gerçek karşılaştırılabilir oluşu genellikle sağlamazlar: Netice itibariyle Ökümen'in süreğen bir tarihsel bütünlük olarak varlığı etkisini kaybetmektedir. Fakat zaman içindeki karşılaştırmalar için faydalı olabilir. "Bölgeler", iletişimin dönüşmüş olması nedeniyle modern şartlarda bütünüyle farklı bir anlam kazanmaya başlamışlardır. Önemleri itibariyle daha mahalli —yerlerini neticede "kültür alanları"na terk ettiklerinden, gösterildiği üzere, geçmişi analiz etmede sınırlı yararları vardır. "Medeniyetleşmiş gelenekler" hakkındaki kurumsal araştırma ve karşılaştırma, tam olarak, ancak sundukları kurum tipinin temel sürekliliğe sahip olduğu —medeniyetin gelişmesi ve modern dönüşümler arasındaki— bir dönem içinde önemlidir. Dolayısıyla —yalnızca bir noktaya kadar, daha fazla değil— modern dönüşümde yeri yoktur. "Medeniyetler" ile ilgili olarak, bu çeşit amaçların çoğu için —Batı'nın da dahil olduğu— çeşitli tarihsel medeniyetleri, "Batı"nın büyük veya "Modern" dönüşümlerinin ortaya çıkmasıyla sona ermiş olarak dikkate almak zorunlu olacaktır. Bunların yerini dünya çapında ve eski medeniyetlerin herhangi biriyle, Ökümen'le ya da modern öncesi medeniyetlerin *herhangi birisi ile* karşılaştırılabilir olması gerekmeyen —[fakat] tarihsel bir bütünlük olarak belli bir sorunun gereklerine göre faydalı olan herhangi bir şeyle karşılaştırılması gereken— yeni bir tarihsel bütünlük tipi almıştır.

Hatiplerin "Batılı İnsan" vs. ile takıntı derecesine varan meşguliyetleri, büyük ölçüde tehlikeli bir şekilde yanlış formüle edilmektedir.

Yaratıcılık ve Düşüş

Kültürel yaratıcılık ve kültürel gerileme, her ikisi de her zaman rastlanan bir durumdur, fakat genellikle bunlardan hiçbiri baskın değildir —çünkü kültürel muhafazakarlık vardır. (Bir filizlenmede yaratıcılığın kaybolması ile fiili gerileme arasında bir ayırım yapmalıyız. Bu, bilhassa bilim ve bilim adamlığında kolaydır, belki bu durum sanat ve hatta siyaset için de geçerlidir.) Sorun bunlardan biri ya da diğerinin, istisnasıyla birlikte ne zaman bir filizlenme döneminde (ki, daha sonraları klasik olarak görülür) veya bir çürüme döneminde (halef oluştan farklı olarak) hakim olduğudur? Gerek filizlenme, gerekse gerileme münferit sahalarda meydana gelebilir. Medeniyet bu niteliğiyle ancak (bu medeniyet veya özel araştırmanın amaçları için) can alıcı derecede önemli alanların filizlenmesi veya gerilemesi söz konusu olduğunda nitelenebilirdir ve bir bütün olarak medeniyet bunu yansıtır ve burada gerileme, yeni bir şeyin karşılık gelen filizlenmesiyle veya bu filizlenme gerçekleşmeden meydana gelebilir. Bir medeniyet, kültürel yaratıcılığın baskın olduğu bir dönemde oluşmuş ve ondan sonra da muhafaza edilmiş kültürel yapı olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla böylesi filizlenme dönemleri özel öneme sahiptir, fakat aynı zamanda bir medeniyet, yukarıda bahsedilen durumun özel bir —fakat önemli ve belki de tek tip— halden ibaret olduğu toplumla ilgili şartlar açısından da tanımlanabilir.

Modern zamanların kültürel yaratıcılığı, yalnızca Klasik filizlenmeler (ve Ökümenik tarih boyunca daha da az) veya kültürel yaratıcılığın kurumsallaşmasının —yani; ölçülebilen kültürel yaratıcılık ve beğeni düzeyi, bilgi ve yetenek ve bunları destekleyen kurumların yapısındaki gerileme (bu amaçlara, söz konusu şartlarda, ölçülebilir kültürel bir faaliyet olarak adalet de dahil edilebilir)— öncesinden daha ileri derecedeki medeniyetlerin orijinal yerleşimleri tarafından ancak temsil edilebilen özel bir durumdur.

Sanat ve bilim için özel kurallara ilaveten kültürel filizlenme, *dağılmanın direngen güçleri* otoritenin güçlerinin

üstesinden gelecek kadar —fakat yeri geldiğinde aynı ölçüde *yaratıcılığın direngen güçlerini* boğacak kadar ezici bir hal almaksızın— güçlü hale geldiğinde ortaya çıkacaktır. Buna karşılık, kültürel gerilemenin belli başlı iki tipi vardır. Bunlardan ilki, bir devlet yapısının veya bir sanat formunun ya da söz konusu her neyse onun içsel mantığıyla, —aşırı derecede işlenmiş (beğeni ya da otoriteye vs. ait) bir formla meydana gelen bir çıkmazı aşmak için daha aşağı düzeye (yönetim veya sanat söz konusu olduğunda, anarşi) inmek zorunda kalacağı açmaz— [şeklinde tarif edebileceğimiz] Tükenmenin kanunuyla ortaya çıkan gerilemedir. [Bu süreç, aşağıda değerlendirildiği şekilde,] üç alanda benzerlik göstermektedir: (a) Yeni nesillerin beğenisinin, taze ve yeni şeyler talep ettiği, fakat zevkin henüz gelişmediği bir safhada; gerçek anlamda yeni ve taze bir başlangıcın ihtiyaç duyacağı şekilde işlenmemiş olamayacağından ötürü, sanatın klasik formları içinde devamının imkansız hale geldiği barok gibi sanat formları açısından... (b) Siyaset açısından. Bu durumda esas teşkilat çatısı kullanılmaz ve iş görmez hale gelmekle birlikte, öylesine yerleşmiştir ki değiştirilmesi kaba siyasi formlara başvurmaksızın imkansızdır. Bizans'ın son dönemlerinde, toprakların keşişlere ve ruhban sınıfından olmayan asillere yabancılaşmasını, bu bağlamda bir örnek olarak zikredebiliriz. (c) Teorik yapının —örneğin, ne güneş merkezli, ne boşlukta bir eksen etrafında dönen uyduların, ne de diğerlerinin yardım edemeyeceği Batlamyus sistemi gibi— neredeyse tehlikeli bir şekilde tepe taklak edilmeden ıslah edilemeyecek bir niteliğe büründüğü bilimde... Tükenme salt muhafazakarlık anlamına gelebileceği gibi, —daha nitelikli zihinlerin yolunu tıkayarak veya onları başka yönlere sevk ederek— fiili gerilemeye de katkıda bulunabilir.

İkinci tip; gerek dağılma, gerekse en azından belli durumlarda —Püriten akım gibi— kültürel baskı güçlerinin sürekli, nefes aldırmayan tahakkümüyle gerçekleşen gerilemedir. (*Bilim*de gerileme ve yaratıcılık özel bir durum arz eder. Çünkü bilim statüko için bilhassa tehlikelidir. Dolayı-

sıyla, dini olsun, [Konfüçyanizm örneğinde olduğu gibi] estetik ya da bilim karşıtı olsun bir çok entelektüel yönelim vardır. O nedenle, bilim ancak entelektüel statükonun gücünün bir ölçüde yürürlükten kaldırılması durumunda filizlenebilir. *Sanat* da filizlenme ve çöküş bakış açısından aynı zamanda özel bir durum arz eder. Çünkü [yalnızca belli araçları beğenen ikona kırıcılığının dışında] sanat, tedricen zirveye çıkan ve daha sonra aşırı derecede olgunlaşan belli zevklerin içsel gelişmesine tabi olması nedeniyle her zaman rağbette ve dolayısıyla, sürekli bir biçimde yüksek düzeylerde kalmanın bir yolunu bulur. Genel gerileme veya filizlenmeyi *gerek* bilim, *gerekse* sanatla yargılamak, bu nedenle, çok tehlikelidir.

Gelişmenin en üst düzeyde işlevini görmez hale geldiği durum gerilemedir: Gelişmenin kaybı karşılamaz hale geldiği yerde [sonuç] çöküştür. "Çöküş" olarak adlandırılan şey şunları ihtiva eder: (a) Sanatta ve dinde aşırı derecede uzmanlaşmış, yüksek düzeyde gelişmiş standartların kanıksanmışlığı, görünüşte bir tazeliği ve yeniliği üretmek adına yanlış bir şekilde yüceltilecek olan zevkin çürümesi... (b) Siyasi kurumlarda: İçsel kaynaklarından ziyade kurulu güç yapılarına bağlılık dolayısıyla yargının çürümesi... (c) Ekonomik hayatta: Güvenlik uğruna (ilkelin karşıtı olarak) girişim düzeyinin çöküşü. (d) Entelektüel hayatta: Kendi girişiminden ziyade geçmiş ustalara bağlılık. Gerileme insan kültüründe, yüksek bir seviyeye erişildiğinde ilişkilerin normal seyridir ve öznel planda her geçen neslin daha da yozlaşacağı yolundaki evrensel duygunun bir sistemleştirilmesiyle bağlantılıdır. Soru her zaman şudur: Bir kültürü bundan bir ya da daha başka yönleri itibariyle kurtaracak olan nedir? Bu çerçeve içerisinde kültürün farklı cepheleri hangi ölçüde ayrıştırılabilir? Yukarıda tanımlandığı şekliyle —muhafazakarlığa karşılık gelen— gerileme ile —bilginin fiili kaybı gibi— daha mutlak anlamda çöküş arasında, kayıp sürekli olduğuna göre gelişmeyle dengelenmezse, tümüyle ve kesin bir çöküşe neden oluşundan başka hangi tür karşılıklı ilişkiler vardır?

13

TARİHSEL DİSİPLİNLERİ BÜTÜNLEYİCİ NİTELİĞİYLE BÖLGELER ARASI ÇALIŞMALAR: UZMANLAR VE HALK İÇİN BÖLGELER ARASI BİR YÖNELİMİN PRATİK KAPSAMLARI

Bütün çalışma boyunca, bölgeler arası tarihsel bir perspektifin bu vakte dek fazlasıyla gecikmiş olduğu ve çok sayıda şeyi etkilemesi gerektiği —herhangi bir şüpheye yer bırakmaksızın— açığa çıkmış olmalıdır. Bölgeler arası tarihin, bir bütün olarak tarihçilik mesleğinin misyonunun tam kalbinde yer aldığı doğruysa eğer, [bu misyonun] takipçisi olma sadece [tarihin] kendisi için değil, aynı zamanda, tarih araştırmalarının bütün dalları için de önemli olacaktır. Her halükarda, ondaki daha iyi bir yönelim, daha geniş bir çevre — yani; meslekten olmayan kamuoyu, en azından bizzat tarihçilerin kendileri— için kapsamlı anlamlara sahiptir. Batılı dünya tasavvurunun şimdiye dek ancak kısmen ortaya çıkartılmış olan pratik kapsamlarının belli yönlerinin vurgulanması ve sonra mesleğe ve dolayısıyla en geniş çerçevede kamuoyuna daha doğru ve gerçek bir perspektif sunmanın araçlarının önerilmesi göz ardı edilmeyecektir.

Bölgeler arası perspektif için yeterli bir temel ihtiyaç, Ökümenik düzenin gelişmesinin izlenmesi suretiyle tam olarak karşılanamaz. Fakat, bunun hiçbir katkısının olmadığı da söylenemez. Genelde bu, perspektifin elde edilmesini kolaylaştırabileceği gibi, bu ihtiyacın kendisini hissettirdiği pek çok durumda bir gelişme ve ilerlemeye de yardımı dokunabilecektir. Yalnızca böyle bir perspektife ihtiyaç duyan örneklerin peş peşe sıralanmasının, durumun arz ettiği

aciliyetin (hem eski, hem de yeni örnekler verilebilir) altını çizeceğini umut ediyorum. Şatafatına artık pek rağbet edilmiyorsa da, eski, hala benimsediğimiz ve —şayet gizliden gizliye bizi etkilemeye devam etmiyorlarsa— bilinçli bir tavırla kökünden sökülüp atılması gereken pek çok düşüncenin temelinde yatan tutumları hatırlamamıza yardım eder. Bunlar işlerliğini yitirinceye dek, görev kesintisiz olarak devam ettirilmelidir.

Ayrıca, bölgeler arası bir perspektife yönelik çeşitli yanlış yaklaşımlardan uzak durulmalıdır. Batılı tarih çarpıtmasıyla ilgili olarak sözgelimi, sadece Şark'a, tarihimizde şu anda verilenden daha geniş bir yerin verilmesine karar vermek açık bir şekilde meselenin yeterince gözler önüne serilmesi olmayacaktır. Çünkü böyle bir karar vermek, zihinlerimizde "Batı ve Doğu" fikrini büsbütün ortadan kaldırmayacaktır ve gerçekte, Batı'yı bilinçsiz bir şekilde daha da yüceltmeye devam edecektir. Zira, diğer bütün medeniyetleri tek bir başlık altında toplamak, bunları Batımıza tamamlayıcı birlikler, bizim küçük Batılı uluslar kümemizi tamamlayan bir uluslar grubu olarak alakalandırmak ve dolayısıyla kendimizi yücelterek bunların önemlerini tümüyle tahrif etmek demektir. Bu şartlar altında ya da daha somut bir şekilde, Hindistan ve Çin arasındaki ticaretin İtalya ve Almanya arasındaki ticaretle sanki karşılaştırılabilirmiş gibi ele alındığı durumda makul bir bölgeler arası tarihten bahsedilmez. Yalnızca "Doğu"nun bu denli karşı konulmaz derecede önemli olması nedeniyle bile olsa, bu doğrudur: Son birkaç yüzyıla kadar Batı Ökümenik Kuşakta o denli az temsil edilmiştir ki, bir "Şark" tarihi, —Latin Batı hariç— Kuşağın bütününde, neredeyse medeniyetin tarihini tek başına temsil eder hale gelmişti. Bununla beraber, bölgeler arası tarih için daha da ölümcül olan, bir bütün olarak Kuşak'taki şartların tahrifidir. Shepherd'ın Tarih Atlası'nda, "Orta Çağ Avrupasında Ticaret" ve "Orta Çağ Asyasında Ticaret" başlıklı iki harita vardır. Söz konusu haritalar, yarım kürenin birbirine benzer parçalarındaki ticareti göster-

mek üzere çizilmiştir. Fakat pratikte, bunların ilki yani "Orta Çağ Avrupasında Ticaret"e dair olanı yalnızca bölgesel bir çalışma iken; ikincisi, bölgeler arası ticaret güzergahlarına dair bir çalışmadır: Örneğin Avrupa'daki ticaret Hindistan'daki ticaretle aynı tamlıkta gösterilmiştir. "Asya" burada, pratik sebeplerle, Hindistan'ı yahut başka herhangi bir alanı içerdiği kadarıyla Avrupa'yı da içermektedir. Fakat yazık ki, burada bölgesel bir isim altında bölgeler arası bir çalışma ile karşı karşıya değiliz. Çünkü sadece Avrupalılar için önemli veya onların çıkarına olan güzergahlar gösterilmiştir. Örneğin, Yunnan ve Burma arasındaki önemli güzergahlar göz ardı edilmiştir. Yine aynı şekilde, Hindistan içlerindeki en önemli güzergah ihmal edilmiştir. Bunun yerine karşılaştığımız resim Batı tarihinin o bilinen abartmalarından ibarettir. Ökümenik Kuşağın Batı haricindeki parçasını, Asya veya "Şark" şeklinde tabiri caizse yığmak suretiyle geçiştirerek böyle bir aykırılık gizlenmekte ve bölgeler arası tarih bütünüyle saf dışı edilmektedir.

Görünüşte "kozmopolitiklik"in bir türü —aslında bölgeler arası bir perspektifi yansıttığı yanıltıcı olabilir—, gerçekte başkalarının geçmiş gelişmelerini, Batılı Başkalaşıma katıldığı kadarıyla önemli addetme tuzağına düşer. Başka türlü söylersek, ötekilerinin geçmişi, Batı tarihi üzerindeki tesirleri açısından değerlendirilmelidir. Böyle bir görüş, günümüz Arapça konuşan ülkelerinin, dünyanın gelişmesine — MÖ 500'den önce— katkısının ne kadar büyük olduğunu göstermekten hoşlanır. Sanskrit düşünce geleneğinin Schopenhauer ve Emerson'a katkılarını geniş ufuklu bir şekilde izler. Kağıt ve barutun Çin'den geldiğine dikkat çeker. Fakat bu iz sürmeler, ne kadar geniş olursa olsun, başka ülkelerin merkezin uzağındaki Batı'ya hudutsuz ve en yakın katkılarını hesaba katmaya yanaşsa bile, temel hataları giderilmiş olmaz: Modern Batı onlar nezdinde ilerlemenin yegane önemli hedef noktasıdır. Öteki ülkelerdeki mevcut koşullara yol açan gelişmelerin hiçbir önemi yoktur. Dolayısıyla bütün kültürleri yalnızca kendimize ait kıstasla değer-

lendirmek kesinlikle sorumsuzca bir davranıştır ve büyük modern Başkalaşımın Batı'da vuku bulduğu olgusuyla gölgelenemez.

Bu Başkalaşımın köklü bir tesiri olmuştur, fakat hiç şüphesiz dünyanın başka herhangi bir bölgesi üzerinde olduğu kadar Batı üzerinde de köklü ve esaslı bir etkisi olmuştur. Bu nedenle Batı'daki ilk dönem şartlar hala ne denli önemliyse başka bölgelerin de bu nitelikteki şartları aynı önemi haiz olacaktır. Üniversitelerimizdeki Yeni-Thomistler hemen, Orta Çağ skolastiğinin, Batı ülkelerindeki önemini kaybetmediğine dikkat çekeceklerdir. Fakat miladi 800'den sonraki yüzyıllarda aynı tip skolastisizm her yerde filizlenmiştir ve Şankara, Gazali ve Chu Hsi, St.Thomas ile eşit ölçüde yaşayan güçlerdir. Kutsal metinlere dayalı dinler aşağı yukarı aynı zamanda her yerde bireysel bilgeliğin ilk felsefeleriyle uyuşmak zorundaydı. Bu —en azından Batı skolastiğini etkileyen bir faktör olan, doğrudan karşılıklı ilişkilerin yanı sıra benzer nitelikteki emperyal ve felsefi geçmişleri göz önünde bulundurulursa— tek başına bölgeler arası öneme sahip bir gelişmeydi ve salt Avrupa üzerindeki tesirleri hesaba katılmasa da, içinde bulunduğumuz zaman üzerinde etkilerini sürdürmektedir.

Batı'nın, geri kalmış bölgeleri tedricen kendi bünyesine katan modern dünya değil, fakat daha ziyade başka güçlerin tabi olacakları yeni şartları oluşturan (her ne kadar bu durumda, Batı'nın kendisinin de bütünüyle dönüşüm geçirmiş olduğu su götürmezse de) bir katalizör olduğunun ne anlama geldiğini kavramak için kendimizi zorlamak zorundayız.

Bölgeler Arası Perspektifte Kendisini Hissettiren Problemlerin Olası Sonuçları

Çalışmalar, her ne kadar henüz bölgeler arası tarihin yüksek düzeyde açığa çıkmadığı açıksa da, emrimize amadedir. Bilgiye sahibiz. Konunun ayrıntılı eleştirisine ilişkin ipuçlarına sahibiz. Yapılacak analizleri yönlendirecek birçok

sistemimiz var. Kendi başına bilgi eksikliği bir bakıma umut kırıcı bir engel gibi görünebilir. Tamam, cahiliz. Fakat bu, malzeme eksikliğinden ziyade ulaşılabilir nitelikteki malzemelere dair bir değerlendirme eksikliğinden kaynaklanan bir cahilliktir. Konfüçyüsçü bölgeler iki bin yıldan fazla bir zaman dilimi için, en azından, Akdeniz ve Avrupa bölgeleri kadar mükemmel bir şekilde belgelendirilmiştir. İslam'ın yayılmasından bu yana Orta Doğu'nun tamamı ve daha yakınlarda Hindistan yabana atılmayacak ölçüde ayrıntılı şekilde işlenmiştir. Daha az şanslı bölgeler ve daha eski dönemler, gerek şurada burada rastlanan yazılı belgeler, gerekse arkeoloji kazılar sayesinde hiçbir şekilde erişilemez değildir. Avrupa tarihinin en karanlık noktaları hakkındaki malzemeyi bulup ortaya çıkartmada hiçbir zahmetten kaçınmıyoruz ve aynı şeyin, bölgeler arası araştırmalar bakımından önem arz eden konularda yapılamaması için ileri sürülebilecek hiçbir gerçekçi sebep yoktur.

Kuşkusuz, dillerin çeşitliliği nedeniyle münferit bir araştırmacı, hatta ayrıntılı şekilde işlenmeye muhtaç mevcut malzemenin bölgesel bir tarihtekinden daha az olabilmesi durumunda bile, kaynak malzemeye ulaşmayı güç bulacaktır. Hatta bu konu, gerekli tertip ve neşriyat yapıldığında bile yine de problem arz eder. Bölgeler arası tarihteki önemli bir gelişmenin, işbirliğine dayalı uzmanlığa ilişkin daha başarılı yöntemlerin geliştirilmesine dek beklemesi gerektiği yabana atılır bir tez değildir. Gerçekten de bu yönüyle, bölgeler arası tarihin, aşırı uzmanlaşmanın anlamsızlığının farkına varmış olanların bütünleşmelerine şiddetle ihtiyaç duydukları diğer bilimlerle aynı gemide olduğu söylenebilir. Ancak bu durumda bile yapabileceğimiz şeyler vardır: Hiç olmazsa, kapsamı genişletilmiş Batı tarihimize dünya tarihi demekten uzak durabiliriz. İlaveten, tarih yorumlarımızın sınırlarını sınırsızca genişletmemeye azami ölçüde dikkat etmemiz gerekir. Bu arada ulaşılabilecek herhangi monografik nitelikteki malzeme, potansiyel olarak büyük öneme sahip olacaktır ve gerçekten de, —özellikle Batı ile diğer böl-

geler (özellikle de Orta Doğu ve bir ölçüde de Çin ve İran) arasındaki ilişkilerde— pek çok şey zaten yapılmıştır.

Fakat bölgeler arası alanda henüz yeni yeni filizlenen hipotezleri az çok destekleyecek kadar materyal zaten günümüze kalmış görünmektedir. Bölgeler arası tarih veya çevresi hakkında, gelişmiş durumda olan bir çok yaklaşım türü bulunmaktadır. Daha dar çerçevede, çeşitli türde tek faktör analizleri mevcuttur. Bunlar arasında az çok farklılaşmakla birlikte, Spengler'i takip eden analiz grupları ve antropologlar zikredilebilir.

Antropolojik geleneğin Ökümenik düzen içindeki bölgeler arası tarihin ele alınması bakımından yeterli olacağı beklenmemelidir. Aynı şey bugün için daha da zayıf bir ihtimaldir. "İlkeller" arasındaki kültürler arası yayılma Ökümenik Kuşaktaki bölgeler arası ilişkilerle ancak çok uzaktan ilişkilidir. Bu, arkeolojik dönemler için ufuk açıcı ve yardımcı olabilir, fakat tarihçiler kendi problemleri açısından medenileşmiş bölgeler arası bir tarih [kavrayışı] geliştirmelidirler. Probleme uygulanan üç tip yaklaşımdan yararlanarak bilinçli bir şekilde bu yaklaşımı [tarihin] kendisi için ve [yine tarihin] kendi şartlarını göz önünde bulundurarak geliştirmeliyiz.

Daha önce yapılmış ve göz ardı edilemeyecek teorileştirme çalışmaları ve bölgeler arası tarihin sorunlarının çeşitli yönlerine ilişkin zaten mevcut olan birkaç monografiye rağmen, gerçekte, söz konusu saha, hala tanınmayı ve kendi alan ve problemlerinin açıklığa kavuşturulmasını beklemektedir.

Burada ileri sürülen önerilerin, elbette, gerçekleştirilmiş olandan daha fazlasını elde etmek üzere girişilen bir çalışma için asgari şart oldukları hususunda bir fikir vermek haricinde, bir tarih teorisi sunmak gibi bir amacı yoktur. "Ökümenik Kuşak", tipik hale getirilecek bir varlık olarak değil de, birbirleriyle temas halinde olmaları nedeniyle bünyesinde kendine özgü araştırma problemlerini barındıran bir medeniyetler kümesini bir araya getiren metodolojik bir fikir

olarak ileri sürülmektedir. Aynı şekilde, bölgeler arası tarihin üç formu arasındaki ayırım ya da beş tip bölgeler arası motif, hatta bir bölge fikri sınanarak kazanılmış bir değere ya da değersizliğe sahip değildir. Bu, farklı insanlar tarafından ortaya konulduğu üzere, problem çözmeye dair meseleyi temellendirmeyi ya da sembollerimizin işaret ettiği şeyi açıklamayı ve soyutlama hususunda bilinçli olmayı uzun süre önce öğrenmiş olmamız nedeniyle, belki doğru olarak kabul edilebilir. Bununla beraber, bunu uygulamaya koyarken karşılaştığımız güçlüğü tam olarak göz önünde bulundurarak mevcut duruma işaret etmek hala zorunlu görünmektedir. Bu nedenle bu öneriler, olanın bir resmini sunmak için tasarlanmamıştır. [Amaçlanan], bölgeler arası tarih araştırmasına karışmış olan sorunların bir kısmına işaret etmektir. Her ne yapılmış ise onu desteklemek değil, yapılan bu işin, daha eksiksiz bir yorumuna rehberlik etmek amacı gözetilmiştir.

Özetle, bölgeler arası tarihe yönelik ihtiyacı üç başlık altında toplamak mümkündür. Öncelikle sahayı, bir taraftan —şişirilmiş ve dolayısıyla halihazırda genellikle "dünya tarihi" olarak takdim edilen— Batı tarihinden, diğer taraftan da —kendi başlarına ne kadar değerli ve vazgeçilmez olurlarsa olsunlar— bir dizi bölgesel tarihten ayırt ederek tanımalıyız. Tek tek problemlere ilişkin monografiler ve en azından konuyla ilgili teoriler zaten mevcuttur. Fakat alan, bu özelliğiyle tanınana kadar bu doğrultuda yapılacak bir araştırmaya yardımcı olması hemen hemen mümkün değildir.

İkinci olarak, olumsuz anlamda, bölgeler arası bir yaklaşıma engel nitelikteki tarihin daha büyük ve daha kapsamlı sorunlarına ilişkin çeşitli eski düşünme tarzlarından kendimizi kurtarmalıyız. "Batımızın", gelişmesinin büyük bir bölümü boyunca belirgin bir şekilde merkezden uzak bir konuma sahip olduğunu ve dolayısıyla pek çok başka bölgeden bir tanesi olarak tarihteki sınırlı rolünün farkına varmalıyız. Hatta, —diğer toprakların, hiç görülmemiş derecede eklemlendiği— modern zamanlarda bile çağın özü gibi bir

yakıştırmayı hak etmeyen, tersine hem Batı'yı, hem de diğer bölgeleri etkileyen kayda değer, mahalli açılardan ziyade bölgeler arası nitelikleri bakımından önemli olayların merkezi olarak dikkate almalıyız. Batı'yı bu şekilde yerleştirmenin bir neticesi olarak, Batı'ya özgü tarih modelini ve Ökümenik düzenin gelişimini araştırırken "Doğu ve Batı" ikilemini terk etmeli ve Batıcı kalıbı doğruymuş gibi kabul etmekten kaynaklanan düşüncenin dönüm noktalarını teorileştirmekten kendimizi kurtarmalıyız.

Üçüncüsü, olumlu anlamda, çeşitli bölgeler arası motif tiplerinin bütünleştirici unsurlar olarak yerini ve değerini tayin edip bilinçli bir bölgeler arası görüş zaviyesinden önemli nitelikteki değişik şartları inceledikten sonra; muhtelif bölgeler arası tarih tiplerini, özellikle yazılı dönemlerde olanlarını birleştirecek araçlar geliştirmeliyiz. Aynı zamanda, alan içerisinde gelişme sürecinde bulunan bütün katkılardan faydalanmak suretiyle, her biri ilgilendiği problemin özel yönüne değinen, hipotezlerin bir sentezini yapmanın bir çaresine bakmalıyız.

Bölgeler arası alanda daha ileri düzeydeki araştırmanın sahip olabileceği önemi peşinen yeterince bilmemiz mümkün değildir. Fakat top yekun insanlığın gelişmesini anlamak için vazgeçilmez nitelikte bir malzeme yekunu sağlamasının yanı sıra bölgesel tarihin pek çok cephesine yönelik yeni bir yönlendirme sağlayacağı olası görünmektedir.

Tarihsel Alanı Bütünleyici ve Diğer Alanlarla İlintilendirici Bölgeler Arası Araştırma

Bir araştırma alanını disipline etmenin sebebi, yazar veya okuyucuların —bütünüyle ahlaki ya da psikolojik bir mesele olarak gözüken— engin bilgili ve anlayışlı olmalarını temin etmek değildir. Eğitimli sığlığın sonuçlarının daha az zarar vermesini sağlamaktır. (Çünkü akademik araştırma müspet hakikatteki artışa ancak tesadüfen sebebiyet verir. Öncelikli olarak akademik araştırma, hatayı sınırlı bir alan-

da muhafaza etmek anlamına gelir.) Bir araştırma alanının disipline edilmesi öncelikle onun sınırlandırılmasına ihtiyaç duyar: Fakat bu, bir alanın (tarihsel "alan"ın disipline edilmesinin bir bölümü, genellemeci kültürel araştırmalarla çok yönlü ve karşılıklı ilişkilerin tanınmasında yatar) biçimsel olarak bile olsa disipline edilmesiyle ilgili üst üste binmenin olmaması gerektiği yönünde ne dışlayıcı, ne de cüzi bir inceleme konusu olması [gerektiği] anlamında değildir. [Burada bahsedilmekte olan sınırlama] yapısı gereği ihtiva ettiği soruların tamamı veya bir kısmı aynı zamanda başka disiplinlerin konusu olmakla birlikte, bir alanın belli bir soru tipine dayandığı, sorulara verilen cevapların çeşit itibariyle bir şekilde birbirlerine bağımlı olduğu ve disiplinin, kendi aralarındaki bağlılıkları açısından bu soru tiplerini cevaplamada asgari hata ve azami aidiyetin sağlanması için gerekli hususları göz önünde bulundurulması zorunluluğunun kabulüne dayandığı anlamındadır.

Tarihsel araştırma, —üstünlüğün değerlendirilmesine ilişkin standartlar ve grup bağlılıkları türünden— insani sadakatler hakkındaki sorularla ilgilenir. *O nedenle,* —doğa bilimlerinin, hatta genellemeci kültür bilimlerinin yaptığı gibi— *tipik* olduğu ölçüde zamandan da bağımsız olandan ziyade, *istisnai* bir niteliğe sahip olması kadar zaman ve mekanı da belli olanla ilgilenir.(*) Tarih ve felsefenin insanların cevap vermesi gereken doğrudan iki soru tipini temsil ettikleri söylenebilir: Tarihçiler *kim* olduğumuz, yani sahip olduğumuz taahhütler (ne olduğumuz ve sahip olduğumuz yönlendirilebilirlikler değil) hakkındaki *istisnaileştirici* [soru

(*) Bu [bilimleri "genellemeci" şeklinde adlandırıyor olmamız], tarihin genellemede bulunmayacağı anlamına gelmez. Kastedilen; genel ve tikel olarak bir diğeriyle ilgili iki yargıdan, göreceli olarak genel olanın genellemeci araştırmaların nihai amacı olduğu; diğer durumun ise tarihsel araştırma için doğru olduğudur. [*Yayıncının notu*: İngilizce nüshada normal metinde parantez içinde yer alan yazarın bu açıklamasını, Türkçe metinde okumayı zorlaştıracağı endişesiyle, açıklayıcı not olma özelliğini de göz önünde bulundurarak, dipnot olarak sayfa altında vermeyi uygun bulduk.]

tipleriyle çalışırlar]. Filozoflar ise, nerede olduğumuz hakkında *normatif* hale getirici, yani her bireyin bir tipin örneği haline geldiği doğa bilimlerinin *tipleştirici* soruları [ile] değil de, her birinde biyografik-tarihsel bağlılıkları itibariyle istisnai olan hakkında olmayan doğrudan sorular[la iş görürler]. Öyleyse, tarih ve felsefe doğrudan ahlaki-bilişsel iki disiplin olacaktır. Doğrudan olmasına karşın sanat da, —sanatçılar üçüncü bir tipleştirici-olmayan bir araştırma biçimini oluşturmaktadırlar, fakat [onlar], dolaysız biçimi nedeniyle ahlaki olmaktan ziyade estetik olması anlamında— bilişseldir.

İstisnai olan hakkındaki sorular ne şekilde birbirlerine bağımlıdır ve bunlar nasıl bir alan teşkil ederler? (a) Elbette yöntemle ilgili olarak: Bütün bu sorular hakkında birkaç faydalı uyarıda bulunulabilir. Fakat aslında, bu düzeyde tarihsel araştırmanın pek çok şeyi disipline etmesini sağlamak henüz yeterli değildir. Eğer tarihsel araştırma yalnızca bu ortaklık üzerinde [yürütülecekse], [araştırmayı] ciddi olarak disiplinize etme amaçları bakımından diğer tiplerle daha iyi bütünleşmeleri gerekmektedir. (b) Ahlaki düzeyde: İnsani bağlılıklar hakkında araştırmalar yapmanın sebepleri ahlakidir. Bu, nihai noktada şu önermeye dayanır: İnsan sorumluluğu, mümkün olan en yüksek düzeyde, başkalarının saygısını gerektirir. Başkalarının saygısı, değerli olarak kabul ettikleri şeye ilişkin saygıyı gerektirir ve böyle bir saygının hem kendisi, hem de başkaları için ortak olan bir bağlamda (zira, bağlam içerisinde olan hariç, hiçbir anlama mümkün değildir) anlaşılması gereklidir. Dolayısıyla, aynı zamanda, araştırmanın, kişinin kendisine ve başkalarının bağlılıklarına —insani miraslara— ahlaki bağımlılığı... Bu düzeyde bütün bağlılıklar, ahlaki bakımdan —hepsinin, ahlaki bakımdan birbirinin eşiti olması anlamında değil (saygı, aslında hayranlığı gerektirmez), fakat ahlaki uygunluğu gerektirmesi anlamında— birbiriyle bağlantılıdır. Bir ahlaki bağlılığın anlamı başka ahlaki bağlılıkların birlikte var olmalarıyla ve bunlar arasındaki karşılıklı etkileşimin müm-

kün oluşuyla değişime uğrar. (c) Karşılıklı etkileşim içindeki olayların özsel düzeyinde: Tarih; bir noktaya kadar, insani bağlılıklar, ortak bağlamlar ve birbiriyle olumlu veya olumsuz bir biçimde ilişkili ortak olarak harekete geçen olaylar (hiç şüphesiz bunlar, zorunlu olarak ortak sonuçlara sahip olaylar değildirler) vasıtasıyla birbirleriyle ilişkili insani bağlılıklar derecesinde tek alandır.

Çünkü, eğer istisnai olan anlaşılacaksa, onun içinde yer aldığı bağlamın anlaşılması gereklidir. (Tarihsel olanın genellemeci-kültürel sorulara içsel olarak bağımlı oluşunun nedeni budur. Hatta tam tersi amaçlarla bile olsa, en azından potansiyel olarak, aynı soruları ele alırlar.) İstisnai olanın, yani büyük insani bağlılıkların hem ahlaki, hem de özsel bağlamları aynı olduğu sürece tarihsel alan tektir ve sorularının, bu düzeyde birbirleriyle bağlantılı olması bakımından disipline edilmesine ihtiyaç olacaktır.

O nedenle, herhangi belli bir sorunun olasılıkla herhangi belli bir doğrultudaki bütün potansiyel anlamları açısından araştırılmasını gerektirecek şekilde, soruların değerini önemlerine göre sıralandırmak ve birbirleriyle ilişkili kılmak için *bağıntı* noktalarının, yani açık ya da örtük, —her çeşit araştırmanın merkezinde olan— *karşılaştırmaların* en açıklayıcı olabilecekleri şartların tanınması bakımından açığa çıkarılmasına muhtacız.

Bunun en belirgin dizinlerinden biri terminoloji olacaktır: Karşılaştırma kategorilerinin düzenlendiği tarz. Tarihsel araştırmalarda ihtiyaç duyulan şey; çok çeşitli olsa da, belli bir kavram dizisi (her ne kadar, duruma daha uygun çeşitlilikte beylik tabirlere sahipsek de) değildir. Yapılması beklenen, bu kavramların sofistike bir şekilde ele alınmasıdır. Mesela, çok açık bir örnek olarak coğrafyayı ele alalım. Atılması gereken ilk adım, coğrafi tabirlerin, dolayısıyla yazıldığı dönemin siyasi sınırlarıyla tanımlanan birimlerin kullanımından kaçınmaktır. Ayrıca, yazıldıkları dönemin siyasi şartlarıyla tanımlanmış tabirleri kabul etmenin, uzun vadeli karşılaştırmaların bakış açısından da sınırlamalara tabi

olacağı gözden ırak tutulmamalıdır: Zaman içinde sadece tek bölgede değil, belli ölçüde gerçek karşılaştırılabilir özelliklere sahip farklı bölgeler arasındaki çeşitli bütünlük (ve büyüklük) düzenlerinin değişik cephelerine yönelik tabirlere de ihtiyaç duyulmaktadır. Son olarak, bunların kapsadıkları olası anlamlarını en üst düzeyde aşikar kılacak bir tabirleri ele alma yönteminin geliştirilmesine ihtiyaç vardır: Belli bir çalışmada tanımı tam olarak yapılmış olsa da, "Orta Doğu" gibi içeriği muğlak terimler karşısında,—her ne kadar [içeriği] kasten müphem bırakılmış ve belki de, neticede Nil—Amu Derya bütünlüğü şeklinde kalıplaşmış olsa da— "Nil'den Amu Derya'ya" türünden ifadelerin faydası —[Nil'den Amu Derya'ya] şeklindeki ilk ifadenin, kapsadığı şeyin farkında olunduğu sürece— buradadır. Bir yorumun, bütünün yalnızca bir parçasına tatbik edilmesi halinde, —bütünün zikredilmesi için özel bir sebep olmadıkça— bütünün yerine parça zikredilecektir. Fiili olarak üzerinde çalışılan bir inceleme konusu ile bunun teorik araştırmaları arasındaki farklılaşma da dahil olmak üzere, bir hanedana özgü olan ile söz konusu hanedanın hükümranlığı döneminde genel bir kültüre özgü olan şey arasındaki, yönetim, devlet ve toplum arasındaki vb. farklılaşma hakkında bilgi sahibi olma gibi diğer terminolojik ayrıntılar da aynı düzene tabidir. (Bütün İslamiyat araştırmaları ve özellikle İslam sanat tarihi alanı kötü örneklerle doludur, fakat daha az radikal açıklıkla, aynı şey Batı araştırmaları için de söz konusudur.)

Çünkü tabirlerin seçimi kullanılan kategorileri belirler. Kategoriler ortaya atılan soruların biçim ve sınırlarını tayin eder. Ortaya atılan sorular da, beklenen cevapları belirler. Fakat karşılaştırmanın bütün sahayı kaplama gerekliliği nedeniyle kategorileştirme, zamandaki ve mekandaki tüm insanlık arasındaki ilişkileri ve kopuklukları kavrayarak tam bir sistem oluşturmalıdır. Yani, —bu ne kadar çok gerçekleştirilirse, daha temel nitelikli karşılıklı ilişkilerin kalıcı olacağı gösterilebilecektir; fakat bunlar olmaksızın da [bu durum gerçekleştirilebilir]— dünya tarihi, gerçek anlamdaki

tarihsel soruların karşılıklı ilişkisi için yegane uygun ve elverişli temeldir.

Dünya tarihinin her türü, tarihsel araştırmanın disipline edilmesine bir temel olarak hizmet ederek yardımcı olacaktır; fakat kimi unsurlar diğerlerinden daha fazla önem gösterecektir. Bölgeler arası sorulara mevcut en yaygın yaklaşım, yayılmacı yaklaşım olmuştur. Bununla beraber, hiç kuşkusuz, bağlamları temel alan bir yaklaşım, —bir düzeyde ödünç almaktan ziyade bir arka plana karşı yaratmaya ait olduğu ölçüde— özellikle *istisnai* olan ve daha kesin olan bağlılık noktaları derecesinde daha verimlidir.

Dünya Tarihi Kitaplarının İşlevleri ve Değerlendirilmeleri İçin Kıstas

Bir dünya tarihi kitabının, yerine getirebileceği birbirinden farklı birçok işlevi vardır. Her bir durumda kitap belli bir işlev ya da işlevler bileşimi göz önünde tutularak hazırlanmalıdır ve Ökümenik düzenin anlatımdaki rolü buna uygun olarak değişiklik göstermelidir. Bütün durumlarda Ökümenik kalıp en azından açıklığa kavuşturulmalıdır. Çünkü bunun hakkındaki bilinçlilik bölgesel tarihte bile asli bir unsurdur. Fakat bazı durumlarda Ökümenik düzen, en iyi durumda bile, sadece, kitabın yapısında kendisine az çok başvurulan temel bir arka plan sağlayacaktır. Bazı durumlarda belli başlı tertip prensiplerinden birini sağlayabilir ve ancak belirli şartlarda, mantıki olarak, belli başlı bir tek büyük tertip prensibini sağlayabilecektir.

Bir dünya tarihi kitabının ilk ve en doğrudan asli işlevi, daha mahalli düzeydeki tarihe ilişkin makul bir bilgi gerekli olduğunda, geniş ölçekli karşılıklı ilişkilere dair kuşatıcı bir perspektif ve kavrayış sağlamaktır. Bu işlevden bahsederken Bossuet, böyle bir tarihi, bütün ülkelerin aynı anda görülebildiği ve her birinin diğerine oranla ya da diğerleriyle ilişki içinde açığa kavuştuğu bir dünya haritasına benzetmişti. Böylesi bir tarih, belli bir konuyu ele alışı yüksek düzeyde

yoğunluk taşıması nedeniyle, kaçınılmaz olarak, bir ölçüde kısa olmalıdır. Aksi takdirde okuyucunun aynı anda bütün tabloyu zihninde tutması güç olacak ve ayrıntıya boğulacaktır. Özel bilimsel incelemeler sayesinde bilindiği farz edilen bölgesel tarihten ziyade dünyanın farklı bölgeleri arasındaki ilişkileri vurgulamak zorunda olduğundan, bölgeler arası tarih ve bilhassa Ökümenik düzenin gelişmesi, bağlamı ve hatta kitabın özetine ilişkin birçok şeyi belirlemelidir. Özellikle bu işleve sahip gözde zaman ve mekanlar üzerinde yoğunlaşmak, bir kitapta, dünya haritasındakinden daha fazla yer almamalıdır. Mercator projeksiyonuna dayalı geleneksel dünya haritalarımızın bu temel kuralı çiğnemeleri gibi, geleneksel dünya tarihlerimizin de benzer şekilde aynı kurala hürmetsizlikte bulunmuş olmaları esef verici bir talihsizliktir.

Buna rağmen, tarih yazarlarımız, dünya haritaları yapımcılarımızdan farklı olarak, bir dünya tarihinin işlevlerinin zorunlu olarak perspektif sağlama ve karşılıklı ilişkileri göstermekten ibaret olmadığı fikrine bağlı kalabilirler. Şayet işlev felsefi alanla sınırlanmışsa, saygı duyulabilir mükemmel işlev, okurun ilgi duyabileceği tarihin çeşitli alanlarının tamamı hakkında belli bir bilgi düzeyini bir yerde buluşturmaktır. Böyle bir çalışma bir dünya atlası gibidir: Bir dünya haritasından farklı olarak, bütün bölgelerin şu ya da bu ölçüde gösterilmesi şartıyla, herhangi belli bir bölgeyi gerektiği kadar ayrıntılarıyla makul bir şekilde gösterebilecektir. Böyle bir çalışma, —eğer "tarih", biri ulusal tarih, diğeri dünyanın geri kalan kısmının tamamının tarihi olmak üzere, sadece iki aşamada bitirilmek isteniyorsa— tek ciltlik bir okul metni olabilir. İkinci aşama için hazırlanan ders kitabında bölgesel tarihe dair eksikliğin, dünya tarihinin ulusal tarihin özellikle ilişkili olduğu bölümlerine özel vurgu yapmak suretiyle telafi edilmesi zorunlu gözüküyor. Ya da böyle bir çalışma, dünyaya tek bir rafta sahip olmak isteyen tüketici için hazırlanmış birçok ciltten oluşan bir derleme olabilir. Bu durumda satıcının işi nispeten kolaydır ve şayet müşterinin en öncelikli bilgiye ve ayrıntıları hakkında en fazla

meraka sahip olacağı alanlar özel bir bütünlükle işlenmiş ve incelenmişse doğrusu da budur. Öyleyse, her şeyi kapsayan bu çalışmalar, ilk işlevini yerine getirmek, yani kuşatıcı bir yönlendirme temin etmek bakımından, zorunluluk nedeniyle kötü bir biçimde orantısız olabilir.

Bu çeşit çalışmalardaki oransızlık, çoğunlukla, zorunlu olandan çok daha fazladır, fakat bazılarının kaçınılmaz olduğu da bir gerçektir. Çoğu zaman bu çeşit eserler, tam kapsamlı bir derlemenin, etkilerini ya da zararlarını telafi edecek nitelikte derleyip toparlayıcı içsel prensipten yoksundur. Ökümenik düzenin tarihi, çalışmaları düzenlemede rehber bir ilke olarak hizmet görebilseydi şayet; oransızlıkların en kötü sonuçlarından uzak durmak mümkün olabilirdi gibi gözüküyor. Okuyucu, mahalli gelişmelerin meydana geldiği daha geniş arka plana yönelik tekrarlanan referansların yanı sıra, bizzat çalışmanın planının bir neticesi olarak da bütüne ilişkin oranlar hakkında, en azından, uyarılabilecekti. Bizzat ana başlıklar olmasa bile, alt başlıklar bütün hikayede ulaştığı noktayı okuyucuya hatırlatabilecekti. Öyleyse okuyucunun en azından bu bölgelerin ayrıcalıklı olduğunu ve bunların ele alınış şeklinin genişletildiğini fark etmesi şartıyla, ayrıcalık tanınan zaman ve mekanlara yönelik alt ayrımlar sınırsız bir şekilde çoğaltılabilir. Bu çeşit derlemelerde Ökümenik düzene yapılan atıf, öyleyse, perspektifine görünüşteki direnişlere rağmen, potansiyel olarak, özel ve anlamlı bir role sahiptir.

Birçok ciltten müteşekkil bir dünya tarihinin daha akademik bir işlevi, tarihsel alanların tamamındaki mevcut araştırma sonuçlarına ilişkin en son bilgilere sahip özet bir kitap temin etmektir. Böyle bir tarih, çeşit bakımından "dünya atlası"nı andırır ve oluşum ilkeleri de, aslında, "kapsamlı" popüler dünya tarihleri için geçerli olanlardan genellikle farklı değildir. Ayrıca, böyle bir tarih en azından bir ölçüde, en fazla yeri, en bütüncül ve eksiksiz şekilde incelenmiş alanlara vermelidir. Bu, akademisyenin "işbirliğine dayalı" bir dünya tarihine katkıda bulunurken çoğunlukla

göz önünde bulundurduğu büyük ölçüde onur verici olmakla birlikte felsefî niteliğe sahip bir fonksiyon değildir ve çok kere editör, kurucu fikirlerin herhangi bir kalıntısını muhafaza etmekte büyük güçlük çeker. Bu noktada, bölgeler arası araştırmaların ve onlar aracılığıyla Ökümenik düzenin, öteki çalışmalar gibi kendi yerlerini bulmaları gerektiği açıktır.

Bununla beraber bir dünya tarihinin; ne yönlendirme için tasarlanmış dünya haritası, ne de —popüler ya da akademik nitelikli— ansiklopedik amaçları olan dünya atlası modeline göre yazılması mümkündür. Esas itibariyle dünya tarihi, insanlığın doğasına ilişkin izah edilecek bir görüşe sahip yorumlayıcı bir deneme olabilir. Bu çeşit kitaplar zorunlu olarak sözü geçen izah edilecek görüşler açısından yazılmalıdır. Kimileri için Ökümenik tarihin hayati bir öneme sahip olacağı kabul edilebilir; kimileri ise onu kuru, yavan ve harici bir mesele olarak kabul edecektir. Ancak herkes için, Ökümenik düzenin gelişmesi spekülasyon ve yorumlarda en azından sınırlayıcı asli bir şart konumunda olmalıdır.

Eğitim amaçlarına yönelik olarak tasarlanmış dünya tarihlerimizin bu fonksiyonlar arasında makul bir denge gözetmesi kesinlikle arzu edilir bir şeydir. Bunlar kesinlikle kapsamlı ve kuşatıcı bir tarihsel yönelim —gerçek anlamda dengeli ve uygun bir dünya haritası— sağlamalıdırlar. Aynı zamanda eğer mümkünse ortaya, bir bütün olarak alındığında, insan hayatının tarihsel yönlerine dair alçak gönüllü bir görüş açısı koymalı ve oluşumları, bir ölçüde vurgulayacakları belli kavrayışlara dayanmalıdır. Ve öğretmen ve öğrencilerin ilgilerini yarı yarıya karşılamayı, en azından görülmedik insani anlamın gelişmesi üzerinde durdukları ölçüde, reddetmeleri gerekmez. "Dünya atlasları" yönünden, sadece aşina olunan, yakın mesafedeki manzaralar üzerinde durmayı göze alamazlar; fakat bunu da seçmek mümkündür.

Elbette böyle bir dengenin kurulabileceği pek çok yöntem mevcuttur (ve bunların tamamının, mümkün olan en kısa zamanda tam olarak ortaya çıkarılması umulur). Bütün hikayeyi döndürüp dolaştırıp bölgeler arası ilişkilere getire-

rek ve böylelikle, söz konusu ilişkiler zaviyesinden Batı'mızın —diğer bölgelerin yollarının yanı sıra— yükselişini takip ederek, Batılı bölgesel geçmişimizle ilgili geleneksel uğraşımızı dengelemek üzere hazırlanan bir kitaba sahip olmak iyi olurdu. Ya da mümkün olduğu ölçüde bütün insani düzeylerde, hikayede sıkı sıkıya ikinci planda tutulan toplumsal ve siyasi unsurlarla birlikte bilim ve akademisyenliğin gelişimini ve estetik, hatta dini duyarlılığın genişlemesini ön plana çıkartmak çekici bir düşüncedir. Sanatın ve daha az ölçüde akademisyenliğin seçkinleşmesi ilkesel olarak evrensel bir cazibeye sahiptir. Bu çeşit her bir yaklaşımda Ökümenik düzen, bölgeler arası ilişkilerdeki önemli seviyeleri tanımlayarak, birincisini aşırı basitleştirmelerden ya da ilgisiz zenginleştirmelerden ve ikincisini karşılıklı ilişki hatlarını zikretmek suretiyle değerlendirmenin kontrolsüz bir şekilde genişletilmesinden koruyarak temel ve asli bir omurga sağlayacaktır.

Eğitim amaçlı bir dünya tarihi kitabına bu çeşit harmanlanmış üçüncü bir yaklaşım, önemli dönemlerde belli başlı büyük bölgesel kültürler üzerinde yoğunlaşmak olacaktır. Böylece kültürel ufuk genişletilip dengelenecek, fakat aynı zamanda sınırlı sayıda alanlar merkez kabul edilecektir. Şayet sınırlı sayıda, fakat titiz bir şekilde seçilmiş bölgeler en iyi şekilde kavranırsa, insani bakımdan sahip olduğu değer açık hale gelecek ve öğretmenler inceleme konusunun önemini hissedeceklerdir. Her zaman, bir Batı tarihi dersi için dünya tarihi kursunun yinelenmesine lüzum olmadığı beklenecekse de, yine de böyle yapılması gerekiyorsa, o zaman kitabın en azından bazı bölümleri Batı'nın kendisine dair tutarlı bir resim verebilir. Böyle bir kitapta Ökümenik yönlendirme, onun ilgisiz bir sürü kısa hikayelere dönüşmesini engellemek için zorunludur. Yönlendirme, sürekli referanstan ziyade medeniyet araştırmalarının bizatihi seçimi ve birleştirilmesiyle ve elbette bunların yerleştirileceği bağlam aracılığıyla ortaya çıkacaktır.

SONUÇ

DÜNYA TARİHİ OLARAK İSLAM TARİHİ: MARSHALL G. S. HODGSON VE *İSLAM'IN SERÜVENİ*

Edmund Burke III

Şarkiyatçılığın, mesleğin hem içinden, hem de dışından saldırıya maruz kaldığı bir dönemde, Marshall G. S. Hodgson'ın üç ciltlik *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*[1] başlıklı çalışmasının yayınlanması son derece önemli bir olaydır. Konusu itibariyle o kadar zengin, analiz şeması bakımından o denli karmaşık ve tutku dolu ve ahlaki amacı bakımından öylesine ciddidir ki, kısa bir değerlendirme içinde kitap hakkında malumat vermek neredeyse imkansızdır. Aşağıda kitabın başarısı ve tuttuğu yerin anlaşılması için, bana önemli ve zorunlu görünen bu yönlerini ele alacağım. Sonunda, *İslam'ın Serüveni*'nin o döneme kadar gelen şarkiyatçılık geleneğini kurtarmak için son derece hırslı ve başarılı bir girişim olarak görülmesi gerektiğini ileri süreceğim.

Bunu söyledikten sonra *İslam'ın Serüveni*'nin aynı zamanda muhalif bir eser olduğunu, hem ayrıntısı, hem de İslam medeniyetinin tarihine dair kuşatıcı kavrayışı bakımından muhtemelen uzun bir tartışmayı beraberinde getire-

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, (3 cilt, Chicago: The University of Chicago Press, 1974). Cilt I: *The Classical Age of Islam*; Cilt II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*; Cilt III: *The Gunpowder Empires and Modern Times.*

ceğini ilave edeceğim.[2] Zaten ileri düzeyde kişisel ve yanlı bir izah olmakla eleştirilmişti. Bu çeşit suçlamaların, doğru olmakla birlikte sorunun esasına dokunmadıklarını belirtmek gerekir. Gerçekten de, kitabın göz alıcı ihtişamı Hodgson'ın kişisel meziyetlerinden kaynaklanmaktadır: Terminoloji ve önyargılara yönelik bıktırıcı takıntısı, İslam medeniyetini dünya-tarihsel bağlamda düşünmedeki ısrarı ve tavizsiz Quaker ahlaki vicdanı. Gerisi akademik monografilerdir. *Annales* ekolünün kurucuları March Bloch ve Lucien Febvre'in yazılarında[3] bu denli belirgin olan sıradanlıkla birlikte gençliğin verdiği sabırsızlığı hatırlatan pek çok şey Hodgson'ın mizacında vardır. Hodgson'ın ortaya koyduklarıyla beslenen yeni bir akademisyen kuşağından onun izlediği yolu takip edeceklerini ummak çok ileri bir beklenti olmasa gerektir.

İslam'ın Serüveni, hem orijinal bir akademik sentezi gerçekleştiren bir çalışma, hem de İslam medeniyeti dersleri alan üniversite öğrencileri için büyük bir ders kitabıdır. Bu denemenin sonuna doğru, bu çalışmayı aynı anda her iki bakımdan okumaya çalışmanın güçlüklerinden bahsedeceğim. Burada şu kadarıyla yetinmek istiyorum: Kitap, öncelikle ve büyük bölümü itibariyle, amacı kendi şartları itibariyle İslam medeniyetinin beşeri başarısının anlaşılmasına yönelik bir çerçeve bulmak olan bir ders kitabıdır. En genel

[2] Hodgson'ın dipnotları çalışmanın zevkli taraflarından biridir ve göz ardı edilmemesi gerekir. Hep birlikte konuyla ilgili açıklayıcı nitelikte sistemli özet değerlendirmeler ve daha ileri araştırmalar için faydalı bir konu listesi sunarlar.

[3] Özellikle Lucien Febvre'in —bir bölümü *A New Kind of History* (New York, 1973) başlığıyla İngilizce'de de yayınlanmış olan— *Combats pour l'histoire* (Paris, 1953) isimli çalışmasını düşünüyorum. Hodgson'ın girişimi *Annales* ekolü mensuplarının çalışmalarından ayrılır. O, medeniyet incelemeleri (öncelikle belli başlı büyük geleneklerin yüksek kültür ürünleri açısından anlaşılır) üzerinde yoğunlaşırken, *Annales* ekolü toplumsal ve ekonomik tarihi ön plana çıkarır. İkisini birbirine benzeten, ruhları ve metodolojiye olan ilgileridir.

haliyle, İslam medeniyetinin tarihini izleyerek okuyucuyu medeniyetin doğasına dair bilgilendirmeye çalışır. İslam medeniyetini beşeri mirasın bir parçası olarak ele alır ve dünya tarihindeki yerini ve önemini göstermeye çalışır. Daha özelde, Müslümanların hareket ve davranışları için bir çerçeve sağlayan toplumların ve kültürün incelenmesiyle, Hodgson onların neden o şekilde davranmış olduklarını açıklamaya çalışır.

Marshall G. S. Hodgson'ın Aynasında İslam

Marshall Hodgson bütün yönleriyle sıra dışı bir kimseydi. 1950'lerin sonlarında Chicago Üniversitesi'nin bohem atmosferinde bile münzevi karakterini, militan vejeteryenliğini, sola meyleden siyasi kanaatlerini muhafaza etti. Ayrıntılar konusundaki katlanılması güç takıntısı, büyük hırsı ve ahmaklara katlanmaktaki yetersizliği onu çoğu zaman zor bir arkadaş yapar. Saul Bellow'unki[4] gibi pek dostane olmayan açıklamalardan onun tarifi zor bir sima olduğu anlaşılır: Büyüleyici, çoğu zaman katlanılmaz fakat her zaman göz kamaştırıcı ve zeki. Birkaç takipçi bırakarak ve eserini omuzlayacak bir ekol oluşturmadan gitmesiyle, bu rengarenk kişiliğin çok fazla ilişkisi vardır. 1968'de 47 yaşında ölümüyle arkasında, —on yıldan fazla bir zamandır üzerinde çalıştığı, fakat yalnızca üçte ikisi bitirilmiş haliyle— *İslam'ın Serüveni*'ni bıraktı. Netice itibariyle, *İslam'ın Serüveni*, İslam'ın olduğu kadar kendisinin de kişisel serüveni haline gelmişti. El yazması aşamasından yayınlanmasına kadar kendisini bu çalışmaya vakfeden, yıllarca en yakın meslektaşı olmuş Reuben Smith'e ne kadar teşekkür edilse azdır.[5]

[4] Saul Bellow, *To Jerusalem and Back: A Personal Account,* (New York: Macmillan, 1976) s. 105-109.

[5] Hodgson öldüğünde el yazmasının durumu ve editöryel yardımının mahiyeti için Smith'in yazdığı önsöze bakınız. Genel olarak Smith, [Hodgson'ın] tarzı[nı] aşan değişikliklerden kaçınmada azami ölçüde

İslam'ın Serüveni belli bir insana ait olduğu kadar, belki çok daha fazla, belirli bir zamana ve mekana aittir. Çalışmanın sayfalarına 1950'lerin sonları ve 1960'ların başlarındaki Chicago Üniversitesinin atmosferi —ilginç Hutchins deneyiminin son safhası— sinmiştir. Kitap, özellikle, 1958'deki kuruluşundan itibaren Marshall Hodgson tarafından okutulan İslam medeniyetine dair üniversite düzeyinde genel bir çalışmanın metni olarak kökenlerine çok şey borçludur. Kitap çeşitli erken baskılarıyla, üç ciltlik İslam klasiklerinden seçme bir dizi okuma parçalarının İngilizce tercümesi (*Introduction of Islamic Civilization*) ile birlikte okur karşısına çıktı.[6] Chicago Üniversitesi'ndeki üniversite programının önemli bir kısmı, klasik eserleri aracılığıyla dünya medeniyetleri tetkikiydi. Başlangıçta program, Batı medeniyetinin incelenmesiyle sınırlanmıştı, fakat daha sonra 1950'lerde Hint, Çin ve İslam medeniyetleri incelemelerini de bünyesine dahil etti. Kaçınılmaz olarak, Hodgson'ın İslam medeniyetine yaklaşımı büyük oranda kolej müfredatının "Büyük Kitaplar" yönlendirmesinin tesiri altındaydı. Keza aynı zamanda genç Robert Redfield ve Milton Singer tarafından geliştirilen, kursların birbirini takibi için bütünleyici bir çerçeve sağlamış olan *medeniyet* kavramının da etkisi hissediliyordu. Daha başka bakımlardan, *İslam'ın Serüven*'i Hodgson'ın —1950'ler ve 1960'ların başlarında geniş ve eklektik bir alana sahip disiplinler arası emsalsiz üniversite programı— *Sosyal Düşünce Komitesi* üyeliğine çok şey borçludur. (Ölümünden önce Hodgson bu komitenin başkanıydı.) Burada John U. Neff ve Mircae Eliade'nin tesiri, Edward Shils'in etkisiyle birlikte oldukça önemli gibidir.

titiz davranmıştır. Dolayısıyla çalışmanın yayınlanmış versiyonu esas itibariyle Hodgson'ın bıraktığı gibidir.

6 Okuma kitabı, 1958'de bir ofset baskı olarak yayınlanmış *History of Islamic Civilization*'a rehber olması için hazırlanmış bir el kitabıydı. Bu, daha sonra, 1961'de, yine ofset baskı olarak, Chicago Üniversitesi öğrencileri için hazırlanmış *İslam'ın Serüveni*'nin —iki cilt halindeki— ilk baskısına esas teşkil etmiştir.

Kitapta aynı zamanda Hodgson'ın İslami araştırmalar alanındaki meslektaşlarının tesiri de kendisini hissettirir: Gustave von Grunebaum, Muhsin Mehdi, Robert McC. Adams, Wilfred Madelung, Clifford Geertz, Lloyd Fallers ve elbette Reuben Smith. Son olarak *Rise of the West*[7] isimli eseri Hodgson'ın dünya tarihi sistemini geliştirmesinde hem bir model, hem de kendi görüşlerinin belirginleşmesinde bir kontrast olarak önemli bir rol oynamış olan William McNeill de zikredilmelidir. İsimlerin zikredilmesi bile Chicago Üniversitesi'nin o günlerde ne denli ilginç bir entelektüel atmosfere sahip olduğunu göstermeye yeterlidir. Albert Hourani'nin söylediği gibi, *İslam'ın Serüveni*'nin başka herhangi bir yerde yazılmış olabileceğini tasavvur etmek zordur.[8]

İslam'ın Serüveni'ne İslam'ın olduğu kadar, Hodgson'ın da serüveni olduğu gözüyle baktığımı söylemiştim. Alışılmışın da ötesinde, çalışma, yazarının kişisel inançları ve ahlaki ilgileriyle biçimlenir. Acaba durum tam olarak hangi bakımlardan böyledir? Bu konuya yaklaşmanın bir yolu, Hodgson düşüncesinde mihenk taşı olarak görünen iki sima vasıtasıyladır: Louis Massignon ve John Woolman. Bunların ruhları kitabın neredeyse her sayfasına sinmiştir. Bunların kısa bir incelemesi ve Hodgson için ifade ettikleri anlamın gözden geçirilmesiyle eserin önemli özelliklerinin tespiti mümkün olacaktır.

İslam'ın Serüveni'nin ilk planda göze çarpan özelliği, İslam karşısında benimsediği saygılı ve empatik tondur. Bu özellik, kitabın daha "nesnel" çalışmaların büyük çoğunluğundan ayrılmasına hizmet eder. Hodgson (Muhammed

[7] William McNeilll, *The Rise of the West: A History of Human Community,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964).

[8] Bkz.: Albert Hourani, "Marshall Hodgson and the Venture of Islam", *Journal of Near Eastern Studies,* 37, (Ocak 1978) , s. 53-62. [Türkçesi için bkz.: Albert Hourani, "Marshall Hodgson ve İslam'ın Serüveni", *Batı Düşüncesinde İslam*, Trc.: Mehmed Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yay., 1996) içinde, s. 113-134.]

Eyyub'un sözleriyle) "Camiye girmezden önce ayakkabılarını çıkarmak için" büyük gayret göstermiş ve okuyucusunu medeniyetin ruhuna tam olarak nüfuz etmesi için teşvik etmiştir. İşte Louis Massignon'un çalışmasının (özellikle "Salman Pak, et les prémices spiritüelles de l'Islam iranien"[9] gibi makalelerinin) ve İslam'ı içeriden anlamaya yönelik daha sonraki çabalarının büyüsü buradadır. Hodgson Massignon'dan psiko-sosyolojik şefkat ve sevecenlikle yaklaşma bilimini ödünç almıştır. Bu, bilim adamının, verili bir konumun ifade ettiği şeye ilişkin dolaysız bir kavrayışa ulaşacağı, böylelikle, verinin her çeşit renk ve tonunun izah edildiği, ön kabuller ve şartlar toplamı verildiğinde kendisini aynı şeyi yapıyor gibi hissedebileceği bir noktaya ulaşıncaya dek bıkıp usanmaksızın "iyi de niçin?" sorusunu sormaya yönelik sürekli çabasıdır.[10]

Nihayetinde Hodgson, *anlama* ilkesinin bu uygulamasının meşruiyetini Wilhelm Dilthey ve Carl Jung'a borçludur. Tipik bir biçimde bu yöntemin Massignon'da çoğu zaman kasvetli bir mistisizmle boğulduğu yerde Hodgson bunu, kontrollü bir tarihsel muhayyile çabasıyla dizginler.

Bir on sekizinci yüzyıl Amerikan Quaker'i olan John Woolman Hodgson'ın niyetini anlamada bir diğer önemli kılavuzdur. Cemaat dışında nadiren tanınan Woolman, döneminin önde gelen bir barışseveri, kölelik karşıtı ve kolonyal Pensilvanya'nın merkantilist değerlerinin amansız eleştirmenidir. *Journal*'i, Quakerler arasındaki etkisini hala sürdürmektedir.[11] Eser Woolman'dan bir nükteyle başlar:

[9] Louis Massignon, "Salman Pak, et les premices spiritüelles de l'Islam iranien", *Societe des Etudes Iraniens*, 7 (1934).

[10] *The Venture of Islam*, I, s. 379, 6 nolu dipnot [*İslam'ın Serüveni*, I, s. 342, 6 nolu dipnot. Yazarın İngilizce metine yaptığı atıfların, Türkçe tercüme nüshadaki yerlerini de göstermeyi uygun gördük. *İslam'ın Serüveni* ibaresi, Türkçe tercümeyi göstermektedir. —Yayıncının notu]

[11] John Woolman, *The Journal and Other Writings*, (New York & Londra, 1952).

"İnsanlığı evrensel kardeşlikten başka türlü tasavvur etmek, ihsan ve inayetleri bir ulusa özgü ve diğerlerini dışlar şekilde düşünmek açıkça kavrayıştaki bir karanlığı gerektirir." Alıntı dolaylı ve örtük bir yargı olarak, Batılı akademisyenlerin İslam'a dair yazdıklarının çoğunu şekillendirmiş olan kendini beğenmiş Avrupa merkezciliği hedeflemektedir. Kalkanı üzerine işlenmiş bu arma ile Hodgson, daha önceki çalışmaların bir sürü yanlış ve önyargılarıyla çarpışmak üzere savaş meydanına çıkar. *İslam'ın Serüveni*'nin en önemli amacı, metodolojik bakımdan ne yaptığının farkında, daha elverişli bir dünya tarihi kavrayışının hakim olduğu yeni bir tür İslam tarihinin imkan dahilinde olduğunu ispat etmektir. Hodgson davasını ana metinde ve metne serpiştirilmiş sayısız dipnotta enine boyuna savunur. Bu nedenle, eser *"İslam Medeniyetinin Tetkikine Giriş"* başlıklı uzun bir metodolojik bölümle başlar. Bu yaygın hatalar hakkındaki taslakta, Hodgson'ı öğretimsel bakımdan olduğu kadar polemikçi olarak da en verimli haliyle görürüz. Şarkiyatçılık ve medeniyet incelemelerinin en önemli kavramları ve epistemolojik varsayımları, acımasızca sert bir eleştiriye tabi tutulur. Böyle bir eleştiriden hiçbir şey muaf tutulmaz, hatta Hodgson'ın dünya tasavvurumuzu ciddi bir biçimde tahrif eden bir "Jim-Crow projeksiyonu" olarak nitelendirdiği pek muteber Mercator projeksiyonuna dayalı haritalar bile.

Daha genel anlamda, Woolman'ın alıntısı, dikkatimizi Hodgson'ın Quaker inançları üzerinde yoğunlaştırmamıza hizmet eder. *İslam'ın Serüveni*, her yönüyle Hodgson'ın Quaker vicdanının izlerini taşır. "Vicdan meselesine yoğunlaşmış bireysel duyarlılığın tarihin asli köklerinden biri olduğu" Hodgson için ispata muhtaç olmayan kesin bir hakikattir. Üç cildin en önde gelen konularından biri Kuran'ın mesajının, ideallerinin meydan okumasına bir karşılık olarak içinde yaşadıkları çağın çıkmazlarını karşılamak üzere vicdanlı insanlara yeniden ilham verme kapasitesidir. Nitekim eser seçkin Müslüman ahlak önderlerinin dindarlık tarzlarına dair düşüncelerle devam eder: Hasan Basri,

Ahmed b. Hanbel, Ebu Hamid Gazali, Celaleddin Rumi, Moğol sultanı Ekber Şah, modernist Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal. Bu insanlarda Hodgson'ı ilgilendiren, içinde yaşadıkları dönemde İslam'ın etkisinin kapsamını yenileme çabalarıdır. İslam tarihine böyle bir yaklaşımla, Hodgson, Quaker bir kılık içerisinde olmakla beraber, Müslüman şahsiyetlerin biyografik kamusunu sanki yeniden keşfetmiştir. Bu; İslam tarihini, kahramanları büyük generaller, devlet adamları, ve imparatorluk kurucuları olan siyasi veya hanedanlara dayalı olarak izah etme tarzından keskin bir kopuşu temsil eder. Keza bu, aynı zamanda okuyucuyu, inançlarını kısa bir süre için bir tarafa bırakarak münferit Müslümanların zihin dünyalarına girmeye teşvik etmenin en etkin araçlarından birini oluşturur.

Hodgson'ın Quakerliğinin kendisini dışa vurduğu şekiller bunlardan ibaret değildir. Bu çerçeve içerisinde işaret edilmesi gereken bir diğer veçhe, onun İslam'ın ilk dönemlerde yayılmasının hızını büyük ölçüde kılıca borçlu olduğu şeklindeki yaygın kanaate verdiği —çok değişik tepkiler uyandırmış olan— karşılıktır. Fakat İslam topraklarına ilerlemeleri esnasında Moğollarca kullanılan dehşetengiz taktiklerin gözden geçirilmesi söz konusu olduğunda barışseverliği derin bir biçimde müteessir olur. Hodgson Moğol saldırılarına karşı oluşan direniş duvarını göstermek üzere masum insanların kafataslarından oluşan kaleleri neredeyse hastalıklı bir büyülenmeyle sergiler. Hilafet mutlakiyetçiliğine yaklaşımı, benzer şekilde Quaker ruhun bir nişanesi olarak gördüğüm (her ne kadar aynı zamanda Chicagolu bir meslektaşının, Leo Strauss'un etkisini hissettiriyorsa da) devlet hakkındaki sonsuz şüphenin belirtilerini gösterir. Hodgson'ın, onuncu yüzyılın ortalarından on üçüncü yüzyılın ortalarına dek hakim olan görece açık bir toplumsal yapı ve nisbi bir bireysel özgürlük tarafından nitelendiğini iddia ettiği esnek nitelikteki uluslararası siyasi düzeni tercih etmesi belki de bu nedenledir.

Hodgson'ın ahlaki duruşu *İslam'ın Serüveni*'nin son sözünde, "İslami Miras ve Modern Bilinç" başlıklı bölümde, çok açıktır. Burada modern çağda insanlığın ahlaki birliğine olan inancını dışa vurur ve Modern insanlığa İslam'ın dini mirasının anlamının ne olabileceğini sorar. Bu soruya birçok cevap verir. Bunlardan birisi şudur: Modern dünyadaki bütün ahlaki mirasların çözülmesinin bir neticesi olarak (Batı da dahil) hepimiz aynı geminin içindeyiz. Dolayısıyla İslami mirasın geleceğinin incelenmesi, bize, kendi mirasımızı bekleyen akıbeti haber verir ve insanlığın ortak mirasının parçası haline getirir. Bununla beraber daha açık bir şekilde, ilgili bireylerin hep birlikte inançlarını idrak edebilecekleri bir yer olarak İslam toplumunun, bir bütün halinde insanlığın gidişatını biçimlendirmede pay sahibi olabileceğini umut ederken Quaker örneğine başvurur. Karmaşık bir ruh simyasıyla, Hodgson'ın ellerinde İslam medeniyetinin tarihi, zaman içerisinde idealleri gerçekleşen bir Kardeşlik Teşkilatı tarihine benzemeye başlar.

Dünya Tarihi Olarak İslam Tarihi

İslam'ın Serüveni'nden bir kimsenin ilk edineceği izlenimler öyle kolay bir şekilde üstesinden gelinecek gibi değildir. O denli geniş bir tuval üzerinde işlenmiş, birçok çağ ve iklimden getirilen tarihsel figürlerle ve yeni fikir ve kavramlarla o denli yoğun bir şekilde doludur ki, okuyucu eserin açık bir dünya tarihi sistemi ve bir medeniyet incelemeleri teorisi üzerine inşa edildiğini gözden kaçırabilir. Bu bölümde Hodgson'ın İslam tarihini bir dünya-tarihsel bağlama yerleştirme teşebbüsü ele alınacaktır. Bu, şarkiyatçılık geleneğinin metodolojik önyargılarının gözden geçirilmesine zorunlu bir giriştir. Aşağıdaki bölüm Hodgson'ın medeniyet incelemeleri teorisini ele almaktadır.

Marshall Hodgson sadece hümanist duyarlılığa ve sınırsız meraka sahip bir kişi ve bir eklektik değildir. O, aynı zamanda dünya tarihindeki kalıpları araştırmaktan hoşla-

nan sistematik bir düşünürdür. Şarkiyatçılık geleneğinin mevcut çıkmazı göz kamaştırıcı şekilde aşikar hale gelmezden çok önce, Hodgson dünyanın geri kalan kısmına yönelik tarihsel ve coğrafi tavırlarımızın köklü ve esaslı bir şekilde gözden geçirilerek yeniden yapılandırılması gereğine kani olmuştu. Kanaatimce, böyle bir vazifeden kaynaklanan çok çeşitli farkında oluşların hissettirdiği bir İslam medeniyeti tarihi yazma çabası Hodgson'ın en önemli başarılarından birini teşkil eder. Onun İslami olarak nitelendirdiği medeniyetin belli özelliklerine ilişkin görüşleri tartışılabilir. Fakat, ilk kez bu medeniyeti tarihte ve komşularıyla ilişkileri düzeyinde açılımı içindeki bütünlüğüyle bize göstermekte devasa öneme sahip ustalık ve cesaret isteyen bir şeyi gerçekleştirdiği inkar edilemez.

Eserin açık bir dünya tarihi sistemi üzerine oturtulduğunun ve yazarının İslam medeniyetinin klasiklerine ilişkin derin bir bilgi sahibi, aynı zamanda bir dünya tarihçisi olduğunun farkına varılması *İslam'ın Serüveni*'nin anlaşılması bakamından hayati önem taşımaktadır. Hodgson öldüğünde arkasında tamamlanmamış bir dünya tarihine dair yüzlerce sayfa bıraktı. Bu çalışmanın bitirildiğinde neye benzeyeceğini söyleyemeyiz ama daha önceki eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, genel hatları itibariyle açıktır. Hodgson'ın en ilk eserleri arasında 1954'de *Journal of World History*'de çıkmış olan "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History"[12] isimli bir makalesi vardır. Bu hayli parlak, fakat o ölçüde de şematik taslakta, daha sonraki eserlerde ayrıntılarla doldurmakla yetineceği merkezi temaları bulmak mümkündür.[13] Bu makalede Hodgson yeni bir dünya

[12] Marshall Hodgson, "Hemispheric Interregional History as an Approach to World History", *Journal of World History,* I, (1954), s. 715-723.

[13] Aynı zamanda bkz.: Hodgson, "The Interrelations of Societies in History", *Comporative Studies in Society and History,* 5 (1963), s. 227-520 ve "The Great Western Transmutation", *Chicago Today*, (1967), s. 40-50.

tarihi sistemine zorunlu bir girişin Batılı tarih yazımının temel önyargılarının sistematik bir eleştirisi olduğunu ileri sürer. Bu görevi üstlenmek ancak dünya hakkındaki tarihsel ve coğrafi tavırlarımızın köklü ve esaslı bir şekilde elden geçirilerek yeniden yapılandırılması suretiyle mümkündür. Dolayısıyla Hodgson'ın enerjisinin önemli bir bölümü, bu makalede dünya tarihinin metodolojisi üzerine yoğunlaşır. Ancak bu başarıldıktan sonra, kendi sisteminin takdim ve izahına geçer.

Hodgson'ın Batılı dünya tarihi geleneğine eleştirisi, perspektif problemi (—dünya-tarihsel terimlerle— Avrupa, tarıma dayalı şehirleşmiş Afro-Avrasya kuşağının kenar alanıdır ve dünya sahnesinin merkezinde on dokuzcu yüzyıla kadar pek görünmez) terminoloji meselesi (okur yazar insan toplumunun geri kalan kısmına işaret için "Garb" veya "Batı"ya karşılık "Şark" veya "Asya" gibi budayıcı terimlerin kullanımı) ve (güney yarımkürenin Avrupa merkezci çarpıtmasıyla) Mercator projeksiyonuna dayalı haritaların bilinçsiz ırkçılığı gibi konular etrafında kümelenir. Bu makalede Hodgson tarafından geliştirilen argüman silsilesi, *İslam'ın Serüveni*'nin birinci cildinin girişinde yer alan "İslam Medeniyetinin Tetkikine Giriş" başlıklı bölümde,(*) şarkiyatçılık geleneğine dair eleştirilerinin temelini teşkil eder. Bu eleştirilerin değerlendirilmesi için konudan kısaca uzaklaşma Hodgson'ın görev fikrinin radikal doğasını açıklığa kavuşturacaktır.

Hodgson'ın akademik şarkiyatçı geleneğe saldırısı çeşitli nedenlerden ötürü değerlidir. Bunlardan biri, [bu eleştirile-

(*) *The Venture of Islam*'ın Türkçe çevirisinde bu başlıkta bir bölüm bulunmamaktadır. Ancak Edmund Burke III, "Giriş: Marshall G. S. Hodgson ve Dünya Tarihi" başlıklı yazısının 9 nolu dipnotunda, Hodgson'ın bu yazısının tercümesinin, elinizdeki eserin "Medeniyet İncelemelerinde Tarihsel Yöntem" başlıklı Beşinci Bölümünü oluşturduğunu belirtmektedir. Oysa bu bölüm, Hodgson'a ait "Introduction to the Study of Islamic Civilization" başlıklı söz konusu yazısının yalnızca 22-39 sayfaları arasındaki kısmını kapsamaktadır. —Yayıncının notu.

rin], eğitimi ve pek çok bakımdan kendi hakkındaki mesleki tasavvuru bir şarkiyatçınınkiyle aynı olan birisinden gelmesidir. *İslam'ın Serüveni*'ndeki en başarılı bölümler arasında Hodgson'ın okuyucuyu, kendi zamanında ve mekanında olsaydı sahip olması gereken tınıların daha zengin ve daha eksiksiz anlayışına ulaştırarak metin boyunca tarz ve üslubunu işlediği pasajlar gelir. Ancak yine de Hodgson, medeniyetlere filolojik yaklaşımların sonuçlarından derin bir biçimde rahatsızdı. Ve o dar bir metin incelemeciliğinin daha az tutsağı, dilbilimsel engeller karşısında kültürlerin karşılıklı oyununa daha fazla açık, kısaca daha bütünlükçü bir vizyonun arayışı içindeydi. Şarkiyatçı geleneği besleyen epistemolojik faraziyelere karşıydı. Son olarak, İslam kültürü tartışmalarının tarihsel bakımdan spesifik bir çerçevenin içerisine güvenli bir biçimde yerleştirilmesi gerektiğinde ısrar etmişti. Hodgson'ın şarkiyatçılık eleştirisi bu nedenle bir anlamda geleneğin içinden gelen bir eleştiridir. Fakat aynı zamanda açık bir biçimde, tarihçinin vazifesinin niteliğine ilişkin esaslı biçimde farklı bir fikre dayanan bir eleştiridir.

Şarkiyatçılığa yapılan en yeni hücumlar, sömürge karşıtı mücadelenin çerçevesi içinde ortaya çıkmıştır.[14] Şarkiyat-

[14] Diğerleriyle birlikte bkz.: A. L. Tibawi, "English Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and to Arab Nationalism", *Muslim World,* 53, no. 3-4 (1963), s. 185-204, s. 298-313 [Türkçesi için bkz.: "İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri", *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler,* (İstanbul: Yöneliş Yay., 1998) içinde, s. 49-107]; Anouar Abdel-Malek, "L'Orientalisme en crise", *Diogenes,* 24 (1963), s. 109-142 [Türkçesi için bkz.: "Krizdeki Oryantalizm", *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler* içinde, s. 7-47]; Abdullah Laroui, *L'Ideologie arabe contemporaine* (Paris, 1967) ve *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?,* (Paris, 1974) [Türkçesi için bkz.: *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi,* Trc.: Hasan Bacanlı, (Ankara: Vadi Yay., 1993)]. Ayrıca bkz.: Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History", *Middle Eastern Studies,* 3 (1967), 206-268 [Türkçesi için bkz.: "İslam ve Tarih Felsefecileri", Albert Hourani, *Avrupa ve Orta Doğu,* Trc.: Ahmet

çılık, Batı hakimiyetine bir kalkan ve bir meşruiyet kaynağı olarak hizmet ettiği sürece, şüphesiz bu kaçınılmaz hatta (belli aşırılıklara rağmen) savunulabilirdi. Şarkiyatçılığın siyasi kullanımlarına hiçbir surette ilgisiz kalmaksızın Hodgson, söz konusu problemi daha geniş bir bağlama yerleştirir.[15] Dolayısıyla İslamiyat araştırmaları uzmanlarının içinde çalışmaya eğilimli oldukları beş adet sistem ortaya koyar: Kendine özgü epistemolojik faraziyeler kümesi ve tamamlayıcı tahrifat kalıplarıyla Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam, Marksizm ve "Batıcılık" şeklinde nitelendirdiği şey. Ne var ki, bu geleneklerden birine açık bir bağlılığın olmaması, Hodgson'ın işaret ettiği üzere, nesnellik garantisi sağlamaz. Gerçekten de, söylediği üzere, tarafgir bakış açılarına gün yüzüne çıkmamış cüzi bağlılıklar söz konusu olabilir. Gerçekten "Müslüman olmak dolayısıyla ne dengeli bir görüş, ne de Müslüman olmamak hasebiyle tarafsızlık garantisi vardır."[16] Bir nesnellik düzeyi, ancak sürekli metodolojik bilinçlilikle ve kendi "büyük geleneği" ile İslam'ınki arasındaki gerilimleri kucaklayarak yakalanabilir. Dünya tarihsel perspektifi açısından tarih yazma çabası itibariyle sadece Hıristiyanlar ve Batıcılar değil fakat aynı zamanda Marksistler ve her rengin kültürel milliyetçileri de nihai yönelimlerden kaynaklanan önyargılardan azade değildir. Hodgson'ın şarkiyatçılık eleştirisi, dolayısıyla, duygusal bakımdan paylaşabileceği suçlamalarında çok şey mevcut olmakla birlikte, bu geleneğe yapılan yakın zamanlardaki saldırılar gibi tamamıyla farklı öncüller kümesi üzerine oturur. Takip eden bölümde Hodgson'ın şarkiyatçı gelenek hakkındaki eleştirisine döneceğim.

Hodgson'ın dünya tarihi sisteminin mahiyeti nedir? İleri sürdüğü gibi, daha gerçek manada yeterli bir dünya tarihi şu önermeden yola çıkmalıydı: İnsan toplumunun yazılı tarihi, Asya ve civarındakilerin tarihiyle başlamalıdır ve Avru-

Aydoğan ve Fahrettin Altun, (İstanbul: Yöneliş Yay., 2001) içinde, s. 41-116] ve Edward Said, *Orientalism,* (New York: Atheneum, 1978).

[15] *The Venture of Islam;* I, s. 26-30.

[16] A. g. e., I, s. 27.

pa'nın böyle bir hikaye içinde ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Bu noktada Hodgson'ın, bir dünya tarihine dair daha önceki teşebbüslerden bir adım daha ileride olsa da, temel fikri itibariyle aynı hatayı sürdüren *Rise of the West*'in yazarı William McNeill gibi yazarlarla kavgasının can alıcı noktasına dokunuruz. İsmine layık bir dünya tarihi, yarım küre ölçeğindeki bir temel üzerinde birbirine bağımlı bölgeler arası gelişmeler üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu yaklaşımın dolaylı bir neticesi, Orta Asya göçebeleri ve Burma yamaç halkları aleyhine okur yazar toplumlar (özellikle, medeniyetin geliştiği dört büyük çekirdek alan) üzerine yapılan vurgudur. Hodgson'ı büyüleyen şey, bir bütün olarak insanlığın öyküsünü söyleme imkanıydı, fakat bu defa kendi kendini doğrulayıcı çarpıtılmış bir Batılı versiyonla değil, küresel tarih perspektifinden. Onun tarihi, bilhassa bölgesel sınırları aşan fenomenlerle ilgilenen bir tarih olacaktı: Helenistik sanatın yayılması, matematiğin gelişmesi, Hint manastır sistemi biçimlerinin gelişimi, Moğol imparatorluğunun kuruluşu vs. Bütün dünya üzerinde sürekli yeni tekniklerin (kültürel ve başkalarının) bulunması ve keşiflerin yapılması dünyanın her yerinde müstakbel gelişme imkanlarında değişimlere yol açmış olması, Hodgson için ispata gerek olmayan bir hususstu. Ateşli silahların yayılması bu prensibin işleyişinin özel bir şekilde dramatik bir örneğinden başka bir şey değildi. Medeniyetler arasındaki etkileşimler ve insani tekniklerin ve kültürel kaynakların ortak kaynağının sürekli artarak gelişmesi hususundaki vurgusuyla birlikte, Hodgson'ın Quaker kanaatleri olanca açıklığıyla görünür hale gelir: Bütün insanlar kardeştir ve tarihin önünde, diğerleri arasında İslam bir serüvenden başka bir şey değildir.

Hodgson incelemesinde, tarihin birbirinden farklı birçok dönemlendirmesinden yararlanır: Bunlardan biri, Batı'nın Büyük Dönüşümü incelemesini şekillendirmeye katkıda bulunan Tarım çağı (miladi 1800'lere dek) ve Modern zamanlar arasındaki ikili ayrımdır. Bununla beraber, medeniyetler tarihi perspektifinden dört ana ayırımdan oluşan bir

dönemlendirmeden de yararlanır: (1) Erken medeniyetler (MÖ 800'e kadar), (2) Mihver Çağ (MÖ 800'den MÖ 200'e kadar), Mihver Çağ sonrası (MÖ 200'den MS 1800'e kadar), (4) Modern zamanlar (MS 1800'den günümüze kadar). Hodgson, "Mihver çağ" tabirini; Çin, Hint, Akdeniz, İran-Sami medeniyetlerinden oluşmuş büyük kültürel filizlenme dönemine işaret etmek için kullanmak üzere Karl Jaspers'den ödünç almıştır. İslam medeniyeti, tarımsal şehirleşmiş hayatın Mihver Çağ sonrası döneminde ortaya çıkar. İslam medeniyetinin oluşumuyla birlikte, o zamana kadar savaşan kamplara bölünmüş olan Nil-Amu Derya bütünlüğü Ökümen içindeki üstünlüğünü hissettirir. Daha önceki yüzyıllar, ortak bir kültürel geleneğin farklı renk ve tonlarını taşıyan bağımsız yazılı dillerle birlikte, bölge içerisinde dini cemaatçiliğe doğru bir eğilimin tedricen gelişmesine tanıklık etmiş olmasına rağmen, İslam'ın tezahürü bu eğilimi tersine çevirmiştir ve önce tek, daha sonra çeşitli İslami dillerle taşınan kozmopolit bir medeniyetin açılımına şahit olmuştur. Dünya tarihi terimleriyle, İslam medeniyeti yarım küre çapında bir temel üzerine bütüncül bir medeniyet tesis etmeye yönelik bir teşebbüsü temsil ediyordu. İslam'ın serüveni zaman içerisinde bir dizi dönüşüm geçirmişti. Modernliğin saldırısına dek ökümen içindeki kalıcı bölgesel düzenler kendilerini yeniden hissettirmemişler ve birleştirici güçler tedricen zayıflamıştı. Kapı, İslam dünyasındaki milliyetçi akımların yükselişi sonrasında, Avrupa hakimiyetine açık bırakılmıştı.

Hodgson'ın dünya tarihi yapma yönteminde merkezi bir yer tutan şey, tahlilini desteklemek ve yönlendirmek üzere başvurduğu 'ideal tipler' kullanımıdır. Bu, onun İslam medeniyeti tetkikine, aynı yöndeki başka çabalarda eksikliği hissedilen analitik bir güç kazandırır. Max Weber'in çalışmasını çeşitli yönlerden eleştirmesine karşın Hodgson açık şekilde ondan çok şey öğrenmiştir. Fakat Hodgson'ın kabul ettiği, Weber'in ulaştığı sonuçlardan ziyade, onun kullandığı yöntemdir. Dolayısıyla sözgelimi, tarımsal şehirleşmiş hayat ve teknikleşme kavramlarının kullanımı, modern öncesi dö-

nemi (miladi 1800'e kadar) modern çağdan ayıran sınırı gösterme çabalarında etkisini hissettirir. Kısaca göreceğimiz üzere Hodgson, toplumsal, ekonomik ve kültürel özelliklerine dayanan İslam medeniyetinin belli başlı safhalarının her biriyle özdeşleştirdiği bir ideal tipler dizisi çıkartmıştır. Bu ideal tiplerin piramit modelinde inşası böylelikle İslam'ın Serüveni'ni göz kamaştırıcı zenginlik ve karmaşıklıktaki sistematik bir yapıyla donatır. (Hodgson'ın maksadını salt tasvir edici olarak yanlış okumuş olanlar esere tekrar dönmelidirler.)

Gelenek/modernlik ikileminin yerine ikame olarak (yani, Tarım çağı ve Teknikleşme) Hodgson tarafından geliştirilen ideal tiplerin ciddi bir şekilde gözden geçirilmesi, takip ettiği yöntemin bütün yönleriyle açığa kavuşturulmasına hizmet edebilir. İkilinin ilk kavramı, Tarım çağı, insanlık tarihinin medeniyetlerin doğuşundan kabaca 1800'lere kadar olan kısmının tamamını kapsar. Bu birinci cildin açış bölümünde önemli ölçüde ayrıntıyla geliştirilir. Modern öncesi dönemin medeniyetleri, Hodgson'ın işaret ettiği üzere, belirgin bir şekilde ikincil rol oynayan diğer servet kaynaklarıyla birlikte, esas itibariyle bir tür toprak kirası alma yeterliliklerine dayanmaktaydı. Dolayısıyla, tarım ekonomisinin ürettiği artık değer, zirai üretimin imkanlarıyla sınırlıydı. Ne ticaret, ne de sınai üretim (çok daha azı, göçebelik için söz konusudur) imtiyazlı sınıfların tarıma asli bağımlılığının yerini alabilecek getiriyi sağlayamazdı. Okur yazarlık fiilen imtiyazlı sınıfın tekelinde olduğundan, belli bir toplumun kültürel üretimi doğal olarak zirai getirilere bağımlıydı. Bu, zorunlu olarak sınırlı artık değerin yoğun yatırımı uygun şartlar altında kültürel bir filizlenme meydana getirebilirdi. Fakat bütün bu nitelikteki filizlenmeler, zaman ve kapsam itibariyle sınırlıydı. Kaçınılmaz olarak, pek elverişli olmayan şartlar kendilerini hissettirecek ve medeniyet bir kez daha, daha normal tarımsal beklenti kalıplarına uyum sağlayacaktı. (Aynı yapılanma siyasi ve ekonomik filizlenme çizgilerini da tayin etmiştir.) Bu analizle, Hodgson, Modernitenin doğumuna sebebiyet vermiş olan türden büyük kırılmaların,

zirai şartlar çerçevesinde imkansız olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Tarım çağında yenilik ve değişimin mümkün ve mevcut olmasına karşın bu çeşit hiçbir değişim dizisinin bizzat insan ve çevre arasındaki ilişkinin mahiyetini dönüştürmeye başlayacak noktaya ulaşamayacağı anlamına gelmektedir.

Batı'nın oluşumu ya da Hodgson'ın ifadesiyle *Batı'nın Büyük Dönüşümü* Tarım Çağıyla ve dolayısıyla insanlık tarihinin akışıyla keskin bir karşıtlık arz eder.[17] 1600 civarından başlayarak Batı toplumu, kültürel değişimi tarımsal temelinden koparark süratle tarihsel eylem çerçevesini değiştirmiş ve o zamana kadar ki tarihsel sürekliliği sekteye uğratmış olan emsalsiz bir değişimler dizisi yaşadı. Bu zamana kadar Afro-Avrasya tarih bütünlüğünde toplumsal güç seviyesindeki —birikimsel olarak izleri hayli belirgin olan— kapsamlı yükseliş kaba bir denklik temelinde gerçekleşmişti. Gerçek anlamda her yeni temel gelişme dört veya beş yüzyıllık bir zaman diliminde tedricen her yerde benimsenmekteydi. Dolayısıyla sekiz ve dokuzuncu yüzyıllardaki Arapların Portekizliler ve on altıncı yüzyılda Portekizlilerin Araplar üzerindeki üstünlüğü, her ikisi de zaman içerisinde uygun uyarlamalarla süratle dengelenen nispeten geçici, ömrü olmayan gelişmelerdi. Batı'nın Dönüşümü, bu nevi büyük yayılmaların Afro-Avrasya ökümeninin bölgeleri arasındaki kaba bir denkliği muhafaza ettiği tarihsel önkoşulları yerle bir etmiştir. Batı toplumu önemli alanlarda, başlangıçtan itibaren süreksiz bir tarzda olmakla birlikte, istikrarlı şekilde artan tayin edici etkilerini her yerde hissettirmiş olan birikimsel ve karşılıklı bağımlı bir değişimler dizisi tecrübe etmiştir. Her ne kadar başlangıçta, en azından eski hayat tarzları değişmeksizin sürmüş gibi bir görünüm arz ediyorsa da, zirai hayatın gerçek temelleri, gittikçe artan ölçüde etkisini kaybetmiştir. Bundan böyle alışılmış gelişmeler bile yeni bir önem kazanmıştır. Yeni bir tarihsel çağ, Teknikleşme çağı doğmuştur.

[17] Aynı eser, III, s. 176-200 [*İslam'ın Serüveni*, III, s. 187-236]. Aynı zamanda krş.: Hodgson, "Batının Büyük Dönüşümü".

Hodgson'ın Modernliğin görünümünü ele alışında dikkate şayan olan şey, kuşatıcı bir değişim sürecine dair —"teknikleşme" şeklinde nitelendirilen— analizinden ziyade, onu bir dünya tarihi perspektifi içerisine yerleştirme çabasıdır. Bunun birçok önemli sonuçları vardır. Bunlardan biri, Batı'nın bu büyük dönüşümünü yarım küre ölçeğinde şehirleşmiş hayatın tarihi içine yerleştirmek suretiyle onun daha önce gelip geçmiş olan her şeyle bağlantısını tesis etmesidir. "Garbın bütünleyici parçasını oluşturduğu bütün Afro-Avrasya Ökümeni'nin birikimsel tarihi olmaksızın, Batı'nın Dönüşümü hemen hemen düşünülemezdi bile."[18] Başka bölgelerde teşekkül etmiş buluş ve yenilikler yığını (bunlar arasında barut, pusula ve matbaa zikredilebilir) Batı'daki tarihsel kırılmada büyük bir rol oynamıştır. Aynı şey, büyük oranda Müslüman tüccarların eseri olan devasa bir dünya pazarının mevcudiyeti için de söylenebilir. Bu şekilde bakıldığında, Batı'nın oluşumu bundan böyle, yaygın bir şekilde inanılanın aksine bütünüyle kaçınılmaz bir gelişme olarak görünmez. Aynı şekilde, Batı medeniyeti de benzersiz bir medeniyet özelliğini kaybeder. Greklerden Rönesans'la Sanayi Devrimine uzanan çizgi neticede, büyük ölçüde seçici tarihsel muhayyilenin ürünü, optik bir yanılsamadan ibarettir. Dünya tarihi perspektifinden, Batı'nın Büyük Dönüşümü, ökümen ölçeğinde bin yıldan fazla bir zamandır devam eden kültürel değişim sürecinin terakümüdür.

Batı'nın oluşumunu bir dünya tarihi fenomeni olarak görmenin ikinci neticesi, Hodgson'a "gelişme yarığı" olarak adlandırdığı şeyi tanımlama imkanı vermesidir. Kavramın modası geçmişse de, kavrayış çağdaştır. Hodgson'ın ileri sürdüğü üzere bir kere yoluna girip hızını aldığında, Batılı Dönüşüm "ne bağımsız bir şekilde boy ölçüşülebilir, ne de toptan ödünç alınabilir bir özellik kazanmıştır".[19] Keza bu dönüşümden uzak durmak da mümkün değildi. Batı'nın

[18] *The Venture of Islam*, III, s. 198 [İslam'ın Serüveni, III, s. 210].

[19] A. g. e., III, s. 200 [*İslam'ın Serüveni*, III, s. 212].

toplumsal gücünün emsalsiz düzeyi onun diğer toplumlara sayısız şekillerde müdahale etmesine ve neredeyse başlangıçtan itibaren onlarla olan ilişkilerinin şartlarını tayin etmesine imkan tanımıştır. Uygar hayatın toplumsal temeli dönüşüme uğramıştı. Ökümenin geri kalan kısmı için, "kültürel etkinlikte önemli ve yaratıcı olan, bir tarım toplumundaki şehirli seçkinlerin problemlerine göre değil fakat teknikleşmiş bir dünyada, teknikleşmiş olmayan seçkinlerin meselelerine göre düzenleniyordu".[20] Tarihsel eylem çerçevesinin belirleyici değişimi Batılı olmayan halklar için "ileri ülkelerde ekonomi ve kültürleri inşa eden aynı güçlerin kendilerininkini yerle bir etmesi, nispeten düşük yatırım düzeyleriyle "az gelişmiş" ülkeler haline gelmeleri"[21] anlamına geliyordu. Modernleşme sürecini başlangıcından itibaren dünya çapında bir hadise olarak kavrama çabası bakımından Hodgson'ın çalışması Andre Gunder Frank, Samir Amin ve Immanuel Wallerstein gibi neo-Marksist "bağımlılık" kuramcılarının düşünceleriyle paralellik arz eder.[22] Onlar gibi Hodgson da, dünya pazarının "merkez" ve "çevre"si arasındaki ilişkilerin tarzıyla ilgilenir. Batılı olmayan toplumlar için sınai ve demokratik devrimlere anlam kazandıran kehanet niteliğinde birçok gözlem yapmıştır. Son olarak Batı'nın dönüşümü anlayışı, Yeni-Marksistlerden ziyade modernleşme kuramcılarıyla uyuşmakla birlikte; Batılı dönüşümü bir dünya tarihi bağlamına yerleştirmek suretiyle Hodgson modernleşme kalıbını kırmaya yönelik önemli bir girişimde bulunur. *İslam'ın Serüveni*'nin son bölümünü yeniden gözden geçirmeye ömrü vefa etseydi, herhalde daha da kuşatıcı bir teori geliştirecekti. Fakat Hodgson'ın Batı dışın-

[20] A. g. e., III, s. 202 [*İslam'ın Serüveni,* III, s. 215].

[21] A. g. e., III, s. 203 [*İslam'ın Serüveni*, III, s. 215].

[22] Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York, 1969); Samir Amin, *Le developpement inegal,* (Paris, 1973) ve Immanuel Wallerstein, *The Modern World System,* Cilt I, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European Economy in the Sixteenth Century,* (New York & Londra, 1974).

da gerçekleşen Batı tarzı gelişme imkanıyla ilgili olarak hiçbir yanılsamanın etkisi altında kalmaması yine de önemlidir.

Modern zamanları tarım çağından farklı kılan nedir? Hodgson'ın cevabı "çeşitli uzmanlıkların bir toplumun önemli sektörlerindeki beklenti kalıplarını tayin edecek kadar geniş bir ölçekte birbirine karşılıklı bağımlı olduğu, rasyonel bir biçimde hesaplayıcı (ve dolayısıyla yenilikçi) teknik uzmanlaşma durumu"[23] şeklinde tanımladığı *teknikleşme* kavramıdır. Bu fikrin parlaklığı belki ilk bakışta gözlerden kaçabilir ve Hodgson'ın kapalı üslubu meselelere yardımcı olmaz. Yine de teknikleşme kavramında, Hodgson kendisini, alışılmadık da olsa etkileri bakımından önemli bir toplumsal düşünür olarak gösterir. Sanayileşme ya da kapitalizm gibi kavramlar dönüşümün meydana geldiği sürecin belli yönlerine öncelik tanır, fakat ekonomik olmayan kesimlerde bile yaygın etkileri bulunan değişimin şaşırtıcı kapasitesini açıklamasız bırakır. Bu kavramlar yeterli ölçüde açık ve kesin olmadığı gibi genel de değildirler. Hodgson'a göre sürecin asli yönü kültüreldir: Dünyaya hesaplayıcı rasyonel ilkelerle bakma tarzına ilişkin bir dönüşüm. Burada Weber'in *Protestan Ahlakı*'nın tesiri hissedilebilir. Gerçekten de teknikleşme kavramı, —Hodgson, Weber'in kullandığı terimin rasyonelliğin modern çağın emsalsiz özelliği olma kapsamını aşırı derecede abarttığını ileri sürse de— Weber'in *rasyonelleşme* kavramının geniş bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Teknikselleşme son olarak belli ahlaki niteliklerle özdeşleştirilir. Her şeyden önce daha çok verimlilik ve teknik kesinlik, belli bir insan türü, yani otonom birey ve işbirliği ruhu. Entelektüel bir inşa olarak teknikleşme, daha da ileri gider ve modern çağın vücut bulduğu karmaşık sürecin kültürel yönlerini aydınlatır.[24]

[23] *The Venture of Islam*, III, s. 186 [İslam'ın Serüveni, III, s. 198].

[24] Bir başka deyişle, teknikleşme kavramının içi kültürel tarihin gereklerine göre doldurulur. Bu kavram 1960'ların başlarında Hodgson'ın kullanımındaki klasik modernleşme kuramıyla büyük ölçüde simetriktir ve onun için bu sonraki terim Batı'nın büyük dö-

Dünya tarihi, boş genellemelerin ve kötü bir metafiziğin hüküm sürdüğü, yüzeysel ilgilere sahip insanların oyun alanı olmak gibi kötü bir şöhrete sahiptir. Hodgson'ın belli bir medeniyetin kültürüne sağlam tutunuşu ve metodolojik bilinçliliği (ki bir başka kimse de pekala entelektüel bir felç durumuna sebebiyet verebilirdi) onun dünya tarihi incelemelerine görülmedik bir canlılık kazandırmasına imkan tanımıştır. *İslam'ın Serüveni* bütün hatalarına, tuhaf tutarsızlıklarına karşın, İslam medeniyeti tarihini bir dünya tarihi bağlamına yerleştirme çabasından doğabilecek pek çok yararları bünyesinde barındırmaktadır. O nedenle dersleri, İslam araştırmalarının bölgesel sınırlarını aşmaktadır.

İslam'ın Serüveni ve Medeniyet İncelemeleri

Bugün ancak birkaç akademisyen medeniyet gibi geniş bir kavramla rahat çalıştığını hissedebilmektedir. Çağımız evrensel tarih yerine, titiz ve ihtiyatlı monografiler dönemidir. Ne var ki Hodgson'ın medeniyet incelemelerine katkısı değerlendirilirken, onun *İslam'ın Serüveni*'ni yazdığı dönemde medeniyetler araştırmalarının Chicago Üniversitesi'nde saygın bir yere sahip olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. Hodgson medeniyet kavramını cesurca ıslah etmeye çalışsa da, onun bu analiz düzeyini kabul etmekte zorlandığımı itiraf etmeliyim. Ancak burada bile, kendini anlatmak için gösterdiği azami dikkat bir diyalogu mümkün kılmaktadır. Başlangıç öncülleri kabul edilirse, kendisini destekleyecek kanıtlar gösterebilir. Hodgson'ın medeniyet incelemele-

nüşümünün siyasi ve ekonomik yönlerini ifade eder. Bir modernleşmecilik formuna karşın Hodgson'ın, süreci, bir dünya bağlamına ve Avrupa ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki ilişki çerçevesine yerleştirme çabaları onu ilginç bir sima haline getirir. Altıncı kitabın [*İslam'ın Serüveni*'nin —"Batı'nın Büyük Dönüşümü" başlıklı bölümün de yer aldığı— ikinci yarısı kastediliyor —Yayıncının notu] tashihlerini tamamlayacak kadar yaşasaydı, sanırım, modernleşme kuramına karşı kararsızlığı daha da açık hale gelecekti.

rine yaklaşımının mahiyeti nedir? Bu yaklaşım onun İslam medeniyeti anlayışını ne surette desteklemektedir?

Medeniyet kavramından yararlanacak olanlar onun hakkında yapılmış olan eleştirileri göz önünde bulundurmalıdırlar.[25] Söz konusu tabiri kullananları bekleyen büyük bir güçlük; medeniyetleri, sonucu başlangıç döneminde kurucu unsurlar tarafından önceden belirlenmiş, zamandan bağımsız özler olarak görme eğilimiydi. Bir ikinci güçlük ise, *medeniyetler* ve *kültürler* arasındaki ayırımda yatıyordu. (Medeniyet teriminin ihtiva edeceği ne kadar geniş bir birimdir? Bir şehir devleti mi? Yazılı bir gelenek mi? [Yoksa] Bir İmparatorluk mu?) Üçüncü ve bununla ilgili bir başka mesele, bir medeniyetin nerede kesilip diğerinin nerede başladığının ayırt edilmesidir. (Bir görüşe göre Hıristiyan Bizans, Grek medeniyetinin bir parçasıdır; bir başka görüşe göre ise, Hıristiyan medeniyetinin bir parçasıdır.) Nihayet son eleştiri, medeniyet incelemelerinin kültürcü önyargısıdır. Medeniyet araştırmalarının zorunlu olarak faaliyet gösterdiği seçkin yazılı kültür düzeyi ile bölgesel ve sınıfsal hatların ötesinde medeniyetin kök saldığı tarihsel bakımdan spesifik toplumsal ve ekonomik çerçeveler arasında ne gibi bağlantılar kurulacaktır? Bu eleştirilerin haklılığını kabul etmesi ve bunlara cevap bulmaya çalışması Hodgson'ın yaklaşımının ayırt edici özelliğidir.

Hodgson'ın yaklaşımında merkezi unsur, kültür ve medeniyetlerin statik olmaktan çok dinamik oldukları ve kurucu idealleriyle sürekli diyalog ve içsel farklılaşmayla —zira belli idealler, daha sonra geri çekilmek üzere bir dönemde baskın hale gelebilirler— nitelendikleri nosyonudur. Şu halde medeniyetler, (özlerini bir kenara bırakalım) entelektüel özellikleriyle sonsuza dek belirlenmemektedir ve bunlar

[25] Terimin kullanımına ilişkin yakın zamanlardaki tartışmalar için bkz.: Robert McC. Adams, *The Evlotuion of Urban Society,* (Chicago, 1966) ve Ruth Tringham, "The Concept of 'Civilization' European Archeology", Jeremy A. Sabloff ve C. C. Lamberg-Karlovsky, (der.), *The Rise and Fall of Civilizations,* (Menlo Park, 1974) içinde.

geçmişin donmuş kalıplarının mahkumları değildirler. Hodgson'a göre bir medeniyet, birleşik bir kültür, "şehirli, okur yazar düzeyde yüksek kültür formu içinde birikimsel gelenekleri paylaştıkları ölçüde görece birbiriyle ilintili kültürlerin uzamsal kümelenişi"dir.[26] Belli bir kültürel varlığın ait olduğu medeniyeti belirlemenin güçlüğüne gelince, Hodgson makul şekilde bu çeşit meselelerin nihai noktada çözüme kavuşturulamayacağına işaret eder. Bazı bakımlardan İslam medeniyeti İran-Sami medeniyetinin devamı olarak görülebilir fakat başka açılardan ondan ayrı, tamamıyla farklı bir medeniyettir. Hodgson medeniyetleri farazi hayat çevrimlerine atıfta bulunmaksızın, açık uçlu şekilde tanımlamaya dikkat eder: Düşünceleri belli medeniyetlere sözde doğal özellikler atfetmekten muaftır.

İslam medeniyetinde İslami olan nedir? Hodgson'ın bu soruya cevabı, onun medeniyet incelemelerine genel yaklaşımını açığa vurur: İslam medeniyetini daha öncekilerden ayıran İslami ideallerin varlığıdır. Bu idealler toplumun düzenlenmesinin merkezi standartlarını sağlarlar. Daha sonraki Müslüman nesillerin bu ideallerle, bir başka ifadeyle, Peygambere vahyedildiği şekliyle Kuran'ın mesajıyla diyalogu İslam medeniyetini oluşturur (bir anlamda inşa eder). Bu diyalogda belli başlı iki büyük değişken vardı: Sünni ve Şia geleneği. Herhangi bir zamanda bu ideallerin asli taşıyıcıları kesinlikle okur yazar nüfus kadar geniş olmayıp, sayıları da pek fazla değildi. Tersine, sayıları her çağda kendilerini bu idealleri gerçekleştirmenin yollarını araştırma vazifesine vakfetmiş küçük fertler zümresiyle sınırlıydı. Bu zümreyi Hodgson "zahitler" (veya daha sonraları "şeriat eksenli insanlar") şeklinde adlandırmaktadır. Bunların meydana getirdiği medeniyet iki boyutuyla değerlendirilebilir. En dar şekliye, dini olarak ve süre giden diyalog da dini bir diyalog olarak mütalaa edilebilir. Fakat aynı zamanda daha geniş, medeni yönleriyle de (diyaloga katıldıkları kadarıyla Hıristi-

[26] *The Venture of Islam*, I, s. 91 [*İslam'ın Serüveni*, I, s. 11].

yanlar, Yahudiler ve diğer gayrı Müslimler de dahil) değerlendirilebilir. Bu sonuncusunu ilkinden açık bir şekilde ayırmak için Hodgson (*Italianate* modeli üzerine) *Islamicate* (İslamileşmiş) terimini uydurur.

İslam medeniyetinin muazzam genişliği, Hodgson için bir problem oluşturur. Fas'tan Çin'e kadar Afro-Avrasya Ökümenine yayılmış ve yedinci yüzyıldan günümüze dek ayakta kalan bir medeniyet hakkında anlamlı bir şekilde konuşmak nasıl ve ne surette mümkündür? İslam dünyasının belli bölgelerinin toplumsal ve ekonomik tarihini takibe ilgi duyanların eleştirisi bu noktada önem kazanmaktadır. Hodgson bir medeniyet tarihinin, tarihsel bakımdan değişik spesifik yer ve zamanlarda yaşayan Müslümanların (özellikle seçkin olmayanların) birbirinden farklı tecrübelerini tanımlamasının imkansızlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla Hodgson'ın hakkında çok az şey söyleyebileceğini teslim ettiği önemli bir problemler alanı vardır. Fakat Müslümanların tarihsel deneyimlerinin farklılığından ziyade birliğiyle ilgileniliyorsa, Hodgson, bu durumda medeniyet kavramının ikna gücü kazanacağını, toplum ve iktisat tarihçilerinin bu analiz seviyesine çok az katkıda bulunabileceklerini ileri sürer. En azından modern zamanlara kadar İslam medeniyeti bir birliğe sahiptir, çünkü Müslümanlar (Hıristiyanlar ve Budistlerden farklı olarak) birbirleriyle ve kurucu ideallerriyle bağlarını korumuşlardır. İslam medeniyetinin tarihsel olarak incelenebileceğini şüpheli hale getiren çağlar boyunca, diyaloglarında bir bütünlük vardır. Müslümanlar ortak bir hareket noktası, ortak bir sözcük dağarcığı (ve nispeten yakın zamanlara kadar) önem arz eden konular alanını tartışacak birkaç ortak dili paylaşmışlardır.[27]

[27] Birlik probleminin irdelenmesi için bkz.: M. G. S. Hodgson, "The Unity of Later Islamic History", *Journal of World History*, 5 (1960), s. 879-914. [Bu makalenin Türkçesini Elinizdeki eserin "Sonraki Dönemlerde İslam Tarihinin Birliği" başlıklı Dokuzuncu Bölümünde bulabilirsiniz.]

Hodgson'ın medeniyet incelemelerine yaklaşımı, göz ardı edilemeyecek bazı önemli faydalar sağlar. Kurucu ideallerle diyalog fikri ona, paralel (çoğu zaman rekabet eden) kültürel gelenekler ve bölgesel çeşitlemeler de dahil olmak üzere her çeşit alt diyalog tarzını kabul etmeye yetecek kadar geniş şekilde tanımlanan bir İslam medeniyetini kavrama imkanı verir. Böyle bir anlama şemasına gerçeklik kazandırma eğilimine yenik düşme ihtimali azdır. En önemli tarafıysa, bu yaklaşımın ona İslam medeniyetinin Şia kolunu —varsayılan bir Sünni "ortodoks" yoruma atıfta bulunmadan zekice kaçınarak— gerektiği gibi değerlendirme imkanı sunmasıdır. Gerçek İslam'ın ne olabileceğine ilişkin kısır, yavan ve dar ufuklu tartışmadan kaçınmak suretiyle Hodgson, büyük bir hizmet gerçekleştirmiştir. Benzer şekilde İslam medeniyetinin köklerini Nil-Amu Derya şehirli gelenek bağlamına veya (Toynbee'yi izleyerek) İran-Sami medeniyeti şeklinde adlandırdığı bütünlüğün içine yerleştirmekteki ısrarı, İslam'ın doğuşunun bölgedeki ve ökümendeki tarihi eğilimlerin mantıksal gelişmesinin temsil ettiği genişliği açıklığa kavuşturur. Aynı zamanda bu durum, örtük bir şekilde İslam medeniyetinin kaderini onun ilk taşıyıcıları olan Arapların akıbeti içinde eritmenin tehlikelerini de asgari düzeye indirir. Hodgson bu kanaate anlamsız bir İran severlik veya Arap düşmanlığı dolayısıyla değil, fakat İslam medeniyetini dünya tarihi perspektifi içerisinde inceleme çabalarının bir neticesi olarak ulaşır.

Hodgson'ın medeniyet incelemeleri yönteminin önemli bir vasfı, kültürel diyalektiğin iki yönlü bir süreç olduğu iddiasıdır: Bir taraftan zahitlerin medeniyetin kurucu idealleriyle diyalogu, diğer taraftan toplumun maddi temelleri ile kültürel ürünleri (kısaca onun medeniyeti) arasındaki daha az doğrudan ilişki. Gördüğümüz gibi Hodgson, tarım koşulları altında bütün medeniyetlerin ("Doğu" medeniyetlerinin yanı sıra "Batı" medeniyetleri) kendilerini kuşatan maddi imkanlarla, bizim sınırlandığımızdan çok daha fazla doğrudan sınırlandığını ileri sürer. Dolayısıyla parlaklıkları

ne düzeyde olursa olsun, kültürel filizlenmeler bir çıkmaza saplanıp kalmadan evvel gelişebildikleri kadar gelişip ilerleyebilirlerdi. Yüzeysel olarak ele alındığında, bu ya —refah *eşittir* kültürel ihtişamlılık; kriz *eşittir* kültürel gerileme [şeklinde düşünecek]— sığ bir Marksizmi ya da kaba bir — medeniyetlerin hayat çevrimleri vardır şeklindeki— organizmacılığı hatırlatır gibidir. Hodgson'ın argümanı oldukça farklıdır. Şayet —Batı dahil— bütün tarım medeniyetleri sürekli yeniliği meydana getirme imkanları bakımından sınırlı idiyseler, buradan olası yenilikleri değerlendirme noktasında hepsinin de esas itibariyle tutucu olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla, bunları değerlendirirken başarıyı tesadüfle eşitleme eğilimindeki modern önyargılarımıza meydan vermemeliyiz. Tarım çağındaki eğitimin işlevi öğrencilere nasıl düşüneceklerinden ziyade nasıl davranacaklarını öğretmek, gözlemlenebilir gerçekleri incelemekten ziyade kültürel normları öğrencilerin kafasına yerleştirmekti. Hodgson, bu muhakeme zincirini takip ederek, İslam tarihinin genellikle bir çöküş dönemi olarak kabul edilen orta dönemlerindeki (miladi 945–1500 arası) medeniyeti yeniden değerlendirme imkanına ulaşır. Çalışmasının bu yönü hakkında bir sonraki bölümde daha fazla şeyler söyleyebileceğim. Son olarak gerileme sorunları veya medeniyetlerin hükmünce gerileme ve çözülmelerinin kaçınılmaz olduğu farazi yasalar sorunsalı böyle bir perspektiften yaklaşıldığında geçersiz hale gelir. Orta Doğu çökmüş ya da Batı yükselmiş midir? Hodgson en fazla şunu kabul edecektir: "Bir toplumun belirli bir fırsat alanındaki yatırımları fazlasıyla teşvik etmesi sonucu, yeni şartlar başka yatırım türlerini daha karlı kıldığında kaynaklarını hızla bu yöne yönlendirmesi mümkün olmayacaktır." Dolayısıyla "İslamileşmiş kültürün, Tarım Çağının ihtiyaçlarını karşılamada sergilediği mükemmeliyet, onun bu devrin ötesine geçmesinde ayak bağı teşkil edebilirdi."[28]

[28] *The Venture of Islam*, III, s. 204 [*İslam'ın Serüveni*, III, s. 216].

Hodgson'ın medeniyet incelemeleri teorisi, iç yapısı itibariyle muhafazakar bir kültürün, her çağda görüşleri süre giden kültürel diyalogda yeni sıçramalar yapan vicdan sahibi erkek ve kadınların periyodik müdahaleleriyle telafi edileceğini ileri sürmekten daha zengin çağrışımlara sahiptir. Bu yaklaşım pedagojik bir yenilik olarak başarılıdır. Okuyucu, bu simaların İslam tarihine yapmış oldukları düşünülen katkılarıyla yetinmeyip bunların her birinin yaşadığı tarihsel çerçeveyi ciddiye almaya teşvik edilir. Bu yöntem olmaksızın, Hodgson'ın soyut düşünme eğilimi çalışmayı bütünüyle boğacak ve argümanı daha az ikna edici olacaktı. Ancak yine de böyle bir ağırlığı bütünüyle sıra dışı birkaç insanın deneyimlerine atfeden bir medeniyetler teorisine yapılabilecek ciddi itirazlar vardır. Sadece Hodgson'ın teorisinin Weber'in kavramlarıyla çok yakın ilişki içinde olduğu değil, buna ilave olarak, bu kavramların seçildikleri kıstas hakkında bilgilendirilmeyiz de. Hodgson'ın zahit düşünce yapısına sahip olan bireyleri hayattan daha geniş bir yer tutar. Buna mukabil bir kültürün itikadına ilişkin böyle yüceltilmiş nosyonlara sahip olmayan sıradan erkek ve kadınlar büyük ölçüde tanınmaz, ilgilerinden bahsedilmez ve büyük gelenekle (ve diğer küçük geleneklerle) bağlantıları büyük ölçüde ihmal edilmiştir.

Hodgson'ın medeniyet yaklaşımı başka bakımlardan da kırılgandır. Büyük bir kavramsal problem, medeniyetlerin kurucu idealleriyle nitelenebileceği düşüncesinde yatar. Fakat, pekala sorgulayabiliriz, Kuran ve diğer kabul gören İslami eserlerden çekip çıkartılabilecek sayısız ideallerin hangisinin kurucu idealler olarak dikkate alınmasına kim karar verecektir? Gerçek İslam'ı oluşturan şeyin ne olduğuna karar verme problemi —diyalogların çoğulluğunu kabul etmek suretiyle— kapıdan kovulurken bacadan geri dönmektedir. Hodgson'ın ahlaki duruşu, İslam medeniyetinin mahiyetinin ne olduğuna dair anlayışıyla o denli sıkı bir şekilde bağlantılıdır ki, onun kurucu ideallerini neyin oluşturduğu konusundaki görüşlerini etkilemekten geri durma-

maktadır. Müslümanın Tanrı önündeki bireysel ahlaki sorumluluğunu vurgulayarak ve bireylerin kolektif olan —özellikle de, devlet— karşısındaki haklarını ön plana çıkaran *şeriat* ilkelerinin yorumunu daha ileri götürmek suretiyle daha da fazlasını yaparak Hodgson cesur bir şekilde Gibb, Grunebaum ve diğerlerinin ahlaki boyutu daha az vurgulayan yorumlarına meydan okumuştur. Başkalarına yönelttiği farazi olana gerçeklik atfetme suçlamasına aynı zamanda kendisini de açık hale getirmiştir. Dolayısıyla Hodgson'ın yoğun bir biçimde kişisel ve takıntılı şekilde sistematik medeniyet incelemeleri yaklaşımı, önerilecek pek çok şeye sahip olmasına karşın, hiçbir surette tenkitten beri değildir. Daha eksiksiz bir medeniyet incelemeleri yaklaşımı doğrultusundaki arayışta dayanak teşkil eden idealist faraziyeler —açıklama tarzlarının karmaşıklığına rağmen— kanaatimce, en azından bu bölüm için kabul edilemezlik keyfiyetini muhafaza etmektedir. Şöyle önemli bir soru geçerliliğini hala korumaktadır: Bu çeşit faraziyelerde bulunmaksızın medeniyetler hakkında anlamlı bir şekilde yazmak mümkün müdür? Gerekli gibi görünen şey; kültürü, ne maddi şartların yansımasından ibaret bir şey, ne de zaman içinde ideal bir özün açılımı haline getiren bir yaklaşımdır. Bütün Avrupa merkezciliğine karşın McNeill'in daha açık, fakat daha az sistematik yaklaşımı tercih edilir gibidir.

İslam Tarihinin Kalıpları

İslam'ın Serüveni bir tür mimari bir yapıya, belli başlı unsurları farklı soyutlama seviyelerinde izlenen kompleks yapılanmaya sahiptir. Aynı zamanda oldukça farklı bir İslam tarihi dönemlendirmesine veya bunların bütün bir serisine müracaat eder. Bunun ortaya çıkardığı şey, nasıl bir İslam tarihidir? Hodgson'ın bu tarih versiyonu standart izahlara istihza ile nasıl bakar? Nihayet, İslam tarihini bir dünya tarihi bağlamına yerleştirme çabasının belli başlı faydaları nelerdir? Bu soruları sıralarken, Hodgson'ın sürçüp

yanıldığı ve bu çapta bir çalışmada kaçınılmaz olarak olması gerektiğinden, sahada yakın zamanlardaki gelişmelerin kendisini geride bıraktığı pek çok ayrıntı noktalarını zorunlu olarak bir tarafa bırakacağım. Öncelikle Hodgson'ın İslam tarihi yorumuna göz atacağız.

En genel soyutlama düzeyinde, Hodgson'ın tezi şudur: İslam medeniyeti Nil-Amu Derya bütünlüğündeki ticari çıkarlara refakat eden şehirli ve komünal beklentilere önemli bir yer vererek, öncelikle İran-Sami kültüründeki daha eşitlikçi ve kozmopolit eğilimlerin kurumlaşmasına hizmet etmiştir. Ölümünden sonra basılan bir makalede bu eşitlikçi ve kozmopolit özelliklerin gelişmesinin İslam'ın dünya tarihindeki en önemli rolü olduğunu ileri sürmüştü.[29]

Bir başka soyutlama düzeyinde İslam medeniyetinin tarihi üç kısma ayrılabilir: Teşekkül Dönemi, Orta Dönemler ve Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Zamanlar dönemi. Bunların her birine *İslam'ın Serüveni*'nin bir cildi ayrılmıştır. Teşekkül Döneminde (yaklaşık olarak 600-945) belli başlı gelişmeler kültürün asli taşıyıcıları olarak Arapça'nın Süryanice ve Pehlevice'nin yerini alması, bölgenin daha önceki komünal ayrımlarının yerine tek bir kuşatıcı İslam toplumunun ortaya çıkışı, yeni, daha esnek bir toplumsal düzen türünün gelişmesiyle neticelenen mutlakiyetçi bir tarım imparatorluğunun yeniden kuruluşuna yönelik çabaların başarısızlığıdır. Orta Dönem (945-1503) devlet ve toplum arasındaki ayırıma dayanan uluslararası bir toplumun teşekkülü, tasavvufun yayılması, yüksek İslam kültürünün ikinci büyük dili olarak Farsça'nın gelişmesi ve entelektüel gelenekler arasındaki diyalogun olgunluğa erişmesiyle kendini hissettirir. Hodgson için Orta Dönemler, kozmopolit yüksek bir kültürün büyük esnekliğe sahip bir toplumla yan yana yaşadığı İslam medeniyetinin zirve noktasıdır. İslam

[29] Marshall G. S. Hodgson, "The Role of Islam in World History", *International Journal of Middle East Studies*, I, 1 (1970), s. 99-123 [Bu yazının Türkçe tercümesi elinizdeki eserin "Dünya Tarihinde İslam'ın Rolü" başlıklı Yedinci Bölümünü oluşturmaktadır].

tarihinin üçüncü safhası, yani Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Zamanlar dönemi ökümendeki eski komünal ve bölgesel ayırımların kendilerini yeniden hissettirmesiyle nitelenir. Yeni bölgesel imparatorluklar teşekkül eder: Hint Moğol, Safevi, Osmanlı... Fakat bunlar Moğol sonrası rejimlerin siyasi zayıflığını ancak kısmen gidermişlerdir. Kültürel muhafazakarlık şimdi yenilik fırsatlarının yolunu tıkama işlevini görmektedir. Ne Safevilerin yenilenmiş Şiiliği, ne de Hint Moğollarının ve Osmanlıların Felsefileştirilmiş Sünniliği yenileme görevi için yeterli gelmektedir. Aynı dönemde, dünya tarihinin çehresi Batı'nın yükselişi ve Teknikleşme çağının belirtileriyle değişmektedir. Bu gelişme —büyük dini geleneklere dayalı diğer bütün medeniyetlerle birlikte— İslam medeniyetinin geleceğine de damgasına vurmuştur.

Bir üçüncü analiz seviyesi daha ayırt edilebilir. *İslam'ın Serüveni,* medeniyetin gelişmesindeki altı safhaya uygun olarak altı kitaba ayrılmıştır: Teşekkül (692'ye kadar), Yüksek Halifelik (945'e kadar), Uluslar arası Medeniyet (1258'e kadar), Moğol Üstünlüğü (1503'e kadar), Ateşli Silah İmparatorlukları dönemi (1800'e kadar) ve Modern Zamanlar. İslam tarihinin bu dönemlendirmesi, hanedanları esas alan standart kronolojik çerçeveyle açıkça çelişmektedir. Bu dönemlendirme hanedan silsilelerini aşan süreklilikleri vurgulamakta ve medeniyetin evrimindeki ana safhaları esas kabul etmektedir. Daha sonra göreceğimiz üzere, bu altı dönem Hodgson'a birini diğerinden ayırma imkanı veren bir toplumsal ve kültürel özellikler dizisiyle (kendi başlarına oluşturucu idealler) tespit edilmektedir. İslam tarihinin birliği, her şeyden önce tarih boyunca sergilenen diyalogun bütünlüğüne bağımlıdır.

İslam tarihinin bu dönemlendirmelerinin yanı sıra, Hodgson daha spesifik gelişmeler üzerinde odaklaşan bir çok özel kronoloji sunar. Sözgelimi, İslam medeniyetindeki önemli gelişmeleri Çin, Hint ve Avrupa'daki çağdaş gelişmelerle karşılaştıran tablolar vardır. Keza Müslüman felsefe ekollerini, tasavvuf tarikatlarını, Şia şecerelerini, tezkire

yazarlarını vs. gösteren çizelgeler bulunmaktadır. Üzerinde çalıştığı tuval genişledikçe bölge bölge İslam dünyasını aşan gelişmeleri gösteren tablolar ilave eder. Böylelikle, okuyucuda, aynı zamanda medeniyetin kendisini dünya tarihi bağlamında tutarken, İslam kültürünün münferit halkalarını izleyecek bir perspektif geliştirir. Bin yıllık bir dönemde bir ritim ve tempolar çeşitliliği içinde birbirleriyle zıtlaşacak ve birbirini teyit edecek şekilde geniş tarihsel kalıpların uyumlu hale getirildiği bir alana girmek üzere doğrusal siyasi dönemlerin dünyasını kararlı bir biçimde arkamızda bırakmış oluruz. Tek başına bu durum, zaman içerisinde İslam medeniyetinin açılımına ilişkin anlayışımızı sınırsız bir biçimde zenginleştirir.

Kültürel bir tarih olarak *İslam'ın Serüveni,* başlangıcından modern dünyada zeval bulduğu döneme dek Nil-Amu Derya bölgesinin entelektüel geleneklerinin evrimini takip eder. Hodgson Mihver Çağ sonrasında bölgede etkisini hissettirmiş olan üç büyük geleneği ayırt eder: Peygamberi tek tanrıcılık, Yunan doğa bilimi ve felsefesi ve Pers imparatorluk geleneği. İslam'ın gelişiyle bu gelenekler ölüp gitmemiş, İslamileşmiş esaslar çerçevesinde yeniden formüle edilmiştir. İlk ve en önemlisi, İslami din bilimlerinin gelişimiydi: Kuran tefsirleri, *Hadis*'te cerh-tadil usulü ve *fıkıh* çalışması. Hodgson İslam'ın, peygamberi tek tanrıcı İran-Sami geleneğinde daha önce mevcut olan temaları yeniden nasıl düzenlediğini ve sürdürdüğünü göstermenin arayışı içindeydi. Analiz ölçütü, inananlar topluluğunun toplumsal ve ekonomik örgütlenmesinde yasal ve toplumsal ilişkilere dair *şer'i* kavramların varlığının kurucu etkisidir. Teşekkül eden İslami kültürel diyalogla tedricen harmanlanan ikinci büyük entelektüel gelenek Sasani mutlakiyetçi yönetim geleneğiydi. Hodgson saraya mahsus *edep* kültürünün gelişmesinin bu geleneğe nasıl yaslandığını, oluşan diğer İslami entelektüel geleneklerle diyaloga girdiğinde aynı zamanda bu geleneği nasıl dönüştürdüğünü göstermeye çalışır. —Esas itibariyle Helenizmin mirası olan— Yunan bilimi ve felsefesi geleneği,

İslam düşüncesinin gelişme eğiliminde olduğu üçüncü büyük damardır. Başlangıç itibariyle zahitlerin zihinsel ilgilerine yabancı duran *edep* geleneği gibi felsefe geleneği de, özellikle Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinin bir neticesi olarak İslami diyalogla tedrici bir şekilde bütünleşmiştir. Yüksek Halifelik döneminin sonunda entelektüel gelenekler tam anlamıyla İslami bir biçime kavuşmuşlardı. Bu dönemden itibaren bunların birbirlerine karşılıklı nüfuz ve birbirleriyle karşılıklı etkileşimleri İslam kültürünün dokusunun şekillenmesine yardımcı olmuştur. On altıncı yüzyıla gelindiğinde, medeniyetin bünyesindeki diyalogun kendi kendini yenileme kapasitesi bütünüyle kaybolmuş olmasına karşın, Tarım çağının kültürel muhafazakarlığına yönelik doğal eğilimleri kendilerini giderek artan ölçüde yeniden hissettirmişlerdir. Dolayısıyla, kültürel bir yenilenmeye yönelik Safevi girişimleri sonuçsuz kalmıştır. Aynı şey Osmanlı ve Hint Moğolları için de söz konusudur. Modern zamanlarda İslami miras, teknikleşmenin etkisiyle, —diğer belli başlı dini geleneklerin esaslı bir şekilde değişmiş tarihsel eylem bağlamlarıyla baş etme çabasında— Müslümanların ilgisini büyük ölçüde kaybetmiştir. Bu, yüksek düzeyde şematik form içinde, Hodgson tarafından sunulduğu şekliyle İslami kültür tarihinin yapısıdır.

Hodgson'ın İslam tarihinin altı safhasının her birine karşılık olarak, bir ideal tip biçiminde sunulan siyasi şekillenme söz konusudur: Arap yönetimi, Hilafet mutlakiyetçiliği, *ayan/emir* sistemi, askeri patronaj sistemi, ateşli silah imparatorlukları ve modern ulus devletler. İslam tarihinin ilk safhasında, toplum Arapların üstünlüğü ilkesi etrafında örgütlenmişti. Siyasi meşruiyet, *cemaat* nosyonuna —yönetici Arap Müslüman kastı arasında birliğin zorunluluğu— dayanıyordu.

Mervani dönemin sonlarına doğru başlamış ve 945'e kadar devam etmiş olan Hilafet mutlakiyetçiliği döneminde kadim Pers krallığı geleneği, devletin merkezi bir emperyal bürokrasi ve ordu etrafında oluşmasında güçlü bir biçimde

etkili olmuştur. Her ne kadar birçok zahit, hilafet mutlakiyetçiliğine muhalif idiyseler de, birkaç yüzyıl fiili olarak toplumsal ve siyasi teşkilatlanma ilkesini teşkil etmiştir. Bununla beraber nihai noktada, bölgedeki kozmopolitlik ve eşitlik taraftarı güçler en açık şekilde böyle bir sistemle kendilerini fazlasıyla sınırlanmış bulan ticari çıkarlarla özdeşleşmişti.

Sonuç olarak Hodgson, toplumsal güçlerin kendine özgü belli belirsiz dengesiyle Orta Dönemlerin başlarında yeni, adem-i merkeziyetçi ve esnek uluslararası toplumun boy gösterdiğini ileri sürer. Hodgson'ın *ayan/emir* sistemi olarak nitelediği bu toplum, kayda değer bir açıklık ve şekillendirilebilirlik sergilemiştir. Bu eğilimin korunmasına muhtelif önemli kurucu unsurlar hizmet etmiştir. Bunlardan biri mutlakiyetçi hilafet döneminde başlamış bir süreç olan tarımsal otoritenin askerileşmesidir. *İkta* kurumunun gelişimiyle birlikte yeni, büyük bir Türk askeri yönetici zümresi ve emirler ortaya çıkmıştır. Devletin siyasi yapısı merkeziyetçi hüviyetini yitiriyor, tarımsal gelirlerin toplanması pek çok bağımsız ve yarı özerk birimler tarafından paylaşılıyordu. Halifenin kendisi, büyük ölçüde önemini yitirmişti. Bu arada emirlerin üzerinde ve onlara karşı bir başka güçlü toplumsal iktidar birimi boy göstermekteydi: Şehirlerdeki ticari çıkarlar ve yeni yeni belirginleşmeye başlayan ulema veya daha genellikle ayan. Bunların güçleri, tüccarların Orta Çağ'daki ekonomik konumlarından olduğu kadar, şeriatın başta gelen yorumcuları olarak —buyrukları toplumun etkinliklerinin düzenlenmesine hizmet eden— ulemada cisimleşen meşruiyetten kaynaklanmaktaydı. İslam tarihinin bu yüksek düzeydeki kozmopolit safhası boyunca kültürel diyalog en yüksek ve en geniş düzeyine erişti ve onu oluşturan muhtelif renk ve tonlar arasındaki etkileşim en yüksek yoğunluğuna ulaştı. Bu dönemde son bir kurucu unsur tasavvuf tarikatlarının savunulması ve destekçilerine yurttaşlık hakları bahşedilmesi ve muhtelif tarikatların kristalleşmesiydi. Bu, inancın alt toplumsal sınıflara yayılmasını büyük

ölçüde artırdı ve onun İslam coğrafyasının sınırlarını aşma sürecine yardımcı oldu.

Moğol felaketi Erken Orta Dönemin uluslararası toplumunun sonunu getirdi ve yeni bir İslam tarihi dönemini başlattı: Moğol üstünlüğü dönemi. Moğol istilasının zayıflamasıyla ortaya çıkan daha sonraki İslam devletleri, fatihlerin hanedanlığa mahsus prestijinden güçlü şekilde etkilendi. Hodgson bunun toplumsal teşekkülünü izah etmek üzere askeri/patronaj devleti kavramını geliştirdi. Bu dönem boyunca hakimiyeti tesis etmiş olan Türk seçkinleri, devlet idaresine ve orduya sarayın uzantıları olarak nüfuz ettiler. Moğol örneğini takip ederek kültürün büyük hamileri, şehirlerin kurucuları, mimari şaheserlerin inşacıları oldular. Bozkır kurumlarının Nil-Amu Derya bölgesindeki toplumsal ve siyasi hayat üzerindeki etkisi bu dönem boyunca zirveye ulaştı.

On altıncı yüzyıl başlarken bu devletler yerlerini, en önemlileri Hint Moğolları, Safevi ve Osmanlılar olan erken modern dönemlerin sağlam bünyeli ateşli silah imparatorluklarına bıraktılar. Bölgede askeri patronaj devletlerinin temel özelliklerinin pek çoğunun devam ettirilmesi ve daha ileri götürülmesiyle birlikte bölgedeki mutlakiyetçi geleneğin kendisini yeniden hissettirmesi; hem siyasi (ki, bu noktada başarıları aşikardır), hem de entelektüel anlamda İslam'ın yeni, görkemli bir çağını meydana getirdi. Her ne kadar açık bir şekilde muhafazakar ruhun etkisi altında ise de, Hodgson, bu rejimlerin kültürel bakımdan durağan olmadıklarını ve kimi birimlerin önemli yenilikler yaşadığını ileri sürer.

Elbette değişimin güçleri bir başka doğrultuda zaten akıyordu. Teknikleşme çağının boy göstermesiyle insanlık tarihi her şeyi belirleyici yeni bir döneme girdi. Eserin bu bölümünde Hodgson öncelikle Batı'nın Büyük Dönüşümü ve daha sonra çepeçevre yerküre üzerindeki etkisi hususunda yoğunlaşır. Yüzyılımızda milliyetçiliğin yükselişi ve ulus devletlerin ortaya çıkışını, İslam toprakları üzerinde Avru-

pa'nın ekonomik ve siyasi hakimiyeti takip eder. Teknikleşme fikri gizil bir kavramsal aygıt oluşturmakla birlikte, Hodgson'ın modern dönem değerlendirmesinde kullandığı literatür en azından bir nesildir kullanılmamaktadır. Kullandığı esnek teorik ve ampirik literatür göz önüne alınırsa, kullanış tarzındaki başarısı kayda değerdir.[30] Altıncı kitap, Hodgson öldüğünde ancak taslak haliyle mevcuttu ve esas itibariyle, gerçekte mevcut olduğu haliyle yayınlanmıştır. Altıncı Kitabın zayıflığının *İslam'ın Serüveni*'nin bütününe ilişkin bütün intibaları bozması bir talihsizliktir ve bir üniversite metni olarak kullanışlı oluşunu azaltmaktadır. Altıncı Kitapla ilgili tatminsizliğin Hodgson'ın kendisinin de duyarlı olduğu daha derinde yatan bir sebebi vardır: Modern dönemle birlikte, İslam medeniyeti kavramı daha önce sahip olabileceği fayda her heyse bunu kaybetmiştir. Kavramı üzerine oturttuğu sürekli kültürel diyalog, ökümendeki bölgesel dillerin ve geleneklerin kendilerini yeniden hissettirmeleriyle esaslı bir şekilde dağılmıştır. Bir zamanlar mevcut olan uluslar arası seçkin kültürün mahiyeti her ne ise, 1800'lere gelindiğinde etkisi ciddi bir şekilde azalmıştır. Örneğin Fas Müslümanları Afrikalı veya Endonezyalı dindaşlarıyla ancak bin bir güçlükle iletişim kurabiliyorlardı. Bazı bakımlardan kitaba Teknikleşme şafağının alacakaranlığıyla son verilmesi daha derli toplu bir netice olabilirdi. Fakat Hodgson'ın onu

[30] Sözgelimi Türkiye, İran ve Doğu Arabistan'ın toplumsal ve ekonomik tarihine ilişkin literatürün fiilen tamamı Altıncı Kitap yazıldıktan sonra yayınlanmıştır. Bibliyografya Albert Hourani'nin *Arabic Thought in the Liberal Age* [Türkçesi için bkz.: *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Trc.: Latif Boyacı ve Hüseyin Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yay., 1994)] ve Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* [Türkçesi için bkz.: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Trc.: Metin Kıratlı, (Ankara: TTK Yay., 2. Baskı, 1984)] gibi klasikleri ihtiva etse de, Barrington Moore Jr.'un *Social Origins of Dictatorship and Democracy* ve Eric Wolf'ün *Peasant Wars of the Twentieth Century* gibi çalışmaları —modernleşme kuramlarına dair bütün eleştirel literatür bir tarafa— Altıncı Kitap yazıldıktan sonra yayınlanmışlardır. Bu bölümün yazıldığı 1960'ların başlarını, bugünden ayıran düşünce ve deneyim dünyaları vardır.

neden çağdaş döneme kadar taşımaya zorlandığı anlaşılabilir. El yazmasının son bölümlerini yeniden gözden geçiremeden ölmesi bunu daha da elim ve hazin hale getirmektedir.

Hodgson'a göre İslam tarihinin birliği, medeniyetin kurucu idealleriyle daha sonraki Müslüman nesillerin süre giden diyalogunun bir fonksiyonuydu. Daha somut bir şekilde bu; İslam doktrininin ve takvasının ulema tarafından rafine hale getirilmesi, inancın bütünlüğü ve varlığının korunmasıyla sorumlu kabul edilen din uzmanlarının eserleriyle bir meşguliyeti ifade ediyordu. Bu çalışmada şeriat kavramı, Hodgson'ın yorumu için bir zemin sağlaması nedeniyle, taşıdığı önemden çok daha önemli bir niteliğe bürünür. [Şeriat kavramı] Teşekkül Dönemi düşüncelerini biçimlendirir, Orta Dönemlerin —bir çeşit yüce örneklik mertebesine yükseldiği noktada— ayan/emir sisteminin işleyişinin temel izahını sunar ve daha sonraki dönemlerin birliğinin açıklanmasında kılavuz kavram —daha ileride üzerinde duracağımız tasavvuf kavramıyla birlikte— hizmeti görür.

İslam'ın Serüveni'nin daha ilk sayfalarından itibaren Hodgson için şeriat kavramının özel bir öneminin olduğu belirgindir: Sadece İslam hukukunun değil, aynı zamanda İslam medeniyetinin çekirdeğinin de zihinlerde tasarlanmasına hizmet eder. Hodgson, İslam'ın doğuşuna sebebiyet veren dini dürtülerin kökenlerini, peygamberi İran-Sami tek tanrıcılığının ahlaki ilgilerine kadar geri götürür. Kuran'ın orijinal mesajının eşitlikçi ve halkçı kapsamlarının ortaya çıkarılması, İslam tarihinin temel etmenini sağlar. Teşekkül döneminin sonuna gelindiğinde bütün Müslümanları bağlayan dini hukuk, zahitlerin eşitlikçi ve halkçı özlemlerine cevap olarak kristalleşmiştir. Şeriat Müslümanlara kendilerini gerçekleştirmeleri için bir merkez sağlamıştır: Toplumsal ve yasal kalıpları, toplumun örgütlenmesini belirleyerek ve Abbasilerin ve takipçilerinin saray kültürünün karşısında ve üzerinde, ulemanın üstün olduğu noktada özerk bir alan açarak, fiilen hayatın bütün yönlerine sirayet etmiştir. İkinci Kitapta İslam'ın şeriat vizyonuna ilişkin bölüm, İslam hu-

kukunun vücut bulduğu sürece ilişkin parlak bir izahtır. Burada ve Müslümanın şahsi zühdüne ilişkin bir sonraki bölümde Hodgson, dengeli bir toplumun kabul edilmiş modelini ve ibadet için bir odak noktası sağlamak bakımından, Kuran'ın ve ilk dönem İslam toplumunun imajının güçlülüğünü vurgular.

Ne kadar tatmin edici şekilde sunulmuş olursa olsun, bu analiz, Hodgson'ın başkalarının eserlerinde bulunuşundan haklı olarak yakındığı aynı temel güçlüklerin tohumlarını taşır. On üçüncü yüzyılda iki medeniyet arasındaki ayrıntılı bir karşılaştırmayı sergileyen "İslam ve Garp Toplumlarında Kültürel Şekillenme" başlıklı bölüme ulaştığımızda, Hodgson, şeriatı İslam toplumunun kurucu ilkesi ile bir tutar. Dini hayatın çerçeveleri olarak Hıristiyanlık ve İslam arasındaki bir karşılaştırmada, merkezi teması kokuşmuş bir dünyada kurtarıcı sevgiye kişisel karşılık talebi olan bir din ile ana teması doğal dünyanın ahlaken tanzimi için kişisel sorumluluk talebine dayanan bir din arasındaki karşıtlığa dikkat çeker. Daha sonra her birinin toplumsal düzenin oluşumu ve kültürün seçkinleşmesine yönelik fiili kapsamlarını izler. Dolayısıyla Orta Çağ Garp dünyasının korporativizmi şeklinde adlandırdığı şeye karşı, Müslüman medeniyetinin sözleşmeciliğini, yani birey haklarının kolektif olan karşısındaki üstünlüğünü vurgular: Ayan/emir sistemi Orta Çağ feodalizmi ile, arabesk Gotik katedral ile karşılaştırılır. Hodgson'ın argümanı bir güç ve beceri isteyen bir başarıdır, fakat en nihayetinde ifade edildiği soyutlama düzeyi onu inandırıcılıktan yoksun kılar.

Tasavvuf Hodgson irdelemesinde İslam medeniyetinin bütünlüğü içindeki diyalogun birliğine dair bir diğer büyük kavramdır. Birlikte alındığında, tasavvuf bölümleri İslam mistisizminin gelişmesinin en doğru sunumlarından biridir: Karmaşık ve şaşırtıcı bir fenomene harikulade duyarlı bir yaklaşım. Fakat Hodgson'ın tasavvuf irdelemesi, şeriat kavramını izah ederken yaptığı titiz ayırımlarla karşılaştırıldığında, bu çeşit analitik bir güçle desteklenmez. Tasavvufu

mistisizm olarak tanımlar, fakat hiçbiri yeterli şekilde izah edilmez. Tasavvufun çok biçimli ve çoğu zaman din dışı bir görünüm arz eden çeşitliliği ve zihinselleştirilmeye olan direnişi, Hodgson'ın kategorilerinden kaçıp kurtulur. Ancak — Bestami, Mevlana ve Gazali'nin tasavvuf [anlayışında karşımıza çıkan]— ulvi sevgi mistisizmi düzeyinde Hodgson, ayrıntılı kavramsal şemalarının ve kullandığı "şefkat bilimi"nin, bilgilendirici ve aydınlatıcı şekilde etkilenmesine izin verir. Tasavvuf metinlerinin nasıl okunması gerektiğine dair kısa bölümler, Mevlana'nın *Mesnevi*'sinden kısa bir pasaj üzerine güçlü bir tefekkür, bu yöntemin cazibesini ve inandırıcılığını gözler önüne serer. Popüler tarikat tasavvufuna, evliya kültlerine, şifa uygulamalarına karşı Hodgson güçsüzdür. Bu noktada, kültürel seçkinciliğinin sınırları çok kesin bir şekilde kendini gösterir. Popüler tarikatların çürüme ve yozlaşmalarına karşı çeşitli tepkiler uyandırmış olan yaklaşımıyla Hodgson, *İslamı'ın Serüveni*'nin temel özellikleri olan ıslahatçı ulemanın arınmacı ahlakçılığını hatırlatır. İslam toplumlarının dokusunun şekillenmesinde tasavvufun rolüne ilişkin sadece mantıki bir açıklamadan ziyade sosyolojik bir izahın peşinde olanlar başka bir kitaba müracaat etmelidirler.

Sonuç

Bu noktaya kadar anlaşılmış olacağı üzere, *İslamı'ın Serüveni*'ni önemli ölçüde etkileyici bir başarı olarak kabul ediyorum. Bütün diğer İslam medeniyeti izahlarının kan kaybettiği bir sırada *İslamı'ın Serüveni*, zenginliğini ve karmaşıklığını sürdürmektedir. Yayınlanması, bir çok bakımdan, Batılı İslam araştırmaları geleneğinin bir zirvesini temsil eder. Kaçınılmaz olarak, böyle bir görev yüksek düzeyde kişisel bir görev olmalıdır ve bu *İslamı'ın Serüveni*'nde benzersiz bir dereceye ulaşmıştır. Ancak yine de Hodgson, yetiştirildiği geleneğe ilişkin epistemolojik varsayımları hakkında umulmadık derecede bilinçliydi ve tutarlı bir şekilde İslam

medeniyetini bir dünya tarihi bağlamına yerleştirmenin yollarını aramıştır. Kanaatimce kendisine kolay kolay yitip gitmeyecek bir önem bahşeden de, eserin bu özelliğidir. Başka türlü, okuyucunun sık sık dikkatinin dağılmasına sebebiyet veren bu tuhaf kişisel takıntılar başarılı bir şekilde denetim altında tutulamazdı. *İslam'ın Serüveni* hem aşırı derecede kişisel ve hem de o ölçüde gayrı şahsi olduğundan tarihsel muhayyilenin son derece büyük bir ürünüdür.

Hodgson'ın en önemli başarısı ve Müslüman olmayan akademisyenlere ilişkin olarak, hepimize öğretecek pek çok şeye sahip olduğu nokta; dünya tarihi yazımına yönelik yeni bir çerçeve geliştirme çabasında yatar. Onu okuduktan sonra, dünya tarihine yarımküre seviyesinde bölgeler arası yaklaşıma hiçbir zaman kalkışmamış olanlar dahi, daha az kucaklayıcı herhangi bir yaklaşımın beraberinde getirdiği tuzakların farkında olacaktır. *İslam'ın Serüveni* başlıklı çalışması, tarihsel süreç hakkındaki önemli varsayımlarımızın çoğunun baştan sona yeniden değerlendirilmesi gereğine işaret eder. Sürekli olarak İslam medeniyetinin öyküsünü yazılı insanlık toplumunun tarihine yerleştirme çabasıyla, eski kalıpları kesin bir şekilde parçalar ve yeni bir tür tarih için önemli bir adım atar. İdeal tipler kullanımı ve önemli kavramlara ilişkin dikkatli ve titiz tanımlamaları İslam medeniyeti tarihine geçmişte yapılan girişimlere öncülük etmiş kendinden emin varsayımları temizleyerek sahaya yeni bir atmosfer sağlar. Batı'nın yükselişini dünya tarihi bağlamına oturtma çabası, özellikle, bizi geçmiş dünyadan farklı kılan büyük dönüşümün mahiyetini anlamak peşinde olanların ciddi dikkatine layıktır.

Hodgson'ın tarih araştırmalarında, dolayısıyla da şarkiyatçılık geleneğinde, kullanışlı bir kavram olarak medeniyet terimini ıslah etmeye yönelik girişimi daha sorunsaldır. Göstermeye çalıştığım üzere, son tahlilde girişim Hodgson'ın şeriat kavramı kullanımına dayanır. Medeniyetlerin araştırılmasını ırkçı varsayımlardan, farazi olana gerçeklik atfetmekten ve diğer hatalardan temizlemeye yönelik ciddi bir

çabaya karşın, şeriat kavramının arkasında yatan idealist varsayımlar onu kaçınılmaz olarak kültürel özcülüğe sürüklemekte ve dolayısıyla başarısının büyük bir bölümünü gölgelemektedir. "Gerçek İslam"ı araştırmaya bağlılığını inkar etmekle birlikte, Hodgson'ın serüveni nihayetinde İslam'ı, kurucu idealleriyle özdeşleştirmenin yollarını araştıran ve böylelikle de araştırmayı —Ehli Sünnet ve Şii gerginliği gibi— mezhep seviyesinden bir bütün olarak din düzeyine taşıyan bir serüvendir. Eski hataların kurbanı olmaksızın bir medeniyet tarihi yazmak mümkün olduğu ölçüde, Hodgson'ın bu girişimi alkışlanabilir. Fakat tarihçilerin giderek artan ölçüde, medeniyetlerinden ziyade Müslümanların toplumsal ve ekonomik tarihleriyle ilgilendikleri kadarıyla Hodgson'ın serüveni harikulade bir anakronizm olarak görünmektedir.

İslam'ın Serüveni hem bütün ve yekpare İslam medeniyetinin orijinal sentetik bir izahı, hem de üniversite öğrencileri için bir okuma kitabıdır. Her iki türün meziyetlerine de sahiptir: Bazı yerlerde —İran minyatürlerinin, tasavvuf metinlerinin, İslam zühdünün çeşitli formlarının ve diğerleriyle birlikte Taberi, Mevlana ve İbn Haldun gibi spesifik yazarların eserlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sunduğu önerilerde görüleceği üzere— oldukça öğretici, bazı yerlerde ise oldukça akademik ve ufuk açıcıdır. İslam tarihinin bütün alanını kaplamak için çaba harcayarak ve bunu da tek bir bağlamda gerçekleştirmeye çalışarak, tarihçiliğe emsalsiz ve önemli bir katkıda bulunmuştur. Fakat her iki şeyi de aynı anda yapmaya çalışmanın kimi önemli eksiklikleri de kendini hissettirmektedir. Örneğin, *İslam'ın Serüveni,* bundan dolayı o denli soyut bir düzeyde yazılmıştır ki, üniversite eğitiminde kullanmak hayli güçtür. Aynı zamanda öğrencilerinin ve hatta meslektaşlarının çoğunu gerektiğinden ziyade geri planda tutmuştur. Çoğu zaman dikkat dağıtıcı karmaşık ve tuhaf bir dil kullanmıştır. O nedenle, Hodgson'ın düşüncesi, çoğu kez aşırı derecede yoğun ve anlaşılmaz görünür. Netice itibariyle eser gerek bir ders kitabı, gerekse akademik

sentezleri itibariyle başarılıysa eğer —kanaatimce başarı, eşit düzeyde sağlanmıştır—, bu, okuyucunun karşılık vermesi gereken üst düzey bir uğraşa ihtiyaç gösteren yazarın kişisel uğraşısının yüksek seviyesi nedeniyledir.

İslam'ın Serüveni aynı anda çeşitli düzeylerdeki okuyucuya bir tasavvuf hikayesindeki gibi meydan okur. Hem —batini, soyut tartışmaları gözden kaçırmış— yeni başlayanlar, hem de —kendisini, çoğu zaman inatçı *obiter dicta* ve metodolojik övgülerle, ufuk açıcı görüşlerle dolu bulacak olan— daha deneyimli okurlar için eser, zihni ve ahlaki bakımdan sınırları zorlamaktadır. Ben onu tarifi imkansız derecede büyüleyici ve tahrik edici buldum. *İslam'ın Serüveni* pek çok güçlüklerine rağmen, olabildiğince geniş bir ilgiyi hak etmektedir.

DİZİN

1789, 9, 100, 117, 322

Abbasiler, 201, 208, 232, 276

ABD, 69, 154, 328

Adriyatik, 88

Afrika, 20, 22, 32, 33, 37, 39, 61, 62, 64, 66, 70, 73, 75, 86, 168, 169, 183, 266, 267, 269, 270, 272, 279, 280, 285, 287, 299, 300, 301, 305, 309, 330, 334, 375, 401, 406, 412, 413

Afro-Avrasya, 20, 39, 43, 50, 51, 52, 54, 57, 60, 61, 63, 68, 126, 201, 317, 318, 319, 320, 327, 455

Akdeniz, 39, 40, 41, 42, 52, 57, 58, 61, 65, 66, 73, 74, 88, 89, 126, 145, 161, 169, 170, 174, 176, 183, 184, 185, 186, 199, 207, 209, 211, 212, 254, 260, 280, 299, 334, 353, 397, 400, 401, 409, 410, 411, 412, 425, 453

Amerika, 62, 69, 74, 75, 81, 83, 338, 339, 358, 376, 377, 410

Amerikan Tarihi, 81

Amu Derya, 43, 432, 453, 463, 467, 469, 472

Andre Gunder Frank, 457

Antropologlar, 146, 372, 376

Antropoloji, 366, 407

Arap Yönetici Sınıfı, 49

Arapça, 22, 47, 147, 163, 172, 173, 174, 178, 183, 191, 195, 213, 256, 257, 258, 259, 266, 267, 274, 287, 288, 292, 295, 304, 305, 307, 348, 352, 423, 467

Asya, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 32, 33, 34, 37, 43, 55, 57, 70, 75, 83, 84, 160, 272, 328, 375, 399, 401, 405, 409, 411, 412, 413, 423, 449, 451

Atlantik, 39, 52, 54, 58, 69, 128, 169, 411

Avrasya, 13, 19, 21, 26, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 73, 83, 84, 126, 129, 145, 167, 168, 183, 185, 187, 194, 196, 197, 199, 201, 202, 206, 207, 265, 270, 280, 300, 317, 318, 319, 320, 323, 325, 326, 334, 377, 406, 409, 449, 455, 456, 462

Avrasya Fikri, 37

Avrupa, 10, 12, 13, 14, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 49, 54, 57, 58, 59, 61, 64, 67, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,

91, 92, 93, 95, 97, 98, 101, 104, 105, 110, 114, 118, 123, 125, 128, 146, 162, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 182, 184, 191, 199, 200, 201, 202, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 228, 253, 254, 256, 258, 269, 270, 271, 275, 280, 281, 289, 293, 298, 302, 309, 310, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 331, 333, 334, 375, 378, 381, 385, 387, 390, 394, 395, 396, 398, 400, 401, 402, 406, 409, 413, 415, 423, 424, 425, 445, 449, 450, 451, 453, 459, 466, 468, 473

Avrupa Hegemonyası, 92

Avrupa Tarihi, 40, 78, 388

Avrupalılar, 66, 67, 69, 72, 74, 75, 79, 81, 91, 92, 95, 98, 171, 196, 271, 310, 319, 323, 335, 394, 399, 423

Aydınlanma, 97

Babil, 46, 47, 56, 87, 88, 185, 195, 316

Balkanlar, 22, 210, 279, 334

Batı Asya, 12, 19, 23

Batı Avrupa, 12, 16, 18, 20, 21, 23, 25, 32, 36, 40, 52, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 75, 91, 96, 99, 125, 127, 161, 176, 199, 265, 308, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 325, 330, 334, 344, 345, 346, 359, 390, 411, 415

Batı Medeniyeti, 18, 19, 356, 456

Batılı, 33, 35, 37, 38, 40, 66, 68, 74, 84, 85, 91, 118, 130, 139, 157, 158, 162, 168, 174, 176, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 234, 263, 265, 269, 272, 315, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 334, 335, 343, 344, 345, 347, 353, 357, 358, 359, 370, 375, 396, 399, 400, 409, 412, 415, 416, 421, 422, 423, 437, 445, 448, 449, 452, 456, 476

Batılı Akademisyenler, 40, 157, 158

Batılı Fikirler, 37

Batılılaşma, 24, 345

Batının Dönüşümü, 91, 95, 97, 126

Batının Tarihsel Dünya Tasavvuru, 35

Batının Yükselişi, 19

Becker, 141, 147

Bereketli Hilal, 39, 40, 42, 44, 46, 48, 169, 171, 177, 182, 186, 187, 287

Biruni, 22

Bizans, 36, 47, 66, 149, 150, 177, 193, 199, 211, 223, 253, 256, 275, 281, 292, 302, 317, 384, 400, 405, 418, 460

Budist, 20, 46, 51, 58, 63, 168, 196, 207, 230, 270, 310, 377, 400, 403, 408, 414

Büyük Dönüşüm, 99, 324

C. F. Andrews, 86

Cengiz Han, 63, 399

Cragg, 142

Çin, 20, 22, 24, 32, 34, 36, 39, 40, 41, 44, 46, 52, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 66, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 88, 104, 114, 126, 128, 129, 146, 153, 155, 169, 172, 180, 185, 193, 195, 196, 199, 201, 203, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 223, 250, 253, 270, 277, 280, 287, 288, 289, 292, 298, 300, 302, 308, 316, 317, 318, 377,

381, 385, 396, 397, 401, 407, 408, 410, 411, 412, 422, 423, 426, 442, 453, 462, 468

Danimarka, 324

Delhi Sultanlığı, 64, 278, 279, 297

Descartes, 113, 346

Din, 19, 44, 46, 53, 60, 61, 64, 138, 179, 183, 187, 195, 215, 222, 245, 248, 250, 251, 264, 268, 281, 285, 287, 294, 332, 333, 335, 338, 342, 344, 351, 400, 404, 407, 411, 469, 474, 475, 476, 478

Doğa Bilimleri, 172, 176, 261, 307

Dünya Tarihi, 9, 10, 11, 14, 16, 18, 19, 20, 23, 24, 26, 28, 35, 37, 38, 40, 74, 78, 80, 82, 89, 146, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 181, 187, 209, 214, 264, 273, 277, 289, 309, 316, 320, 327, 329, 350, 363, 365, 367, 379, 406, 425, 427, 432, 433, 436, 437, 443, 445, 447, 448, 449, 451, 453, 456, 459, 463, 466, 469, 477

Edward Said, 17, 450

Eflatun, 351

Endüstriyel Tecrübe, 106

Eric Wolf, 9, 25, 473

Eski Dünya, 269, 271

Felsefe, 58, 113, 173, 191, 245, 259, 289, 397, 407, 430, 468, 470

Firdevsi, 22, 116, 291

Fransız Devrimi, 91, 114, 311, 329, 337, 343, 344

Galileo, 97

Gazali, 22, 208, 259, 275, 281, 424, 445, 476

Gelenek, 450, 454

Goldziher, 141

Greenwich, 34

Grekler, 37, 87, 412

Haçlı Seferleri, 79, 88

Hıristiyan, 46, 47, 48, 49, 85, 88, 118, 123, 139, 141, 142, 143, 149, 159, 162, 163, 168, 169, 170, 171, 179, 182, 183, 198, 200, 201, 217, 219, 222, 227, 259, 260, 267, 269, 271, 275, 309, 340, 348, 350, 355, 357, 372, 375, 384, 395, 398, 401, 412, 413, 460

Hıristiyanlık, 47, 53, 59, 60, 140, 141, 143, 182, 216, 220, 222, 270, 327, 381, 405, 409, 451, 475

Hindistan, 22, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 56, 57, 58, 61, 62, 66, 71, 72, 76, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 168, 169, 171, 172, 182, 183, 184, 185, 191, 193, 196, 200, 201, 203, 208, 209, 211, 224, 253, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 275, 278, 279, 280, 284, 286, 287, 292, 296, 297, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 310, 311, 317, 319, 323, 330, 334, 340, 353, 354, 365, 396, 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 422, 425

Hinduizm, 85, 270, 271, 306, 403

Hint İslamı, 297

Hint Okyanusu, 52, 61, 65, 70, 169, 170, 185, 196, 207, 271, 273, 279, 299, 305, 310, 326, 400

Hint-Aryen Dünyası, 57
Hintliler, 85
Hodgson, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 315, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478
Hümanizm, 131

İbn Haldun, 115, 278, 289, 478
İbn Sina, 22, 258, 289, 470
İdiografik, 131, 133
İktidar Söylemi, 17
İlerleme, 93, 100, 120, 121, 124, 125, 160, 213, 279, 375, 378, 379, 400
İngiliz İç Savaşı, 104
İnsanlık Tarihi, 12, 263, 373, 472
İran, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 53, 57, 58, 59, 61, 73, 79, 116, 123, 145, 147, 156, 163, 169, 170, 171, 172, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 189, 191, 193, 194, 195, 197, 200, 203, 208, 209, 210, 220, 222, 267, 276, 278, 279, 285, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 296, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 327, 330, 334, 399, 401, 410, 411, 426, 453, 461, 463, 467, 469, 473, 474, 478
İslam, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 32, 36, 38, 47, 48, 49, 50, 53, 58, 61, 62, 66, 68, 72, 73, 86, 87, 91, 101, 105, 108, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 156, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 315, 318, 327, 329, 330, 334, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 377, 378, 385, 389, 392, 404, 408, 409, 414, 415, 425, 432, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 479
İslam Dünyası, 38, 176, 196, 209, 212, 214, 247, 254, 264, 288, 310
İslam Kardeşliği, 73
İslam Medeniyeti, 12, 16, 18, 19, 148, 162, 263, 268, 274, 344, 356, 414, 440, 448, 453, 459, 460, 461, 462, 467, 473, 476
İspanyol, 126, 129, 260
İsrail, 74
İstanbul, 4
İzafiyet Teorisi, 98

Japonya, 36, 40, 41, 66, 77, 79, 81, 84, 85, 211, 318, 334, 407, 410, 411, 414
Jim Crow Projeksiyonu, 21, 34

Kant, 113, 346
Kara Veba, 64, 396
Kartacalılar, 65
Katolik, 114, 139, 327, 346, 359
Kepler, 97, 113, 346
Keşişler, 53
Kilise, 105, 193, 195, 239, 243, 245, 248, 249, 251, 369
Konfüçyüs, 37
Konfüçyanizm, 419
Kopernik, 113
Kozmik Bütünlük, 113
Kölecilik Tarihi, 9
Kraliyet Derneği, 105
Kramer, 147
Kültürel Gelişme, 39, 132, 147, 199, 405

Latince, 47, 65, 182, 211, 254, 258, 259, 261, 266, 271, 348
Leonardo, 115, 346, 391

Manicilik, 53, 60
Marksist Gelenek, 10
Marksistler, 11, 28, 99, 140, 451
Marksizm, 451
Massignon, 141, 142, 284, 443, 444
Matteo Ricci, 69
McNeill, 3, 10, 11, 12, 15, 21, 28, 161, 162, 443, 452, 466
Medeniyet, 10, 17, 19, 20, 34, 55, 72, 73, 78, 96, 134, 149, 179, 204, 269, 270, 273, 280, 310, 317, 351, 408, 414, 417, 437, 440, 442, 445, 447, 453, 454, 456, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 475, 477
Medeniyet Merkezleri, 34
Mekke, 72, 177, 188, 219, 268
Mercator, 269, 434, 445, 449
Mercator Dünya Haritası, 33
Mercator Projeksiyonu, 34, 38, 75, 434, 445, 449
Mesih, 74
Mezopotamya, 35, 41, 46, 75
Mısır, 35, 39, 42, 56, 75, 79, 85, 87, 88, 107, 163, 174, 200, 205, 266, 267, 268, 269, 277, 278, 284, 285, 287, 289, 299, 311, 316, 324, 329, 330, 332, 333, 334, 344, 347, 358
Mihver Çağı, 181
Mlekkalar, 71
Modern Batılılar, 238, 247
Modern Bilim, 349
Modern zamanlar, 328, 452
Modernite, 101, 153
Modernleşme, 23, 24, 25, 346, 457, 458, 473
Moğol, 23, 41, 49, 64, 128, 169, 170, 173, 211, 212, 245, 266, 271, 273, 275, 276, 281, 283, 287, 292, 294, 296, 297, 299, 303, 304, 306, 307, 308, 310, 343, 388, 396, 399, 446, 452, 468, 472
Moğol Hakimiyeti, 49
Moğollar, 16, 23, 49, 62, 70, 207, 213, 278, 292, 298, 299
Müslüman, 11, 38, 48, 49, 50, 61, 63, 65, 72, 73, 87, 89, 91, 93, 95, 123, 126, 128, 140, 147, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175,

178, 179, 183, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 203, 210, 212, 219, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 244, 248, 250, 255, 256, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 277, 279, 282, 284, 287, 288, 294, 297, 298, 299, 300, 303, 305, 306, 309, 310, 311, 323, 332, 333, 340, 344, 348, 350, 353, 354, 360, 377, 398, 400, 401, 408, 413, 445, 451, 456, 461, 468, 470, 474, 475, 477

New Yorker, 33, 81, 82

Nomotetik, 131

Okyanus, 45, 52, 126, 318

Orientalism, 17, 450

Orta Çağ, 32, 35, 48, 66, 71, 72, 73, 74, 87, 125, 126, 147, 151, 205, 209, 213, 214, 221, 222, 224, 228, 232, 235, 240, 245, 247, 249, 250, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 267, 270, 271, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 300, 301, 306, 310, 315, 316, 317, 318, 326, 329, 333, 343, 344, 345, 353, 355, 375, 384, 385, 393, 412, 415, 422, 424, 471, 475

Orta Doğu, 11, 34, 39, 41, 43, 48, 51, 58, 59, 66, 85, 164, 264, 273, 274, 279, 280, 317, 323, 394, 395, 396, 401, 404, 407, 408, 410, 411, 412, 425, 426, 432, 450, 464

Orta Dönem, 467

Ortodoks İslam, 49

Oryantalist, 12

Osmanlı, 49, 65, 98, 114, 129, 169, 171, 200, 203, 246, 265, 276, 281, 283, 290, 292, 294, 296, 299, 300, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 319, 330, 345, 347, 410, 468, 470

Otuz Yıl Savaşları, 104

Ökümen, 21, 26, 98, 126, 129, 365, 374, 376, 377, 378, 387, 388, 393, 394, 395, 406, 408, 409, 414, 416, 453

Papa, 226, 249

Paradigma, 35

Pascal, 117, 327

Persler, 41, 74

Portekiz, 126, 162, 169, 170, 208, 299

Protestan, 114, 139, 327, 346, 359, 458

Quaker, 11, 440, 444, 445, 446, 447, 452

Rasyonel Yenilik, 103

Rasyonelleşme, 27, 101, 458

Roma, 36, 41, 48, 58, 63, 65, 74, 75, 87, 88, 188, 206, 211, 237, 239, 258, 268, 316, 384, 398, 401, 412

Roma Hukuku, 65, 398

Rönesans, 25, 68, 98, 101, 102, 103, 104, 116, 119, 125, 162, 171, 201, 253, 309, 318, 373, 385, 393, 414, 456

Rusya, 32, 41, 83, 84, 334, 401, 405, 410, 411

Samir Amin, 9, 10, 457

Sanat Tarzları, 53
Sanayi Devrimi, 78, 91, 97, 109, 202, 311, 324, 330
Sanayileşme, 109, 458
Sanskritçe, 40, 46, 47, 182, 401, 404
Savaş, 52, 56, 116, 119, 333, 445
Savaşlar, 64, 296
Schleiermacher, 117
Schumpeter, 99
Seri Üretim, 120
Snouck, 141
Sosyal Bilim, 366, 373
Sosyologlar, 146, 371
Spengler, 10, 44, 161, 426
Sümer, 26, 46, 96, 124, 146, 199, 357

Şark Tembelliği, 85
Şarkiyatçılık, 11, 17, 18, 439, 447, 449, 450, 451, 477
Şarlman, 88
Şeriat, 139, 179, 190, 233, 235, 237, 282, 474

Tarım Çağı, 104
Tarımcılık, 101, 214
Tarih İncelemeleri, 131
Tarih Yazımı, 9
Tarihçi, 372, 379
Tasavvuf, 139, 475
Teknik Uzmanlaşma, 27, 105, 107, 108, 109, 110, 458
Teknikçilik, 27, 97
Teknikleşme, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 118, 121, 125, 158, 453, 456, 458
Teknikselllik, 115, 122
The Rise of The West, 10
The Venture of Islam, 11, 13, 14, 15, 16, 22, 24, 439, 444, 451, 456, 458, 461, 464
Ticari Hayat, 45
Toplumsal Gelişme, 103, 111
Toplumsal Örgütlenme, 223
Toynbee, 10, 13, 20, 21, 44, 82, 148, 161, 288, 314, 366, 404, 463
Türkiye, 40, 268, 284, 285, 292, 300, 302, 304, 309, 329, 330, 334, 350, 473

Uygarlık Kuşağı, 51, 52, 57

Van Loon, 83, 84

Waardenburg, 140
Weber, 27, 146, 152, 453, 458, 465

Yakın Doğu, 36, 79, 83, 85, 397, 410
Yeni Keşifler, 107, 257
Yunan Tarihi, 36
Yunanlılar, 41, 66, 73, 74, 87, 257
Yüksek Kültür, 46, 108, 112, 118, 149, 150, 195, 251, 252, 256, 313, 318, 344, 440, 461

Zerdüşt, 46, 181