1

İslam'ın Serüveni

İslam'ın Klasik Çağı



Marshall G. S. Hodgson

Çeviren: Berkay Ersöz

phoenix

İslam'ın Serüveni

BİRİNCİ CİLT
İslam'ın Klasik Çağı

MARSHALL G. S. HODGSON

phoenix

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayımlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

İslam'ın Serüveni, 1. Cilt: İslam'ın Klasik Çağı
Marshall G. S. Hodgson
Orijinal Künye: ***The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation, Volume 1: The Classical Age of Islam,*** **The University of Chicago Press, © 1977**
Çevriren: Berkay Ersöz
Editör: Prof. Dr Hasan Onat
Yayına Hazırlayan: İsmail Yılmaz
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Aralık 2017, Ankara
TAKIM ISBN: 978-605-9801-66-9
1. CİLT ISBN: 978-605-9801-67-6
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2
Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

İnsanlığı kardeşlikten başka bir şey sanmak, iyiliklerin sadece tek bir ulustan çıkabileceğini düşünmek, anlayış körlüğünün apaçık bir belirtisidir.

–John Woolman

İçindekiler

Tabloların Listesi 6
Haritaların Listesi 7
Önsöz 9
Marshall Hodgson ve *İslam'ın Serüveni* 13
Yayıncının Notu 17
İslam Uygarlığı Çalışmalarına Giriş 21
Genel Önsöz: İslam'ın Din ve Uygarlık Vizyonu 107

BİRİNCİ KİTAP: İslami Kaynaşma: Yeni Bir Toplum Düzeninin Doğuşu 141
I İslam'dan Önce Dünya 143
II Muhammed'in Mücadelesi, 570-624 191
III İlk Müslüman Devleti, 625-692 241

İKİNCİ KİTAP: Yüksek Halifelik Dönemi'nde İslam'ın Klasik Uygarlığı 293
İkinci Kitaba Önsöz 295
I İslami Muhalefet 692-750 305
II Mutlakiyet Olgunlaşıyor 750-813 349
III Şer'î İslami Vizyon *ykl.* 750-945 389
IV Müslüman Bireyin Dindarlığı: Tarih ve Nefsle Hesaplaşmalar, *ykl.* 750-945 439
V Spekülasyon: Felsefe ve Kelâm *ykl.* 750-945 499
VI Edep: Arap Edebi Kültürünün Serpilişi *ykl.* 813-945 537
VII Mutlakıyetçi Geleneğin Dağılışı, 813-945 569

Seçilmiş Kaynakça 595
Bazı Terimler ve İsimler için Sözlükçe 609
Dizin 615

TABLOLAR

BİRİNCİ KİTAP

Müslümanların Yirminci Yüzyılda Dünyada Dağılımı 113
İslam Dünyasının Tarihine Genel Bakış 136
İslamı'ın Dünya Tarihi Kronolojisindeki Yeri 155
İran-Akdeniz Bölgesinde Teslimiyetçi Dinlerin Gelişimi,
ykl.: MÖ 650 – MS 632 170
Nil ile Ceyhun Arasında Kalan Bölgede Kültürel ve Dinsel Yönelimler 175
İçinde Bulunduğu Dünya Bağlamında İslami Kültürün Kökenleri,
MS 226-715 184
Muhammed'in Akrabaları 218
Muhammed'in Yaşamının Kronolojisi 243
Kronoloji: Ebu Bekir'den Abdülmelik'e kadar, MS 632-692 257
Kronoloji: Arap Fetihleri, MS 632-655 263
Mervanîler Dönemine Kadar Gelişmiş Olduğu Haliyle Toplu İbadet 270
Birinci Fitne'nin Önemli Olayları, MS 656-661 276
İkinci Fitne'nin Önemli Olayları, MS 680-692 281
Emevi Halifeleri 286
Kabul edilmiş Şecereye Göre Karargâh Kentlerindeki Kabile Blokları 290

İKİNCİ KİTAP

1258'e kadar Halifelik Tarihi Dönemlendirmelerinin Karşılaştırılması 297
Mervanî Emevîlerin Kronolojisi, MS 692-750 309
Mervanîlerden Duyulan Memnuniyetsizlik ve Dindarlık Yanlılarının Muhalefeti 312
Üçüncü Fitne Dönemi Boyunca Başlıca Haricî (Şurat) Hareketleri 324
İlk Şia'nın Adayları 328
Mervanîler Döneminde Dindarlık Yanlısı Gruplar 332
Üçüncü Fitne Olayları, MS 744-750 347
İlk Abbasî Halifeleri 355
Yüksek Halifeliğin Gelişme Dönemi, MS 750-813 358
Fıkıh Üstatları 394
Şer'i Hukuksal Kararların Türetilmesi 415
Caferî ve Zeydîî Şialar 459
İlk Sûfî Üstatlar 497
İslamileşmiş Uygarlığın İlk Felsefe Okulları 527
İlk Çevirmenler, Filozoflar ve Bilginler, MS 770-970 528
İlk Klasik Arap Edebiyatçıları 539
Yüksek Halifeliğin Zayıflaması, MS 813-945 573
Dördüncü Fitne: Memun'un Savaşları 576
Abbasî Halifeleri,MS 833-945 582
Halef Devletler ve Beylikler: Halifeliğin Kontrolünün Zayıflaması 587

HARİTALAR

Afro-Avrasya kara parçasında yer alan ülkeler (1970)..... 123
Akdeniz ve Hindistan çevresindeki merkezi bölge, ykl. MS 600:..... 158
Milattan sonra yedinci ve sekizinci yüzyıllarda ticaret yolları 165
İslam'ın doğuşundan önce Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan
bölgede yer alan topraklar 173
Muhammed'in zamanında Arabistan'da şehirler ve kabileler..... 199
MS 656 yılına kadar Bereketli Hilal'in ve komşu toprakların fethi..... 261
Harun Reşid döneminde Müslüman toprakları, MS 786-809..... 364
Milattan sonra dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Müslüman ülkeler..... 384

Türkçe Baskıya Önsöz

İnsan olabilmenin evrensel kök ilkesi adalettir. Adalet tanrısal yaratımın da aklın, dinin ve bilimin de kurucu ilkesidir. Kur'an'da yer alan şu uyarı dikkat çekicidir: "Ey iman edenler! Allah hakkı için dosdoğru, adaletli şahitler olun. Sakın bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sevk etmesin." (5/8) Adalet aynı zamanda barışın da temelini oluşturmaktadır; bu anlamda devletin dini adalettir. Uygarlığın omurgasında bilim ve sanat vardır. Ancak özgürlüğün ve adaletin yaşam biçimi haline geldiği, yüksek güven kültürünün yaratılabildiği ortamlarda uygarlıktan söz edilebilir. Bu çerçevede insanlığın bugün birtakım varoluşsal sorunlarla karşı karşıya olduğunu, bir "uygarlık krizi"nin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Toynbee'nin dediği gibi, "Uygarlık diye adlandırdığımız gelişme teknolojide, bilimde ve gücün gayrı şahsi kullanılışında meydana gelen gelişmedir; dürüstlükte yani ahlakta meydana gelen bir gelişme değildir." Teknolojinin insanlığın geleceğini tehdit ettiği, insanı esir almaya başladığı bir süreçten geçiyoruz. Artık insanca yaşayabilmek, birey ve toplum planında insanların birbirlerini dürüstçe anlamalarına bağlıdır. Farklı dinlere, farklı geleneklere mensup olmak "insanı" anlamaya engel olmamalıdır.

İnsanın bilgi varlığı olması, öncelikle hazır bulduğu mirası anlamasını gerektirir. Anlama faaliyeti bütünüyle geçmişe yöneliktir; olaylar ve olgular yaşanırken onların farkına varabiliriz fakat onları ancak olup bittikten sonra anlayabiliriz. Ne var ki içinden geçtiğimiz süreçler, olaylar ve olgular ile "anlama" arasındaki mesafeyi çok kısaltmıştır. Öyle ki değişimin hızı anlamayı güçleştirdiği gibi, bir olay olurken onun nasıl anlaşılması gerektiği hakkında yapılan yönlendirmeler, yani algı yönetimi de bugün tarihin inşasında karşımıza çıkan yeni bir aşamayı işaret etmektedir. Olgu ile algı iç içe girmiştir; hayal ve hakikat arasındaki sınır iyice belirsizleşmiştir. İnsanın varoluşsal korkuları derinleşmiş, "anlam" ve "anlam arayışı" küresel bir krize dönüşmüştür.

İçinden geçtiğimiz süreçlerde ortaya çıkan devasa sorunlar insanlık için bir tür "beka" meselesi anlamı taşımaktadırlar. Şimdiye kadar olup bitenler-

den, yaşananlardan gerekli dersleri çıkaramazsak belki de kendi sonumuzu kendi ellerimizle hazırlamış olacağız. Bilim ve teknolojideki muazzam gelişmeler, güç artışı insanın gözünü kamaştırmaktadır. Fakat dünyayı silah deposuna dönüştürdüğümüz de yadsınamaz bir gerçektir. Açlıktan dolayı gerçekleşen ölüm vakaları kadar obezite nedeniyle meydana gelen ölüm vakalarının da insan onurunu yaraladığını görmezden gelemeyiz. Gelecek kaygısı, bilim ve teknolojideki gelişmelerin insanı esir almaya başlaması, insanoğlunun dikkatinin yeniden ve daha anlamlı bir biçimde "geçmiş"e yönelmesine sebep olmuştur. Geçmişi dürüstçe, samimiyetle anlamaya çalışmak artık bir varoluşsal ihtiyaç haline gelmiştir. Tarihin geçmişten gelen bilgi, belge ve bulgularla inşa edildiği gerçeği bugün daha büyük bir önem kazanmıştır. İnsan aynı zamanda bir tarihsel varlık olduğunu da yeniden hatırlamak durumundadır.

İnsanlığın geleceği yeni bir bilim paradigmasına, daha insani ve çevre dostu bir teknolojiye, insan onurunu her şeyin üstünde tutan, temel haklardan ve özgürlüklerden ödün vermeyen bir yaklaşıma ve adaletin insanı ilgilendiren her alanda temel kurucu ilke olarak kabul edilmesinden öte işlevsel de kılınmasına bağlıdır. İnsanlığı bir bütün olarak göremediğimiz müddetçe insan onurunu korumak da insanca yaşamak da dünyanın yaşanılabilir bir yer olmasını sağlamak da mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde insanlığın bütün kazanımları da bir bütün olarak görülmek durumundadır. Bu bilgi ve bilinci ancak adaletle inşa edilmiş bir tarih anlayışı ile sağlamak mümkündür.

Marshall G. S. Hodgson'ın *İslam'ın Serüveni* insanlığın ihtiyaç duyduğu bilinç ve tarih için hem bir örnek, hem de gerçekten iyi bir başlangıç kitabı olabilecek nitelikleri haizdir. İnsanlığın geleceği düşmanlığa, ötekileştirmeye değil, insana *insan* olduğu için değer vermeye, insanlığın birikimini bir bütün olarak dürüstçe anlamaya ve evrensel ölçekte değerler üretmeye bağlıdır. Hodgson insanlık tarihini bir bütün olarak görmeyi başarmış, Avrupamerkezci yaklaşımın yanlışlığını göstermiş, insanlığın doğal akışına İslam'ın ve Müslümanların yaptıkları katkılara çalışmalarında hakkaniyetle yer vermiştir. "Hodgson'ın önemi, *İslam'ın Serüveni*'nde İslam çalışmalarına yaptığı kavramsal ve metodolojik katkılardan ileri gelmektedir. İslam üzerine çalışan Batılı çağdaşları arasında Hodgson, İslam tarihini başlangıcından günümüze kadar peş peşe gelen Müslüman kuşakların ahlaki ve dini diyalogu ve dünya tarihinin önemli bir parçası olarak değerlendirmesiyle temayüz etmiştir... Klasik şarkiyatçı yaklaşımının aksine İslam uygarlığını sadece Ortadoğu havzasıyla sınırlamayıp dünya tarihi bağlamında ele alması ve İslam'ın doğuşunu Arabistan'ın şartlarında değil Batı Asya genelinde değerlendirmesi Hodgson'ın en ilgi çekici tarafıdır." (Edmund Burke, III, DİA, 18, 212)

Hodgson, gerek *İslam'ın Serüveni*'nde gerekse diğer eserlerinde benimsediği bakış açısıyla, takip ettiği yöntemle, kullandığı yeni kavramlar ve konuya hâkimiyetiyle hem ufuk açmış hem de alışılageldik bakış açılarını ve yaklaşım

tarzlarını eleştirmek suretiyle daha özgün anlama biçimleri geliştirmiştir. "Onun tarih disiplinine yaptığı önemli katkılardan biri de 'modern' diye adlandırdığı 1500 yılından sonraki tarihi tekrar değerlendirmesi ve Avrupa'yı bu şema dâhilinde yeniden ele almasıdır. Hodgson, bir İslam tarihçisi olarak yaşadığı dönemde geçerli modernizasyon teorisinin temel özelliklerinden biri olarak istisnaileştiriciliği bir yana bırakarak modernliğe değişik bir yorum getirmiştir. Bazı tarihçilerce Batılılaşma ile karıştırılan modernliğe Hodgson dünya çapında yaşanan bir süreç olarak bakar. Batı'nın zirai medeniyetin kısıtlamalarından ilk kurtulan toplum olduğunu kabul etmekle birlikte bu gelişmenin dünya tarihi bağlamında ele alınmasında ısrar eder." (Edmund Burke, III, DİA, 18, 212) Onun İslam dini ve uygarlığı ile ilgili yaklaşımı da dikkat çekicidir. "İslam'ı hem bir din hem de bir dünya uygarlığı olarak ele alan Hodgson, doğrudan doğruya İslam dininden söz ederken 'İslam' ve 'İslami' kavramlarını, bir dünya uygarlığı olarak İslam'dan söz ederken ise 'İslamileşmiş' (Islamicate) kavramını kullanmaktadır. Ona göre İslam uygarlığı başka uygarlıkların birikimlerini değerlendirip özümsediği için İslamileşmiş bir uygarlıktı." (Edmund Burke, III, DİA, 18, 212)

Vefatından sonra *İslam'ın Serüveni*'ni baskıya hazırlayan meslektaşı ve dostu Reuben W. Smith'in de dikkat çektiği gibi Hodgson sözlüklerde karşılığı olmayan 'İslamicate' gibi birtakım İngilizce kavramlar üretmiş, pek çok kavramın içeriğini ise yeniden tanımlamıştır. Ürettiği bazı kavramlara başka dillerde karşılıklar bulmak her zaman kolay değildir. Bu nedenle biz de *İslam'ın Serüveni*'nin çevirisinde pek çok kavramı onun kullandığına en yakın biçimde korumayı tercih ettik. Örneğin "Cemai-Sünni" kavramını her ne kadar "Ehli Sünnet ve'l-Cemaat" diye Türkçeye çevirmek mümkün görünüyorsa da Türkçeye yerleşmiş bu deyim Hodgson'ın "Cemai-Sünni" kavramını her zaman karşılamamaktadır. Bu nedenle bu terimi çeviri boyunca özgün haliyle kullanmayı tercih ettik. Keza "meskûn mahal" anlamına gelen ve fakat Hodgson tarafından biraz farkı bir anlamda kullanılan "Oikoumene" terimini de "Ekümene" sözcüğü ile karşıladık. Bu değerli eseri okurlar ile buluşturmaya çalışırken esas amacımız Hodgson'ı anlamak ve onun düşüncelerini kendi anlam çerçevelerini bozmadan Türkçeye aktarmaktı. Bu bağlamda sadece konuyu daha anlaşılır kılabilmek için bazı notlarla bazı noktalara dikkat çekmeye çalıştık. Yazarla çevirmen, kitapla okuyucu arasındaki iletişim kanallarının sağlıklı şekilde işlemesi için editör olarak azami dikkati gösterdiğimizi söyleyebiliriz.

İslam'ın Serüveni Hodgson'ın oldukça kısa sayılabilecek hayat serüveninde, bir insanın istediği zaman adalet duygusunu nasıl içselleştirebileceğini ve neler başarabileceğini gösteren ilginç bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Okur sorumluluğu her kitaba eleştirel yaklaşmayı gerektirir. Bu bakımdan yazarın görüşlerine katılmaktan veya katılmamaktan ziyade onun ne dediğini,

ne demek istediğini anlamaya çalışmanın daha doğru bir tavır olacağı kanısındayız. Her bilim insanı –kim olursa olsun– içinde yetiştiği çağın bir ürünüdür; doğruları da yanlışları da mutlaka vardır. *İslam'ın Serüveni*, Hodgson'ın 1968 yılında henüz 47 yaşındayken vefat ettiği düşünülerek okunmalıdır. Yazarın ömrü elinizdeki eserin son cildine nihai şeklini vermeye yetmemiş, eseri yayıma hazırlayıp yayımlamak Hodgson'ın yakın dostu Reuben W. Smith'e nasip olmuştur.

Hodgson'ın *İslam'ın Serüveni* İslam'ı ve Müslümanların uygarlığa katkılarını anlamak isteyenler için gerçekten ufuk açıcı bir çalışmadır. İnsanlığın geleceğinde barıştan, insanca yaşamaktan söz edilecekse Hodgson gibi bilim insanlarının sayısının artması gerekmektedir. İnsan onurunun korunması, yaşamın en yüksek değer olduğu bilincinin aşılanması ve insanlığın mutluluğu, din ile ve bilimin işbirliğine bağlıdır. Bilim kötü insanların elinde kötülüğü çoğaltsa da insanlığın yolunu aydınlatan tek meşaledir.

Bu vesileyle *İslam'ın Serüveni*'nin Türkçeye kazandırılmasında büyük emeği geçen başta Ünal Sevindik, İsmail Yılmaz, Hüseyin Aykol, Gamze Uçak olmak üzere tüm Phoenix Yayınevi ailesine teşekkürü bir borç bilirim.

Prof. Dr. Hasan ONAT
Ankara, 2017

Marshall Hodgson ve *İslam'ın Serüveni*

Marshall Goodwin Simms Hodgson, 10 Haziran 1968 tarihinde, kırk yedi yaşındayken, bu ve diğer eserlerini tamamlayamadan hayata veda etti. Öldüğü sırada *İslam'ın Serüveni*'nin altı kitabının ilk dördünün taslakları tamamlanmış halde bir yayıncıya iletilmişti (gerçi hâlâ bazı ufak düzeltmelerin yapılması ve bazı dipnotların eklenmesi gerekiyordu); Beşinci Kitap'ın büyük kısmı üzerinde bir kez daha çalışmıştı ve Altıncı Kitap'ta bazı düzeltmeler yapılması gerektiğini belirtmişti. Tabloların ve çizelgelerin çoğu henüz taslak halindeydi ve kitapta yer almalarını istediği haritalar ayrıntılı olarak hazırlanmamıştı. *İslam'ın Serüveni*'ne genel haliyle benzeyen çok daha kısa bir metni birkaç yıldır lisans ve lisansüstü öğrencileri tarafından kullanılıyor ve talep ediliyordu. Başlangıçta bu kısa bir özet şeklindeydi, bazı bölümleri sadece iki veya üç sayfadan oluşuyordu, bazıları da henüz yazılmamıştı. Hodgson ise sürekli yazıyor, önceden yazdıklarını siliyor, yerine başka şeyler yazıyor ve hem yakınındaki hem de uzaklardaki meslektaşlarının eleştirilerini bekliyordu. Aynı zamanda bir dünya tarihi üzerinde de çalışıyordu ve okurlarının bir gün bunları okuyabileceğini umduğunu, çünkü tarihte yaşanan gelişmelerin ancak tarihin bütünlüğü içinde anlaşılabileceğine ve bu bütünün insanlık tarihinin tamamını kapsaması gerektiğine uzun süredir ikna olduğunu söylüyordu. Bu dünya tarihinin yüzlerce sayfayı bulan bir taslağı hazır olmasına rağmen maalesef artık yayınlanması mümkün değil; çünkü bu taslağı Hodgson'ın ölümünün ardından anlamlı bir bütün haline getirip kitaplaştırmak ona ait eserin ona ait olmaktan çıkmasına neden olacak müdahalelerde bulunmayı gerektiriyordu. Bununla birlikte onun bu dünya tarihinin temel varsayımlarının ve görüş açılarının bir kısmı *İslam'ın Serüveni*'nde, özellikle "İslam Uygarlığı Çalışmalarına Giriş" bölümünün çeşitli kısımlarında (Hodgson esasen bunların eserinin ekleri olmasını planlamıştı) bulunabilir. Hodgson kendine özgü fikirlere sahip, yorulmak bilmez, titiz ve çalışkan biriydi. Her yerden sürekli tavsi-

ye almaya çalışmasına rağmen editörün onun metnini değiştirmesi olasılığına bile şiddetle karşı çıkardı.

Onun ölümünün ardından bu eseri basılmış halde görmeyi kabullenmeyi güçlükle başarabildim. Onunla birlikte çalışmış, hatta bir süre onun ofisini de paylaşmıştım ve Chicago Üniversitesi'nde aslında onun ön ayak olduğu ve iki yıl boyunca birlikte verdiğimiz İslam uygarlığı tarihi dersini ondan tamamen devralmıştım. Hodgson *İslam'ın Serüveni*'ni aslında bu dersin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yazmak istemişti; ama bu sırada söylemesi gerektiğini düşündüğü şeylerin çoğunun herhangi bir sıradan ders kitabının olanaklarını fazlasıyla aştığını fark etti. Her zaman kitabının hem meslekten olmayan eğitimli insanlara hem uzmanlara hem de öğrencilere hitap etmesini istemişti; bunların üçüne birden tek bir eserle ulaşabileceğini düşünmüştü. Sonuçta ortaya bu kitap çıktı.

Muazzam miktarda not tutmuştu ve izleyebileceği bütün seçenekleri teker teker ele almıştı; elinde sayısız tamamlanmış tablo, çok sayıda taslak ve plan vardı. Aynı şey, maalesef yüksek maliyetler yüzünden vazgeçilmesi gereken resimlemeler için de geçerliydi. Ben de bu yüzden mümkün olduğunca incelikli biçimde çalışmam ve onun taslaklarını olabildiğince korumam gerektiğini gördüm. Dolayısıyla eserin ilk üçte ikisinde son üçte birinde olduğundan çok daha fazla tablo ve harita vardır. Onun yazı üslubuna özellikle müdahale etmedim; taslaklarda onun kasıtlı olarak değişiklik yaparak, daha az ayrıntılı önceki üslubunu sonradan daha karmaşık hale getirdiği yerler vardı. Hedefi daima her cümlenin veya paragrafın mümkün olan en fazla anlamı içermesini sağlamak, bu sırada bunu sadece kendi istedikleriyle sınırlamak olmuştu. Ortaya attığı yeni terimlerden bazıları kulağa hoş gelmeyebilir; bununla beraber o, bir kültürde aşina olunan bir sözcüğe veya bir kavrama başka bir kültürün bağlamında görünüşte benzer bir anlam yüklerken düşülebilecek tuzaklara karşı okurlarını başka pek çok yazarın uyardığından daha fazla uyarmıştır. Onun dünya tarihi de bu tarz kaygıları ön planda tutacaktı. Elimden geldiğince onun notlarına bağlı kaldım. Sonraki yazılarında farklı yazılışları, hatta bazı durumlarda farklı bir terminolojiyi kullanmayı seçtiği için, bunlara bir ölçüde tutarlılık kazandırmaya çalıştım. Birkaç durumda geleneksel tarihleri değiştirmiş ve alışılmışın biraz daha dışında bir zamandizini tercih etmiş; ben bu tarihleri olduğu gibi bıraktım. Sadece Altıncı Kitap'ta yer alan, ayraç içine alınmış birkaç nota müdahale ettim. Umuyorum ve inanıyorum ki bu eser tamamen ve doğrudan ona aittir, ben de onu değiştirecek hiçbir şey yapmamışımdır.

Marshall Hodgson'la bir şekilde temas kurmuş hiç kimse onun kişiliğinden ve ortaya koyduğu uzmanlıktan etkilenmeden edememiştir. O, daha fazla tanınan bilginlerin arasında pek öne çıkmayan bir devdi. Sahip olduğu

Quaker* arka planı ona gerekli olduğunda mutlak bir kararlılıkla desteklenen dingin bir incelik sağlıyordu; ders verdiği sınıflarda özellikle Kur'an ve tasavvuf (Sûfilik) bağlamında anlattığı kişilik tipine belki de başka öğretmenlerin çoğundan daha yakındı. Dar kafalı bir uzman olmadığı için Chicago Üniversitesi'nin geniş kapsamlı entelektüel ilgilere sahip Toplumsal Düşünce Komitesi'yle yaptığı çalışmalar da ona kendi İslam araştırmaları ve öğretmenliğinin sağladığıyla yarışabilecek düzeyde memnuniyet vermişti.

Yaşıyor olsaydı edebileceği teşekkürlerin bu durumda edilmesi olanaksızdır. Dünyanın her tarafından öncü İslam bilginleri onun eserinden parçalar okumaktadırlar. Kendini bütünüyle araştırmalarına vermek için verdiği derslerden ve idari görevlerinden birkaç kez izin alabilirdi ama o sadece bir veya iki değerli fırsatı değerlendirmeyi tercih etti. Dostları, özellikle de öğrencileri ona yardımcı oldu. Onun meslektaşları ve öğrencileri arasından bana incelikle ve istekle yardımlarını sunanlara adlarıyla burada teşekkür ederim: Değerli tavsiyeleri dolayısıyla Profesör William H. McNeill, Profesör Muhsin Mahdi ve merhum Profesör Gustave von Grunebaum'a; şimdi hepsi kendi kariyerlerini sürdüren mezun öğrencileri Harold Rogers, Marilyn Robinson Waldman, William Ochserwald ve George Chadwick'e ve burada adını anmamın mümkün olmadığı çok sayıda insana teşekkür ederim.

Ve en önemlisi, Marshall Hodgson'un, yıllar boyunca en zorlu koşullarda bile bütün bu çalışma için sayısız saat harcamış olan eşi Phyllis'e teşekkür etmek istiyorum. Her ikisi de geri kalanlarımıza muazzam birer örnek oldular.

REUBEN W. SMITH
Callison Koleji
Pasifik Üniversitesi

* Mevcut Hıristiyan mezheplerinden memnun olmayanların on yedinci yüzyılda İngiltere'nin kuzeybatısında kurdukları, içsel aydınlanmaya önem veren bir Hıristiyan mezhebi. (ed.)

Yayıncının Notu

Marshall Hodgson'un ölümünün ardından bu muazzam eserin tamamlanmasına yaptığı katkılara dair Reuben W. Smith'in açıklaması gereğinden fazla mütevazıdır. Kendisi dört yılı aşkın bir süredir, başka bir durumda kendi araştırmalarına ve yazılarına ayırabileceği sayısız saatini meslektaşının eserini tamamlamak gibi zor bir görev için harcamıştır. Bu özverili tavrı ve sayısız soruya yanıt ararken sergilemekten vazgeçmediği güzel mizacı dolayısıyla Chicago Üniversitesi Yayınevi olarak bütün öğrenciler ve bu eserin bütün okurları adına Bay Smith'e teşekkür etmek istiyoruz.

Chicago Üniversitesi Yayınevi *İslam'ın Serüveni*'ni ticari bir yayıncıdan devraldığında metnin tamamı çoktan İngilitere'de Unwin Brothers Limited tarafından dizilmiş ve Bay Smith tarafından tashih edilmişti. Geriye sadece tablolar ve haritalarla ilgili bazı kararları vermek kalmıştı. Yayınevi, Bay Smith'e danıştıktan sonra bütün tabloları Marshall Hodgson'un başta planladığı şekilde kitaba koymaya, bunlardan sadece tamamlanmamış veya nispeten önemsiz sayılabilecek birkaçını kitabın dışında bırakmaya karar verdi. Kitaptaki kavramlar, tabloların içerikleri ve başlıkları tamamen Hodgson'a aittir, biz sadece bunları asıllarına olabildiğince sadık kalarak yeniden üretmeye çalıştık.

Harita başlıklarının geçici bir listesi Hodgson'un notlarından ve metindeki atıflarından Smith tarafından çıkarılmıştı. Bu listeyi kullanıp Smith'in alan hakkındaki engin bilgisinden ve Hodgson'un hedefleri ve görüş açılarına dair anlayışından yararlanarak, Chicago Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi ve şu sıralar İslam uygarlığı dersini veren profesörlerden biri olan John E. Woods bu ciltlerde yer alan haritalar dâhil olmak üzere tüm haritaları temize çekti. Onun taslaklarından yola çıkan Wisconsin Üniversitesi Haritacılık Bölümü de haritaların son hallerini ortaya çıkardı.

Üç cildin dizinleri de Chicago Üniversitesi mezunu Yusuf I. Ghaznavi tarafından ve Hodgson'un eski bir öğrencisi olan eşi Huricihan tarafından hazırlandı. Bay Ghaznavi ayrıca Hodgson'un özgün sözlükçesini üç ciltlik formata

uygun olacak kalıba soktu; böylece her ciltte mevcut olup anlamı bilinmeyen sözcüklerin tanımlarının bulunmasını sağladı.

Bu ciltleri teker teker olduğu gibi set halinde piyasaya çıkarma kararı Hodgson'un özgün planında birkaç değişiklik yapmayı zorunlu kıldı. Hodgson yazdığı bir dizi "Ek"te İslam'a özgü terimlerin anlamı, transliterasyon, kişi adları, tarihler, tarihsel yöntem ve eserinin başka önemli yönleri hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Bu unsurlara aşina olmak okurun bütün eseri anlamasına fazlasıyla yardımcı olacağı için bunların hepsini birinci cildin başına koymaya karar verdik ve bu süreçte sadece "Ekler" şeklindeki başlığı "İslam Uygarlığı Çalışmalarına Giriş" şeklinde değiştirdik. Metin içinde "Ekler"e yapılmış –umuyorum ki bütün– atıfları da buna uygun biçimde Giriş'e atıfta bulunacakları şekilde değiştirdik. Hodgson "Daha Fazla Bilgi için Seçilmiş Kaynakça" kısmını da uygun bir biçimde, bizim birbirleriyle tutarlı üç parçaya bölmemize ve buna uygun olarak her cildin kendi "Seçilmiş Kaynakça"sına sahip olmasına olanak verecek şekilde kronolojik kısımlar halinde düzenlemiş. Genel eserlerin hepsi Birinci Cilt'te listelenmiştir. Sözlükçe ile ilgili olarak biraz daha fazla güçlükle karşılaştık. Okurun rahat etmesi hedefiyle yine her ciltte ayrı bir sözlükçe olmasını sağlamaya çalıştık, bununla birlikte sözcüklerin çoğu üç ciltte de kullanılıyor. Son olarak Hodgson, bütün eserine bir tane ve altı "kitabının" her birine birer başlık vermiş olmasına rağmen, eserin üç cilde bölüneceğini öngörmemiştir; başka yerlerde kullandığı terminolojiden yola çıkarak biz de her bir cilt için ayrı birer başlık belirledik.

Chicago Üniversitesi Yayınevi olarak *İslam'ın Serüveni* adlı eseri, onun yayınlanmasını uzun zamandır bekleyen çok sayıda öğrenciye ve dosta sunabilmekten memnuniyet duyuyor, sadece Marshall Hodgson'un artık bu memnuniyeti paylaşamayacak olmasından üzüntü duyuyoruz.

İslam'ın Serüveni

İslam Uygarlığı Çalışmalarına Giriş

İslamileşmiş Sözcüklerin, Adların ve Tarihlerin Anlamı Üzerine

Uzak geçmişte yaşamış veya uzak ülkelerde yaşayan insanların önemli gördükleri şeylere ve fikirlere aşina olmadığımız zaman o insanların düşüncelerine nüfuz etmemiz, onları hakkıyla anlamamız da mümkün olmaz. Bu sorunu doğuran temel etkenlerin başında onların eşyaya yükledikleri anlamların tam karşılığına kendi dilimizde sahip olmayışımız gelir. Bu nedenle yabancı bir dilde kaleme alınmış çalışmaları mümkün olduğunca kendi dillerinden okumak isteriz. Çünkü yazarlar çalışmalarının akışı içinde kendilerine özgü birtakım kavramlar ve kategoriler geliştirebilirler. Bu kavramların ve kategorilerin, hatta atıfta bulunulan kişilerin ve tarihlerin bile –eğer ciddi bir çeviri yapılıyorsa– kimi durumlarda İngiliz dilinin olağan kullanımına aykırı görünen yollardan İngilizcede yeniden üretilmeleri gerekebilir. Fakat İngilizce bu duruma ne denli hazırlıklı olursa olsun, ne denli esnek bir dil olursa olsun, bu sorun yine de tam olarak ortadan kalkmayacaktır.

Aslında bu durum yabancı herhangi bir uygarlığı mercek altına almaya yeltenen tüm çalışmalar için bir ölçüde geçerlidir. Bu gibi çalışmaları ciddi bir gözle incelemeye niyetli her okurun, alışkın olmadığı düşünme tarzlarında düşünmeye, kendi düşünme alışkanlıklarını bir kenara bırakmaya hazır olması gerekir. Başka bir deyişle öncelikle yeni bir kavramlar ve terimler yığınını özümsemeye, sindirmeye istekli ve hazırlıklı olması gerekir. Aksi takdirde, okuduğu kültür araştırmasından yeterince yararlanması, onu hakkıyla kavraması mümkün olmaz. Olsa olsa okuduğu metinden beşeri gerçekliğin hakkını vermeyen egzotik bir tat alacak, bu sayede romantik bir bakış kazanacak veya farklılık duygusunu pekiştirecektir.

İslamileşmiş kültür birbiriyle bağlantısı olmayan birçok dilde ifade bulmuş olmakla birlikte bu dillerin tamamı tarafından paylaşılan çok geniş bir terminoloji ve bir geleneksel uygulamalar öbeğini barındırmaktadır. Örneğin din ve bazı başka alanlara ilişkin teknik terimler müşterek biçimde –tıpkı Batı dillerinde Yunancadan ve Latinceden geçmiş veya sonradan türetilmiş terimlerin bulun-

ması gibi– genellikle Arapçadan, bazı hallerde ise Farsçadan türetilmişlerdir. Hıristiyan kişi adları gibi Müslüman kişi adları da ülkeden ülkeye pek fazla değişiklik göstermeyen, ortak bir kültürel birikim meydana getirirler. Keza olayları tarihlendirme, hatta yazılara başlık atma tarzları bile genellikle zaman içinde aynı kalmaya meyillidir. Elbette Arap alfabesinin müşterek kullanımı da bu ortaklığın bir parçasıdır. Okurun bu ortak hazine ile karşı karşıya kaldığında olabildiğince rahat hareket edebilmesi, zorlanmaması önem arz etmektedir.

İslam dünyası üzerine kalem oynatan yazarların ve çevirmenlerin İslamileşmiş adlar ve kavramlar için önerdikleri karşılıkların birbiriyle son derece tutarsız olması işleri iyice içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Çünkü okurlar aynı terime önerilen ve birbiriyle çelişebilen birden fazla karşılıkla karşılaşmaktadırlar. Bu karışıklığı bir nebze olsun gidermek adına Giriş bölümünün ilerleyen sayfalarında okurun bu karmaşayla başa çıkmasına yardımcı olabilecek bir dizi uyarıda ve öneride bulunacağım. İslamileşmiş dillerden İngilizceye transliterasyon yöntemlerini ana hatlarıyla belirtip okurların farklı yazarları okurlarken bir transliterasyon sisteminde yapılmış atıfların diğer sistemlerdeki karşılıklarını nasıl bulabilecekleri konusunda bazı öneriler sıralayacağım. Müslüman kişi adlarını ortak tipler altında gruplayıp bu tiplerin hangi koşullarda birbirinden ayrı tutulmaları gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunacağım. Müslümanların kullandıkları takvimi izah edip uygarlık tarihi çalışmaları alanında karşılaşılan güçlükleri irdeleyip bu alandaki çalışmalar boyunca yinelenen bazı teknik terimleri kısaca açıklayacağım. Ayrıntılarının çoğunu ilerleyen sayfalarda özel bir alt bölümde ele almak üzere şimdilik bir kenara bıraksam da tam transliterasyon sistemini kullanmamın gerekçelerini zaman kaybetmeden sunmak ve bu çalışmada kullanılan transliterasyon sistemlerinin aynı zamanda İslamileşmiş sözcüklerin yaklaşık bir telaffuzuna imkân tanıdığına ve bu konuda yardımcı olabilecek kimi önerilerde bulunmanın da gerekli olduğuna inandığımı belirtmek istiyorum.

Neden Transliterasyon?

Transliterasyon bir dilin harf sisteminde yazılmış bir sözcüğü başka bir dilin harf sistemine aktarmak demektir. Bu kitapta, İslamileşmiş dillerin kullandığı Arap alfabesinde yazılan terimleri İngilizcenin kullandığı Latin alfabesine aktarıp öyle kullanacağız. Transkripsiyon ise bir dilde yer alan sözcüklerin ses bileşenini o dile yabancı okurların telaffuz edebilecekleri hale getirmek demektir. İdeal bir transliterasyon azami ölçüde transkripsiyon içermelidir. Okurun özgün metnin kaleme alındığı yazı sistemine aşına olmadığı, yabancı olduğu hallerde transliterasyon özellikle önem taşımaktadır. Bunun iki temel nedeni vardır. Birincisi ve en önemlisi, doğaları gereği başka dillere çevrilmeleri mümkün olmadığı halde kullanılırken benzer adlardan bir şekilde ayrılmaları ve berrak şekilde anlaşılmaları gereken yabancı adları benzerlerinden

ayırabilmek için transliterasyona ihtiyaç duyarız. İkincisi, başka dillerde tam karşılığı bulunmayan kavramları gösteren teknik terimleri benzerleriyle karıştırmamak, o kavramları açık ve seçik bir dille ifade edebilmek için transliterasyona ihtiyaç duyarız.

Teknik terimlerle ilgili bu ikinci durumda yazarların veya çevirmenlerin *transliterasyon*a başvurma oranları alelade bir *çeviri*de karşımıza çıkandan daha fazla çeşitlilik sergilemektedir. Eş deyişle, farklı yazarlar ve çevirmenler bir yabancı terimi kendi dillerine aktarırlarken nerede duracaklarını, sınırı nerede çizeceklerini yine kendileri belirleyebilmektedirler. Bu durum ise çeşitliliğe sebep olmaktadır. Kimileri bir sözcüğü doğrudan transliterasyonla aktarmayı tercih ederken kimileri –ya ilgili sözcüğü önemsiz gördüğü ya da yabancı terime karşılık olarak önerdiği İngilizce sözcüğe veya deyime özel bir teknik anlam kazandıracağı umuduyla– kaynak dildeki terimi yaklaşık sözcüklerle karşılayan bir çeviri yapmakla yetinmeyi tercih edebilmektedir. Nitekim İslamileşmiş tüm dillerde شريعة sözcüğüyle karşılanan kavramın İngilizcede tam karşılığı yoktur. Bu sözcüğü "yasa" (*law*) terimiyle karşılarsak okuru yanıltmış oluruz çünkü bu terim bizim "yasa" başlığı altında ele aldığımız bazı şeyleri kapsarken bazı şeyleri dışarıda bırakmaktadır. Bu kavramı tek sözcükle karşılamak yerine "ilahi yasa" (*sacred law*) gibi bir tamlama ile karşıladığımızda bile –ki bu genellikle daha makul bir yoldur– okura bu deyimle kast edilen şeyin onda muhtemelen ilk anda çağrıştırdığı şeylerden daha farklı bir şey olduğu etraflıca izah edilmedikçe okur yine yanıltılmış olacaktır. Bu kavramın *İslam'ın Serüveni* açısından özel bir önemi vardır; dolayısıyla onu, başka şeylerle karıştırılmaması adına bu çalışma boyunca transliterasyonla –ve yaklaşık bir transkripsiyonla Arapçada telaffuz edildiği şekliyle– "Şeriat" (*Sharî'ah*) sözcüğüyle ifade edeceğim ve ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak izah edeceğim. Sık karşılaşılan diğer benzeri kavramlar için de aynı yola başvuracağım. Böylece bu kitapta söz konusu terimler anlamlarını İngilizcede öteden beri kullanılan [ve zaten yüklü olan] sözcükler aracılığıyla değil, ilerleyen sayfalarda yapılacak izahatları aracılığıyla kazanacaklar. Üstelik sözcüklerin asıllarının neyi gösterdiği konusunda hata yapmak neredeyse imkânsıza yakındır. Oysa çeviri, çevirmenin insafına kalmış olması itibarıyla okurda ister istemez sözcüğün anlamıyla ilgili bir kuşku uyandırmaktadır.

Adlar ve terimler için kullanılacak bir transliterasyon sistemi kesin ve tutarlı olursa uzun vadede insanları gereksiz bir zaman kaybından ve zahmetten de kurtarır. Bir transliterasyon sistemi, her şeyden önce, tersine çevrilebilir olmalıdır. Başka bir deyişle bir terimi *yazılı* olarak ifade etmek için özgün dilinde kullanılmış olan yazı simgeleri –ki sözcüklerin telaffuzlarından çok daha sabittirler– o terimin transliterasyonundan hareketle tam bir kesinlikle yeniden kurulabilmelidir. İkincisi, sistem mümkün olduğunca transkripsiyon içermelidir. Böylece dikkatli okurlar ilgili terimleri sözlü iletişim sırasında iyi kötü ayırt edebilecek kadar telaffuz etmeyi öğrenebilirler. Son olarak, translite-

rasyon sistemleri sesletim (fonetik) işaretlerini mümkün olduğunca az kullanmalıdır. Böylece sesletim işaretlerinin ihmal edildiği hallerde ortaya çıkabilecek kafa karışıkları da en aza indirilmiş olur. Kullanılan ayırıcı (diyakritik) işaretler de ortalama bir akademisyenin ya da uzman bir yazıcının daktilosunda karşımıza çıkabilecek denli yaygın ve ortak işaretler olmalıdır.

Yine de ayırıcı işaretlerin kullanılması şarttır. Bir dilin alfabesinde yer alan harflerin başka dillerin alfabelerinde genellikle tam karşılıkları bulunmaz. Örneğin Arapça veya Farsça harfleri karşılamak için kullanılacak İngilizce harfleri belirlemek için yapılan tercih genellikle keyfi kalmaya mecburdur. İngilizcede bazı yabancı harfleri iyi kötü karşılamak mümkündür. Örneğin Arapça ت harfinin telaffuzu, İngilizce T harfinin telaffuzuna benzer. Gelgelelim bazı Arapça sesleri İngilizcede karşılamak mümkün değildir. Gerçi İngilizcede nasıl ki *"gave"* sözcüğünde geçen G harfi *"cave"* sözcüğünde geçen C harfi ile bağlantılıysa İngilizcede karşılanamayan sesler de başka seslerle aynı sesletim kategorisi içinde pekâlâ yer alabilirler. Böyle durumlarda bazen Yunanca Θ harfini İngilizcede karşılamak için kullanılan TH gibi bazı harf çiftlerinden yararlanabiliriz. Ama bazen de İngilizcede var olan bir harfe benzeyen ve yabancı harfle aynı sesletim kategorisine girecek tamamen yeni bir harf icat etmemiz gerekir. Örneğin Arapça ط harfini İngilizcede karşılamak için biraz keyfi bir hareketle Ṭ diye yeni bir harf uydurulmuştur çünkü anadili İngilizce olanlar için söz konusu Arapça harfin telaffuzu İngilizce T harfinin telaffuzunu andırmaktadır. T ile Ṭ arasındaki farkın aşağı yukarı C ile G arasındaki fark kadar olduğuna dikkat edin. (G harfi C harfine bir çentik atılarak oluşturulmuştur.) İşte yeni harfe eklenen bu küçük parça –ki bu bir nokta, bir çentik veya başka bir şey de olabilir– bir *ayırıcı işaret*tir ve bazen kitap baskılarında bu işaretler göz ardı edilebilirler. (Örneğin Latince metinlerin kimi baskılarında hem G hem de C harfi "C" şeklinde yer almaktadır.) Oysa ayırıcı işaret keyfi olarak göz ardı edilebilecek, tercihe bırakılmış bir fazlalık değildir. Bu işaret yeni harfin olmazsa olmazıdır.

Özgün dildeki metnin tam olarak tekrar oluşturulabilmesinin yalnızca o dili bilen bilgin için önem taşıdığı sanılabilir ama bu doğru değildir.[1] Sıradan

---

1 Uzmanların kesin ve doğru transliterasyona ihtiyacının olmadığı, uzman olmayanlarınsa bunu zaten kullanamayacağı zaman zaman dile getirilir. Bu böyle değildir. İlk elden erişim olanağının bulunduğu oldukça dar bir alt uzmanlık alanı dışında kalan konular söz konusu olduğunda Arabiyatçılar (Arabists) veya Farsiyatçılar (Persianists) bile, genellikle bir Batı dilinde yazılmış çalışmalarda ilk olarak adlarla karşılaşırlar ve yine de bu adların özgün hallerini bilmek isterler. Ayırıcı işaretler olmadan *'Âlî*'yi *'Alî*'den, *Ḥâkim*'i *Ḥakîm*'den, *ẓâhir*'i *zâhir*'den ve *'Âmir*'i *Amîr*'den ayırma imkânı yoktur. Uzman olmayan kimsenin kesin transliterasyonu pek de kullanamayacağını varsaymak ise küçümseyici bir tavırdır; çünkü bununla, okurun konuyla ilgili yalnızca tek bir kitap okuyacağı ve dolayısıyla bir kitaptaki kullanımı başka bir kitaptaki kullanımla karşılaştırmaya hiç fırsatının olmayacağı, ayrıca karşılaştığı isimler konusundaki kuşkularını gidermesine de zaten gerek bulunmadığı ima edilmiş olur.

okur için de önem taşır. Okurun, belli bir yazarın eserinde karşısına çıkan *scharia* sözcüğü ile başka bir yazarın eserinde karşılaştığı *shareeah* sözcüğünün aynı kavramı gösterip göstermediğini –ki bu örnekte gerçekten de göstermektedirler– veya *Hassan* ile *Hasan* adlarının bir ve aynı kişiyi mi yoksa birbirinden farklı iki kişiyi mi gösterdiğini –ki *Ḥassân* ile *Ḥasan* aslında birbirinden farklı iki kişi adıdır fakat tam transliterasyon sistemlerine sahip olmayan gazeteciler her ikisini de genellikle "Hassan" diye yazmaktadırlar– bilmesi gerekir. Başka konularda son derece eğitimli ve donanımlı kişilerin tam transliterasyon karşısında afallayıp çaresiz görünmeleri ve transliterasyondan faydalanmayı başaramamaları bu noktada insan doğasındaki bir kusuru göstermemektedir, sadece Batı'nın eğitim sisteminin bu konuda ihmalkârlığını veya eksikliğini göstermektedir. Bu eksiği gidermek için ilk adımı bilginlerin bizzat atmaları ve okurlarına bu yönde örnek olarak onların daha esnek düşünme alışkanlıkları kazanmalarını sağlamaları gerekir.

Tüm yazarlar tutarlı tek bir sistem kullanıyor olsalardı transliterasyonla aktarılmış adları saptama sorunu da kendiliğinden büyük oranda çözüme kavuşurdu. Eğer bu mümkün değilse ve örneğin aynı konuda çalışma yapan iki yazar da tam transliterasyona başvuruyorsa ve bunu nasıl yaptıklarını en azından bir notla veya eserlerinin önsözünde açıklıyorlarsa –ki özenli yazarlar öyle yaparlar– bu iki eserin önsözlerine yapılacak bir atıfla okurlara terimin bir eserdeki telaffuzuyla diğer eserdeki telaffuzunun aynı olup olmadığı anlatılabilir.

Aslına bakılırsa yazarın yabancı sözcüklerin tam transliterasyonlarını eserin kavram dizinine koyması bile söz konusu terimlere aşina olmayanların eseri okumasını güçleştirebilecek ayırıcı işaret fazlalığının önüne geçilmesini sağlayabilir. Fakat bu yöntemin bir dezavantajı vardır: Bu yola başvurulursa okurun ilgili yabancı terimlere göz aşinalığı kazanması daha güç olacak veya daha uzun zaman alacaktır. Bu durumsa metni kesintisiz, akıcı biçimde okumak ve karşılaştığı yabancı terimlere yapılan atıflardan emin olmak isteyen dikkatli okurlara sıkıntı çıkaracaktır. Özenli yazarların yabancı sözcükleri İngilizce yazarlarken öteden beri yaptıkları gibi –"Cézanne", "Tübingen", "Saint-Saëns", "Charlotte Brontë", "façade", "Provençal", "Potëmkin" örneklerinde olduğu gibi– Arapça ve Farsça sözcükler yazılırken de ayırıcı işaretler pekâlâ kullanılabilir. Metne daha esaslı biçimde nüfuz etmek isteyen dikkatli okurların bu kesinlik arzusu çok görülmemelidir. Bu konuyla ilgili olarak, çeviriye konu olan kaynak dildeki yabancı sözcüklerin veya adların çevirinin yapılacağı hedef dilde tek biçimde karşılandığı (uniform rendering) hallerde ilgili sözcükleri transliterasyon sistemine dâhil etmeye gerek olmadığı genellikle kabul edilmiştir. Buna gerekçe olarak –tıpkı *Naples* (Napoli) ve *Quebec* (Kebek) adlarında olduğu gibi– *Cairo* (Kahire) ya da *Damascus* (Şam) gibi İngilizceye tek biçimde geçmiş adların herhangi bir belirsizliğe yer bırakmamaları gösterilir. Eğer ilgili sözcükler İngilizce düşünme alışkanlıklarına ters düşmeyen genel bir bağlam içinde kullanılıyorlarsa gerçekten de bunda bir sakınca yoktur.

Fakat İslamileşmiş terimlerin kullanıldığı ve tartışmanın İslamileşmiş kavramlar hakkında yapıldığı daha dar çerçeveli, özel tartışmalar, yaygın düşünme alışkanlıklarının bir kenara bırakılmasını, başka bir düşünme tarzının benimsenmesini gerektireceğinden, bu gibi tartışmalarda söz konusu yaygın tutum sakınca yaratabilir. Bu konuda genel bir kural koyabiliriz: Eğer tartışma konusu terim örneğin dünyaca ünlü şehir adlarında olduğu gibi herkes tarafından kolayca tanınabiliyorsa ve İngilizceye çoktan yerleşmişse o terimin yaygın kullanılan, yerleşik biçimi korunmalıdır.[2] (Yalın halleri doğru okunuşunu kendiliğinden sergileyecek kadar yaygınlaşmış yabancı sözcüklere çekim eklerinin getirildiği durumlarda sözcüğün İngilizce aksan kazanmasına izin vermek amacıyla ayırıcı işaretlerin ihmal edilmesi de mümkündür.)

Telaffuzla İlgili Bazı Genel Öneriler

Bu kitapta Arapçadan, Farsçadan, Osmanlıcadan ve Urducadan olmak üzere toplam dört dilden İngilizceye transliterasyon yapmamız gerekti. Çalışma boyunca Arapça transliterasyon örnekleri, saydığımız diğer üç dilden yaptığımız transliterasyon örneklerine nazaran daha fazla karşımıza çıkacak. Çünkü tutarlılığı sağlamak adına, bu dillere geçmiş teknik terimleri karşılamak için onların özgün dillerinde –ki bu dil çoğu durumda Arapça olmaktadır– yer alan biçimlerini kullanacağız.

Bu kitapta Arapçadan ya da Farsçadan transliterasyon için kullanılan harfler, yeni başlayanlar tarafından da kolaylıkla telaffuz edilebilirler; yeter ki ünlü harfler İtalyancada telaffuz edildikleri gibi (a = ah, e "bet" sözcüğünde

---

[2] Belirtmek gerekir ki ne denli tekbiçimlilik sağlarlarsa sağlasınlar teknik olmayan, "halk arasında kullanılan" biçimler devamlı erozyona uğrarlar. Uzmanlar önce özel monografilerde ve sonra da alışkanlık geliştirerek kendi genel eserlerinde teknik transliterasyona başvurma eğilimi gösterirler. Uzmanların çoğunluğu genel eserlerde teknik transliterasyon kullanırsa geriye kalanlar onları izleme eğiliminde olur; bir sonraki kuşakta ise bu sefer uzman olmayanlar uzmanların kullanımını izleme eğiliminde olurlar. Bu yüzden bir zamanlar İslam Peygamberinin adı uzman olmayan kimselere göre *Mahomet* idi; uzmanların teknik transliterasyonunun bir sonucu olarak ortaya çıkan *Mohammed* adı, uzman olmayanlar arasında neredeyse evrensel bir biçimde bu sözcüğün yerini almıştır; ancak bu arada uzmanlar arasında *Muḥammad* şeklinde, daha karmaşık bir teknik transliterasyon ortaya çıkmıştır ve artık bu yeni biçim (h harfinin altındaki nokta biçimindeki ayırıcı işaret olmaksızın) uzman olmayanlar arasında da eski biçimin yerini almaktadır.
İngilizce yazın geleneğinde sürekliliği en yüksek düzeye çıkarmak isteyenler için bu eğilimle başa çıkmak son derece zordur. Teknik bir biçim uzmanlar arasında yaygınlaşmaya başladığında – örneğin *Koran*'ın yerini *Qur'an* alınca – artık her şey için muhtemelen geç kalınmış demektir. Geçmişle ilgili çok az terimin kaderi teknik olmayan bir biçimi sürdürmek olmuştur, mesela (*Osmanli* yerine *Ottoman* ya da *Khalîfah* yerine *Caliph* terimlerinin kullanılması gibi) Avrupa tarihinde öne çıkan ve teknik biçimleri yalnızca yazılışta değil, telaffuzda da ciddi değişmelere yol açabilecek terimler. Öbür taraftan, kimi kartografların bütün isimleri, hatta *Roma* ve *Napoli*'yi bile kendi dilleri içindeki biçimlerinde kullanmak yönündeki eğilimlerine karşın, kullanımda olan coğrafi terimlerin daha fazla şansı vardır.

olduğu gibi, i = ee, o = oh, u = oo olarak), ünsüz harfler ise İngilizcede en yaygın şekilde telaffuz edildikleri gibi okunsunlar. Uzun ünlüler (â, î, û) fazladan uzatılmalı ve vurgu içermelidir. Ünsüzlerse daima aynı şekilde telaffuz edilmelidir. Örneğin s harfinin telaffuzu daima tıslama içermeli, h harfi ise *Mahdî* ya da *Allâh* gibi sözcüklerde bile daima telaffuz edilmelidir (İngilizce telaffuz edilen th, sh, ch gibi harf çiftlerinde ise böyle yapılmamalıdır). Yine, yeni başlayanlar noktalı ya da çizgili harfleri mevcut noktasız veya çizgisiz harfler gibi telaffuz edebilirler ama bunların aynı olmadıklarını akıllarından çıkarmamalıdırlar. Aksi takdirde benzer isimler karışıklıklara neden olacaktır. Aw sesi İngilizce *house* sözcüğündeki ou gibi telaffuz edilmelidir; dh ise *then* sözcüğündeki th gibidir; *'hamzah* ile *'ayn* ise İngilizceye alışkın kulaklarca her zaman ayırt edilebilen ünsüzler değillerdir ve telaffuz sırasında göz ardı edilebilirler.

Aynı pratik kurallar, kısa a ünlüsü İngilizcedeki *but* sözcüğündeki u gibi telaffuz edilen diğer dillere de –Urduca (ve Hint-İran dilleri) hariç– uygulanabilir. H harfinin bir ünsüzle kaynaştığı hallerde çoğunlukla bir harf çifti gibi değil, soluklu ünsüz gibi –örneğin th harf çiftinin *nothing* sözcüğündeki gibi değil de kısmen *at home* deyiminde olduğu gibi, dh harf çiftininse kısmen *ad hominem* deyiminde olduğu gibi– telaffuz edilmesi gerekir. Osmanlıca adlar Farsça adlar gibi ele alınabilirler ama aralarında bir fark vardır: Osmanlıca ö ve ü harfleri Almancada olduğu gibi –veya Fransızca eu ve u ünlülerinde olduğu gibi– telaffuz edilmelidirler. Modern Cumhuriyet Türkçesi, Latin alfabesini kullanıyorsa da kendine has bazı harfler barındırmaktadır. Bu alfabenin ilgili harfleri sırf bu amaçla daha sonra bilahare öğrenilmelidir (bir sonraki bölüme bakınız) ama onları şimdilik bir yana bırakacak olursak aynı sistemi –ünsüzleri İtalyanca, ünlüleri İngilizce telaffuz etme kuralını– bu dile de pekâlâ uygulayabiliriz. Keza bu kural, karşımıza çıkabilecek –başka dillerden gelen– yabancı adların birçoğunun telaffuzu için de kullanılabilir.

Bu yabancı sözcüklerin telaffuzunu yeni öğrenenlerin *hiçbir şekilde vurgu kullanmayıp* her heceyi –her birinin nasıl vurgulanması gerektiğini *bilmedikleri* sürece– eşit vurguyla telaffuz etmeleri daha uygun olacaktır.

Belli başlı Müslüman adları aslında ayrı yazılmayan bileşik adlar olmalarına rağmen İngilizcede birbirinden ayrılıp iki parça halinde telaffuz edilmektedirler. Yeni başlayanlar –ve gazeteciler– sık sık söz konusu bileşik adların ilk kısmını atıp ikinci kısmına tek başına kullanılabilecek bir "soyadı" muamelesi yapmaktadırlar. Bu tavır aslında "MacArthur" adını "Arthur" diye anmak gibidir. Örneğin Abû-Yazîd [Ebu Yezid] ve Yazîd [Yezid], İbn-Sa'd ve Sa'd, 'Abd-al-Malik ve Mâlik birbirlerinden tamamen farklı kişileri gösterirler ('Abd-al-Malik'e [Abdülmelik] "Malik" [Melik] demekten daha vahim bir şey varsa o da adın "'Abd-al-" [Abdül] kısmına bağımsız bir "ad" gibi yaklaşmaktır: "Abdul", "Abul" ya da "İbnul" gibi kalıpların birer parçasını oluşturdukları addan ayrılabileceklerini düşünmek bile –bunlar fiilen böyle kullanılmak bir yana, doğdukları yazı sistemi içinde bile böyle şekillenmiş olmadıkları için–

dil barbarlığından başka bir şey değildir). Bu kitap boyunca benzeri bileşik adları tire işaretiyle ayıracağız. Ama ne yazık birçok yazar bu adları tire işareti kullanmadan, doğrudan ve tamamen ayırmaktadır. Bu nedenle, konuya yabancı veya yeni başlayan okurlar, sonu gelmez kafa karışıklıklarını baştan önlemek adına bu adlar anılırken tire işaretini zihinlerinde yerli yerine oturtmayı öğrenmelidirler.

TRANSLİTERASYON

İslamileşmiş dillerden, özellikle de Arapçadan yapılan transliterasyonlar İngilizce bilimsel çalışmalarda zaman içinde daha tutarlı hale getirilmişlerse de bugün bile yazarların meseleye yaklaşımları arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Nitekim on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın hemen başlarında yazılan bilimsel eserler dahi transliterasyon konusunda ortak bir sistemin eksikliğini hissettiren büyük bir çeşitlilik sergilemektedirler. Bu durumsa kitaplarla hatırı sayılır bir zaman geçiren daha ciddi okurların hem modern transliterasyon sistemlerine hâkim olmalarını hem de bu sistemlerin daha eski ve beylik çeşitlemelerine zamanla aşinalık kazanmalarını gerektirmektedir.[3]

Giriş yazısının önceki bölümünde de ileri sürdüğümüz üzere transliterasyonun üç pratik koşulu vardır: Birincisi, transliterasyon *yazıda tersinebilir* olmalıdır, yani yazılı sözcüğün asıl hali transliterasyonundan hareketle tekrar oluşturulabilmelidir. İkincisi *sözde tanınabilir* olmalıdır, yani okurun telaffuzu, sözcüğü kurallara uygun biçimde telaffuz edebilenler tarafından anlaşılabilecek, tanınabilecek denli düzgün olmalıdır. Üçüncüsü *kazalara dirençli* olmalıdır, yani kazara veya tasarruf amacıyla ayırıcı işaretlerin değiştirilmesi, tahrif olması veya atlanması yahut unutulması halinde ortaya çıkabilecek kafa karışıklıklarını en aza indirebilmelidir. Bu üç koşulun sağlanabilmesi için her dilin kendine has bir transliterasyon sisteminin olması gerekir. Örneğin Arapça ile Farsçanın sadece harfleri birbirinden farklı değildir, bunlar birbirinden tamamen ayrı iki dildir. Dolayısıyla bunları birbirinden ayırmamıza izin verecek bir transkripsiyon tek başına bizim işimize yaramaz; birbirinden tamamen ayrı iki transliterasyon sistemine de ihtiyaç duyarız.[4] Sadece yazıda tersinebilirlik ile

---

[3] Transliterasyondaki detaylı farklılıklar çoğalmaya devam etmektedir. Örneğin Hans Wehr'in *Dictionary of Modern Written Arabic* adlı eserini yayına hazırlayan Cowan, 1961 gibi geç bir tarihte iki yeni simge kullanmaya başlamıştır. Varyasyonlara çoğunlukla herhangi bir gerekçe eşlik etmemiştir ve bunlar yalnızca genel sorunun pekişmesine yol açarlar. *İslam Ansiklopedisi*, tali gerekçelerle eski *dj* ile *k*'yi koruyarak Arapçanın en azından İngilizceye transliterasyonu konusunda nihai bir düzenlemeyi gerçekleştirme fırsatını kaçırmıştır.

[4] Bir zamanlar bütün Sami alfabelerine tek bir sistemle transliterasyon uygulamak yönünde bir girişim söz konusu olmuştu (Wellhausen). Bu girişim Arapçayı ve dolayısıyla Farsça ve Türkçeyi vs. içeriyordu. Sonra Arap alfabesinin kullanılması yoluyla, bütün dillere tek bir biçimde transliterasyon uygulamak yönünde bir girişim daha yapıldı. Farsça gibi diğer İslamileşmiş dillerinin transkripsiyonunda söz konusu olan kimi benzerliklerin korunmasının

ilgilenen kimi araştırmacılar, Latin yazı sistemini kullanarak bütün dillere transliterasyon yapmayı sağlayacak tek bir sistem oluşturmayı denemişlerdir. Fakat sorun şu ki aynı Latin harfinin İngilizcedeki değeri Fransızcadaki değerinden epey farklı olabilmektedir. Uzmanlar uluslararası transliterasyon sistemleriyle çalışmaya alışkın olabilirler fakat uzman olmayan okurlar bunu son derece zahmetli bulacaklardır. İşte bu yüzden, kullanılan her bir dil için ayrı bir transliterasyon sisteminin bulunması, ayrıca bu sistemlerin mümkün olduğunca fazla transkripsiyon unsuru barındırmaları yararlı olacaktır. Uzmanlar Fransızca ya da Almanca transliterasyon sistemlerini de tıpkı Almancanın ya da Fransızcanın diğer yeniliklerini öğrendikleri gibi öğrenebilirler. Uzman olmayan okurlarsa böylece okumalarını sürdürmeye teşvik edilmiş olacaklardır.

Dikkatli ve özenli yazarlar genellikle transliterasyonda kullandıkları harfleri Arap (veya Fars vb.) alfabesindeki sırasına göre listelerler veya en azından bu tür bir listeye sahip olan, takip ettikleri başka yayınlara atıfta bulunurlar. Okurun bir çalışmada karşılaştığı terimi başka bir çalışmada karşısına çıkan benzer bir terimle eşleştirmesi için ilgili listelere geri dönüp terimde geçen harfleri bu listelerde araması gerekecektir. Söz konusu harflerin bu listelerdeki yerlerinden ve karşılıklarından hareketle bunların aynı terimler mi yoksa farklı terimler mi olduklarına karar verecektir. Aşağıdaki tablo çoğunlukla kullanılan harf düzenini yansıtmakta olup tercih edilen transliterasyonları ve bunlara önerilen bazı alternatif transliterasyonları da göstermektedir.

---

güçlüğüne ek olarak 'tekbiçimli transliterasyon', Urducanın (Hindustani) iki ayrı alfabeyle yazılması (dolayısıyla her birinin farklı şekillerde ele alınması gereği) dolayısıyla başarısız olmuştur. Ya İslam uzmanlarının Urduca yazma biçimleri, söz konusu alternatifle karşılaştırıldığında oldukça hantal durmak zorunda kalmıştır ya da Arapça yazma biçimleri, kendi doğal özelliklerinden, diğer Sami dillerinden yapılan transliterasyonlarla karşılaştırılamayacak kadar uzaklaşmak zorunda kalmaktaydı. Fakat bir dilden dile işleyen bir sistem yerine alfabeden alfabeye işleyen bir sistem vurgulandığı zaman işin çok daha ciddi bir boyutu ortaya çıkar. Farsça veya Türkçenin kendi başlarına birer dil olduğu göz önüne alınırsa, bir "tekbiçimli transliterasyon" bakış açısı eleştiriye açık hale gelir; çünkü örneğin Farsçanın, yalnızca telaffuzu değil aynı zamanda kesin sözdizimsel uygulamaları da Arapçanın kurallarının birer 'istisnası' gibi görünecek şekilde sunulmuş olurlar. Genel bir çalışmada böyle bir yanlış anlamadan uzak durmak gerekir. Tekbiçimli transliterasyon, uzman olmayanlar tarafından anlaşılma kaygısı yerine filolojiyle ilgili bir kaygıyı içerir. Uzman olmayan kimseler yalnızca telaffuz konusunda yardıma gereksinim duyarken, filologlar bir dilin sistemini bir başka dilin sistemine dönüştürmeyi kolaylıkla öğrenebilirler.

Arapçadan Transliterasyon

İngilizce	*Uluslararası*	*İslam Ansiklopedisi*	*Yaklaşık "Lâfzî" Telaffuz*	*Kimi Zaman Kullanılan Alternatifler*
’			gırtlak ünsüzü; "Sinirli mi?! Ben mi?" ifadesindeki iki sözcük arasında olduğu gibi (mel'un, neş'e ... - ç.n.)	çoğunlukla atlanır
b			İngilizce b	
t			İngilizce t gibi	
th	t	th	İngilizce *thin* sözcüğündeki th	t; ts
j	ğ	dj	İngilizce j	g (*Egypt* sözcüğündeki)
ḥ			faringiyal h ("gırtlaksı")	h
kh	ḫ	kh	Almanca ve İskoççadaki ch, İspanyolcadaki j (k'den çok h'ye akın)	x; k
d			İngilizce d gibi	
dh	d	dh	İngilizce *this* sözcüğündeki gibi	d; ds
r			(yuvarlanmış) titrek r gibi	
z			İngilizce z	s
s			("*this*" sözcüğündeki) sert s	ss
sh	š	sh	İngilizce sh	sch; ch
ṣ			art damaksıl s ("vurgulu")	ss; s
ḍ			art damaksıl d ("vurgulu")	dh; d
ṭ			art damaksıl t ("vurgulu")	th; t
ẓ			art damaksıl z ("vurgulu")	z
‘			gırtlak sesi; Anglofonların bunu telaffuz etmesi güçtür; bazen atlanır	
gh	ġ	gh	yukarıdaki kh ile aynı şekilde söylenir	g
f			İngilizce f	ph
q		ḳ	küçük dilden k ("gırtlaksı")	c; k
k			İngilizce k	
l			İngilizce l (*live* sözcüğündeki gibi)	
m			İngilizce m	
n			İngilizce n	
h			İngilizce h	
w			İngilizce w	
y			İngilizce y (ünsüz)	
a			İngilizce *cat* veya *ask* sözcüklerindeki kısa a (yerine göre)	e
i			İngilizce *bit* sözcüğündeki kısa i	e
u			İngilizce *full* sözcüğündeki kısa u	o
â			İngilizce *father* sözcüğündeki uzun a; bazen İngilizce *fat* sözcüğündeki gibi (ancak uzun tutulur)	au, o
î			İngilizce *machine* sözcüğündeki uzun i (ancak uzun tutulur)	ee
û			İngilizce *rule* sözcüğündeki uzun u (ancak uzun tutulur)	oo, ou
aw	au		İngilizce *how* sözcüğündeki	ow, ou
ay	ai		İngilizce *aisle* (veya *ail*) sözcüğündeki ai	ey, ei

Yukarıdaki tablonun "İngilizce" başlıklı sütununda yer alan transliterasyon sistemi genellikle İngilizce bilimsel yayınlarda kullanılır.[5] Bu sistemde örneğin th veya sh gibi bazı harf çiftleri kullanılmıştır. Bazı yayınlarda bu tür harf çiftleri, altlarına çekilen bir çizgiyle birleştirilirler. İki harfin tek bir harf çifti oluşturmadığını belirtmenin özellikle gerekli olduğu bazı hallerde ise bu altçizgi kullanılmayıp onun yerine harfler örneğin bir kesme işaretiyle birbirinden ayrılmaktadır.[6] (Böyle durumlarda t'h harfleri, İngilizce *at home* deyimindeki telaffuzu gösterecektir). İngilizce akademik çalışmalarda hâlâ karşımıza çıkan bu harfleri bir kenara bırakmaya yönelik en ciddi girişimler ise bize bu harflerin yerine Avrupa'da yaygın şekilde kullanıldıkları için "uluslararası" diye nitelenen –ve yukarıdaki tabloda aynı başlıklı sütunda sıraladığımız– harfleri kullanmayı tercih eden kimi sadelik yanlılarının harf çiftlerinden duydukları memnuniyetsizliği yansıtmaktadır. Birden fazla dilde yayımlanmış bir eser olan *İslam Ansiklopedisi*, "İngilizce" sütununda yer alan j ve q harflerini tercih etmesi itibarıyla başka bir sorunun kemikleşmesine neden olmuştur. Daha eski çalışmalarda ve gazete yazılarında sayısız transliterasyon çeşidi

---

5 "İngilizce" sistem, *İslam Ansiklopedisi*'nin sistemine yakındır; fakat İngilizce sistem, dj yerine daha basit olduğu gerekçesiyle j'yi, ḳ yerine de q'yu kullanır çünkü ḳ ekonomik değildir ve nokta kaybolduğunda k ile karışabilir. Noktalar yerine, her yazıcının fontunda ve her türlü akademik daktiloda bulunan Avrupa aksan işaretleri kullanılsaydı sistem daha iyi işlerdi. Böyle bir değişiklik kafa karışıklığını iyice azaltır; zaten kimi bağlamlarda noktaların yerine düzenli olarak alt çizgiler kullanılır. Ayrıca ' işareti yerine de başka bir işaret kullanılırsa sistem daha iyi işlerdi. Fakat bu eserde alışılmış uygulamayı takip ediyoruz, çünkü genel olarak kabul görmesini beklemeden bir sistem geliştirmek sadece kafa karışıklığını arttırır. Ünlülerde, uzunluğu işaret etmek için ya uzatma işareti ya da inceltme işareti kullanılmıştır. İnceltme işareti bütün yazıcılarda ve daktilolarda bulunduğu için tercih edilebilir. Uzmanların ayırıcı işaretler sorunu ve bunların erişilebilirliği hakkında yeniden düşünmeleri iyi olur, çünkü geniş çapta dağıtılan ve ucuz olacak şekilde yeniden üretilen eserler (özellikle de ofset kopyalama yoluyla doğrudan doğruya daktilo metninden üretilen çalışmalar) çağına giriyoruz. (Dolayısıyla q da dâhil olmak üzere bütün art damaksıl ünsüzler için noktalar ve uzunluğu belirtmek için de her durumda uzatma işareti kullanmamıza neden olan, belirli bir ayırıcı işaretin evrensel olarak sadece tek bir değere sahip olması gerektiği yönündeki eski anlayışın, yazı makinesine ve çağımızın genişleyen fonetik ufkuna boyun eğmesi gerekir). Ayırıcı işaretlerin yokluğunda kafa karışıklığını gidermek, uzun telaffuzu vurgulamak ve bu iki durumdaki kök harfleri öne çıkarmak için uzun ünlülerin aa, iy, uw haline getirilmeleri daha iyi olurdu; û ile hipotetik olarak farklı bir yw arasında ayrım yapan Arapça yazılış nüansının transliterasyonun gereksinimleriyle pek ilgisi yoktur. Yine de ben alışılmış uygulamayı takip ettim.

6 Kimi filologlar harf çiftlerini pedagojik açıdan kusurlu bulurlar. Külfeti arttırıp sözde tanınırlığı ve kaza direncini azaltmasına rağmen ayırıcı işaretleri çoğaltmayı tercih ederler. Harf çiftlerini kullanmaya ikna edilseler bile, kimileri harf çiftlerini yapay bir biçimde tek bir birim haline getirmek için harfler arasında bir bağ kullanacaktır. Fakat italiklerin de altının çizildiği bir durumda bir bağın yazılması güçlükler çıkarır; üstelik harflerin bir harf çifti oluşturmadığı durumlarda, meslekten olmayan, ilgili fakat deneyimsiz okuru, olağan İngilizce telaffuzun yerinde olmayacağı konusunda uyarmak için (s'h gibi) kesme işareti kullanmak yine gerekli olacaktır.

kullanılmıştır ve bunların birçoğu İngilizce kaleme alınmış olmalarına rağmen çoğunlukla Fransızcanın sesletim kalıplarını temele almışlardır. Diğer Batı dillerinin akademik sistemleri ise harf çiftleriyle ilgili kendilerine has farklı yaklaşımları benimsemiş olmalarını bir kenara koyacak olursak –örneğin İngilizce sh harf çifti Fransızca ch harf çiftine ya da Almanca sch harf öbeğine; İngilizce j harfi ise Fransızca dj harf çiftine ya da Almanca dsch harf öbeğine karşılık gelir– İngilizceye benzeme eğilimi göstermektedirler.

Arapça imlada hep aynı kalıplar içinde karşımıza çıkan kurallı ünsüz harflere ve ünlü harflere ek olarak, Arapça imlanın kendine has başka bazı özelliklerine de İngilizce karşılıklar bulmamız gerekmektedir. Bu çerçevede transliterasyonlarda ortaya çıkan çeşitlilik aslında Arapça imlanın doğasından ileri gelmektedir. Yaygın Arapçanın yazılı biçimi, tek başına, bize bir terimin kimliğini tam olarak belirleyebilmek için ihtiyaç duyduğumuzdan daha az ipucu verir. Örneğin tüm transliterasyon sistemlerinin karşılayabildiği "kısa" ünlülerin çoğunu dışarıda bırakır. Üstelik transkripsiyona fazla ağırlık veren transliterasyon sistemleri uzman olmayan okurların kafasını sözcüğün gerçekte hangi öğeleri barındırdığı konusunda karıştırabilir. Kuşkusuz her sistem birtakım tavizler vermeyi gerektirir ama görünen o ki bu tavizin yazıda tersinebilirlik lehine verilmesi, yani yazıda tersinebilirliğin korunması daha iyi olacaktır.

Bu tavizlere konu olan son derece önemli iki husus vardır. Birincisi, transliterasyonlarda t harfi gibi yazılan ve bazen h bazen de t diye telaffuz edilen bir h ünsüzü vardır ama bu ünsüz Arap alfabesinde yer almaz. Bu ünsüz, sonu a ile biten sözcüklerin sonuna getirilir. Bu kitapta bu ünsüzü –bir kısa ünlü olan– a harfinden sonra geliyorsa h şeklinde, –bir uzun ünlü olan– â harfinden sonra geliyorsa t şeklinde yazacağız. Birçok yazar bu ünsüzü en azından kısa a harfinden sonra geldiği hallerde atlamış, bir sonraki sözcüğün tanımlığından [artikel] önce geldiği hallerde ise t harfi ile karşılamıştır.[7] Nitekim bizim bu kitap boyunca *Kûfah* [Kûfe] diye karşıladığımız şehir adını kimileri *Kûfa* diye karşılamaktadır. İkinci konu ise Arapça *al-* [el] tanımlığıyla ilgilidir. Belirli hallerde bu tanımlık önüne getirildiği ada ulanır ve tanımlığın ikinci harfi olan l harfi söz konusu adın ilk harfiymiş gibi telaffuz edilir.[8] Aslına daha yakın bir transkripsiyonu muhafaza etmek isteyen yazarlar ise bu tanımlık r, s gibi harf-

---

[7] Bu durumda, tutarlı açıklık, ayırıcı işareti olan bir ünlünün, tercihen de özel bir işarete sahip bir a'nın önce gelmesini gerektirirdi, fakat böyle bir harf benimsenmiş değildir. –ah kullanımı, düz –a kullanımından daha iyidir, çünkü ayırıcı işaretlerin olmaması durumunda –â ya da –á ile karıştırılmasını önler (örneğin Ḥîrah ile Ḥirâ' arasında ayrım yapıldığında olduğu gibi), ki bu karışıklık, h'nin kök olduğu bir –ah'ın yol açacağından çok daha olasıdır. Bir ifadenin bütünü transliterasyona uğratıldığı ve bitimler dâhil edildiği zaman, dilbilgisel bitimlerin –a'sıyla olası bir karışıklık da önlenmiş olur. –ât kullanımı, yaygın telaffuz alışkanlıklarına verilen bir ödündür ve –âh'ın yapabileceğinden daha kesin bir örtüşmeyi de sağlamaz.

[8] "Ulanabilir" harfler şunlardır: d, ḍ, dh, l, n, r, s, ṣ, sh, t, ṭ, th, z, ẓ.

leri öncelediğinde daha doğru bir telaffuzu güvence altına alabilmek adına onu *ar-* [er-] veya *as-* [es-] haline getirmektedirler. Fakat biz bu kitapta diğer birçok yazarın da yaptığı gibi tartışma konusu tanımlığı –nasıl telaffuz edildiğine bakmaksızın– l harfiyle karşılayan sistemi tercih edeceğiz çünkü bu gibi durumlarda hatalı telaffuz büyük bir karışıklığa genellikle yol açmaz ve l harfi konunun uzmanı olmayan okurlara tanımlığı belli etmeyi amaçlar (üstelik kütüphanecilerin öğrenmek zorunda oldukları Arapça yazı sistemine de uygun düşmektedir). İşte bu yüzden örneğin bugüne dek genellikle a*sh*-Shafi'î diye telaffuz edilegelmiş [Şafiî'yi] a*l*-Shafi'î şeklinde yazmayı tercih ettim.

Hassasiyet gösterilmesinde fayda olduğunu düşündüğüm daha tali bazı noktalar da var: Arapçada uzun yazılan ama kısa telaffuz edilen bazı gövdesonu ünlüleri (final vowels) bu kitapta kullanılan transliterasyon sisteminde uzun ünlülerle karşılanmışlarsa da kimi yazarlar bunları kısa ünlülerle karşılamaktadırlar. Örneğin Arapçada y harfiyle yazılan bir gövdesonu ünlüsü olan a harfini bu kitapta à harfi ile karşılıyorum fakat başka yazarlar aynı ünlüyü sıradan bir uzun ünlü olan â ile karşılamayı tercih edebilmektedirler. Keza ünlüler ve ünsüzlerle ilgili genel kurallarla tutarlı olacak şekilde tartışma konusu harfin bazı biçimlerini -iyy- ve -uww- şeklinde yazıyorum ama başkaları bunları -îy- ve -ûw- ile de karşılayabilmektedirler. Olağan koşullarda -iyy- olması gereken bitimle ilgili olarak genellikle şöyle bir istisna yaptım: Arapçanın aynı bitimin karşımıza çıktığı tüm lehçelerinin yanı sıra Farsça, Türkçe ve Urduca sözcüklere de uygun olması açısından bu bitimi kitap boyunca -î biçiminde yazmayı tercih ettim. Nitekim tüm kitap boyunca [Buharî'yi] al-Bukhâriyy yerine al-Bukhârî şeklinde yazdım. Bu harfi basitçe i şeklinde yazan birkaç yazarı bir kenara bırakacak olursak diğer yazarlar genellikle -iy ile karşılayarak bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Bir sözcüğün başına getirilen hemze (') her zaman ihmal edilir. Sessiz geçilen dilbilgisel bitimler daima düşürülür.

Farsçadan, Türkçeden ve Urducadan Transliterasyon

Bu kitap boyunca teknik terimlerin transliterasyonlarını genellikle Arapçalarından yapacağım. Terimlerin aslı Farsça veya Türkçe olduğunda ise bu kuralın dışına çıkıp transliterasyonlarını Farsçadan veya Türkçeden yapacağım. Ülke ve kişi adlarının dilden dile değişiklik sergilemeleri doğaldır.[9] Fakat başka yazarların eserlerinde Arapça kökenli teknik terimler dahi çoğunlukla Farsçaya aktarılmış halleriyle, hatta kimileyin daha başka dillere geçmiş halleriyle,

---

9 Avrupa dillerinde Maria, Marie ve Mary'nin aynı adın farklı biçimleri olması gibi, Ḥusayn, Ḥoseyn ve Hüseyin de Arapça, Farsça ve Türkçede aynı ada karşılık gelir. Arapça ile Farsça arasındaki denkliğin izlerini sürmek, en azından transliterasyondaki eş harfleri karşılaştırılırsa kolay olur; fakat bir adın etimolojisi çoğunlukla uzman olmayan okur için önem taşımaz.

Latin alfabesini kullanan modern Türkçeye veya onun uyarlanmış hallerine geçmiş örnekleriyle bile karşımıza çıkabilmektedirler. Örneğin bu gibi eserlerde [hadis sözcüğü] *ḥadîth* yerine *ḥadîs* ile karşılanabilmektedir. İşte bu nedenle okurlara, bu gibi eserleri okurlarken, aşağıda yaptığım uyarıları dikkate almalarını tavsiye ediyorum. Bu uyarıların o eserlerde karşılarına çıkabilecek başka dillerden sözcüklerin yanı sıra Arapça sözcükler için de geçerli olduğunu görebileceklerdir.

İslamileşmiş diğer dillerden transliterasyon yapmak kendine has bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Uzmanlar tarafından bu dillerden yapılan transliterasyonlar Arapçadan yapılan transliterasyonlar kadar bile sistemli hale getirilmemişlerdir. Özellikle Türkçe ve Urduca ve başka birkaç dil gibi alfabelerini Arapçadan değil de Farsçadan almış dillerden yapılan transliterasyonlar için bu durum geçerlidir. İslam uzmanları Arap dili ve kültürü konusunda Pers dili ve kültürü konusunda olduklarından daha ehillerdir ve sıklıkla Farsça sözcükleri sanki o sözcükler Arapçaymış gibi ele alıp transliterasyon için kullandıkları alfabeye sadece dört ses eklemekle yetinmişlerdir: p, ch, zh ve g (zh İngilizce "pleasure" sözcüğündeki s harfi gibi, ch ise "church" sözcüğündeki ch harf çifti gibi telaffuz edilir ama Arapçada harf çiftlerinden uzak durmak isteyenler ch yerine č, zh yerine de ž harfini kullanabilmektedirler). Farsçada Arapçadan alınmış çok fazla sözcük ve ad olduğu için, belirli bir adın Arapça bağlamında mı yoksa Farsça bağlamında mı geçtiğine karar vermek çoğunlukla güçtür. Dolayısıyla bu tür bir yaklaşım karar vermeyi gereksiz kıldığı için aslında avantajlıdır ve yazıda tersinebilirliği tatmin edici bir seviyede sağlayabilmektedir fakat bunu transkripsiyonun göz ardı edilmesi pahasına yapabilmektedir.

Gelgelelim Farsça Arapçadan tamamen ayrı bir dildir. Alfabesinin kendi kuralları vardır. Bu alfabeyi başka dillere aktarmak için kendine has bir transliterasyon sistemi kullanmak daha iyi olacaktır ama söz konusu sistemin Arap alfabesi için kullanılan transliterasyon sistemiyle mümkün mertebe benzer olması tercih edilmelidir. Ne yazık ki Farsçadan transliterasyon –özellikle de kısmi transliterasyon– için kullanılması konusunda herkesin üzerinde mutabakata vardığı tek bir sistem yoktur. Aşağıdaki liste tercih edilebilir transliterasyon sistemlerini ve bunlara önerilmiş kimi alternatifleri sunuyor (Arapça için kullanılan standartlaşmış kalıplar ayraç içlerinde verilmiştir).

			(th)			(dh)				(ḍ)	(ṭ)	(ẓ)									(w)							
'	b	p	t	ṯ	j	ch	ḥ	kh	d	ḏ	r	z	zh	s	sh	ṣ	ẓ	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k	g	l	m	n	v	h	y
				ā						z̄								z	ṭ	ẓ											
			(E.I.:)	ḏj	č											[ź, ẕ]					(E.I.:)	ḳ									
	a	i	u	á	í	ú	aw			ay			ah		-i																
		e	o		i	u	ow			ey			eh		-e, -ye																
							ou, au			ei, ai			e, a																		

Yukarıda değindiğimiz Arapçalaştırıcı transliterasyon sistemini saymazsak bu listenin ilk satırı en yaygın kullanılan transliterasyon sistemini temsil etmektedir. Bu sistemin –özellikle sözcüklerin altının çizilmesinin gerektiği hallerde daktilolara uygun olmayan ayırıcı işaretleri barındırmanın yanı sıra– ẓ harfini Arapça için kullanılan ẓ harfinin gösterdiği sesten farklı bir sesin karşılığı olarak kullanmak gibi bir sakıncası vardır. Bu sistemden farklı yanları ikinci satırda gösterilen daha yeni bir sistem ise ṭ ve ẓ harflerini Arapça transliterasyon için kullanıldıkları gibi kullanıp ẓ ile ilgili anlaşmazlığı bertaraf eder. (Ayraç içindeki biçimler z'nin alternatifleridir).[10]

Daha yeni olan sistemde uzun â ünlüsünün ayırıcı işareti hariç tüm ayırıcı işaretler sesletim dışı ayrımları, yani Farsça sözcüklerin telaffuzunda hiçbir değişikliğe yol açmayan Farsça yazıma ilişkin ayrımları temsil ederler. Dolayısıyla bu sistem Farsçanın telaffuzunda sesletim dışı tüm ayrımları göz ardı edip esasen bir çeşit transkripsiyona dönüşerek ayırıcı işaretlerden nerdeyse tamamen uzak durmayı başarabilen bir Farsçadan transliterasyon pratiğine uygun düşmektedir. Yukarıdaki listede yer alan ünlü harf satırlarından ilki Arapçadan yapılan transliterasyonlara daha yakın bir transliterasyon pratiğini, ikincisi ise aslına daha yakın transkripsiyonu tercih eden bir transliterasyon pratiğini yansıtıyor. Üçüncü satır ise ilk iki satırda verdiğimiz transliterasyon örneklerinin zaman zaman karşımıza çıkabilen çeşitlemelerini gösteriyor.

Bu kitapta ünsüzleri karşılamak için daha yeni olan transliterasyon sistemini (s̄, z̄, vb.) tercih ettim ve z'den daha ayrıksı olduğu ve kolay fark edilebildiği için ż harfini kullandım. Fakat bu yeni sistemin ünlüleri bilimsel eserlerde karşımıza nadiren çıktıkları ve Hint-İran dillerinde kendilerine hiç yer bulamadıkları için, Arapçaya daha yakın olan –ve Hint-İran dillerindeki ê ve ô'yu da içeren– ünlü sistemini, -e ve -ye ile karşılanan Farsça bağlayıcı ünlü (linking vowel) hariç aynen korudum. Bunun bir sonucu olarak, Arapçadan Farsçaya geçmiş adları –dört ünsüz harf (w:v; th:s̄, dh:z̄, d:ż) hariç– Arapçadan transliterasyonla karşıladım. Arapçadan Farsçaya geçmiş bileşik sözcükler söz konu-

---

[10] ABD Kongre Kütüphanesi tarafından benimsenmiş olan bu sistem, günümüzde en fazla otoriteye sahip sistemmiş gibi görünüyor. Kongre Kütüphanesi, kendi uzmanları tarafından önerilen ve bazı başka yerlerde de kullanılan (örneğin *İslam Ansiklopedisi*'nin Türkçe baskısının editörleri tarafından kullanılan) ż yerine altı çizgili bir z̲ kullanmayı tercih etmiştir. Bu ż işareti pek çok yazı makinesinde bulunmamaktadır ve olanlarda da bulanık çıkmaya eğilimlidir; fakat z̲ de eski sistemdeki kullanıma uygun değildir ve vurgulamak amacıyla bir sözcüğün altı çizildiğinde kötü bir duruma yol açar. Ż işaretinin üzerindeki tek noktanın yazı makinelerinde zahmet verici olduğu düşünülürse bunun yerine kolaylıkla bir kesme işareti ya da iki nokta konabilir (tıpkı uzatma işaretinin yerine inceltme işaretinin ve alttaki noktanın yerine de alt çizginin konulabilmesi gibi). Bunların her türlü akademik amaçlı yazı makinesinde bulunması gerekir.

su olduğundaysa bileşen sözcükleri tireyle ayırmak yerine barındırdıkları tanımlıkla beraber bileşik halde yazdım.[11]

Farsça ünsüz harflerin neredeyse tümünün telaffuzu, ayırıcı işaretleri görmezden gelirsek –ki gelebiliriz çünkü bu işaretlerin Farsça ünsüz harflerin telaffuzuna bir etkileri yoktur– İngilizce ünsüz harflerin telaffuzuna yakındır. Bu konuda istisna teşkil eden sadece birkaç harf veya harf çifti vardır: kh ve gh Arapçadaki gibi ve q da çoğunlukla gh gibi telaffuz edilir (kimi çevirilerde de bu şekilde karşılanır). S daima tıslar; g daima İngilizce *go* sözcüğündeki gibi sert telaffuz edilir; zh Fransızca *azure* sözcüğündeki z gibidir; kh'den sonra gelen w harfi ise sessizdir. Sesli harfler Arapçadaki gibi telaffuz edilirler, sadece uzun â bizdeki *all* sözcüğündeki a gibi telaffuz edilmeye meyillidir; kısa i daha ziyade *bed* sözcüğündeki e gibi telaffuz edilir; aw ise *bureau* sözcüğündeki au gibidir. Sondaki -ah hecesi *bed* sözcüğündeki e ile aynı değeri taşır, yani h sessizdir. Bazı sözcüklerdeki û ünlü harfi geçmişte ô ile, î ise ê ile karşılanmıştır; bu sözcükler Hindistan'da hâlâ bu şekilde telaffuz edilirler ve Hint-İran dillerindeki karşılıkları da bu şekildedir.

Türkçe ve özellikle Urduca adlar bu kitapta Arapça ve Farsça adlara kıyasla daha az yer alıyorlar. Doğaldır ki Cumhuriyet Türkçesi'ne ait sözcüklere Türkiye Cumhuriyeti'nin 1928 yılından beri resmi alfabesi olan Türkçe Latin alfabesini göz önünde tutarak karşılıklar bulmak gerekir. (Sovyetler Birliği'nde yaşayan Türkler ise Latin ve Kiril alfabelerinin başka örneklerini kullanmışlardır.) Modern Türk alfabesinde yer alan ünsüzlerin çoğu, üç aşağı beş yukarı İngilizcedeki gibi telaffuz edilirler. Bu kuralın dışına çıkan sadece birkaç ünsüz vardır: Türkçe c harfi İngilizcedeki j harfi gibi telaffuz edilirken, ç harfi bizdeki ch harf çifti gibi, j harfi ise Fransızca j harfi gibi (yani *azure* sözcüğündeki z harfi gibi) telaffuz edilir. Türkçe ş harfi İngilizcedeki sh harf çifti gibi telaffuz edilirken ğ harfi Arapçadaki gh harf çiftine yakın, zayıf bir sestir. (S elbette tıslamalı, g ise serttir.) Bu alfabede yer alan a, e, i, o, u ünlü harfleri İtalyancanın ünlü harfleriyle aynı ses değerine ve telaffuza sahiptir fakat bunlara ek olarak modern Türk alfabesi ö, ü ve ı ünlülerine de sahiptir. Bunlardan ilk ikisi Almancadaki ö ve ü harfleriyle (Fransızca eu ile u da bu ünlüleri karşı-

[11] Modern İranlılar, okurun bir ismin Arapça mı Farsça mı olduğunu bilmediği durumlarda belki yararlı olabilmelerine rağmen î ve û üzerindeki ayırıcı işaretleri gereksiz kılacak şekilde e ve o harflerini kullanmayı hep tercih etmişlerdir. Fakat çoğu durumda u ünlüsü sesletim açısından o harfinden, i harfi de de e harfinden daha isabetlidir. Hem i'nin hem de u'nun, modernlik öncesi dönemlerle ilgilenen bilimsel eserlerde bulunması olağandır ve bunlara sık sık sözcüklerin başında rastlanır (dolayısıyla sözcüğün dizinlerdeki alfabetik konumunu da belirlerler). Ayırıcı işaretlerin hep birlikte düşürüldüğü durumlarda e'nin (ve ey'in) ve o'nun (ve ow'un) i ve u yerine konmasını ileri sürmek mazur görülebilir – fakat görünüşe göre bu uygulama artık mazur görülmemektedir. Bileşiklere gelince, bunlar ayrı yazılmışlarsa eğitimsiz okurları yanlış yönlendirirler ve bunların kökeninin belirtilmesinin değeri ikinci bir dilde kaybolur.

lar) aynı telaffuza ve ses değerine sahiplerdir. Noktasız yazılan ı harfi ise –ki zaman zaman çember veya yarı çember şeklinde bir ayırıcı işaretle yazıldığı da görülmüştür– Rusçada da var olan biraz boğuk bir ünlü harftir.

Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi alfabesini diğer Türkî dillere, hatta Osmanlı Türkçesine bile birebir ve sorunsuz şekilde uygulamak mümkün değildir. Kısmen bunun nedeni Türk alfabesinin barındırdığı harflerin İngilizcedeki ses değerleriyle uyuşmaması ve Farsça ile Arapça için kullanılan transliterasyon sistemiyle çelişmesidir. Dolayısıyla önceden açıkça belirtilmiş sınırlı bir bağlamın dışında bu alfabeyi kullanmak kafa karıştırıcı olabilir.

Osmanlı Türkçesinden transliterasyon için Arapça-Farsça alfabeyi kullanacağız. Bu doğrultuda Osmanlı Türkçesinin ünsüz harflerini karşılamak için Farsçadan transliterasyon için kullandığımız sistemi, ona g harfinin n gibi (esasen ng şeklinde) telaffuz edilen ve bu kitapta ñ harfi ile karşılayacağımız bir biçimini ekleyip modern Latin ve Kiril alfabelerinin normlarından sapmaların hatırı sayılır bir bölümünü bertaraf edecek şekilde q harfinin yerine k harfini kullanacağız. Bununla beraber bu dildeki sözcüklerin telaffuzları yere ve zamana göre büyük farklılıklar göstermektedir: Örneğin bazı sözcüklerde geçen g harfi y gibi telaffuz edilmiş, ż ile ţ ise d gibi telaffuz edilmiştir. Ayrıca sözcüklerin sonuna gelen patlamalı ünsüzler (final plosives) çoğunlukla sessiz kalmıştır. Yazım da çeşitlilik arz etmiştir. Bu gibi hallerin bazılarında İstanbul telaffuzunu [Türkçesini] takip etmek adet halini almıştır. Her zaman olmasa bile çoğunlukla ķ ile k, ş ile s, ţ ile t arasındaki ayrım ünlü bağlamı (vowel context) sayesinde transliterasyonda gösterilir ve bu gibi durumlarda ayırıcı işaret düşürülebilir. Osmanlı Türkçesinin ünlü harfleri en iyi şekilde Cumhuriyet döneminin Latin alfabesinin harfleriyle gösterilebilir. Arapça aw ev, ay ise ey halini alır. Üç Hint-Arap uzun ünlüsü ise nicelik bakımından olmasa bile nitelik bakımından yine ayırt edilmiştir ve bu şekilde belirtilmeleri yararlı olabilir ama genellikle buna gerek olmaz. (*İslam Ansiklopedisi*'nin Türkçe baskısının editörleri Osmanlı Türkçesini temsil etmesi için şu sistemi tasarlamışlardır: ' b p t s̄ c ç ḥ ḫ d z̄ r z j s ş ṣ ż ţ ẓ ' ğ f ķ g ñ l m n v h y.)

Fars yazı sistemini kullanan diğer Türkî dilleri bu çalışma boyunca genellikle lüzumlu gördüğüm hallerde ya Osmanlı Türkçesine ya da Farsçaya uydurdum. Bunun nedeni, bir ölçüde, bir adın ait olduğu Türk dilindeki gerçek telaffuzunu yeniden belirlemenin çoğunlukla güç olmasıdır.

Sanskrit alfabesini kullanan Hintçeden transliterasyon yapmak için kullanılan hâkim sisteme atıfta bulunmadan Urducadan –yani Hindistan'ın İslamileşmiş dilinden– transliterasyon meselesini ele almamız mümkün değildir çünkü bu iki dil aslında tek bir dil oluştururlar. Arapça ḍ sesinin ẓ haline geldiği daha eski Farsça transliterasyon sistemi, Urducanın ihtiyaçları göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir ve hâlâ hâkim tek sistem budur. Çünkü Urducadan transliterasyon Farsça yazı harflerine ek olarak ê ve ô ünlülerini ve

ayrıca beş tane daha ünsüzü gerektirir: Hintçe için gerektiği gibi Urduca da ṭ, ḍ, ṛ şeklinde yazılan –ve hepsi Arapçadaki karşılıklarından daha farklı– dört "geri kıvrılmalı" ünsüz harfi (retroflex consonant) ve ünlü genizsileşmesinin (vowel nasalization) belirtisi olan ṅ (veya ṉ ya da ünlünün üzerinde tilde) harfini gerektirir. Urducadaki birçok ünsüz, soluklu olarak ortaya çıkar; yani bunlara duraktan sonra bir sürtünmeli ünsüzün (fricative) oluşumunu değil de soluklanmayı temsil eden bir h sesi eşlik eder. Bu yüzden th'nin sert t olarak okunması gerekir. Aynı durum dh, ṭh, ḍh, ph, bh, kh, gh, chh, jh, ṛh için de geçerlidir. Dolayısıyla kh ve gh harf çiftlerinin her biri Hint dilleri bağlamında ikişer farklı ünsüzün yerine geçerler: Farsça ve Arapçadaki sürtünmeli kh ve gh ile soluklu kh ve gh. (th ve dh için bu bağlamda böyle bir ikileme söz konusu değildir.) Soluklu bir ünsüz değil de sürtünmeli ünsüz (fricative) meydana getirdikleri takdirde bu harf çiftlerinin altına bir çizgi çekilebilir. (Hintçede, İngilizce ch çoğunlukla düz c ile karşılanır, zaman zaman chh ile de karşılandığı görülen soluklu ch sesi ise genellikle ch ile karşılanır.)

Bu kitabın amaçları doğrultusunda Urducadan transliterasyon yaparken, zorunlu hallerde, Farsçadan transliterasyon yapmak için kullandığımız sistemi kullanmak daha basit bir yol gibi görünüyor. Yalnız şu farkla ki biz bu sisteme *İslam Ansiklopedisi*'nde yapıldığı gibi ṯ, ḏ, ṟ geri kıvrılmalı ünsüzlerini ve bunların yanı sıra ṇ (ve genizsi ṅ) geri kıvrılmalı ünsüzünü de ekleyeceğiz. (kh ile gh sürtünmeli ünsüzlerinin altı da aynı şekilde çizilebilir ama bu yalnızca bir harf çiftini diğerinden ayırmaya yarar çünkü soluklu kh ile gh ünsüzleri eşdeğer harf çiftleridir ve bu harf çiftlerinin Arapçadan transliterasyon konusunu tartıştığımız kısımda ele aldığımız k'h ve g'h biçiminde yazılan harflerle karıştırılmamaları gerekir.) Geri kıvrılmalı ünsüzler, soluklu ünsüzler ve genizsileşme dışında Urduca ünsüzlerin telaffuzu da çoğunlukla Farsçanın telaffuzu gibi olmalıdır (ayırıcı işaretler göz ardı edilecek olursa yaygın İngilizce seslerde olduğu gibidir). Urduca ünlülerin transliterasyonu Arapçanın transliterasyonu gibidir. Bunun sadece birkaç istisnası vardır: a harfi *cud* sözcüğündeki u gibi, ay *bad* sözcüğündeki a gibi, aw *awe* sözcüğü gibi, ê *they* sözcüğündeki e gibi, ô *over* sözcüğündeki o gibi söylenir.

Diğer dillere gelince: Bu kitapta diğer dillerden transliterasyon yapma fırsatım pek olmadı. Yine de fırsat buldukça ve elimden geldiğince şu ilkeler doğrultusunda transliterasyon yapmaya çalıştım: Bazen takip edilebilecek, kabul edilmiş, bilimsel bir uzlaşma söz konusu olmaktadır. Örneğin Latincenin kabul gören modern biçimleri, daha eski zamanlardan kalan metinlerin transliterasyonları için kullanılabilmektedir veya bu transliterasyonlar Kiril alfabesini kullanabilmektedir. Bazen de adlar, içinde bulundukları bağlama göre yukarıda ele aldığımız dört dilden birine uydurulabilmektedir. Dolayısıyla bu dört dilden İngilizceye transliterasyonu –ana metinde ve dipnotlarda belirttiğimiz gerekçeler doğrultusunda– şu şekilde yapacağız:

Arapça:	'	b	t	th	j	ḥ	kh	d	dh	r	z	s	sh	ṣ	ḍ	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k	l	m	n	w	h	y
Farsça:	'	b	p	t	s̄	j	ch	ḥ	kh	d	z̄	r	z	zh	s	sh	ṣ	ż	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k	g	l	m	n	v	h	y
Urduca:	'	b	p	ṭ	ṫ	s̄	j	ch	ḥ	kh	d	ḍ	ż	r	ṙ	z	zh	s	sh	ṣ	ż	ṭ	ẓ	'	gh	f	q	k	g	l	m	n	ṅ	v	h	y
Osmanlı Türkçesi:	'	b	p	t	s̄	j	ch	ḥ	kh	d	z̄	r	z	zh	s	sh	ṣ	ż	ṭ	ẓ	'	gh	f	ḳ	k	g	ñ	l	m	n	v	h	y

Arapça:	a	i	u	â	î	û	aw	ay	-ah																					
Farsça:	a	i	u	â	î	û	aw	ay	-ah	-e, -ye																				
Urduca:	a	i	u	â	ê	î	ô	û	aw	ay	-ah																			
Osmanlı Türkçesi:	(a	e	i	o	u	ö	ü	ı	â	î	û)																			

Yukarıdaki transliterasyon sistemleri, sıraladığımız dört dilden yapılan tüm transliterasyonların –Türkçenin ayrıntı olarak kalan bazı kendine has özelliklerini saymazsak– yazıda tersinebilirlik koşulunu yerine getirmelerine imkân tanımaktadırlar; Urducadaki th ve dh soluksuz ünsüzlerini saymazsak Arapça transliterasyonla çelişmemektedirler; sözde tanınabilirlik koşulunu da makul ölçüde sağlamaktadırlar; daktilolarda ve matbaalarda kullanılan yazıtipleri için daha az güçlük çıkarmaktadırlar ve ayırıcı işaretlerin ihmal edilmeleri halinde bile tanınabilirlik kaybını asgari seviyede tutmaktadırlar. Bu kitapta kullandığımız transliterasyon sistemleri *İslam Ansiklopedisi*'nin ikinci baskısında kullanılan transliterasyon sisteminden aşağıdaki yönleri itibarıyla ayrılmaktadır:

- Bütün dillerde: -a yerine -ah, (Türkçe hariç) k yerine q, dj yerine j; (Urduca dışında) harf çifti çizgisi kullanılmamaktadır;
- Farsça, Urduca ve Türkçede: th yerine s̄, dh yerine z̄, ḍ yerine ż, w yerine v, č yerine ch, -i yerine -e (-ye) ve tanımlığın ve bileşik sözcüklerin benzeştirilmesi (*-uddîn* vb.);
- Hint-Fars dilinde ve Urducada: ê, ô;
- Arapçadan Türkçeye geçen sözcüklerde: Türkçe ünlüler.

MÜSLÜMAN KİŞİ ADLARI

İslamileşmiş kültürde karşımıza çıkacak kişi adlarının çoğu, yeni başlayanlara uzun ve ürkütücü görünecektir. Yeni başlayanlar bu adlarla başa çıkmakta zorlanacaklardır. Yabancı bir uygarlık söz konusu olduğunda bu durum gayet doğaldır ve bu zorluğun en kesin çözümü ilgili adlara bir şekilde aşinalık kazanmak veya bu aşinalığı zaten kazanmış olmaktır. Ama o aşinalığın kazanıldığı süreçte okurlar, işlerini kolaylaştırsın diye, öğrenebildikleri belirli kişi adları sınıflarına odaklanabilirler. Bu adların ortak özelliklerini tanıyabilirlerse okudukları metinlerde bu adlarla karşılaştıkları zaman onların ayırt edici özelliklerine kolayca yoğunlaşabilir, böylece onları birbirinden kolayca ayırabilirler.

Müslüman kişi adları Arapça, Farsça veya Türkçe konuşulmayan ülkelerde bile genellikle bu saydığımız dillerden devşirilmiştir. Arapça bu konuda bilhassa ağırlığını hissettirmektedir. Malezya'da ve Afrika'da olduğu gibi, diğer diller de elbette kendilerine yerelde yer bulmaktadırlar. Fakat kişileri adlandırmak söz konusu olduğunda İslamileşmiş tüm ülkelerde temel yaklaşım genellikle aynı olmuştur. Müslüman ülkelerde "soyadı" kullanma âdeti –aksi yönde tek tük örnekleri bir kenara bırakırsak– aslında epey yenidir, hatta modern zamanlarda başlamıştır. Yakın zamana kadar Müslümanlar arasında kişi adları üç adımda verilmekteydi. Birincisi, doğumdan sonra çocuğa "verilen" adı vardı. Ama bunun yanı sıra çocuk babasının adını da alıyordu ve zorunlu hallerde bu ikisine bir de doğduğu şehir veya mesleği ya da soyunu veya ailesini belirten bir veya birden fazla belirtici ad da eklenebiliyordu. Ayrıca toplumda saygın bir konuma gelenlerin yöneticiler tarafından kendilerine takılan bir şeref adı veya unvanı da olurdu. Çeşitli zamanlarda ve yerlerde aslında bir kimseye genellikle iki ad verilmiş olurdu: Yerel dilden türetilmiş bir adın yanı sıra Arapçadan türetilmiş belirli bir Müslüman adı da verilirdi; kişilerin şeklen bir unvanın ya da şeref adının yanı sıra olağan bir adı da olurdu veya bu adın yanı sıra –daha ziyade Araplar arasında görülen– bir de *kunyah* [künye] (aşağıda açıklayacağız) bulunurdu. Genellikle bunlardan biri diğerine nazaran daha sık kullanılırdı.

Bu gibi çeşitli adların hiçbirinin bir "kütük adı", yani kişiyi kartotekste veya telefon rehberinde ararken bakılacak ad olması gerekmiyordu. Bu gibi hızlı atıflar için adın yukarıda sıraladığımız hangi bileşeninin kullanılacağına uzlaşımla karar veriliyordu. (Hatta bu ad, kişinin günlük hayatta en az kullanıldığı adı bile olabilirdi.) Örneğin doğduğunda kendine verilen adı Aḥmad, baba adı 'Alî olan ve Zinjân'dan [Zencan] geldiği için Zinjânî diye tanınan birini ele alalım: Müslümanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu herhangi bir şehirde düzinelerce Aḥmad ve düzinelerce 'Alî bulunabilir ama küçük bir yer olan Zinjân'dan gelmiş pek az insan bulunacaktır. Dolayısıyla bu kişiyi çağırırken veya anarken belirsizliği asgariye indirmenin en iyi yolu –aynı yerden gelmiş başka insanların da o şehirde ikamet etme olasılığı hep varsa da– ona *Zinjânî* demekten geçer. Çoğu halde herhangi bir Müslüman'ın muhtemelen farklı çevrelerde tanınmasını sağlayan bu veya benzeri birden fazla adı olmuştur. İşte bu nedenle, konuya hâkim olmayan, yeni başlayan okurların bir kişiden bahsederlerken izleyebilecekleri en uygun yol, okudukları yazarın başvurduğu yoldur ve kuşkuda kaldıklarında o kişinin diğer adlarının bileşiminden yararlanmaktır.

Özellikle Arap adları, konuyla ilgilenenlerin tanımasını ve öğrenmesini gerektiren birçok öğeye sahiptir. Arapça *al-* [el-] belirtili tanımlığı İngilizce "the" belirtili tanımlığının karşılığıdır ve birçok Arapça adda yer alır. *L* harfi belirli ünsüzlerden önce geldiğinde o ünsüzlerle benzeşir ve r, s, d gibi telaffuz

edilir ve bazı transliterasyonlarda aynen böyle yazılır (krş.: Transliterasyon başlıklı alt bölüm). Bazı hallerde *al-* tanımlığı adda yer almaz ama bu herhangi bir sorun yaratmaz. Nitekim genellikle kitaplarda dizin oluşturulurken bu tanımlık atlanır. *Abû* eskiden "babası" anlamına gelen bir sözcüktü ama zamanla yalnızca erkeğin adının bir öğesi haline gelmiştir: Bu itibarla, doğumda verilen ada eklenebilmekte ve bu bileşim yeni bir ad oluşturmaktadır. Eskiden Araplar bu sözcüğü kişinin asıl adına getirilen bir unvan, lakap, künye *(kunyah)* olarak kullanırlardı: Abû-Bakr [Ebu Bekir] gibi. (*Abû-*, Farsçada ve Türkçede bazen [e]*Bû-* veya [e]*Bâ-* şeklinde de kullanılır.) Erkek isimlerinde kullanılan *Abû* sözcüğünün yerini kadın isimlerinde *Umm-* sözcüğü alır: Umm-Kulthûm [Ümmü Gülsüm] gibi.

b harfi, "oğlu" anlamına gelen *ibn* [ibni] sözcüğünün (veya "kızı" anlamına gelen *bint* [binti] sözcüğünün) kısaltması olarak, Arapçada çoğunlukla verili ad ile baba adı arasında kullanılırdı. (Ayrıca baba adı ile dede adı arasında, büyükbabanın adı ve onun babasının adı arasında da kullanılır, böylece kişinin bütün şeceresini belirtecek şekilde devam edebilir, bazen bir kişinin tam adı verilirken çok eskilere kadar uzanılmasına yol açabilirdi.) "Ibn-N . . ." bazen sadece bir soyadı da olabilir. Arapça dışındaki dillerde ve birçok modern Arap ülkesinde *ibn* sözcüğü genellikle kullanılmaz. Öte yandan onun yerini Farsçada *-zâdah* [-zade] soneki, Türkçede ise *-oğlu* soneki alabilir; bunlar çoğunlukla soyadlarını meydana getirirler. Bazen bu sözcükler birbirinin yerini de alabilmektedir; dolayısıyla Ibn-Taqî yerine Taqî-zadeh de kullanılabilir.

Dikkat: Arapça adların parçası haline gelmiş *Ibn-* veya *Abû-* gibi sözcükler ve adların başlarına veyahut sonlarına eklenen *'Abd-* gibi başka belirli sözcükler o adlardan *düşürülemezler*; aksi halde söz konusu ad, kökünden değişikliğe uğratılmış olur. Bu çalışmada bunları tireyle ayıracağız.[12]

Tanınıp birbirinden ayrılması gereken ad sınıfları ise şunlardır (bunun ad sınıflarının eksiksiz bir listesi olduğu iddia etmiyorum elbette. Sadece, kolayca tanınabilecek ad sınıflarına yer vermeye çalıştım):

---

[12] Kişisel isimlendirmedeki son öğeyi başlıca "soyadı" olarak ayırmaya yönelik Anglo-Sakson alışkanlığı yüzünden bileşik özel isimlerde tire kullanımına başvurulması gerekmiştir. (Tire kullanımı, uzman olmayan okurlardaki kayda değer ölçüde verimli bir kafa karışıklığı kaynağının ortadan kaldırılmasına yardımcı olabilir.) İsimlerdeki bağlı ve ayrılmaz öğeler arasında şunlar bulunur: *Ibn-, Bint-, Umm-, Abû-, Nûr-, Gholâm-, Mamlûk-, 'Abd-, Dhû-, Sibt-*; sonekli sözcüklerdekiler: *-qoli, -bandeh, -baklish, -dâd, -zâdeh, -oğlu*. Birçok başka bileşik sözcük de benzer şekilde isim olarak kullanılır. Bazı durumlarda ismin bağlı parçası neredeyse isteğe bağlı olarak düşürülebilir veya tek başına kullanılabilir; fakat isimdeki son öğenin kendi başına doğru bir biçimde kullanılamayacağı her durumda tire kullanmak yerinde olacaktır; okurun bunu gözden kaçırmaması gerekir.

I. Kişilere doğduklarında verilen adlar olarak peygamber adları:

Kitab-ı Mukaddes'te adı anılan kahramanların çoğu Müslümanlarca peygamber sayılmıştır ve bu kişilerin adları Arapça halleriyle –bazen de başka dillere uyarlanmış halleriyle– Müslümanlar arasında da yaygın olarak kullanılır. (İslamileşmiş ülkelerde yaşayan Hıristiyanlar ve Yahudiler bu adlardan bazılarının kendi kültürlerine has çeşitlemelerini de kullanmışlardır.) Örnekler: Ibrâhîm = Abraham; Ismail = Ishmael; Isḥâq = Isaac; Ya'qûb = Jacob; Yûsuf = Joseph; Mûsà = Moses; Hârûn = Aaron; Dâ'ûd = David; Sulaymân = Solomon; Yaḥyà = John; Maryam = Mary; 'Îsà = Jesus. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te adı geçmeyen özellikle Muhammed gibi başka birkaç peygamber daha vardır ki yeni doğan çocuklara bu peygamberlerin adlarını vermek de gayet yaygın bir uygulamadır.

II. Özellikli Arapça köklerden türetilmiş başlıca adlar:

(a) ḤMD: Bu üç ünsüzle oluşturulan adlar –Muḥammad, Aḥmad, Maḥmûd, Ḥamîd gibi– "övgü" anlamı kazanırlar.
(b) ḤSN: Bu üç ünsüzle oluşturulan adlar –Muḥsin, Ḥasan, Ḥusayn, Ḥassân gibi– "iyi" anlamı kazanırlar.
(c) S'D ünsüzleriyle oluşturulan adlar –Sa'd, Sa'îd, Mas'ûd gibi– "mutluluk" anlamı kazanırlar.
(d) ZYD ünsüzleriyle oluşturulan adlar –Zayd, Yazîd (Yaziyd) gibi– "büyüme" anlamı kazanırlar:.
(e) 'MR ünsüzleriyle oluşturulan adlar –'Amr, 'Umar gibi– "yaşam" kavramını çağrıştıran bir anlam kazanırlar.

III. *'Abd* öğesini içeren adlar:

Arapçada "kulu" anlamına gelen *'abd* sözcüğü Tanrı'nın sıfatlarının önüne getirilerek yeni bir ad oluşturulabilmektedir. Örneğin 'Abd-al-Qâdir, "Kudretli Olanın Kulu" anlamına gelir. (İşte bu yüzden bazı basın yayın organlarının yaptığı gibi bu tür adlar parçalamak doğru olmaz.) Bu sınıfa giren diğer adlar arasında 'Abd-al-Rahmân (veya Abdurrahman) ve özellikle de 'Abd-Allâh (çoğunlukla 'Abdullâh diye yazılır) yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Kul" anlamına gelen başka sözcükler de *–Mamlûk-* ve *Gholâm-* önekleri ve *-bandeh* ve *-qoli* sonekleri gibi– aynı şekilde kullanılırlar. Bunlar Tanrı'nın sıfatlarından daha ziyade bir peygamberin veya bir imamın adına eklenirler.

IV. *-Allâh* öğesini içeren adlar:

-Allâh öğesiyle –veya başka ilahi adlarla– biten ve ilk öğeleri çeşitli olan isimler yukarıdaki ad sınıfını andırırlar. Örneğin Hamd-Allâh [Hamdullah],

"Allah'ın Övgüsü" anlamına gelir. Bazen benzer bileşik adlar peygamber adlarıyla da kurulabilir. Örneğin Nûr-Muḥammad, "Muḥammed'in Nuru" anlamına gelir.

V. *-al-dîn, -al-dawlah, al-mulk* öğelerini içeren adlar:

Bunlar esasen birer unvandırlar ama çoğunlukla doğumda verilen adlar haline gelmişlerdir. Örneğin *-al-din* (veya *-eddin*) "dinin" anlamına gelir: Dolayısıyla Quṭb-al-dîn, "Dinin kutbu" demektir. *-al-dawlah* (veya *eddaula*) "hanedanın" anlamına gelir: Dolayısıyla Mu'izz-al-dawlah, "Hanedanı güçlendiren" demektir. *-al-mulk* "krallığın" anlamına gelir: Dolayısıyla Niẓâm-al-mulk [Nizamülmülk], "Krallığın doğru düzeni" demektir. Dikkat: Sözcük sonuna eklenen bu üç öğe, adı tanınamayacak hale getirmiyorsa *bazen düşürülebilir.*

VI. *Mu-* öğesini içeren adlar:

Arapça ortaçların çoğu M harfiyle, özellikle de Mu sesiyle başlar ve esasen unvandan veya şeref adından müteşekkil birçok isim de ortaç olarak karşımıza çıkar. Örneğin Abbasî halifelerinin çoğunun hükümdarlık lakapları – Manşûr, Ma'mûn, Mu'taşim, Mutawakkil, Mu'taḍid, Mustanşir vb.– için bu durum geçerlidir. Çoğunlukla bunlar her türlü fiilden ortaç oluşturan *Mut-* veya *Must-* önekleriyle başlarlar. Bu sınıftaki adlar ayırt edilirken dikkat edilmesi gereken yer, baştaki *mu-* harfini izleyen harflerdir.

VII. *-î* harfini içeren adlar:

Bu da İslamileşmiş birçok dile geçmiş, köken veya akrabalık belirten yaygın bir bitimdir. Shîrâz [Şiraz] şehrinden olana *Shîrâzî*, Hindistanlı (Hint) olana *Hindî*, Sa'd adlı bir adamın himayesindekilere *Sa'dî*, 'Uthmân'ın [Osman] soyundan gelene *'Uthmânî*, Kindah [Kinde] kabilesine mensup olana *al-Kindî* denmiştir. (Bu eklerin Türkçe eşdeğerleri ise –li, lî, -lu, -lü ekleridir.)

Sürekli karşımıza çıkacak ve fakat ilk bakışta diğerlerinden kolayca ayırt edilemeyen Arapça (erkek: 'Alî, Ja'far, Ḥabîb, Ḥamzah, Ṣâliḥ; kadın: Fâṭimah, Zaynab, vs.), Farsça (Fîrûz, Bahrâm, vs.), Türkçe (Arslân, Timur, vs.) ve diğer bazı dillerden alınmış birçok kişi adı da bulunmaktadır.

Kimileyin çeşitli unvanların da kişi adlarının oluşturucu unsurları olarak kullanıldığını görüyoruz. Örneğin Arapça "hükümdar" anlamına gelen *malik* [melik] sözcüğü ile Farsça "hükümdar" anlamına gelen *shâh* [şah] sözcüğünün bileşiminden oluşan Malikshâh bunlardan biridir. Kişi adlarının yerini alan veya o addan ayrılmayacak şekilde kullanılan unvanların veya unvan benzeri sıfatların kullanımı ise bunlara kıyasla daha yaygındır. Bu tür unvanların ara-

sında *mîr* (*amîr*), *beg*, *khân*, *mîrzâ*, *shaykh*, *shâh*, *âghâ*, (*âqâ*), vb. bulunur. Bazı unvanların özel bir anlamı vardır: *Shâh* unvanı bir adın önüne getirildiğinde çoğunlukla "aziz" anlamına gelirken sözcüğün sonuna getirildiğinde "hükümdar" anlamına gelir; *mîrzâ* başa getirildiğinde "prens", sona getirildiğinde ise "beyefendi" anlamına gelir; *sayyid* veya *sharîf* Muḥammed'in soyundan gelenleri ifade etmek için kullanılır; *ḥâjj* veya *ḥâjjî* ise hacca gitmiş kişileri belirtmek için kullanılır ve fakat bu haccın illa Mekke'ye yapılmış olması gerekmez.

Kimileyin aynı adı farklı dillerde tanımak epey güç olabilmektedir. Örneğin Muhammed Türkçeye Mehmed (veya Mehmet) şeklinde geçmişken Batı Afrika dillerinde Mahmadu halini alabilmektedir. Keza Rusya'da yaşayan Müslümanlar adlarının sonunda yaygın olarak bulunan *-î*, *-oghlu*, *-zâdeh* gibi sonekleri *-ev* veya *-ov* ekleriyle değiştirmişler ya da bu Rusça sonekleri doğrudan kendi adlarının sonuna eklemişlerdir. Hindistan'da yaşayan Müslümanlar ise çoğunlukla İngilizcenin belirsiz telaffuz normlarına uygun olacak şekilde adlarını İngilizceleştirmişler, böylece örneğin Sayyid yerine Syed, Sa'îd yerine Saeed demişlerdir; Bunun genel kuralı şudur: ay = y, î = ee, û = oo ve kısa a ise u haline gelmiştir. Fransız sömürgelerinde yaşayan Müslümanlar ise isimlerini Fransızcalaştırmışlardır: s = ss, û = ou, g = gu, vb. haline gelmiştir.

İSLAMİLEŞMİŞ TAKVİMLER

Takvim tarihi (era) belirli bir yıl başlangıç alınarak yılların numaralandırılmasıyla oluşturulan bir tarihlendirme sistemdir. Buna göre Hıristiyanların takvim tarihinin birinci yılı İsa'nın doğduğunu varsaydıkları yıldır. İslami takvim tarihinin birinci yılı ise Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç yani *Hicret* edip Müslümanlar cemaatini fiilen kurduğu yıldır. Hicri (H.) takvimin bu ilk yılı, Hıristiyanların takvim tarihine veya Miladi takvime (M.) göre 622 yılının sonları ile 623 yılının başlarına denk gelir.

Birçok takvim tarihinin aksine İslamî takvim tarihinin "yılları", mevsimlerin tam bir devrinden oluşan tam güneş yılları değil, bir yeniaydan diğer yeniaya kadar süren on iki dönemden, yani on iki "tam ay"dan oluşan ay "yılları"dır. Ay yılının bir tam ayı 29 veya 30 gün çektiği için bu takvimin on iki ayı, güneş yılının on iki ayından yaklaşık 11 gün daha kısa sürer. Tam ay döngüsüne dayalı ay takvimlerinin çoğu, yaklaşık her üç yılda bir fazladan bir ay ekleyerek güneş yılını yakalamaya çalışırlar. Fakat Kur'an bunu yasaklamıştır. Dolayısıyla İslamî "yıl" içinde kalan tarihlerin mevsimlerle hiçbir sabit ilişkisi olamaz. Örneğin bir bayram, görece uzun sayılabilecek bir insan ömrü dâhilinde üç defa yazdan bahara, bahardan kışa, kıştan güze ve tekrar yaza kayar. Buna uygun olarak, ibadetler, bayramlar ve tarihsel amaçlarla kullanılmış İslam takvimine gerek mali gerekse başka pratik nedenlerden ötürü ondan

daha farklı, "seküler" bir takvim, güneş yılını temel alan bir takvim de neredeyse her zaman ve her yerde eşlik etmiştir. Ne var ki bu seküler takvimlerden çok sayıda bulunmasına rağmen bu takvimler İslam dünyasında hiçbir zaman fazla rağbet görmemişlerdir. Bu nedenle aralarından sadece birkaçı tarihsel amaçlara hizmet edecek kadar uzun süre kullanımda kalmış veya sistemli şekilde kullanılmıştır. Gregoryen takvimin ya da modern uluslararası takvimin çoğunlukla bir seküler takvim olarak kullanıldığı son zamanları saymazsak İslamileşmiş toplumlarda hiçbir güneş takvimi İslami ay takvimi kadar kabul görmemiş ve hiçbir zaman ona ciddi bir rakip olamamıştır.

İslamî takvim tarihi, güneş yıllarıyla yaklaşık olarak bile hesaplanmadığı için, İslamî takvimdeki belirli bir tarihin Hıristiyan takvim tarihindeki karşılığını bulmak amacıyla, diğer takvim tarihlerinde olduğu gibi, iki başlangıç noktası arasındaki farkın –ki bu fark 622 yıldır– bu tarihe eklenmesi yeterli olmaz. Elde bir denklik tablosu bulunmadığında, sadece birkaç yıllık bir sapma gösteren hızlı bir hesaplama yöntemi mevcuttur. Bir İslamî yüzyıl, İslamî "yılların" kısalığı yüzünden güneş takvimlerinin bir yüzyılından üç yıl erken tamamlanır; dolayısıyla İslamî tarihler her yüzyılı Miladî yüzyıla göre üç yıl daha erken bitirirler. *Hicret*'in 1. yılında, iki takvim tarihi arasında altı yüzyıl üstüne 21 yıllık (Miladî 622 yılı) bir fark söz konusuydu. *Hicret*'in 100. yılında altı yüzyıl üstüne 18 yıllık (100 + 618 = MS 718) bir fark söz konusuyken 200. yılında altı asır üstüne 15 yıllık (MS 815) bir fark vardı. Hicrî 700 yılında aradaki fark yalnızca altı yüzyıldı (MS 1300). O tarihten itibaren bu fark altı yüzyıldan üç yıl çıkarılmak suretiyle hesaplanır. Buna göre, Hicrî takvimde verilmiş bir tarihin Miladî takvimde yaklaşık karşılığı, önce söz konusu Hicrî tarihe 600 yıl eklenerek ve sonra ya buna Hicrî 700 yılından önceki her yüzyıl için üçer yıl eklenerek ya da bundan Hicrî 700 yılından sonraki her yüzyıl için üçer yıl çıkarılarak bulunur.

Aritmetiği güçlü olanlar için daha kesin bir hesaplama formülü de mevcuttur: G = H - H / 33 + 622 (G = Gregoryen yıl, H = Hicrî yıl).[13] Bir Gregoryen yılının İslamî takvimdeki karşılığı da H = (G - 622) + [(G - 622) / 32)] formülüyle bulunabilir. Bu formüllerin, sadece söz konusu yılın karşılık geldiği yılı verdiği unutulmamalıdır; sonuç yılının büyük kısmı verilmiş yıldan bir öncekine denk düşüyor olabilir.

İslamî yılın ayları geleneksel olarak yeniayın bilfiil gözlenmesi ile belirlenirdi. Bu nedenle aynı ayın gün sayısının farklı yıllarda birbirinden farklı olması, hatta farklı bölgelerde aynı ayın aynı yıl içinde farklı uzunlukta olması dahi mümkündü. Bu durum, haftanın ve günün bilinmediği durumlar haricinde kesin tarihlemelerin kuşkulu kalmasına yol açmaktadır. Kimi rejimlerde ayları bir 30, bir 29 gün çekecek şekilde sıralamak gibi matematiksel yöntem-

[13] Şu şekilde yazılacak bir formülü kullanmak biraz daha kolay olabilir: G = H - 0,031 H + 622.

lerle ve "artık yıllar" eklemeye dayalı çeşitli sistemlerle bu takvimlerin öngörüde bulunmaya daha elverişli olması sağlanmaya çalışılmıştır.

Ay yılının ayları sırasıyla şunlardır: *Muharrem, Safer, Rebiyülevvel, Rebiyülâhır, Cemaziyülevvel, Cemaziyülâhır, Recep, Şaban, Ramazan, Şevval, Zilkade, Zilhicce*. Aylar, akşam saatlerinde yeniayın belirmesiyle başladıkları için günlerin de günbatımıyla başladığı kabul edilirdi.

İslam dünyasının kullandığı güneş takvimlerinde geçen en yaygın Arapça ay adları Gregoryen takvimdeki karşılıklarıyla birlikte şu biçimdedir: *Nîsân* (Nisan), *Ayyâr* (Mayıs), *Hazîrân* (Haziran), *Tamûz* (Temmuz), *Âb* (Ağustos), *Aylûl* (Eylül), *Teşrinievvel* (Ekim), *Teşrinisani* (Kasım), *Kânunuevvel* (Aralık), *Kânunusani* (Ocak), *Şubat* (Şubat), *Adar* (Mart).

Farsçada ise şu biçimdedir: *Ferverdîn* (Mart-Nisan), *Ordibeheşt* (Nisan-Mayıs), *Hordâd* (Mayıs-Haziran), *Tîr* (Haziran-Temmuz), *Mordâd* (Temmuz-Ağustos), *Şehrîvâr* veya *Şahrîr* (Ağustos-Eylül), *Mehr* (Eylül-Ekim), *Âbân* (Ekim-Kasım), *Âzer* (Kasım-Aralık), *Daî* (Aralık-Ocak), *Behman* (Ocak-Şubat), *İsfand* (Şubat-Mart).

UYGARLIK ARAŞTIRMALARINDA TARİHSEL YÖNTEM*

Tarihsel Hümanizm

Araştırmacı, işini yaparken kullandığı kategorilerin –dolayısıyla sorabileceği soruların ve verebileceği yanıtların– çağının olaylarıyla bağlantılı eğilimlerin rastlantısallığı tarafından belirlendiğini reddettiği müddetçe, incelemek üzere seçtiği öğeleri neden seçtiğini gerekçelendirmek, yani seçimlerini meşrulaştırmak zorundadır. Yani kendi bakış açısını gerekçelendirmekle yükümlüdür. Böyle bir gerekçelendirme ise onun bir bilgin veya uzman olarak kendi rolüne ilişkin aleni bir tutum belirlemesini gerektirmektedir. Eğer bu gibi meselelerde bir görüş birliği olsaydı –ve her araştırmacı diğer meslektaşlarıyla bu konuda fikir birliği içinde olsaydı– bu aleniyete de elbette gerek kalmazdı. Neyse ki günümüzde tarih araştırmalarına, özellikle de İslam tarihi araştırmalarına, birbirinden tamamen farklı birkaç görüş açısı yön vermektedir.

Jeolojinin ve astronominin birçok safhasında olduğu gibi, tarihlenmiş ve konumları belirlenmiş belli nesneleri tarihsel bağlamları içinde betimledikleri için tarih araştırmalarının da "idiyografik" nitelikli oldukları söylenir. Bu idiyografik çalışmaların karşısında ise tıpkı fizik ve kimya alanında yapıldığı gibi tarihten bağımsız genel yasalar ortaya koymaya çalışan "nomotetik" çalışmalar bulunur. Şu önemli noktalar akıldan çıkarılmadığı müddetçe bu ayrım faydalı bir ayrımdır: Birincisi, soruşturulan nesneler ister tarihli ister tarih-

* Eserin bundan sonraki kısımlarında daha ziyade Türkçe transliterasyona ve transkripsiyona başvurulacaktır. (ed.)

siz olsunlar, sorulan soruların en azından bir ölçüde zamandan azade ve tüm insanlığı ilgilendiren meselelerle ilgili önemli noktalara –birikimli bir kamu disiplinine yakışır şekilde– değinmeleri gerekir. Bu nedenle tarih çalışmaları kimileyin belki insanları manipüle etmek, yönlendirmek için kullanılan bir güce dönüşebilirlerse de son kertede daima insanlık olarak bizi ilgilendiren temel meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlarlar.[14] Ayrıca bir disiplin, bırakın ulaştığı sonuçların kesinliğiyle tanımlanmayı, kullandığı yöntemler, hatta incelediği nesneler kategorisi aracılığıyla bile kesin sınırlarla tanımlanmamalıdır (gerçi empirik olarak bakıldıkta bu nitelikler büyük oranda tarihin cilvesiyle büyüyüp bugünkü halini almış çeşitli akademik çalışma alanlarını değerlendirmek için kullanılabilecek kullanışlı birer gösterge teşkil edebilirler). Bir disiplini diğerinden ayırmanın ideal yolu, en azından bir görüşe göre, diğer alanların sorduğu sorulardan görece bağımsız biçimde ele alınıp tartışılabilen birbiriyle bağlantılı, kendine has bir sorular kümesine sahip olup olmadığına bakmaktır. Diğerlerinden bu yolla ayırt edilmiş bir disiplinde hangi soru kalıplarının veya bu sorulara tatmin edici yanıtlar bulabilmek için hangi yöntemlerin kullanılacağına peşin olarak karar vermeye gerek yoktur. Bu bakış açısına göre, eğer tarih çalışmaları alanı diye adlandırabileceğimiz, birbirinden bağımsız birden fazla alanın aynı çuvala konmasından ibaret olmayan yekpare bir alan varsa –ki ben böyle bir alanın var olduğuna inanıyorum– bu alan insanın kültürel gelişimini konu edinen, yani insanın kültürünü ve kültürün zaman içindeki sürekliliğini dert edinen tüm soruların toplamından ve bu sorulara yanıt arayışından başka bir şey olamaz. Böyle bir alanda ise tarihten görece azade genellemelerde bulunmanın potansiyel bir ihtiyaç olduğunu ve bu yöndeki girişimlerin kolayca göz ardı edilemeyeceğini, önemsizleştirilip bir kenara bırakılamayacağını kabul etmemiz gerekir. Örneğin kültürel değişimin nelere gebe olduğuna ilişkin genellemeleri başka alanlardan kolayca devşirip kullanamayız. Oysa belirli bir yerde ve zamanda gerçekleşen kültürel olaylarda o belirli yeri ve zamanı aşacak şekilde tüm insanlık için önemli olanın, evrensel olanın ne olduğunu inceleyebilmek için bu gibi genellemelerde bulunmak şarttır.

Bu noktaları akıldan çıkarmamak kaydıyla beşeri kültür üzerine yapılan tarih çalışmalarının ağırlıklı olarak idiyografik olduklarını söyleyebiliriz. Burada "idiyografik" sıfatıyla tarih araştırmalarının en kapsamlı genellemeleri-

---

[14] Tarihten çıkarılan "dersler" sayesinde artmış öngörülebilirlik ve dolayısıyla artmış yönlendirme gücü, kimi zaman tarihsel araştırmalarla sağlanabilir; fakat kuşkusuz tarih çalışmalarının asıl amacı bu değildir. Öte yandan bir *doğrulama aracı* olarak öngörü bazen tarihsel soruşturmada temel bir rol oynar. Bu elbette "geleceğin" öngörülmesi değildir –hiçbir akademik veya bilimsel diplinin asıl amacı bu değildir zaten – daha ziyade laboratuar deneyleri, saha çalışmaları veya (tarihle ilgili durumda) yeni bulunan belgeler biçiminde ortaya çıkabilecek gelecek bulguların öngörülmesidir.

nin dahi tarihsiz olmadığını veya tarihten tamamen azade olmadığını ima ediyoruz. Bu bakımdan tarih çalışmaları doğa üzerine yapılan [bilimsel] araştırmalardan, hatta belirli bir toplumun belirli bir zaman dilimindeki haline ilişkin çözümlemeleri inceltmeye yarayan belli toplumsal araştırma türlerinden de farklıdırlar. Dahası, tarihçilerin sordukları sorular son kertede daima belirli bir yer ve zamanda tarihlenebilen olaylarla ilgilidirler. Eğer tarihçilerin belirli bir tarihsel bağlama oturtulamayan sorular sormaları gerekirse –ki yeri gelince bunu yapmalıdırlar– bunu da belirli bir yere ve zamana *tarihlenebilen* tikel unsurlara ışık tutmak için yaparlar, başka bir şey için değil. Özetle, tarihlenebilen ve coğrafi yeri belirlenebilen olaylar, bir örneklemden veya tarihaşırı genellemelerin hammaddelerinden ibaret değillerdir.

Fakat ben burada daha ince bir ayrımla ilgileniyorum. Nitekim kültürün zaman içindeki sürekliliğiyle bağlantılı olarak sorulan sorular yığını dâhilinde, hatta ilginin odağında tarihi ve yeri belli olaylar bulunduğunda bile, tarihe bakış tarzları arasında daha ince bir ayrım yapmak mümkündür. Bu doğrultuda hangi tür tarihlenebilir soruların tarihçinin sorması gereken ve soruşturmanın ulaşmak istediği yanıtlara vardıran asli sorular olduğunu; hangilerininse bu asli soruların yanıtlanmasını kolaylaştıran, soruşturulan konuyla ilgili kullanışlı malumat veren sorular olduğunu sorabiliriz. Böyle bir ayrıma gidildiğindeyse iki tarihçi tipi karşımıza çıkmaktadır: Tipik olaylara eğilen "tipikleştirici" tarihçiler (typicalizers) ve istisnai olaylara eğilen "istisnaileştirici" tarihçiler (exceptionalizers). Uygulamada bu ayrım sadece bir vurgu farkından ibarettir. Nitekim "istisnaileştirici" tarihçiler "tipikleştirici" tarihçilerin ilgilendiği konularla ilgilenirler veya en azından o konularla da ilgilenmeleri gerekir. Tipikleştirici tarihçiler de hareket ilkelerine rağmen çoğu zaman kendilerini münhasıran istisnaileştirici tarihçileri ilgilendirmesi gerektiğini düşündükleri konularla ilgilenirken bulurlar. Böyle olmakla birlikte, çalışma alanını tanımlamak ve o alanda iş görmek için kullandıkları birimler ve yararlandıkları kategoriler bakımından bu iki bakış tarzı birbirinden ayrılır. Modernlik öncesi uygarlıklar üzerine çalışırken insanlığın genelini ilgilendiren en anlamlı soruları ele almak istiyorsak "istisnaileştirici" diye nitelediğim, tekil örneklerin önemine vurgu yapan, onları ihmal etmeyen bakış açısının kesinlikle göz ardı edilemeyeceğine, görmezden gelinemeyeceğine inanıyorum. Elinizdeki kitabı da bu ilke üzerine bina ettim.

Bakış açıları itibarıyla görece daha "tipikleştirici" kalan kimi tarihçiler, etkileşim içindeki tarihsel olaylar zinciri aracılığıyla kendi üzerlerinde bir şekilde etkide bulunan bütün bir kültürel ortamın sadece kendi seçtikleri belirli bir parçasını anlaşılır kılmayı amaç edinmişlerdir. Bunu da adeta bir astronomun uzay ve zaman içinde belli bir yapının –Güneş Sistemi'nin diyelim– nasıl oluştuğunu sorgulaması gibi, söz konusu kültürel ortamın zamanda ve mekânda nasıl yapılandığını ortaya koyarak yapmaya çalışırlar. Hatta bu tarihçilerden

bazıları, çalışmalarının önünde sonunda kültürel değişimin zamandan ve mekândan bağımsız birtakım düzenliliklerini açığa çıkaracağını bile umabilirler, bunda bir sakınca yoktur. Fakat bu yoldan giden tarihçiler eğer tam anlamıyla tutarlı hareket etmek istiyorlarsa ilkin ve öncelikle tarihte tipik olanı ele almalıdırlar. İstisnai olanı ise bu adımı yerine getirdikten sonra ve ancak tipik olanın anlaşılmasına yardımcı olduğu, hatta kimi hallerde onun açıklamasını bizzat teşkil ettiği hallerde ele almalıdırlar. Örneğin bir devleti, bir romanı veya bir mezhebi mercek altına alacaklarsa onu öncelikle genel siyasal, estetik ve dinsel kalıpları –hiç değilse kendi zamanının kalıplarını, tercihense gelmiş geçmiş ilgili tüm kalıpları– örneklendiren veya en azından bunlara neden olan bir şey olarak incelemeleri gerekecektir.

Öte yandan daha "hümanist" diye nitelenebilecek bakış açısına göre tarihte tipik olanı araştırmanın gerekçesi, daha ziyade, böyle yapmakla istisnai olana hakkını teslim edip onu istisnai kılanın ne olduğunu daha eksiksiz biçimde anlayabilecek oluşumuzdur. Herhangi bir dönemin tipik sanat eserlerini veya siyasi gelişmelerini öğrenmenin asıl gayesi benzerlerinin arasından sıyrılanı, onları aşanı, sıradışı olanı daha iyi değerlendirebilmektir.[15] Bir bütün olarak, büyük ve karmaşık bir tarihsel olay olarak İslam dünyasını ve aynı şekilde onu meydana getiren daha dar kapsamlı çeşitli olayları, öncelikle daha genel bir şeyin örnekleri olarak değil, tekrarlanamayacak ve tam da bu yüzden önem taşıyan tekil nesneler olarak inceliyoruz. İşte bu nedenle büyük başarıların yanı sıra büyük başarısızlıklar da tarih çalışmalarımızın nesnesi olabilirler; bir eylemin dolaysız sonuçlarının yanı sıra potansiyel ahlaki içermeleri de bizi ilgilendirir.

Ele alınan istisnai olaylar sadece şu veya bu grubun özel çıkarları açısından sıradışı ve önemli olmayıp insanlığın geneli için de sıradışı ve önemli oldukları sürece bu tür bir soruşturma kamu yararını gözeten meşru bir araştırma olmaya devam eder ve böylece bir çeşit tarihi eser meraklılığından ibaret olmaktan kurtulur. Uzun vadede bakıldıkta tarihin hiçbir dönemi ve hiçbir coğrafi bölge birbirinden tamamen tecrit olmuş adalardan ibaret olmadığı için olaylar insan hayatının olağan akışını geneli itibarıyla değiştirdikleri anda bu sınamayı geçmiş sayılırlar. İstisnaileştirici tarihçinin yolu tipikleştirici tarihçi ile işte bu seviyede kesişir ama istisnaileştirici tarihçi, tipikleştirici tarihçiden farklı olarak bu noktada daha ileri gidip meseleye başka bir boyut daha kazandırmak ister.

---

[15] Bu, elbette, doğru ahlaksal yargılama bir yana, estetik eleştirisine bile indirgenemez. Sanat tarihçisi ve sanat eleştirmeni arasındaki fark –ve sanat dışındaki sahalarda da buna karşılık gelen fark– tarihçinin, zaman içindeki süreklilik boyutundaki kültüre olan ilgisiyle ilgili bir meseledir. Fakat bu türden bir ilgi büyüklük duygusunu ortadan kaldırmaz, bunun yerine onu bir perspektife koyar.

Olayların istisnai sıfatını kazanabilmeleri, tarihte istisna olabilmeleri için sadece tarihin belli bir anında ve belirli bir yerde doğal veya sosyokültürel bağlamı değiştirmeleri yetmez. İnsanlar arasında şu veya bu zaman dilimi içinde çatışmalar yaşanabiliyor olsa da bir şekilde genel bir toplumsal veya tinsel dayanışma hep olduğu için her halkın kaderi –kalıcı dış etkiler bırakmış olsun olmasın– tüm insanlığı ilgilendirir. [İstisnai] Olaylar ve eylemler her şeyden evvel insanlığın manevi hayatında değişikliklere neden olageldikleri için evrensel bir öneme ve anlama sahiplerdir çünkü bu gibi olaylar yeri doldurulmaz ahlaki ölçütler ve normlar tesis etmişler ve insanlık olarak görmezden gelemeyeceğimiz birtakım ahlaki iddialar ve meydan okumalarla karşımıza çıkmışlardır. Örneğin Herodot, ünlü tarih çalışmasını, Yunanların ve Perslerin büyük başarılarının hatırasını korumak amacıyla kaleme aldığını ifade etmiştir. Ona göre bu başarılar daima ilgimizi hak eden ve fakat bir daha asla tekrarlanamayacak başarılardır. Yunanların ve Perslerin başarılarını taklit etmek, örnek almak, hatta bir anlamda onların başarılarından daha ileri başarılar elde etmek mümkünse de o başarıların kendileri bir defalıktır; tekrarlanabilir değildir. Böyle olmasına rağmen başarıları onların kendi dönemlerinde ulaştıkları başarılarla boy ölçüşemeyenleri "büyük insan" diye nitelemekten bugün bile imtina ediyoruz. Bu başarıları bir kez öğrendikten sonra dünya bizim için bir daha asla eskisi gibi olamaz. Bunun nedeni söz konusu başarıların bize sadesuya *ne* olduğumuzu anlatmaları, mensubu olduğumuz insan türünün olanaklarına ilişkin istatistik bilgi vermeleri değildir. Bilakis, *kim* olduğumuz, insan olarak hangi yola baş koyduğumuz, neler karşısında hayranlık duyup neler karşısında gözyaşı döktüğümüz konusunda anlayışımıza bir şeyler katmalarıdır.

Burada insanın kültürel kurumlarını ortak eylemler aracılığıyla şekillendiren olaylardan bahsediyoruz. Başka bir deyişle halklarla –veya daha doğru biçimde ifade edecek olursak, en azından kültürel bakımdan görece özerkliğe sahip erkek ve kadın gruplarıyla– ilgileniyoruz. Salt bireysel başarılar da benzer nitelikler taşıyabilirler ama bunlar başka bir seviyede anlamlıdırlar ve tarihçilerin değil daha ziyade yaşamöyküsü yazarlarının konusudurlar. Gerçi kişilerin idealleri, normları ve beklentileri, hatta şahsi vizyonları bile özellikle "istisnaileştirici" bakış açısı çerçevesinde önem kazanabilmektedir. Çünkü rutin kalıpların yetersiz kaldığı durumlarda, yani istisnalar ortaya çıktığında ve yapacak yeni bir şey bulmak, yeni bir yol açmak gerektiğinde, bu gibi unsurların yaratıcılığın başlıca kaynakları haline geldiklerine tanık oluyoruz. Aslına bakılırsa "tipikleştirici" tarihçi olmaya çalışan bir tarihçinin kendini bir anda "istisnaileştirici" tarihçinin programına daha uygun düşen konulara gömülmüş halde bulmasının nedeni de işte budur.

Şurası açıktır ki "istisnaileştirici" tarihçilik yapmaya kalkışan her tarihçi – tarihçilik kisvesi altında tarih anlatıcılığı yapanları bir kenara bırakacak olur-

sak– toplumu "bilimsel" bir çizgide ele almaya çalışan "tipikleştirici" tarihçilerin üzerinde çalışmak isteyecekleri konuları da ister istemez iyi kavramak zorundandır. Çünkü idealler ve vizyonlar ancak ideallerle fazla bağlantısı bulunmayan maddi ve manevi beşeri çıkarların izin verdiği ölçüde tarih sahnesine çıkabilirler. Nitekim tarihçinin tarihe yöneltebileceği her türlü "Neden?" sorusu son kertede –çoğunlukla "Bu nasıl gerçekleşmiş olabilir?" şekline sokularak– insanların ilk atalarının doğal ve kültürel çevre şartlarına – başka koşullarda münferit "tesadüfler" olarak kalmaya mahkûm olayların ve eylemlerin birbirini etkisiz hale getirmesini önleyerek onları pekiştiren ve birikimli olarak tek bir yönde ilerleyip tarihe bir çizgi katmalarını mümkün kılan şartlara– kadar geri götürülmelidir.[16] İnsanlar ne denli akıldışı davranırlarsa davransınlar uzun vadede bu akıldışı davranışlar rastlantısal ve tali kalmaya mahkûmdurlar. İnsanların verdikleri akli kararlar ve yaptıkları hesaplamalarsa –hatalı varsayımlardan hareketle yapıldıkları hallerde bile– varlığını sürdüren gruplar aracılığıyla zaman içinde daha fazla pekişebilmekte, bu itibarla istikrarlı bir yön ve gelişim de sergileyebilmektedir.[17] Dolayısıyla grup çıkarları bir şekilde kendilerini göstermeye, ağırlıklarını hissettirmeye meyillidirler. Son kertede ve genel olarak bakıldıkta grup çıkarları çevre şartları içinde şekillenirler; daha özel olarak bakıldıktaysa kültürel kaynakların birikimli gelişiminde temel bulurlar. Kültürel geleneklerin doğasındaki istikrarsızlık ise bu gelişim sürecinin uzun vadede muhtemelen daha fazla dallanıp budaklanmasını, dolayısıyla yeni düzenlemelere ve uyarlanmalara ihtiyaç duyulmasını sağlar.

Fakat bu gibi çevre şartları sadece olanaklı olanın sınırlarının çizerler. Kişisel vizyon dediğimiz şey ise bu sınırlar dahilinde kendini gösterme fırsatı yakalar. Çünkü alışıldık, olağan düşünme biçimleri artık işlemez hale geldiğinde, yeni alternatifleri, hayal gücü yüksek erkekler ve kadınlar ortaya koyacaktır. İşte bu noktada "kaygılı vicdan" (concerned conscience) sahneye çıkabilir. Onun zorluklarla başa çıkıp çıkamayacağını ise ancak zaman gösterebilir. Fakat sonuç ne olursa olsun, insanlık tarihinin en insani parçası bu gibi kişisel vizyonlardır.

İşte bu nedenle hümanist tarihçinin yapması gereken, insanların yüklendikleri, her türlü normun ve idealin filizlenmesini sağlayan büyük taahhütleri ve bağlılıkları konu edinip bu taahhütlerin ifade bulduğu etkileşimleri ve diyalogları mercek altına almaktır. Dolayısıyla İslam dünyası bu saikle hareket

---

[16] İşte bu nedenden dolayı her "Neden böyle oldu?" sorusu en azından bir "Neden şöyle olmadı?" sorusunu gerekli kılar. "Keşkeler" her tarihçinin araştırmasına açık veya örtük olarak yerleşmişlerdir, tıpkı diğer uzmanların ve bilginlerin araştırmalarına da yerleşmiş oldukları gibi.

[17] Her yeni kuşağın –"kör geleneğe" karşılık– kendi geleceğini belirlemesiyle ilgili olarak ileride yer alan, geleneklerdeki belirlenim hakkındaki bölüme de bakınız.

eden bir "istisnaileştirici" tarihçinin tuvalini pekâlâ oluşturabilir. Çünkü İslam dünyası, eşsiz ve değişmez geleneklerin ahlaki ve insani bakımdan anlamlı bir bileşkesidir. Böyle bir tarihsel gelenekler bileşkesi olarak İslam dünyasının Modern zamanlarda belirgin bir tezahürünün veya etkisinin olup olmadığı meselesi, onun hayati bir beşeri tepki ve yeri doldurulamaz bir tarihsel teşebbüs olarak sahip olduğu nitelikten ve kusursuzluktan daha az önemlidir. İslam dünyası bu ölçülere vurulduğunda, yer ve zaman içinde beşeri kültürel bağların kurulup bugün içinde yaşadığımız dünyanın teşkili sırasında oynadığı rolden daha küçük bir rol oynamış olsa bile yine de saygımızı ve takdirimizi kazanacaktır.

Bilginlerin Bağlılıkları Üzerine

Tarih çalışmalarında insanların bağlılıklarının ve taahhütlerinin merkezi bir rol oynaması nedeniyle bu alanda çalışan bilginlerin şahsi bağlılıkları ve taahhütleri diğer çalışma alanlarına kıyasla daha büyük bir rol oynar. Bu rol özellikle İslam araştırmalarında daha belirgin biçimde karşımıza çıkar.

En ciddi tarih çalışmaları –din, sanat, hukuk ve yönetim gelenekleri gibi insanlığın genelini ilgilendiren başlıca kültürel geleneklerin araştırma konusu edildiği çalışmalar– bile araştırmacının önyargılarından ve bağlılıklarından tamamen azade olamazlar. Zaten bu illa arzulanan bir durum da değildir. Çünkü tarih çalışmalarında araştırmacının bir sorun görebilmesi ve ortaya koyabilmesi için bir insan olarak bir şeylere sıkı sıkıya bağlanmış, kendini vakfetmiş olması gerekir. Yoksa elbette bir insan olarak bağlılıkları bulunan, kendini bir şeylere vakfetmiş ve önemli sorunları ele almış usta bir bilginin ortaya çıkardığı şu veya bu ayrıntıyı açıklığa kavuşturmaktan veya desteklemekten başka bir amacı bulunmayan bilirkişi soruşturmaları da bize faydalı açıklamalar sağlayabilirler ama bu gibi soruşturmalar genellikle tartışılan asıl sorunları gözden kaçırırlar. Önyargılar ve bağlılıklar dikkatsiz kimseleri, hatta çoğu zaman en dikkatli bilginleri bile taraflı hükümler vermeye itebilirler. Önyargılar özellikle ortaya atılan sorularda ve kullanılan kategori tiplerinde karşımıza çıkarlar. Peşin hükümlerin veya bağlılıkların farkına varılması işte bu yüzden özellikle güçtür, çünkü masumane biçimde kullandığımız, bize yansızmış gibi görünen terimlerden kolay kolay kuşkulanmayız. Yine de bağlanmaların ve önyargıların ürünü olan tarafgirliklere karşı önlemler pekâlâ alınabilir. Sonuçta kendimizi her türlü bağlanmadan ve peşin hükümden kurtarmaya çalışmak bir çözüm değildir çünkü böyle bir şey mümkün değildir. Bunun yerine bir yandan bunların tuzaklarına düşmekten kaçınırken diğer yandan bunların olanaklı kıldıkları ilgilerden ve sezgilerden yararlanmayı öğrenmek bir çözüm olabilir.

Bu gibi temel önyargılar ve bağlılıklar her ciddi araştırmacıda bir ölçüde mevcuttur. Fakat bunlar derinleştikçe, bağlanılabilecek en genel kapsamlı baş-

lıca kültürel geleneklerden birinde kök salmaya meyilli hale de gelirler. Aslına bakılırsa bu geleneklerden belli başlı birkaçı diğer İslam araştırmacılarının üzerinde çalıştıkları sorunları ve genel çerçeveyi belirlemekte önemli bir rol oynamış başlıca İslam uzmanlarının bakış açılarını belirlemekte epey etkili olmuştur. Üçü eski, ikisi yeni olmak üzere bu geleneklerden beşini burada ele alacağım. Hıristiyan geleneği –Katolik ve Protestan– Batılı birçok araştırmacı üzerinde son derece etkili olagelmiştir. Keza Yahudilik de Batılı araştırmacılar üzerinde öteden beri belirleyici olagelmiş bir başka gelenektir. Daha yakın tarihlerde ise İslami geleneğe bağlı –Şeriat yanlısı veya Sufi eğilimli– ve sayıları gün geçtikçe artan uzmanlar da bu alanda bilimsel katkılar yapmaya başlamışlardır. Bu geleneklerden herhangi birine bağlı araştırmacıları bekleyen tuzaklar yine bu araştırmacıların eserlerinde –en azından rakip geleneklerden birine bağlı uzmanlarca– yeterince açık biçimde görülmektedirler. Müslüman olmak da olmamak da ne dengeli bir anlayışı ne de tarafsızlığı garanti edebilir. Bu eski geleneklerin yanı sıra, yine Hıristiyanlığa veya Müslümanlığa bağlanmanın beraberinde getirdiği tuzakların benzerlerine sahip önyargılar barındıran iki gelenek daha vardır: Marksistler ve koyu Batıcılar. Burada "Batıcılar" terimi ile özgürlük ve hakikat gibi aşkın ideallerin aslına en yakın somut örneği olarak veya tarihte eşsiz bir örnek olarak gördükleri ve "Batı" diye adlandırdıkları kültüre sarsılmaz bir bağlılık sergileyenleri kast ediyorum. Hıristiyanlık geleneği Batı kültüründe gayet merkezi bir yerde bulunduğu için Batıcılar da İslam hakkında bir ölçüde Hıristiyanlarla aynı bakış açısını paylaşırlar ama şahsen Hıristiyan olmak zorunda değillerdir. İslam araştırmacılarının hepsinin bu büyük geleneklerden birine sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenemez elbette ama bir bağlılığı bulunmayanların birçoğunun hakiki anlamda bağımsız hareket ettiği, konuya tamamen nesnel baktığı da söylenemez. Aslına bakılırsa böyle bir bağımsızlığın iddia edildiği durumlarda daha ziyade sınırlı bir ufuk, zayıf bir farkındalık, dolayısıyla bölük pörçük bir görüş açısına bilinçsizce ve partizanca bağlanmak söz konusu olmaktadır ki önyargılarının, yani bağlılığının bilincinde olan tarihçilerde görülen sürekli özeleştiri ve denetim süreci de bu gibi durumlarda noksan kalmaktadır.

İşte bu nedenle büyük geleneklerden birine bağlı bir tarihçinin başka bir büyük geleneği –özellikle de Hıristiyan gelenekten gelen birinin diğer dinsel gelenekleri– nasıl araştırabileceği meselesi dini eğilimleri olan birkaç tarihçiyi ilgilendiren tali bir sorundan ibaret değildir. Bu sorun bu gibi uzmanlık gerektiren çalışmalarla ilgili temel sorundur. 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* (Lahey, 1963) başlıklı çalışmasında, İslam çalışmaları üzerinde belirleyici etkiler bırakmış Ignaz Goldziher, Christiaan Snouck Hurgronje, Carl Becker, Duncan MacDonald ve Louis Massignon gibi araştırmacıların çalışmalarının, müelliflerinin temel

önyargıları veya bağlılıkları tarafından derinden etkilenmiş olduğunu –üstelik "Batıcı" kavramına hiç başvurmadan– ortaya koymuştur. Ciddi çalışmalara imza atanların kültürel bağlılıklarının onların çalışmaları üzerinde hayati bir etkisi vardır. Ama bu, kimileyin ileri sürülenin aksine, bir dinsel geleneğin başka bir dinsel geleneğe bağlı olanlarca çalışılamayacağı, dürüstçe ele alınamayacağı anlamına gelmez. Sonuçta her inanç kişiseldir. Hatta birbirinden tamamen farklı ve fakat birbiriyle uyumlu dinsel ve kültürel geleneklere bağlı mizaçların birbirini anlaması, aynı temel inanca ve ilkelere bağlı olmasına rağmen taban tabana zıt olan, çatışan mizaçlara kıyasla daha kolaydır. Bizler öncelikle insanız; bu yüzden önce insanlığımız gelir. Hangi geleneğe mensup olduğumuz ise insanlığımız karşısında tali bir meseledir ve daha sonra gelir. Böyle olmakla birlikte bilginlerin çalışmaları sırasında başvurmayı tercih ettikleri kategorileri sadece onların içinde yaşadıkları genel kültürel çevre etkilemez; nitekim büyük bilginlerin abidevi soruşturmalarının fitilini ilk ateşleyen de çoğu zaman onların geleneksel önyargıları veya bağlılıkları olmuştur. Ancak bu önyargıların veya bağlılıkların sınırlarını bilinçli şekilde iyice kavrayıp iyice incelersek ve ancak bu sınırların ötesinde bizi ne gibi yeni olanakların beklediğini iyi anlarsak doğrudan mensubu olmadığımız, paylaşmadığımız bir kültürel geleneği –hatta paylaştığımız, mensubu olduğumuz gelenekleri bile ancak bu şekilde– insanlığımızın bize verdiği yetkiyle doğrudan idrak etme şansını yakalayabiliriz.

Genel olarak Garp ile İslam dünyası arasında, özel olarak ise Hıristiyanlık ile İslam arasında bir kıyaslama yapacaksak işte bu bilince özellikle sahip olmamız gerekir. Örneğin İslam'a bir nebze olsun meşruluk kazandırmaya meyilli Hıristiyanlar arasında İslam'ın Hıristiyanlığın ifşa ettiği hakikatin kesilip biçilmiş, tahrif edilmiş halini sunduğunu savunmak gibi bir eğilim söz konusu olmuştur: Bu eğilimdeki Hıristiyanlara göre İslam bir ve aynı hakikatin sadece bir kısmını gözler önüne serip diğer kısımlarını tahrif ederek gözlerden gizlerken Hıristiyanlık İslam'ın hakikat hakkında sunduğu sınırlı manzaranın ötesine geçerek hakikati bir Müslüman'ın kavrayamayacağı bütünlüğü içinde ifşa etmektedir. Benzer şekilde Müslümanlar da tarih boyunca Hıristiyanlığı İslam'ın çarpıtılmış veya yoldan sapmış hali olarak görmüşlerdir. Zaten böyle bir kıyaslama en azından tarihsel nedenlerden ötürü mesnetsiz olacaktır. Çünkü bu tür görüşleri olan samimi Hıristiyanlar akıllı, duyarlı ve dürüst bir insanın İslam'ı tanıdıktan sonra nasıl olup da İslam'ı Hıristiyanlığa tercih edebileceğini anlamakta güçlük çekeceklerdir. Keza Müslümanlar da dürüst, akıllı ve samimi bir insanın nasıl olup da Hıristiyanlığı İslam'a tercih edebileceğini anlamakta güçlük çekeceklerdir.

Aslına bakılırsa böyle bir yaklaşım, duyarlı ellerde anlamlı birtakım sonuçlara da ulaştırabilir. Hıristiyan cenahtan gelmiş böyle bir İslam yorumunun en ilgi çekici örneğini Louis Massignon, başta "Salmân Pâk et les prémices

spirituelles de l'Islam iranien" (*Societé des Etudes Iraniennes*, cilt 7, 1934) olmak üzere birçok makalesinde ve Yedi Uyurlar hakkında kaleme aldığı bazı makalelerinde çeşitli anıştırmalar ve benzetmeler aracılığıyla ortaya koymuştur. Massignon'a göre İslam manevi olarak sürgüne gönderilmiş bir cemaattir; Tanrı'nın huzurundan men edilmiştir. Fakat bu sürgün sayesinde özel bir tanıklığı da yüklenmiştir. (Giulio Basetti-Sani, *Mohammed et Saint François* [Commissariat de Terre-Sainte, Ottawa, 1959] başlıklı çalışmasında –ki bu çalışma pek bilimsel olmamakla birlikte güzel ve akıcı bir dille kaleme alınmış olup konu hakkındaki modern mitolojiye anlamlı bir katkı sağlamıştır– Massignon'un bu düşüncesini geliştirmiştir.) Hıristiyanlığın diliyle kaleme alınmış daha az şairane ama yine duyarlı bir yaklaşım ise Eric Bethmann'ın *Bridge to Islam* (Nashville, Tenn., 1950) başlıklı eserinde ve Kenneth Cragg'in eserlerinde sergilenmekle birlikte bu gibi yaklaşımların hareket noktasını teşkil eden nihai yargıların kuşkulu olduğu gerçeği değişmemektedir. Tek bir dinsel geleneği bile birden fazla yönüyle ele alacak ciddi bir çalışma için bir ömür yetmeyebileceği göz önünde bulundurulacak olursa bunların ikisini birden hakkıyla araştırmış insan bulmak epey güç olacaktır. Bu durum, parlak zekâlı birçok insanın neden hakikati bir savunucunun (apologistin) gördüğü gibi görmediğini açıkladığı gibi, rakip geleneği bir bütün olarak yargılama yetkisine sahip olduğunu düşünen kimi savunucuların aslında kendilerini kandırdıklarını da ortaya koymaktadır. İslam'ın eksiltilmiş bir Hıristiyanlık olduğu veya Hıristiyanlığın İslam'ın tahrif edilmiş hali olduğu yollu görüş ne denli incelikle dile getirilmiş olursa olsun büyük bir kuşkuyla karşılanmalıdır.

Gelgelelim rakip bir geleneğin de hakikatten bir ölçüde pay aldığını kabul etmeye razı olanların elindeki en elverişli seçenekler bile bize yeterince karşılaştırma yapma imkânı sunmamaktadır. Sanki her iki gelenekte yüzeysel olarak birbirine benzeyen öğeler saptanabilirmiş gibi kaynaştırıcı asimilasyon (syncretistic assimilation) yoluna gidilebilir. Ama böyle bir girişim geleneklerden birinin veya her ikisinin birden yanlışlanmasıyla sonuçlanmaya mahkûmdur çünkü her iki gelenek de tarihsel olarak hakikati temsil eden tek geleneğin kendisi olduğunu iddia etmekte, bu nedenle sadece kendine bağlanılmasını talep etmektedir. Örneğin her iki gelenekte de ahlaki davranışların beşeri yasalara göre değil, ilahi vahye göre düzenlenmesi yönünde bir talep söz konusudur ve en azından kapsamlı meselelerde iki vahyin öngördüğü normlar birbirine bir hayli benzemektedir. Gelgelelim Hıristiyanlara göre vahye bağlı olmak demek, insan yaşamının ilahiliği ilkesinin kaynaklık ettiği din kardeşliği neticesinde ulaşılabilecek bir şeye, günahları bağışlatan ilahi muhabbete (redemptive love) mazhar olmaya çalışmak demektir. Buna karşın Müslümanlara göre vahye bağlı olmak demek, sadık bir insan topluluğu aracılığıyla aktarılan ilahi mesajın gerektirdiği manevi ve ahlaki sorumluluğu yüklenmek, davete icabet etmek demektir. Vahyin bu iki anlamı sadece çelişmekle kalmaz,

ayrıca birbirini kategorik olarak dışlar. Dolayısıyla bunlardan yola çıkarak bir soyutlamaya gitmek, Hıristiyanlar ile Müslümanların beşeri adetlerin karşısına çıkardıkları vahiy temelli ahlak ve maneviyat taleplerini hiçe saymak anlamına gelecektir.

Kaynaştırıcı yaklaşımın aşırı özdeşleştirici tavrından kaçınmak adına iki gelenek ortak bir paydada –örneğin insanlığın selameti gibi bir gizemci yaklaşımda veya muğlâk bir çağrıda– buluşturulmaya da çalışılabilir. Fakat uygulamada bu, ancak bireyin gözünden bakıldığında basmakalıp, beylik sözlerin ötesine geçebilecek bir şeyi muhafaza etmek adına geleneklerin tarihten getirdikleri itibara başvurmak anlamına gelecektir.

Bu doğrultuda iki geleneğin –gelecekte ikisi arasında daha ince bir senteze ulaşılabileceği ihtimalini elbette saklı tutarak– talepleri itibarıyla birbiriyle uyumlu olmadığını, birbiriyle uyuşmadığını kabul etmemiz gerekir. Ayrıca bu geleneklerden birini diğerinin ölçütlerine göre yorumlamaya kalkışmadan ikisi arasındaki gerilimi muhafaza etmemiz de gerekir. Bunu iki yapıyı birbiriyle karşılaştırarak, bu yapıların hangi öğelerinin öne çıkmaya, hangi öğelerinin sönük kalmaya meyilli olduğunu kıyaslayarak bir yere kadar yapabiliriz. Böyle bir anlama girişimine herhangi bir bağlılığı yüklenmiş olanlar da olmayanlar da pekâlâ katılabilirler, yeter ki bu kıyaslamaların her birinde insanlığı bir bütün olarak ilgilendirenin ne olduğuna dair insani bir duyarlılıkla hareket etsinler. Ne var ki bu da ancak seçilen öğelerin görece bağımsız şekilde değerlendirilmesiyle mümkündür; dolayısıyla ulaşılabilecek bir şey değildir, yaklaşılabilecek bir idealdir. İşte bu yüzden en tatmin edici karşılaştırmaların bile karşılaştırmaya konu olan geleneklerden biri lehine veya aleyhine yargıda bulunmak için bize nesnel bir temel sağlayabileceği düşünülmemelidir. Ama elbette böyle bir çalışma faydasız da değildir: İslam'ın belirli tarihsel koşullarda sergilediği kuvvetli ve zayıf yönlerini pekâlâ daha anlaşılır kılabilir.

Herhangi iki inanç geleneğinin indirgenemez uyumsuzluğu meselesini "A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life" başlıklı makalemde biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştım. Fakat o makalemde dinsel gelenekler arasında karşılıklı anlayışın temeli olduğuna inandığım görüşü –gerilim içinde ve sürekli diyalog aracılığıyla serpilme görüşünü– yeterince tatmin edici şekilde geliştirmemiştim. (Bu makalem *Diogenes*'te [1960] yayınlandı. Fakat ilk hali o kadar özensizdi ki okunmasını şu an öneremiyorum. Neyse ki Chicago Üniversitesi Güney Asya Araştırmaları Komitesi'nin (University of Chicago Committee on Southern Asian Studies) hazırladığı 10 numaralı yeni baskısı, daha eksiksiz bir metni ve basılmış halinin okunması için gerekli düzeltmelerin listesini içeriyor. Oraya bakılabilir.)

Uygarlık çalışmalarında -özellikle Modern dönemin öncesinin şehirlere sahip çağlarından kalan büyük kültür mirasları üzerine yapılan çalışmalarda– kullanılan başlıca başvuru birimini "uygarlık" diye adlandırırız. Fakat eldeki veriler bu birimlerin tanımlanmasında sadece kısmen bir rol oynarlar çünkü bu gibi birimler kısmen de araştırmacının amaçlarına göre tanımlanırlar.

Toplum yeterince karmaşık hale geldiğinde her halk, hatta halk dediğimiz insan topluluğunu oluşturan nüfusun her bir unsuru kültürel açıdan belli bir kendine yeterlik seviyesine ulaşır. Fakat şunu unutmamak gerekir ki tanımlanabilen en büyük insan toplulukları bile asla tamamen kendine yeterli olmamışlardır. Herhangi bir insan topluluğunun en geniş kapsamlı ortak kültürel kalıplarının dahi çok uzaklarda yaşayan başka insan topluluklarının kültürel kalıplarıyla karşılıklı ilişki içinde olduğu görülebilir. Farklı toplumsal gruplaşmalar arasında örtüşmeler, iç içe geçmeler ve karışmalar, doğu yarıkürenin dört bir yanında İslam'ın doğuşundan çok önceleri bile söz konusuydu. Toplumları sırf kendi kültürel kavramlarına, kurumlarına ve tekniklerine göre sınıflandıracak olursak, Modern dönemden önceki şehirli toplumlar arasında çok sayıda anlamlı ayrım bulunduğunu ve fakat bu ayrımlardan hiçbirinin doğu yarıküre için nihai sayılabilecek bir ayrım anlamı taşımadığını da görürüz. Galya'dan İran'a kadar uzanan toprakların en azından kadim klasik dönemlerden bu yana, bölgede karşımıza çıkan kültürel tekniklerden ve kaynaklardan hareketle tek bir kültür dünyası meydana getirdiği sık sık iddia edilmiş ve bu iddia taraftar da toplamıştır. Fakat aynı akıl yürütmeyi takip edersek Hindistan-Akdeniz bölgesinin daha geniş bir birlik oluşturduğunu, hatta şehirleşmenin söz konusu olduğu bütün bir Afro-Avrasya hattının da --daha az olmakla birlikte– bir birliğe sahip olduğunu görürüz. Bu koşullarda "uygarlık" kavramını daha dar kapsamlı tanımlamaya yönelik her girişim bir halklar topluluğunu diğerinden uygarlık diye ayırmaya izin verecek belirgin bir dayanağın benimsenmesini gerektirir. Fakat bu gibi gruplaşmalar genellikle harici dayanaklar kullanılarak verili sayılmış ve tanımların ayrıntılandırılması bu gibi gruplamaların dayanakları göz ardı edilerek yapılmaya çalışılmıştır.

Modern dönemden önceki şehir sahibi toplumlar üzerinde çalışabilmek için öncelikle kültürel kalıpları hakkıyla çözümleyebilecek bir çözümleme tarzı geliştirmemiz gerekiyor. Antropologlar şehirsiz toplumlar üzerinde çalışmakta bir nebze tecrübe kazanmışlardır; hatta bunlardan bazıları yöntemlerini şehirli toplumlara dahi uygulamışlardır. Sosyologlar ise Modern teknik toplum ve bu toplumun ışığı altında genel olarak Teknik Çağ'ın toplumları üzerinde çalışmayı öğrenmişlerdir. Fakat Max Weber'den bu yana pek az bilgin bu ikisi arasında kalan –yani Sümerlerden Fransız Devrimi'ne kadar olan– dönemleri ve bölgeleri sistemli şekilde çalışmıştır. Bunun kısmi nedeni çerçevelendirme sorunudur. Dünya tarihinin oturtulabileceği ve karşılaştırmaların

ona göre yapılabileceği güvenilir bir genel çerçeveye henüz sahip değiliz. Bu da alanda karşılaştırmalı çalışmalar yapmayı epey zorlaştırmaktadır. Çeşitli karşılaştırmalar yapmak kolay olmasına kolaydır ama bu karşılaştırmaların verimli olabilmesi için karşılaştırılabilir birimlere ihtiyaç vardır ve bu birimler ancak genel çerçeveye ilişkin sağlam bir anlayış varsa güvenilir şekilde oluşturulabilirler. İşte bu yüzden Modern dönemden önceki uygarlıklar ve özellikle de İslamileşmiş uygarlık hakkında sorulan birçok soru anlamsız veya yanıltıcı, bu soruların yanıtları ise çoğunlukla yersiz ya da düpedüz yanlış olmuştur.

Burada şu noktayı belirtmekte fayda var: Dünya tarihini ele almamızı sağlayacak güvenilir bir genel çerçevenin yokluğu meselesi kısmen de olsa bilginlerin işbirliği yapmalarına izin verecek doğru düzgün bir genel çerçeve arayışının yarattığı bir sorundur. Yaygın olarak "Doğu çalışmaları" diye adlandırılan alan da "uygarlık çalışmaları" diye adlandırılması daha yerinde olan daha geniş kapsamlı bir çalışma sahasının büyük bir kısmını meydana getirir ve bu saha diğer tarihsel mirasların yanı sıra Avrupa'nın tarihsel mirasını da içinde barındırır çünkü başvurulan yöntemler aynı, tarihsel sorunlarsa birbiriyle ilişkilidir. İslam araştırmaları alanında çalışanların Ortaçağ Avrupası araştırmaları alanında çalışanlardan ziyade Çin araştırmaları alanında çalışan bilginlerle daha kolay fikir alışverişine girmeleri bu nedenle saçmadır.

"Uygarlıklar" kategorimizi büyük ölçüde –hükmen– filologlar belirlemiştir: Nitekim filologlara göre uygarlık, tek bir dilin veya kültürel olarak birbiriyle bağlantılı tek bir dil grubunun yazını aracılığıyla taşınıp aktarılan şey olagelmiştir. Örneğin bu anlayış Carl Becker, Gustave von Grunebaum ve Jörg Kraemer tarafından savunulmuştur. Aslına bakılırsa benim yazılı gelenekler olarak uygarlık tanımım sağlamsa bu anlayışın da kötü bir anlayış olmadığı söylenebilir. Gerçi bu anlayış benim önerdiğim anlayıştan biraz farklıdır: inceltilmesi gerekir. Çünkü bu anlayış kaba haliyle benimsendikte (aşağıda değineceğimiz üzere) İslam'ın doğuşundan önceki pagan bedevi adetleri dâhil olmak üzere öteden beri Arapça aracılığıyla aktarılan her şeyin İslam'ın doğuşundan sonra büyük oranda yine Arapçada ifadesini bulmuş uygarlığın doğal ve özgün mirası olduğu sonucuna vardırmıştır. Buna karşın örneğin ilk Müslüman yöneticilerin idaresi altında yaşanan kültürel gelişim sürecinde üretilen ve uygarlığın şehir yaşamındaki merkezi özelliklerini doğrudan belirleyen Süryanice malzemeler ise o uygarlığa "yabancı" sayılmış ve temsilcileri Arapçayı kullanmaya başlayıp fikirleri "ödünç alınmaya" başlandığında o uygarlığı "etkileyen" [harici] unsurlar olarak görülmüşlerdir. Bu şekilde çizilen bu kültürel gelişim tablosunun hatalı olduğu kanısındayım. İlkece örneğin "Arapça belgelerde yer alan herhangi bir kültürü" konu edinen bir çalışma alanı meşru sayılabilir ama böyle bir alanın geçerliliği sınırlı olacaktır. Örneğin İslam yerine Arapçadan hareket edecek olursak –ve bu doğrultuda İranlıları "yabancılar" olarak değerlendirirsek– İran'a özgü anlayışların kültürü "etkileyen" un-

surlar olduğunu, Bedevi unsurların ise "varlığını sürdüren" unsurlar olduğunu düşünürüz. Bu durumdaysa Yüksek Halifelik Dönemi'nin Arapça kültürü iki özellik kazanır: (a) tepeden inmelik ve (b) büyük oranda "ödünç alınmış" bir karakter. Ola ki İranlıların ve Süryanilerin "varlığını sürdüren" kültürel unsurları karşısında Arapçadan "ödünç alınan" unsurları ele alırsak arada ne kadar büyük bir ton farkı olduğunu herhalde daha kolay görürüz! İşte bu yüzden uygarlıkları kültürlerinin iç gelişimine göre tanımlayan Toynbee gibi bilginlerin tavrı önemlidir. Toynbee, "İslami" diye nitelenen uygarlığı üç farklı uygarlığa bölerken kanımca hata yapmışsa da bunların hepsini tek bir uygarlık saymak için sağlam gerekçelere ihtiyacımızın olduğunu da gayet vurucu bir şekilde bize hatırlatmaktadır.

Gelgelelim bir uygarlığı diğerlerinden ayırmamıza izin veren tek ve evrensel bir neden olamaz. Bu nedenlerin, ele alınan örneğe ve duruma özel ve muhtelif olmaları gerekir. Çünkü tek başına ne dil ne de başka bir ölçüt herhangi bir beşeri gruplaşmayı büyük ölçekli bir kültür olarak ele almaya izin vermek zorundadır. Böyle bir zorunluluk yoktur. Hatta yerelleşip belli bir bölgeyle sınırlı hale gelmiş bir kültür bile en azından şehirli ve yazılı yaşam seviyesinde ele alındıkta tek başına oluşturucu özellikleri veya tek başına o kültürü taşıyan aileler üzerinden tanımlanamaz. Kültürün enine kesitini aldığımızda onun karşılıklı olarak birbirini tanıyan [birbirinin varlığını ikrar eden] aile grupları arasında edinilen bir yaşam tarzları örgüsü olduğunu görürüz. Zaman içinde kültür sayısız aile grubunun katılımı sayesinde birbirine bağımlı birikimli geleneklerden meydana gelen özerk bir kompleks olarak daha eksiksiz biçimde de tanımlanabilir. Böylece bu geleneklerden her birinin gelişmesine, serpilmesine olanak tanıyan genel ve kuşatıcı bir ortam haline gelir. Ne var ki görece yerel kalan bir kültürde bile kimi gelenekler –örneğin bir resim ekolü veya bir kült– ortadan kalkıp onların yerini başkaları alabilir. Bir kültürdeki özgün veya yaşayan özellikleri özgün olmayan veya varlığını sürdürmesi mümkün olmayan özelliklerden, hatta özgün gelenekleri özgün olmayan geleneklerden bile kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Bununla birlikte kültür belirli bir bütünlüğe sahiptir. Gerek miras kalan gerekse ödünç alınan herhangi bir ayırıcı kültürel özelliğin sonuçları ve anlamı, tarihin şu veya bu anında kültür içinde süregiden etkileşimler üzerinde –yani uygun düştüğü, uyum sağladığı (ya da uyum sağlamayıp altüst ettiği) kültürel diyalog veya diyaloglar üzerinde– ne gibi etkileri olduğuna bağlı olacaktır. Herhangi bir kültürel geleneğin sonuçları ve son kertede anlamı ise onun bir bütün olarak kültürel ortam için taşıdığı içermelere bağlı olacaktır. Demek ki kültürü bir dereceye kadar iç birliğe sahip bir bütün olarak belirleyen şey ile o kültürde sürekliliği sağlayan şey aynıdır.

Meseleyi "uygarlık" diye adlandırılabilecek daha geniş ve daha gevşek çerçevede ele aldığımızda ise kültürel kimliğin daha tartışmalı hale geldiğini,

kültürün sürekliliğini sağlayan unsurları öngörülebilir sonuçlarıyla formülleştirmeninse daha güç olduğunu görüyoruz. Aslına bakılırsa bu seviyede karşılaşılabilecek en muhtemel sonuçları, meseleyi kökten çözüyor görünen genel terimlerle pekâlâ betimleyebiliriz. Eğer kültürlerin daha geniş kapsamlı gruplaşmalarını bu kültürlerin birbirine karşılıklı bağımlı, birikimli geleneklerden bilinçli olarak pay almaları ölçüsünde "uygarlık" diye adlandırabiliyorsak, paylaşılan bu ortak gelenekler muhtemelen bu kültürlerin hep beraber bağlı oldukları bir "yüksek" kültür deneyiminin –karmaşıklık ve gelişmişlik seviyesi bakımından gerek şehirlilikle gerekse okuryazarlıkla bağlantılı kültürel kalıpları ifade eden kültür deneyiminin– belirli oranda merkezinde yer alacaklardır. Buysa yazılı geleneğin taşıdığı edebi ve felsefi değerlerin yanı sıra belirli bir dinsel topluluğa açıktan bağlılık sergilesin veya sergilemesin yine aynı yazılı gelenekle taşınan siyasi ve hukuki değerlerle ilgili bir durum da olabilir. (Yazılı gelenek yazılı dilin sürekliliğinden çoğunlukla koparılamazsa da aynı dili konuşan iki topluluk arasında özellikle de bu topluluklar farklı dönemlerde yaşamışlarsa marjinal birtakım unsurlar dışında kültürel bir özdeşliğin bulunması şart değildir. Nitekim birçok kişi sırf ikisi de Yunanca konuşuyor diye, hatta Homeros'u okudu diye Attika ile Hıristiyan Bizans'ı bir ve aynı uygarlık saymayı kabul etmeyecektir. Burada önemli olan, hangi dilde olursa olsun baskın yazılı gelenekler ve bu geleneklere eşlik eden bağlılıklardır.) Demek ki bu gibi büyük yazılı gelenekler hep birlikte aktarılırlarken genel olarak toplumsal ve ekonomik kurumlarda da benzer bir süreklilik söz konusu olacaktır. Bütün kültürel gelenekler birbirine sıkı sıkıya bağımlı olmaya meyillidirler. Hatta sık sık bir bölgedeki bütünleşme öylesine dikkat çekici, söz konusu bölgeyle diğer bölgeler arasındaki tezatlar o kadar keskin olmuştur ki belirli zamanlarda açık bir sınır çizgisinin varlığı müşahede edilmiş ve bu sınır çizgisi varlığını sürdürmeye meyilli olmuştur. İşte bu nedenle kültürün enine kesitini aldığımızda doğu yarıküreyi kendi aralarında paylaşan, birbirinden bariz biçimde ayrılmış uygarlıkların var olduğu izlenimini ediniriz.

Ne var ki bu alanda iş görecek tarihçinin bu bariz durumdan hareket edip kullandığı kategorileri verili, kesin şeyler saymaması gerekir. "Uç durumlar" ve "anormal durumlar" daima olacaktır ve bunlar da neredeyse ana gruplaşmalar kadar normaldirler. Nitekim Gürcüler ve Ermeniler gibi halkları tartışmaya yol açmayacak şekilde tek bir büyük "uygarlığa" dâhil etmek epey güç olurdu. "Uygarlık" denebilecek bir oluşumu meydana getiren halklar arasında hangi yaşam kalıplarının bilfiil paylaşılacağı hiçbir şekilde önceden tam olarak kestirilemez. Her din gibi her uygarlık da kendi ufkunu ve faaliyet alanını belirler. Hatta aynı menzilde kesişen birçok temel süreklilik tipi de söz konusu olabilir. Dolayısıyla –bakış açısına bağlı olarak– Bizans kültürü kadim Yunan geleneğinin devamı olarak görülebileceği gibi, daha genç olmakla birlikte daha geniş topraklara yayılmış Hıristiyan dünyasının bir parçası olarak da görü-

lebilir. Her iki durumda da "yüksek kültür" ve onun bağlılıkları seviyesinde özgün ve etkili bir süreklilik söz konusudur. Bu nedenle belirli bir zaman dilimi içinde bu, birçok olası sınırlamaya sahip seçenekler arasından en elverişli görünen seçeneğin –araştırmacının özellikle hangi yazılı gelenekler üzerine yoğunlaşmak istediğine göre– seçileceği bir tercih meselesi haline gelmektedir. Demek ki genel bir "uygarlığın" bilimsel bir çerçevede ele alınmasının zemini ile o uygarlığın diğerlerinden ayrılıp tercih edilmesi için başvurulan zemin birbirinden farklı olmalıdır.

Geleneklerin Belirleyiciliği Üzerine

Uygarlığı nasıl tanımlarsak tanımlayalım onu taşıyıcılarından –yani insanlardan– bağımsız, kendi başına varlığa sahip bir töz olarak görmememiz gerekir. Tarihin hangi anında olursa olsun geçmişten miras kalan kültürel beklentiler toplumların üyelerinin görmezden gelemeyecekleri toplumsal gerçekliğin bir kısmını oluşturmuşlardır. Hatta bu beklentiler öylesine etkilidirler ki toplumun en dikkatli ve en tetikte üyelerinin dahi kendi çevrelerinde bakıp görebileceklerini sınırlandırabilirler. Bununla beraber geleneğin belirleyiciliği uzun vadede sınırlıdır çünkü gelenekler güncel şartlara sürekli ayak uydurmak zorundadırlar.

Özellikle kültürler arasında karşılaştırmalar yaparken geleneklerin güncel koşullara ayak uydurma meselesini daima göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin teknik toplumun neden başka bir yerde değil de Garp'ta ortaya çıktığını anlamak amacıyla bilginler bu toplum tipini ortaya çıkaran dönüşümleri önceleyen yüzyıllarda Garp'ın hangi durumda olduğuna bakmışlardır. Buysa iki yoldan yapılabilir: Ya dönüşümlerin başladığı zamanın kendine özgü koşulları ve o sıralarda Garplıların yakaladıkları kendine has fırsatlar incelenerek yapılabilir ya da Garp kültürü ile diğer kültürlerin barındırdığı mündemiç farklılıklar incelenerek yapılabilir. Bu ikinci yolun tercih edilmesi halinde, Yüksek Ortaçağ'ın Garp dünyasının, kendi çağdaşlarıyla karşılaştırılarak incelenmesi şarttır.

İşte geçmişte bu ikinci yolu yürümenin daha kolay olduğu düşünülüyordu. Çünkü söz konusu dönüşüm döneminin ayırt edici özelliklerini hakkıyla incelemek için başvurulacak sağlam bir zemin olarak dünya tarihine ilişkin genel bir çerçeveye ihtiyaç vardı ama elimizde böyle bir çerçeve yoktu. Oysa dönemin diğer toplumları bilginler tarafından en azından kendi başlarına birer varlık olarak ele alınabilecek, yani ayırt edici kültürel özellikleri hakkında genellemelerde bulunulabilecek kadar tanınıyorlardı ve bilginler onların bu ayırıcı kültürel özelliklerini, daha yakından tanıdıkları ve daha iyi anladıkları Garp'ın kültürel özellikleriyle karşılaştırabilirlerdi. Üstelik Garp'ın mündemiç özelliklerinin mercek altına alınması meselesi, bu konuyla bağlantılı olan ve genellikle Modernliğin neden Garp'ta doğduğu yollu soruyla karıştırılan baş-

ka bir soruyla da görmezden gelinemeyecek ölçüde yakından bağlantılıydı. Modern teknikleşme hiç şüphesiz bugün bulunduğu noktayı, büyük ölçüde, içinden çıktığı Batı kültürünün ayırt edici özelliklerine borçludur. Dünya tarihini nesnesine uygun şekilde ele alan soruşturmalar olmaksızın Modern teknik kültürün hangi unsurlarının özsel, hangi unsurlarının rastlantısal olduğunu belirlemek güç olacağı için, Garp kültürünü Garp kültürü yapan ayırıcı özellikleri ele alan ve bu sayede Modernliğin fiilen nasıl ortaya çıktığını açıklamakta en azından bir ölçüde başarılı olmuş çalışmaların –hatalı bir şekilde– Modernliğin nerede ve ne zaman ortaya çıktığını da tatmin edici şekilde açıklayabilecekleri varsayılmıştır. Hatta bu doğrultuda uzmanlar Modernliğin doğuşunu açıklamak için Modernlikten önce Batı'nın hâkim genel tutumunun veya tutumlarının bir bileşkesinin belirleyici etkisine başvurmanın yanıltıcı cazibesine kapılmışlardır. Bununla da yetinmeyip İslamileşmiş toplumlar gibi başka toplumların "başarısızlığını" açıklamak için modern Batı ile bu toplumları –onların aleyhine olacak şekilde– kıyaslayıp birçok durumda "geleneğin ağırlığı" fikrine başvurmuşlardır. Böylece Modernliğin doğduğu zamanın kendine has koşullarını nispeten ihmal etmişlerdir.

Garp'ın Modernlikten önceki çığır açıcı ayırt edici özelliklerine başvurma girişimlerinin –en azından bu girişimlerin bugüne kadar benim karşılaştığım örneklerinin diyelim– yakından mercek altına alınıp tarihsel bakışla sıkı biçimde çözümlendiklerinde ve Batılı toplumların karşılaştırıldığı diğer toplumların biraz daha yakından tanınmaları halinde başarısız oldukları pekâlâ gösterilebilir. Garp'ın; akılcılığın ve eylemciliğin benzersiz bir bileşimi olduğunu savunan ustaların ustası Max Weber'in fikirleri için de aynı durum geçerlidir. Elinizdeki kitabın birçok bölümünde görebileceğiniz üzere Weber'in Garp'ı tanımlamak için başvurduğu ve ayırıcı olduğunu ileri sürdüğü özellikler –ister akılcı ister eylemci nitelik taşısınlar– diğer uygarlıklarda da ya mevcutturlar ya da bu özellikler benzersiz olmakla birlikte (zaten kültürel özelliklerin birçoğu bir ölçüde eşsizdir) onun iddia ettiği gibi benzersiz bir "akılcılığı" yansıtmazlar. Keza Weber'in Garplı hukuk ve teoloji hakkındaki görüşleri için de bunu söyleyebiliriz. Çünkü o kısmen, bazı biçimcilik türlerini akılcılık olarak ele almakla hata etmiştir; kısmen de örneğin Müslümanlar arasında akılcılığın ne denli derinlere kök saldığını bilmiyordu. Gelgelelim ayırt edici olduğu düşünülen kimi kültürel özelliklerin göründükleri kadar benzersiz veya ayırıcı olmadıkları bir kez görüldüğünde Weber'in belirleyici olduğunu düşündüğü bu ayırıcı kültürel özellikler demeti de ikna ediciliğini yitirmektedir.

Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki Weber kullandığı yöntemi her zaman sınırlarına kadar götürmemiştir. Saptadığı tutumları, asla aynı kalmayan ve düzenli olarak yenilenmesi, güncellenmesi gereken süreçler olarak görmek yerine, sonuçlarını kendiliğinden doğuran değişmez olgular olarak betimlemiştir. Haliyle, bir tutumu bir kez ortaya çıktıktan sonra *canlı tutanın* ne oldu-

ğu yolundaki tarihsel soruyu göz ardı edebilmiş ve bu yüzden o tutumun bizzat kendi sonuçlarıyla etkileşimi dâhil olmak üzere genel olarak eşyayla etkileşimini her yönüyle ele almayı başaramamıştır.

Modern dönemden önceki Garp kültürü ile Modernlik arasındaki ilişki sorunu aslında daha genel kapsamlı bir sorunun –tarihsel gelişim üzerinde geleneksel kültürün ve ele alınan çağa özgü çıkar ilişkilerinin göreli rolü sorununun– özellikle merak uyandıran bir örneğidir. Uzun vadeli tarihsel değişmenin tarihe mal olmuş büyük adamların girişimleri veya doğrudan doğruya coğrafi ya da ırksal nedensellik aracılığıyla tatmin edici biçimde izah edilemeyeceği açığa çıktığında ve lider sınıfların görünürdeki maneviyatını, hatta dolaysız ekonomik çıkarlarını temel alan bir yorumlamanın, söz konusu maneviyatın veya ekonomik çıkarların niçin oldukları gibi olduklarına ilişkin açıklama gerektireceği alenen ortaya çıktığında, belirgin olmayan çığır açıcı kültürel özelliklere başvurulabilir. Bu çığır açıcı kültürel özelliklerin bir toplumun ilk evrelerinde belirgin olmayan içermelerinin olduğu ve bunların sonuçlarının toplumun daha ileri aşamalarında ortaya çıkacakları, belirginleşecekleri varsayılır (toplumun gelişim sürecinin bir şekilde belirlendiği varsayılıyorsa elbette). Soruşturmalar sırasında devreye sokulan çığır açıcı kültürel özellikler arasından en fazla başvurulanlar daha ziyade kuşaktan kuşağa aktarılan zihinsel alışkanlıklar, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin değerlendirmeler ve değer yargılarıdır. Bu nedenle Garp aklileştirmeye ve yeniden yatırım yapmaya meyilli bir kültür olarak belirlenip Çin ezelden beri taolaştırmaya ve soylulaştırmaya meyilli bir kültür olarak görülerek onun tam karşısına konmuş, böylece Çinlilerin bir sanayi devrimi gerçekleştirmeyi başaramamaları, başarılı Çinli ailelerin sanayide diretmek yerine başka, daha "soylu" kariyerlere yönelmiş olmalarına bağlanmıştır. (Ne var ki sanayi devrimini ilk gerçekleştirenler Çinliler *olsaydı* onların bu başarıları da yine aynı şekilde zengin Çinli ailelerin soylulaşma istekleri doğrultusunda ellerindeki sanayi işletmelerini yeniliklere daha açık girişimcilere satma eğilimleriyle pekâlâ açıklanabilirdi.)

Elbette kültürlerde çığır açıcı özellikler bulunabilir ama bunları saptamak son derece güçtür. Bu özelliklerin tarihteki etkilerini değerlendirmek isteyen her çalışmanın, ele aldığı dönemin kuşağının içinde bulunduğu ortamın şartlarını –yani o dönemin çeşitli olası eylem tarzlarının, dolayısıyla o dönemde benimsenmesi mümkün tutumların net getirisini belirleyen tüm koşulları (başka gruplarla ilişkilerinin yanı sıra belirli coğrafi ve toplumsal kaynaklar dâhil)– hesaba katması gerekir. Böyle bir çalışmada ideal olan, bu belirli koşullar altında hangi noktalarda ilave zaman, mali kaynak, entelektüel çaba gibi yatırımların getirisinin beklenenden az olacağının saptanmasıdır. Bu gibi hesaplamalarınsa o çevrede doğal, beşeri ve demografik kaynakları, çağın teknik veya bilimsel alternatiflerini ve söz konusu kuşağın elinin altındaki toplumsal kurumları –ki bunlara beklenti kalıpları *ve o tarihte* bu beklentilerin bağlı oldu-

ğu şeyler de dâhildir– hesaba katması gerekir. Böyle bir listenin ise söz konusu kuşağın atalarının tutumlarının sonuçlarını da barındırması gerekir ama herhangi bir kuşağın karşı karşıya kaldığı ortam koşulları çerçevesinde bu tutumların sonuçlarının ilgili tutumların bizzat kendileriyle aynı anlama gelmeleri şart değildir. Ortamın koşullarına bağlı olarak çocuk yetiştirme tekniklerinin – yani bilinçdışı geçmişin en kuvvetli şekilde belirleyici olabildiği bu kültürel alanın– sonuçları bile epey belirgin bir çeşitlilik sergileyebilir.

"Bireycilik", "kişisel görev duygusu" veya "dünyayı yadsıma" gibi tutumların bu amaçlarla yeterince hassas, isabetli şekilde tanımlanmaları güçtür. Bu gibi tutumların alametlerinin izini sürmek ise daha kolaydır ve bunlar yeni ortam koşullarında eskisine tamamen zıt içermeler kazanabilirler. İşte bu nedenle ABD'de her çekirdek ailenin bahçeli ve müstakil bir eve sahip olması gerektiği yollu beklenti başlangıçta kuşkusuz bir yönüyle bireyin bağımsızlığını koruma ve vurgulama işlevini görmüş olsa da daha sonraları bu tarz evlerden oluşan örgütlü mahallelerin ortaya çıkışıyla birlikte toplumla kenetlenme ve topluma uyma olgusunun güçlenmesine de yol açabilmiştir. Benzer şekilde, Yahudilerin veya Hıristiyanların tanıklığını reddeden Kur'an'ın bu dışlayıcılığı (Kur'an tefsirlerinin Kur'an'dan başka bir şeye ihtiyaç duymaması nedeniyle) bazı tasavvuf (Sûfilik) tarzlarının ayırıcı niteliği olan evrenselciliğe ve "Ehl-i Kitap"'ın yanı sıra diğer çeşitli dinsel geleneklere karşı hoşgörüye de katkıda bulunabilmiştir.

Gerçekten de yazı kullanmayan toplumlarda durum ne olursa olsun, her karmaşık toplumda en anlamlı tutumlar ya değişken ve pratik bir gelenekler çokluğu içinde ya da en itibarlı yazılı gelenekte bir şekilde kendilerine yer bulacaklardır. Büyük geleneklerde karşımıza çıkan mizaci yapılara ve deneyimin en olası veçhelerine başka yerlerdeki benzer geleneklerde de rastlanır. Hatta buradan hareketle bir süre boyunca Çinlilerin aileye önem veren tutumlarının onları komünist olmaktan alıkoyacağı bile kanıtlanmaya çalışılmıştır. Şimdiyse Çinlilerin sahip oldukları bürokratik mirasın onları komünizme bilhassa yatkın hale getirdiği kanıtlanmaya çalışılıyor.

İşte bu nedenle *her kuşak kendi kararlarını kendi verir* ilkesinden hareket edip bu ilkeden sapmaların ve ayrılmaların kanıtlanması gereken olgular olduğunu kabul etmek yerinde olacaktır. (Bunu Ranke'nin her kuşağın Tanrı'ya manevi olarak eşit mesafede olduğu yollu düsturunun uygulanışı olarak görmek de mümkündür.) Bu ilkeye göre hiçbir kuşak atalarının tutumları tarafından tamamen bağlanmış olmamakla birlikte her kuşağın en azından atalarının tutumlarının kendileri için doğurduğu sonuçları dikkate alması, onlarla hesaplaşması gerekir. Bu bakımdan gerçekten de atalarının tutumlarının sonuçları bir kuşağın karar verirken elinde bulunan seçenekleri ciddi ölçüde sınırlayabilir.

Büyük gelenekler arasındaki fark, o gelenekler içindeki şu veya bu unsurda değil, tartışma konusu unsurların geleneğin bütünü içinde sahip olduğu ağırlıkta ve onların etkileşimleriyle ortaya çıkan yapılanmada aranmalıdır. Eğer bu yapılanma görece sabit kalıyorsa –ki geleneğin doğası gereği mutlak anlamda sabit kalması mümkün değildir– bunun nedeni, zemin hazırlayıcı koşulların da görece sabit kalması ve onlara uygun tutumların toplumda kurumsallaşması sayesinde daha fazla pekiştirilmesidir. Böylesi bir kurumsallaşma, zemin hazırlayıcı koşulların tamamen etkili hale gelmesinde gerçekten de büyük önem taşıyabilir: Örneğin İran-Sami kültürel gelenekleri ezelden beri ticarete yatkındırlar. Nitekim bu yatkınlığı tektanrıcı dinlerin gelişim sürecinde belirgin biçimde görmek mümkündür. Gelgelelim bu yatkınlığın asıl meyveleri İslam'ın himayesi altında alınmıştır. Bir yandan İslam'ın bu yatkınlığa kendine has bir şekilde uyum sağlaması onun zafere ulaşmasını mümkün kılmış, diğer yandansa İslam'ın ulaştığı bu zafer, söz konusu yatkınlığın İran-Sami tarihinin o günden sonraki çizgisini belirlemesini olanaklı kılmıştır. Ne var ki böyle bir kurumsallaşmanın, ona zemin hazırlayan koşullardan bağımsız şekilde fazla ilerleme kaydetmesi mümkün değildir. Bunlar bir alanda zaten var olan bir yatkınlığın güç kazanıp tamamen etkili olmasını sağlayabilirler, hatta zemin hazırlayıcı koşullarda yaşanan değişimlerin yaratabileceği dalgalanmaları en aza indirip genel normdan geçici veya kısmi bir sapmanın kültürün bütünlüğüne zarar vermesini, kültürel kırılmalara yol açmasını engelleyebilirler. Fakat değişen hazırlayıcı koşullar uzun süre korunurlarsa bunlara eşlik eden tutumlar ve bu tutumlar üzerine bina edilen kurumlar da kısa süre içinde bu değişen koşullara uyacak şekilde değişikliğe uğrayacaklardır.

Tarihsel değişim süreklilik sergiler; bu itibarla tüm gelenekler değişime açıktırlar ve sürekli hareket halindedirler çünkü doğaları gereği istikrarsızdırlar. İnsan zihni ise daima elindeki olanakların sınırlarını sorgular. Fakat bunları bir kenara bıraktığımızda bile insan türünün üyeleri olarak her birimiz şahsi ilgilere ve çıkarlara sahibiz ve geleneklere ancak sonradan dâhil olabilen varlıklarız. Herhangi bir gelenek mevcut koşullar tarafından düzenli olarak pekiştirilmelidir ki mevcut çıkarlara ve ilgilere yanıt verebilsin. Ya bu şekilde zamana ayak uydurur ya da bunu beceremez ve kuruyup yok olur gider. Kültürel kalıplarda keşfedeceğimiz birlik ister örgütlenme normlarına ilişkin olsun ister asli yönelimlere ilişkin olsun, başka bir deyişle, kültürde bulacağımız ortak bir üslup ne denli kalıcı ve yaygın olursa olsun, özünde bir o kadar kırılgan ve hassastır. Nitekim yeni imkânlar ortaya çıktığında mevcut kültürel kalıpların birliği, yani kültürel örgü, hızla savunmasız hale gelir. Aslında bir kültürde ulaşılan yeknesak üslubu veya tarzı sağlam ve sabit bir kökten ziyade kırılgan ve geçici bir çiçek olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü bir kültürün sağladığı olanaklar yelpazesi o kültürün koşullarının zorunlu bir sonucu olabilir ama

o koşullar dâhilinde belirli bir üslup yaratmak zorunluluktan ziyade yaratıcı çabayı gerektirir.

Bir kültürü –veya bu çalışmanın konusu dâhilinde bakıldıkta bütün bir kültürel gelenekler silsilesini– şeyleştirmenin veya tözleştirmenin en kaba ve fakat şaşırtıcı ölçüde yaygın biçimleri hakkında da burada bir iki söz söylemekte yarar var: "Doğu"nun "bin yıllık gaflet uykusundan" uyanmaya başladığı yönündeki yanlış izlenim hâlâ son derece yaygındır. Elbette bu sadece modern Batılıların arasında değil, kendi kurumlarının eskiliğiyle böbürlenen ve bu böbürlenmeleri Batılılar tarafından yüzeysel biçimde, ne kast edildiği tam olarak anlaşılmadan kabul gören başka kültürlere mensup insanlar arasında da genel dünya tarihi konusunda derin bir cehaletin hüküm sürmesinden kaynaklanıyor (nitekim "Doğu" terimi de bu cehaletin ürünüdür).

Bu yanlış izlenimi pekiştirmiş iki bilgin tipinin var olduğunu söyleyebiliriz: Batılı turistler egzotikliği eskilikle, kadimlikle kolayca karıştırmışlar, haliyle bu "eski" kurumlarda zaman içinde meydana gelen örtük değişimlerin farkına varamamışlardır. Onların bu haletiruhiyesi Batılı akademik ve bilimsel çalışmalarda önemli bir rol oynamıştır: Üyesi oldukları Batı kültürünün ihtişamlı ilericiliği karşısında gözleri kamaşan ve diğer toplumları yarıştan kopmuş saymaya teşne bilginler tarafından Batılı turistlerin diğer kültürlerle ilgili izlenimleri zaman zaman ırkçı tonlar da taşıyan akademik tezler haline getirilmişlerdir. Batı'da yakın tarihlerde yaşanan hareketliliği tarihsel dönemleri kısaltıp uzak geçmişe kadar yayan ve Batı dışındaki toplumların geçmişlerinin de Batı'nınkiyle kıyaslanabilecek bir hareketliliğe sahne olduğunun farkında olmayan Batılı bilginler, on dokuzuncu yüzyılda dünyanın diğer bölgelerinde nispeten yavaş seyretmiş teknik ve entelektüel ilerlemeyi tamamen yok saymışlar ve Batı ile diğer toplumlar arasında o yüzyılda var olan bu farklılığın döneme özgü olduğunu göremeyip bunu ırk ve coğrafya farklılığına yormuşlardır.

Bu hataya düşmeyen ve özellikle "saha çalışmaları"nda söz sahibi olan kimi Batılı araştırmacılar ise bu yanlış izlenimi bu kez tam tersi yönde bir hata yaparak perçinlemişlerdir. Bu bilginler Modern dönemden önceki Batılı toplumlar ile Batılı olmayan toplumların kültürel etkinliklerinin kıyaslanabilir seviyede olduğunu hasbelkader fark etmekle birlikte bu kez Modern dönemi önceleyen tüm kültürleri "geleneksel" terimi altında toplamışlardır. Böylece, ele aldıkları kültürlerin hepsinin aynı anda uyanık ve canlı olduğunu ikrar etmek yerine –yine yukarıda gördüğümüz üzere– hepsinin (tartışma götürmez belirli serpilme dönemleri hariç) uykuda olduğunu ima etmişlerdir. Önceki sayfalarda değindiğimiz üzere, teknikleşme öncesi dönemlerin halklarının, hatta yazı öncesi dönemlerin halklarının bile, "geleneğin ağırlığı" tarafından belirlenme düzeyi çoğu zaman abartılmıştır. Örneğin Müslümanların kurumlarının her çağda o çağın gereksinimlerine uygun şekilde gerekçelendirilebilen

işlevler kazandığı pekâlâ gösterilebilir. Nitekim Müslümanlar toplumun genelini ilgilendiren kararları çoğu zaman muhafazakâr bir ruhla aldıkları halde bu kararları alırlarken bile öncelikle geçmişin uygulamalarını katı biçimde sürdürmeye değil, mevcut toplumsal grupların somut pratik çıkarlarını gözetmeye bakmışlardır. Çarpık algılanan ister "Doğu" olsun ister "Modernlikten önceki dönem" olsun, durgunluğun, değişmezliğin bu toplumları ve kültürleri belirleyen esas unsur olduğu bir kez kabul edildiğinde önemli bir soru yanıtsız ve karanlıkta kalmaktadır: Çeşitli halkların [kültürel] dönüşümün gerçekleştiği andaki duruşları, o dönüşümün etkisi altında onların yazgılarını nasıl etkilemiştir? "Reform" girişimlerinin niçin bu denli sık başarısızlığa uğradığı sorusunun fazlasıyla kolaycılığa kaçan bir yanıtı vardır: Çünkü "geleneğin bağladığı" ülkeler kör muhafazakârlar tarafından yönetilirler. Eh, bu şekilde düşünenler elbette o "geleneğin bağladığı" insanların –haksız yere "iyi taklitçiler" diye yaftalanagelmiş Japonlar hariç– ne denli pratik ve uyanık devlet adamları olduklarını keşfetme zahmetinden de bir çırpıda kurtulmuş olurlar...

İslam Araştırmalarının Tarihi Üzerine

Bilginler kendi bakış açılarının çalıştıkları alanı sınırladığını ve bu sınırları denetimleri altında tutabilmek için yine kendi bakış açıları konusunda bilinç kazanmaları gerektiğini zamanla fark etmişlerdir. Tarih boyunca bilginlerin bir çalışma alanı olarak "İslam" anlayışlarının sınırlarını genellikle siyasi ve alan dışı başka meseleler belirlemiş olup bu belirleme genellikle keyfi kalmıştır. Bu anlayışların sonuçları bugün hâlâ etkilidir. Modern İslam araştırmalarının[18] tarihsel gelişiminin neredeyse tüm aşamaları araştırmacıların ancak kütüphanelerde başvurabilecekleri eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Dahası, bu aşamaların çoğu, yirminci yüzyılın ortalarında yapılmış çalışmalarda yer almaktadır. Dolayısıyla İslam konusuyla ilgilenen görece sıradan bir öğrencinin bile İslam araştırmalarının tarihini iyi bilmesi gerekir. Bu sayede hem bu konuda yapılmış çalışmaların tek tek kendi ilgi alanlarıyla bağlantısını daha iyi kurabilecek hem de bu çalışma alanının mustarip olduğu, alana özgü, kaçınılabilir hatalara karşı tetikte olabilecektir.

Modern Teknik Çağ'ın kültürel koşulları nedeniyle yakın zamana kadar Batı bilginliği İslam araştırmaları alanında modern tarzda incelemelerin ana kanalı olarak iş görmüştür. Batı bilginliği İslam araştırmaları sahasına başlıca üç yoldan girmiştir. Bu yollardan birincisini modern Avrupa'nın şekillenmesinde çok büyük bir rol oynamış Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili çalışmalar oluşturmuştur. Fakat bu alanda çalışan bilginler genellikle bölgedeki Avrupalı sefirlerin ve diplomatların bakış açısından yola çıkmışlardır. Dolayısıyla bütün

[18] "İslamiyat" (Islamics) teriminin kullanımı için aşağıdaki, İslam araştırmalarında kullanım hakkındaki kısma bakınız.

bir İslam dünyasını Osmanlı Devleti'nin başkenti olan İstanbul'un siyasi bakış açısından görmeye meyilli olmuşlardır. İkincisi, çoğunlukla İngiliz olup Hindistan'a memur olarak atanmış ve işini hakkıyla yapabilmek için ileri düzey Farsça öğrenmek amacıyla veya en azından Hindistan ilgisini çektiği için İslam araştırmalarına katılmış kişiler vardı. Bunlara göre Delhi'nin İmparatorluk topraklarına katılması İslamileşmiş uygarlığın tarihinde zirve noktasını temsil ediyordu. Üçüncü yolu tutanlar ise aslen İbranca üzerine çalışmakla birlikte Arapçaya ilgi duyan bilginlerdi. Onlara göreyse İslamileşmiş uygarlığın merkezi, on dokuzuncu yüzyılda Arapçanın konuşulduğu en canlı şehir olan Kahire'ydi (gerçi Suriye'yi veya Mağrip'i merkez belleyenler de mevcuttu). Bu bilginlerin birçoğu tarihçiden ziyade filologdu ve İslamileşmiş kültürü daha ziyade Kahire'de rağbet gören yakın dönemin Mısırlı ve Suriyeli Sünnî yazarlarının gözlerinden görmeyi öğrenmişlerdi. Bu üç yolun dışında tutulan –Ortaçağ İspanyası'nda yaşayan Müslümanları araştıran İspanyol ve bazı Fransız bilginler ile Kuzeyli Müslümanları mercek altına alan Rus bilginlerin tuttukları– yollar ise genellikle daha tali ve önemsizdir. Yine de bu yolların hepsinin ortak bir yanı vardı: Bereketli Hilal'in ve İran'ın Şii nüfusun ağırlıklı olduğu ve Batı'nın etkisinden nispeten uzak orta kesimleriyle görece pek az ilgileniyorlardı. Bugün bile İslam'ın ilk yüzyılları haricinde –Rusya'nın sınırları dâhilinde kalan kesimleri saymazsak– bu orta bölgeler genellikle ihmal edilmeye meyillidir. İslam dünyasına böyle bir perspektiften nadiren bakılmıştır.

Modern Batı bilginliği yukarıda sıraladığımız hangi yolu tutmuş olursa olsun uzun bir süre boyunca Modern dönemden önce yaşamış Müslüman bilginlerin irfanını Batı dillerine çevirip Garplı kategorilere uyarlamakla meşgul olmuştur. Batı'nın İslam'la ilgili bilgisinde iyileşme, büyük oranda, Müslümanların kaleme aldığı ikincil kaynaklardan yine Müslümanların kaleme aldığı birincil kaynaklar sayılmaya daha uygun kaynaklara yönelişle gerçekleşmiştir; görece daha eski metinlerin çevrilmesi en önemli bilimsel olaylar olarak değerlendirilmiştir. Aynı sıralarda Batılı bilginlerin bakış açısı da on dokuzuncu yüzyılda bizzat Müslümanların bakış açısında meydana gelen kaymalara bir yanıt olarak değişikliğe uğramıştır: Bu kaymalar neticesinde yakın geçmişin İran ve Sufi eğilimleri İslam'da yozlaşma ve sapkınlık olarak görülüp reddedilirken bu eğilimlere karşı İslam'ın erken Arap dönemi ve onun Şeriat'ı vurgulanmaya başlanmıştı. Her iki değişim akımı da İslam'ın ilk yıllarını ve bilginlerin üzerinde çalışabilecekleri en iyi araştırma nesneleri olarak gördükleri Arapça belgeleri vurguluyor ve İslam'la ilgili çağdaş yorumların çıkış noktasının bunlar olması gerektiğini savunuyordu. Bunun sonucunda özellikle 1918 yılından sonra İstanbul'un uluslararası alanda önemini yitirmesiyle birlikte Kahire yolu İslam araştırmalarında izlenen başlıca yol haline gelirken diğer yollar daha ziyade sınırlı ve yerel çalışmalar için öneme sahip

yollar olarak görülmeye başlandılar. Örneğin İslam dünyasını İstanbul üzerinden anlamaya çalışanlar birer İslam araştırmacısından ziyade Osmanlı uzmanı sayılmaya başlandılar.

Demek ki bütün bunlar Avrupa kaynaklı birkaç eğilimden doğmuş Arabiyatçı (Arabistic) ve filolojik bazı önyargıları pekiştirmiştir: İncil'in art alanını aydınlatması beklenen, Sami kavmine has –ve Batı'da temsil edildiği haliyle Hint-Avrupa "ırk" anlayışının tam karşısına konabilecek nitelikte– bir "ırk" kavramına yönelik ilgi; on dokuzuncu yüzyılın Batı bilginliğinin takıntısı haline gelmiş bir uğraş olarak diğer kültürlerden tecrit edilip incelenebilecek kültürel varlıkların kökenlerini aramaya yönelik ilgi; Avrupa'ya en yakın ve Avrupa'nın tarihi üzerinde doğrudan etkisi olan Akdeniz –dolayısıyla büyük ölçüde Arap– İslam dünyasına yönelik ilgi ve Arapçayı konuyla ilgili en temel kaynak olarak görüp İslam dünyasında konuşulan diğer dilleri bir kenara bırakmaya ve Arapçayı öğrenmeye yönelik filolojik eğilim. Arabiyatçı ve filolojik bu önyargılar, çoğu maddesi anlamlardan ziyade sözcükleri –hem de genellikle bu sözcükler Farsça gibi başka bir dilden türetilmiş olsalar dahi o sözcüklerin sadece Arapça hallerini– ele alan ve İslam dünyası sadece Mısır ile Suriye'den ibaretmiş gibi sadece bu bölgenin tarihi hakkında bilgi veren *İslam Ansiklopedisi* de dâhil olmak üzere sayısız kitaba ve makaleye yansımıştır. (Bu durumun geçiştirilmesi meselesine ilişkin bir değerlendirme için, sözcüklerin kullanılış biçimleri meselesine değindiğim aşağıdaki kısma bakınız.)

Fakat bu sırada genel olarak Batılı tarih çalışmaları alanında ve onunla birlikte İslam araştırmalarında başka değişiklikler de meydana gelmişti. İslamiyatçıların (Islamicists), artık kaynakça olarak kopyalanmak yerine kanıt parçaları olarak didik didik edilen belgelerden yola çıkarak bizzat ortaya attıkları sorulara yanıt bulmak amacıyla daha önceki İslam irfanının sonuçlarının ötesine geçmeye çalışmaları özellikle yirminci yüzyılda söz konusu olmuştur. Bilginler kısmen, İslamileşmiş uygarlığın yazarlarınca kullanılmış kategorileri daha özenli kullanmayı, kısmen de dünya tarihi ve genel olarak beşeri toplum ve kültür hakkındaki daha geniş kapsamlı araştırmalarda kullanılmış görece tarafsız kategorileri kullanmayı öğrenmek suretiyle Garp'ta icat edilen kategorilerin ötesine geçmeyi yavaş yavaş da olsa öğrenmektedirler. Fakat en iyi bilginlerin eserlerinde bile bu görev tamamlanmış olmaktan henüz uzaktır.

Bundan başka, günümüzün İslam araştırmaları hâlâ geçmişin filolojik tarafgirliğinden mustariptirler. Bunlardaki Arabiyatçı eğilim ve İslamileşmiş toprakların daha orta bölgelerinin ihmal edilişi meselesi ancak yavaş yavaş aşılmaya başlanmış sıkıntılardır. (Gerçi genel Sami kültürü çalışmalarında Arabiyatçıların alışık olduğu eğitimden vazgeçilmesi eski filolojizmin önemli üstünlüklerinden birini –Arapçayı daha eski Sami araştırmalarıyla, özellikle de İbranca ve Aramca çalışmalarla, hatta biraz daha eski İran araştırmalarıyla kaynaştırma olanağını– zayıflatmaktadır.) Belki daha da önemlisi, İslam araş-

tırmaları her şeyden önce yüksek kültürle ilgilenmeye, daha yerel ve alt sınıfların toplumsal koşullarını ihmal etmeye ve yüksek kültürün içinde de dinsel, edebi ve siyasi temalarla, yani filolojik bir yaklaşıma en elverişli temalarla meşgul olmaya meyilli olmuşlardır. Dolayısıyla, *Comparative Studies in Society and History* ve *Social and Economic History of the Orient* gibi, alanın diğer yönlerini de vurgulayan dergilere ve bu iki dergide de İslam araştırmalarına önemli katkılarda bulunmayı teşvik ederek öncü bir rol oynamış Gustave von Grunebaum'a dikkat çekmek gerekir. Claude Cahen de *Index Islamicus*'ta rastlanabilecek birçok farklı makalesinde toplumsal ve ekonomik sorunları ele almış en etkili Garplı yazar olmuştur.

Şimdi, İslam'ın doğuşundan hemen önceki ve sonraki dönem üzerine çalışmış –yani geniş ve sağlam bir zemine oturtulabilecek verilerin yokluğunda o dönemde olan bitenleri yorumlamaya çalışmış, dolayısıyla tarihsel olmayan bir bakışla hareket etmiş– bilginlerin eserleri hakkında bazı uyarılarda bulunup filolojik bir bakış açısına haddinden fazla güven duymanın yarattığı kimi sorunlara açıklık getireceğim.

Eski Arap ailelerin üstlendiği özel rol –ve harici bazı koşulların üst üste gelişi– birçok bilgin arasında İslamileşmiş uygarlığın gelişimini Arap merkezli, hatta Arabistan merkezli bir bakış açısıyla yorumlama eğiliminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. "İslami kültür" ile "Arap dilinde doğan kültür"ü bir tutan bu bilginler İslam'ın doğuşundan önceki tüm "Arabî" öğeleri –yani Arabistan Yarımadası'na özgü tüm kültürel unsurları– sanki İslami kültüre özgülermiş gibi ele alacaklar ve bu doğrultuda bir Arabî nitelikli Bedevi âdeti daha sonraki tarihlerde Bereketli Hilal'de yaşamış diğer Müslüman halklar arasında karşımıza çıkmadığında o âdetin "kaybolmuş" veya "terk edilmiş" olduğunu varsayacaklardır. Benzer şekilde Süryani, Fars veya Yunan kültür öğelerinin Müslüman nüfusun büyük bölümünün –hatta bu nüfusun en eğitimli ve imtiyazlı kesiminin büyük bir bölümünün bile– atadan kalma geleneklerini oluşturduğu bir gerçek olmasına rağmen bu öğeleri Müslüman Arap yaşamına sonradan girmiş "yabancı" öğeler olarak ele alacaklardır. Bazı bilginler için "İslam'dan önce" deyimi genel olarak İslam'ın Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yerleştiği tüm toprakların İslam'ın doğuşundan önceki halini değil, sadece "İslam'ın doğuşundan önceki Arabistan"ı ifade eder.

Aslına bakılırsa Arap Müslümanlara ve özellikle de onların arasında yaratıcılığa eğilimli azınlığa ağırlık verildiğinde –ki sık sık böyle yapılmalıdır– bu bakış açısı büyük ölçüde anlamlı olmaktadır. Çünkü Arap yöneticilerin bakış açısına göre –hatta onların boyunduruğu altında İslam'ı sonradan benimsemiş diğer halklardan bir kısım taraftarlarının bakış açısına göre bile– Arabî olmayan her şey "yabancı" sayılırdı. Dışarıdan bakan bir gözlemciye Arapların içinde yaşadıkları yerleşik kültürün kalıplarını kademeli olarak özümsemeleri olarak görünebilecek durum Araplara daha ziyade yabancı

kültürel öğelerin öteden beri Arap toplumu olan bir topluma kademeli olarak dâhil oluşu gibi görünüyordu. İşte Araplara özgü olmayan bu gibi öğelerin Arap aileler tarafından nasıl özümsendiği sorusu yanıt bekleyen meşru ve yerinde bir sorudur.

Öte yandan eğer eski Arap ailelerinin etkili simalarının icraatlarına sahne olan daha geniş çerçeve anlaşılmak istenirse bu Arapmerkezci veya "Arabiyatçı" bakış açısı yanıltıcı olabilir. Ne yazık ki bu Arabiyatçı yaklaşım gerçekte dil gruplarını temel tarihsel çözümleme birimi olarak gören ve terimlerin kökenlerini gün yüzüne çıkarmayı tarihte bilfiil var olmuş ve bu terimlerin karşılığı olan kurumların kökenlerini açığa çıkarmaktan daha cazibeli veya daha kolay bir iş sayan filologlar tarafından çoğunlukla fazla ileri götürülmüştür. Aslına bakılırsa bu yaklaşım geleneksel yaklaşım sayılabilir. Nitekim bu yaklaşım terminolojisini başka şartlarda ondan görece bağımsız hareket edebilecek insanlara bile dayatmıştır. Dahası, eğer bu Arabiyatçı yaklaşım diğer bakış açılarıyla dengelenmeyecek olursa hatalı beklentiler uyandırmak ve hatalı sorular doğurmak suretiyle tarihsel gelişmelerin yanlış değerlendirilmesine de yol açabilir. Alan araştırmalarının okurlarının bu şekilde yanlış yönlendirilme olasılığına karşı sürekli tetikte olmaları gerekir. Nitekim İslam'ın ilk dönemleri hakkındaki araştırmalarda karşımıza çıkan Arabiyatçı tarafgirliği en iyi bilginlerin bile aşması zordur.

Örneğin İslam'ın doğuşundan önceki ve sonraki koşullarla ilgili karşılaştırmalar İslam'dan önceki Arabistan ile İslam'ın etkisi altındaki Suriye ve İran arasında yapılacak olursa bu karşılaştırmalar yeni İslam toplumlarındaki Arap unsurunu oluşturan ailelere tarihsel süreçte neler olduğunu gözler önüne serebilirler. Fakat bu aileler sadece İslam'a geçmemişlerdir; aynı zamanda göç etmişler ve toplumsal statüleri de epey yükselmiştir. Dolayısıyla bu gibi karşılaştırmalar örneğin İslam'dan önceki Suriye ile İslam'ın etkisi altındaki Suriye ve İslam'dan önceki Arabistan ile İslam'ın etkisi altındaki Arabistan karşılaştırılarak dengelenmediği sürece İslam'ın kendisi veya kültürü hakkında bize pek fazla şey söyleyemeyebilirler. Bunun sonucunda ise siyasi ve coğrafi sorunlar sanki İslam'dan kaynaklanan sorunlarmış gibi görünebilirler. Ne var ki bugüne kadar yayımlanmış çalışmalara baktığımızda bu gibi dengeleme girişimleri nadiren karşımıza çıkmaktadır.

Üç etnik ölçütü –babasoylu ırk; dil, kültürel miras– özdeş sayan, bugüne kadar pek sorgulanmamış bir ön kabul de bu filolojik tarafgirliğe eklenmektedir. Yakın tarihlere kadar "Araplar" dil üzerinden, "Müslümanlar" ise kültürel miras üzerinden neredeyse yekpare kategoriler olarak ele alınmışlardır. Bu doğrultuda "istisnai" durumların sayısı "normal" durumların sayısını epey aştığı, hatta bu durumlar açıkça ikrar edildiği halde bir Arap "ırkı"nın var olduğu fikri norm olarak kalmaya devam etmiştir. İşte böyle bir noktada bir tarih soruşturması tamamen çıkmaza girebilir. Örneğin Yunan kültürüne ait

unsurların –"Arabî olmayan" unsurlar olarak– sadece birkaç Arap ailenin hayatına girmekle kalmayıp Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede Arapçayı kullanan ve aslına bakılırsa miras yoluyla öteden beri parçası oldukları koca bir topluma "dışarıdan" nasıl girdiklerini sorgulayan yazarlar vardır. Ne var ki aynı yazarlar aynı bölgede yaşayan üst sınıflara mensup Müslümanların eğitiminde bu gibi öğelerden uzun bir süre boyunca nasıl olup da uzak durulabildiğini sorgulamamaktadırlar. Nitekim bu ikinci soru daha geniş kapsamlı ve daha ciddi bir soruyu peşinden getirmektedir (ve salt filolojik bakışla hareket eden bir bilgin böyle bir soruyu aklına bile getirmez): Arap dili ve onunla birlikte Arabistan'a özgü bu kadar unsur ziyadesiyle dezavantajlı bir konumda bulundukları bir toplumda genel kültürel çerçeve haline gelmeyi nasıl başarmışlardır? Arabistan'a özgü –fakat Muhammed'in kafasındaki İslam anlayışına bile belli yönleri itibarıyla hiç uymayan– yabancı unsurlar Sami halkları ve İranlı halklar arasında nasıl bu kadar kolay kabul görebilmişlerdir?

Bu sorunun yanıtı kısmen bu halkların kendi gelişim süreçlerinde bulunabilir. İslamileşmiş uygarlık Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede kökleri ta Sümerler dönemine uzanan İran-Sami kültürünün ulaştığı son aşama olarak görülebilir. Çünkü İslam'ın vizyonu bu mirasın bir meyvesidir. Hatta Arap fetihlerine yol açan göçebe-tüccar anlayışı bile bu mirasa tamamen yabancı değildir. Arapların yaratıcı bir eseri olarak İslam bu geniş topraklarda filizlenebilmiştir çünkü bu topraklarda çoktandır belirleyici olan koşullara ve ihtiyaçlara yanıt verebilmiştir. İran-Sami kültürel gelenekleri genellikle tarıma dayalı olarak kalmayı sürdürmüş bir kültürel bağlam dâhilinde yüksek kültürü tarıma dayalı bir temelden daha ticarete dayalı bir temele kaydırmaya öteden beri meyilliydiler. İslamileşmiş uygarlığa özgü olan şey büyük oranda ticaretle uğraşan sınıflarla bağlantılı geleneklerin İslamileşmiş uygarlıkta oynadığı özel rolden kaynaklanmıştı. Dolayısıyla İslamileşmiş uygarlık aslında uzun süredir devam eden bir gelişim sürecinin doruk noktasıydı.

Arabiyatçı tarafgirliğin ilacı bir avuç Arap ailenin dışında kalan koca bir toplum hakkındaki verilerin bir düzene sokulmasında yatıyor olmalıdır. Ne yazık ki bunu yapmanın hiç de kolay olmadığı görülmüştür. Üstelik bu yönde birkaç ihtiraslı girişim de filolojik tarafgirliğin farklı bir biçiminin kurbanı olmuştur.

Sasanilerin din ve toplum tarihinin, söz konusu dönemden kalma az sayıda edebi tanıklıkla birlikte arkeolojik ve dolaylı yazılı kaynaklara dayanılarak yeniden inşa edilmesi gerekir. Aramca, Yunanca veya Ermenice metinler olayları büyük ölçüde dışarıdan ve kıyısından köşesinden anlatmaktadırlar. Pehlevice metinlerin ise çoğunlukla –en azından İslami dönemde– değiştirilmiş veya Arapça ve Farsça çevirilere ve uyarlamalara dayanılarak yazılmış olduklarından kuşkulanılmaktadır. Sasaniler dönemine ait, muteber Pehlevice metinlere sahip olsak bile, özgün yazı sistemi öylesine karışık ve el yazısı ge-

leneği öylesine kusurludur ki metinlerin okunması işinin filoloji uzmanlarına bırakılması gerekir. Bu nedenle pek az bilgin bu alana girmeye cesaret edebilmiş, aralarından cüretkâr filolojik spekülasyonlar yapmaya meraklı olanlarsa sözel ayrıntı kalıntıları üzerine yoğunlaşmayı tercih etmişlerdir. Örneğin Arthur Christensen'in çalışmalarından beri en çok göze çarpan iki yazar Robert Zaehner (özellikle *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* [Oxford, 1955] ile) ve *Utopie und Wirtschaft: eine geschichtliche Betrachtung* (Frankfurt/Main, 1957) başlıklı çalışmasında (Ruth Stiehl ile birlikte yazdığı) *Ein asiatischer Staat: Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn* (Wiesbaden, 1954) başlıklı daha ayrıntılı çalışmasının daha tartışmalı sonuçlarını özetleyen Franz Altheim olmuştur. Bunlar takdire şayan bilginler olmalarına rağmen, her ikisinin çalışmaları da filolojik sınırlamaların tuzaklarını ayan beyan sergilemektedir.

Zaehner'in çalışması, sunduğu ayrıntılar itibarıyla epey bilgilendirici, ortaya koyduğu bazı korelasyonlar itibarıyla fikir verici olmakla birlikte, sözlü ifade ile onun gerçek yaşamda varoluş, deneyim için taşıdığı anlam arasındaki farkı, bir dinsel öğreti ile şiirin uyandırdığı haletiruhiye arasındaki farkı vurgulamalıydı. Bunu yapmadığı için, Mazdacı bir düşünce okulu olduğu ve varlığını günümüze kadar sürdüremediği anlaşılan Zurvancılığın evrimine ilişkin betimlemesi de ayrıntılarına inildikçe ikna ediciliğini yitirmektedir çünkü birçok meseleye getirdiği olasılığı daha düşük açıklamalar yerine aynı meselelere daha olası açıklamalar getirmek pekâlâ mümkündür. İşte bu nedenle Zaehner'in eserini inandırıcılıktan uzak buluyorum. Kanımca onun inceltilmemiş, derme çatma kavramları kullanıp bu kavramların şu veya bu İslam düşünürünün eserlerinde sözle ifade edilip edilmediğine bakmak suretiyle koca bir inanç tipolojisi üretmeye giriştiği İslam araştırmaları alanındaki çalışmaları da benzer sorunlarla maluldür.

Altheim'ın eseri de Zaehner'in eseri gibi bilgilendirici ve çoğunlukla fikir vericidir. Ne var ki burada da metin parçalarının sadesuya düzenlenmesine gereğinden fazla önem verilmiş, beşeri olasılıklarsa abartılmıştır. Altheim'ın da belirttiği üzere Nuşirevan'ın vergi düzenlemeleri görünüşte aynî vergilendirmeden ziyade nakdî vergilendirmeyi genel hale getirmiştir. Bu durumsa ekonominin parasal ve ticari yönünün kuvvet kazandığı kanısını uyandırır. Gelgelelim Altheim kurduğu ustaca ve fakat en olasılık dışı korelasyonlar aracılığıyla bu vakada bile tam tersi bir durum için kanıtlar bulmayı başarmıştır: Buna göre Nuşirevan'ın getirdiği vergiler ticareti teşvik edecek şekilde pazarı daha serbest hale getirmiyordu; aksine, ekonomi üzerinde devlet denetimini arttırıyordu; geleneksel toprak ağalığına daha az bağımlı oluşu da benzer şekilde onun toplumu daha sıkı denetim altına almasına izin veriyor ve toprak ağalığını zayıflatarak merkezi hükümetin ülke toprakları üzerindeki hakimiyetini arttırıyordu. Altheim'ın iddiasına göre –ki bu iddiasına kale inşaatçılığıyla ilgili zayıf birkaç kanıta başvurarak ve Muhammed'in icraatlarını

anakronik biçimde yorumlayarak ulaşmaktadır– tüm bunlar üst üste gelince para temelli olmayan "doğal" ekonomi güçlenmiş, bu durumsa Bizans'la girilen etkileşimin de etkisiyle Ortaçağ'ın başlamasına neden olmuştur. Eğer yazar, Eksen Çağı'ndan sonraki tarımcıl toplumların toplumsal koşullarının üzerine hakkıyla eğilseydi bu koşulların onun getirmeye çalıştığı açıklamalardan daha makul alternatif açıklamaları barındırdığını görebilirdi.

Hem Zaehner'in hem de Altheim'ın sisteminin kusurlarına rağmen okurlara makul görünmesinin sebebi bu sistemlerin dünya tarihi hakkında eleştiri süzgecinden geçirilmemiş birtakım peşin hükümler barındırmalarıdır ki bu yazarların filolojik yeniden inşa yöntemlerinin alternatif olanakların gözden kaçmasına sebep olmasının temel nedeni de budur. Örneğin Zaehner tek bir gerekçe bile göstermeden bir Zerdüşt "kilise"sinden, "ortodoksi"sinden, "mezhepler"inden söz edebiliyor ve kendisinin Zurvancılık diye adlandırdığı şeyin de bunlardan biri olması gerektiğini ileri sürüyor; başka bir deyişle bu gibi fenomenlerin o dönemlerde gerçekten mevcut oldukları yönünde bir peşin hüküm veriyor fakat bu hükmü için hiçbir dayanak sunmuyor. Benzer şekilde Altheim'ın bize sunduğu tarihsel taslağın akla yatkın gelmesinin nedeni de "Doğu" ve "Ortaçağ" gibi kalıpyargıları sorgusuz sualsiz kullanıyor olmasıdır. Onun "Şark" (Orient) veya "Doğu" (East) diye adlandırdığı şey ise tarihin en eski dönemlerinden Sovyetler Birliği'ne kadar uzanan, daima gericiliğin, akıldışılığın odağı olmuş ve fakat aklı ve ilerlemeyi Batı'dan öğrenebilecek, hatta Batı'yı Karanlık Çağ'a sürükleyebilecek kadar iyi öğrenebilecek ezeli bir teşekküldür. Altheim'a göre Mazdek eski çağların Marx'ıydı; tıpkı Marx'ın Sovyet sisteminin habercisi olması gibi Mazdek de İslam'ın habercisiydi. Onun bu koşutluğu kurmasını ise başka bir kalıpyargı kolaylaştırmıştır: Mazdek'ten ve diğer reformculardan "komünist eğilimli" reformcular diye bahsetmek, onların mülkiyetin ve kadınların müşterekleştirilmesini savunduklarını ileri sürmek adet haline gelmiştir. Altheim gerçi bu kalıpyargıları kullanırken mülkiyetin ya da kadınların müşterek hale getirilmesinden söz etmediğini, daha ziyade belirli hallerde bireyler arasında mülkiyetin ve kadınların yeniden bölüşümünden söz ettiğini yeterince açık bir dille ifade etmişse de bu terminolojiyi kullanmaya devam etmiştir. Altheim bu gibi kalıpyargıların gerçekten ne anlama gelebileceklerini değerlendirmeyi hiç aklından geçirmemiş gibidir. Temel tarihsel kategoriler konusunda bu tarz kafa karışıklıkları İslam araştırmalarına genel olarak ciddi zararlar vermekle birlikte herhalde bu zararların boyutları başka hiçbir yerde Sasaniler dönemine ilişkin çalışmalarda olduğu kadar belirgin ve yıkıcı olmamıştır. Sıradan bir bilgin, bu dönemin tarihini, yeterli biçimde temellendirilmiş hiçbir bilimsel ipucu bulunmadığı için akıllıca tahminlerde bulunarak ve İslami dönem hakkında göstermesi gerekenden bile daha fazla çaba göstererek yeniden kurgulamak zorunda kalır.

Bir uygarlığı ele alırken nasıl ki benimsediğimiz yaklaşımın içermelerini bilinçli şekilde seçip bu içermelerle açıktan hesaplaşmamız gerekiyorsa kullandığımız terimleri de sorduğumuz sorularla ilgilerine göre seçip bu terimlerin içermeleriyle bilinçli şekilde ayrıca hesaplaşmamız gerekir. "Ekümene" (Oikoumene), "Eksen Çağı" (Axial Age), "İslam dünyası" (Islamdom) ve "İslamileşmiş" (Islamicate) gibi terimleri kullanırken doğrudan doğruya gelenekselleşmiş terminolojiye başvurmak yerine ya bu terimlerin yeni kullanılış biçimlerini tercih ettim ya da nispeten daha az rastlanan kullanılış biçimlerini benimsedim. Filozofun meşgul olduğu sorunlar gibi tarihçinin meşgul olduğu sorunlar da insanlığı doğrudan ilgilendiren beşeri sorunlar ve sorulardır. Bu nedenle bir tarihçi olarak, konunun uzmanı olmayan insanlar tarafından da anlaşılabilir olmak gibi özel bir yükümlülük taşıdığımın bilinciyle bu işi biraz da gönülsüzce yaptım. Yine de işimizi doğru düzgün yapabilmemiz için bazı özel terimlere ve kullanış biçimlerine başvurmamız şarttır. Birçok disiplinde bilginler kendi terminolojilerini sağdan soldan devşirmenin, sokaktan almanın hayalini kurmazlar. Hatta belirli bir terimler öbeği üzerinde mutabakat sağlayamadıkları hallerde her yazarın kullandığı terimleri isabetli biçimde kullanmasının ne denli önemli olduğunu, sözcüklerin sözlüklere de yansıyan halk arasındaki yaygın kullanılış biçimlerine ayak uydurmaya çalışmanın feci sonuçlara yol açacağını gayet iyi bilirler. Ne var ki tarihçiler –özellikle de İslam araştırmaları alanında çalışan tarihçiler– sık sık bu zorunluluğu görmezden gelip sırtlarını "teamüle" dayamayı tercih etmişlerdir. Buna gerekçe olarak da terminoloji tartışmalarının genellikle kılı kırk yaran verimsiz tartışmalara dönüşebilmesini ve alanlarının her ihtiyaca yanıt verebilecek yekpare bir terminoloji oluşturmaya izin vermeyişini gösterirler. Bu nedenle terminolojiyi kendi haline bırakmanın en iyisi olduğunu, suyun aktıkça yatağını bulacağını düşünürler fakat böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla böyle yapmakla, yanıltıcılığı asgari seviyede kalacak terimleri seçip bunları isabetle tanımlama yükümlülüğünden kurtulmuş olmazlar.

Terimler önermeleri kurmak için kullandığımız temel birimlerdir. Kullandığımız terimler çalıştığımız alanı düzene sokmak için başvurduğumuz kategorileri –en azından soruşturmanın doğrudan doğruya odağında olmayan tüm kategorileri– belirlerler. Demek ki kullandığımız kategoriler sorabileceğimiz soruları –veya en azından o sorularda yer alan ve (yine) soruşturmanın doğrudan doğruya odağında bulunmayan değişmezleri, yani sabitleri de– zorunlu olarak sınırlarlar. İşte bu nedenle sorulan sorular o sorulara verilebilecek yanıtları da önceden belirlerler. Bu itibarla, ilmî (scholarly) hataların kaynağı yanlış öncüllerden hareketle sorulmuş hatalı sorulardır. İlmî başarı ise bir

bakıma kullanılan terminolojinin sürekli daha da inceltilmesi, isabetli hale getirilmesi olarak özetlenebilir.

Hatalı kullanılışı âdet haline gelmiş terimler karşısında bilginler tarafından benimsenen iki temel yaklaşım vardır: ihtarcı yaklaşım ve revizyonist yaklaşım. Bir terimin kullanılışı veya bir uygulama yanıltıcı olabildiğinde ihtarcı yaklaşım bu durumu kabul etmekle birlikte hatalı teamüllerin dahi iletişimi sağlayabileceğini ileri sürüp iletişimin sürekliliğini korumayı ve yanıltıcı kullanılış biçimi ya da uygulama konusunda –ilgili kullanım veya sınıflandırma biçiminin en olası görünen haliyle alınmaması gerektiğine ilişkin– bir uyarıda bulunmakla, şerh düşmekle yetinmeyi tercih eder. Revizyonist yaklaşım ise kemikleşmiş hatalı kullanım biçimlerini (veya taraflı sınıflandırmaları) tamamen bir kenara atıp onların yerine doğrularını kullanmayı tercih eder.

Yapılması adet haline gelmiş bir hatanın revizyonistlerin ileri sürdüğü kadar ciddi olup olmadığını veya onun yerine önerilenin beklenmedik başka bir hataya açık olup olmadığını doğrulamaya zamanı olmayanlar neredeyse zorunlu olarak beklemeye ve bu sırada konuyla ilgili şerh düşmeye meyillidirler. Ama revizyonist tutumun güvenilir olduğunu kabul edenler bile sürekliliktеki herhangi bir kopuşun dezavantajı karşısında değişikliğin sağlayacağı avantajın yeterince üstün olmayacağını hissedebilirler.

Özellikle terimlerin İslam araştırmalarında kullanılış biçimleri hakkında aşağıdaki başlıkta "İslamileşmiş" (Islamicate) terimi hakkındaki savunmamda görüleceği üzere, bu kitapta fırsat buldukça, ısrarla ve neredeyse istisnasız şekilde revizyonist tutumu benimsedim. Hangi ödünlerin verilmesi gerekirse gereksin, özel olarak Arabiyatçı eğilimde köklenen kategorilerin ve terimlerin etraflıca gözden geçirilmeleri gerektiği kanısındayım. Adet haline gelmiş hatalı kullanımların kavramsal hataları pekiştirmeye meyilli olduğu başka durumlar da vardır. Örneğin hatalı olduğu herkesçe artık kabul edilen bir adlandırmayla "İslami feodalizm" diye adlandırılmış düzenin ele alındığı geleneksel tartışmalarda bildik "fiyef" (fief) teriminin yerine "toprak tahsisi" (land assignment) ve belki bazı hallerde "toprak bağışı" (land grant) deyimlerini kullanmak genellikle şu iki sonuçtan birini doğuracaktır: Tartışmanın sağlam dayanakları varsa yapılan değişiklik vurgulanmak istenen noktaların daha da belirginleşmesini sağlar (ve çoğu zaman ek açıklamaları gereksiz hale getirir). Fakat dikkate değer bir sıklıkla geleneksel tartışmanın kendisinin ve ön kabullerinin yetersizliklerini, hatta bazen hepten saçmalığını ifşa eder. Böyle bir durumda ise doğru kullanılış biçiminin sonuçlarından kaçmak için teamülleri gerekçe göstermek bilginlere yakışmaz.

Yapılması adet haline gelmiş en yaygın hatalar genellikle mevcut tarafgirlikleri pekiştirmeye meyilli olan hatalardır. Bu hatalarda ısrar edilmesinin sebebi belki de budur. Üstelik insanın fıtratı nedeniyle bu gibi hatalara karşı [uyarıda bulunmak amacıyla] şerh düşmek de pek fayda etmez. Bir araştırma-

cının hareket noktasını teşkil eden ön kabuller eğer onun kullandığı terimler tarafından sürekli pekiştiriliyorsa sık başvurduğu ön kabullere ters düşecek bir şerhi sürekli aklında tutup gözetmesi daha güç olacaktır, çünkü insanın zaten bölünmüş olan dikkatini o noktada tutması böyle durumlarda daha güçtür. Bu gibi durumlarda sadece yeni terimler ve yeni uygulamalar etkili olabilir; eski, hatta sonradan düzeltilmiş terimler ve uygulamalar bile çoğunlukla kendilerini aşmayı başaramazlar. Her halükarda bugüne kadarki İslam araştırmalarımız ve daha genel olarak bakıldıkta uygarlık çalışmalarımız bu konuda öylesine yetersizdirler ki sürekliliği muhafaza etmeye yönelik her girişim başarısızlığa mahkûm olacaktır. Bu bakımdan aslında bilginliğin (scholarship) "tarihöncesi" dönemlerinde yaşadığımızı söylersek abartmış olmayız. Terimlerin ilk kullanılan hallerine yaklaşmaya çalışmak adına süreklilikte diretmek büyük bir değer taşımamaktadır çünkü kullanılan terimlerin ilk halleri daha ziyade tahmini nitelik taşımaktadır.

Aslına bakılırsa tarihçiler bariz hallerde zaten bir nebze hassas davranmışlardır. İslam araştırmaları alanını ele alalım: Bu alanda çalışan uzmanlar "Mağribî", "Turanî" ve "Sarazen" gibi terimleri kullanmayı artık neredeyse tamamen bıraktılar çünkü birer kategori olarak kullanılan bu terimlerin her biri, zaman içinde, tadil edilemeyecek denli karmaşık içermeler kazandılar. Ama bu yetmez çünkü temizlenmesi gereken çok fazla kalıntı var. Örneğin bölgeleri adlandırmak için kullanılan terimler söz konusu olduğunda Avrupalı tarihçiler geçmişin koşullarını bugünün siyasal sınırlarından hareketle çözümlemeyi –yani Avrupa'nın geçmişini ele alırken İsviçre'yi, Avusturya'yı, Almanya'yı, Belçika'yı ve Fransa'yı yirminci yüzyılın ortalarındaki sınırlarına sahiplermiş gibi düşünmeyi– akıllarından bile geçirmezler. Oysa İslam araştırmaları alanında çalışan birçok araştırmacı bugün bile geçmişi "İran", "Afganistan", "Suriye ve Filistin", hatta "Lübnan" gibi her biri en azından onlara genellikle yüklenen anlamları itibarıyla sıkı sıkıya modern siyasi yapılara atıfta bulunan terimler aracılığıyla ele almaya çalışmaktadır. Bu terminolojinin işe yaramayacağı gerçeğiyle artık yüzleşmemiz gerekiyor. Hatta bu terminoloji o dönemlerde bölgede var olan devletlere atıfta bulunmaya –hasbelkader– izin verdiğinde bile belirli tarihsel olayları tartışmaya izin vermemektedir. Ayrıca belirli bölgelerde uzun vadede yaşanan gelişmelerin ve eğilimlerin betimlenmesi için de bu terminoloji kullanılamaz çünkü bölge devletlerinin bugünkü sınırları verimli bir tartışmaya olanak tanıyacak bir iç birliğe sahip bölgeleri ancak nadir hallerde işaret edebilirler. Bu yüzden belirli bir dönemin siyasi durumunu değil, yürütülen tartışmalar bakımından anlamlı olan daha mesnetli bir ölçütü temel alan bölge terimlerini kullanmaya razı olmamız gerekir.

Fevkalade aydınlatıcı bir örnek verecek olursak, Akdeniz ile Suriye Çölü arasındaki kıyı bölgeleri arasında çok fazla ortaklık vardır. Bu yüzden burala-rın çoğunlukla tek bir adla ifade edilmeleri gerekir. Eğer bu bölge için "Suriye"

terimini kullanmayacaksak (çünkü eski ve en geniş kapsamlı tanımı itibarıyla bu terim şimdiki Lübnan ve Filistin'i kapsarken, Fransa'nın bölgeden çekilmesinin ardından günümüzde Suriye Cumhuriyeti'nin sınırları içinde kalan toprakların doğu kesimini dışarıda bırakır) onun yerini alacak başka bir terim uydurmamız gerekir. Çoğu yazar bu durumun farkında olsa da bu terimlerin siyaset alanında bugünkü kullanılış şeklinin öncelikli olduğunu kabul edip fikirlerini yine bir şekilde bu terimler aracılığıyla ifade etmeye çalışmaktadır. Oysa bu yol tutulacak olsa bile "İsrail" adının bugün sahip olduğu çağrışımlar nedeniyle [geçmişi adlandırmak için] kesinlikle kullanılmaması gerekir. "Lübnan ve Filistin dâhil olmak üzere Suriye" gibi bir dolaylı ifade de hem kullanışsız ve kusurludur hem de yeterince dar kapsamlı değildir. "Suriye ile Filistin" ise (iki dünya savaşı arasında kalan dönemde haritalarda her iki bölge de Fransızların yönetimi altında gösterilirdi) bugünkü Lübnan'ı örtük olarak Suriye'ye dâhil ettiği için ilhamını tamamen siyasi düzenlemelerden almış bir oluşum sayılamaz. Bu durum kısmen de olsa Batı'nın, Suriye'nin geri kalanından ayrı tutulan Filistin'in özel konumuna ilişkin duyarlılığını yansıtmakla birlikte son kertede günümüzün siyasi haritalarına göre hareket edenleri memnun etmeyip güney Suriye'nin İslamileşmiş uygarlık sahnesindeki yerini abartan iki savaş arası döneme özgü bir uzlaşmayı yansıtır. Dolayısıyla kimileri eski "Levant" teriminin kapsamını sadece bu küçük bölgeyi ifade edecek şekilde daraltmaya karar vermişlerdir. Fakat bu durumda bizim "Levant" teriminin daha geniş anlamlı kullanılış biçimini de dikkate almamız gerekir ve her halükarda bu kez de Fransa tarafından "Levant" teriminin sadece Fransız manda yönetimi altındaki iki devleti kapsayacak şekilde biraz daha sınırlandırıldığı gerçeğiyle yüz yüze geliriz. Dolayısıyla mevcut siyasal ve duygusal teamüllere bu şekilde teslim olmak bizi çoğunlukla hiçbir yere götürmez. Bazen siyasi kararlara ve sokağın diline basitçe karşı koyup terimleri sadece tarihsel gereksinimler temelinde kullanmak gerekir. İşte bu nedenle bu çalışmada –siyasetçilerin çalmaya kalkışmayacağı başka bir terim bulunamadığı sürece– "Suriye" terimini en fazla 1918'den önce taşıdığı eski anlamıyla kullanmaya devam etmemiz yerinde olacaktır; zaten bu sözcüğün ihtiyacımız olan anlamı da sadece budur. Başka olası çatışmalardan kaçınmak için "Suriye coğrafyası", "Suriye toprakları" veya benzeri tamlamaları, "Suriye" sözcüğü bir tamlayan olarak kaldığı sürece ad olarak elbette kullanabiliriz. Böyle bir durumda okurları kendilerini buna hazırlamaları için uyarmak yerinde olacaktır. Diğer hallerde ise yeni terimler uydurmak gerekiyor. Arapça özgün tanımlığın [artikel, belirteç] öyle gerektirdiği bazı hallerde çağdaş bir devlet yerine coğrafi bir bölgeyi işaret etmek üzere adın İngilizce karşılığının önüne tanımlık koymayı tercih ettim: Örneğin bugünkü Irak (Iraq) devletinin güney kesimlerini ifade etmek için "Irak [toprakları]" (the Iraq) terimini kullandım. Fakat

burada da tıpkı "toprakları" (lands) veya "bölgesi" (area) ifadelerinde olduğu gibi, bir sıfat olarak Irak (Iraqi) için yapılabilecek pek bir şey yoktu.

DÜNYA TARİHİ ÇALIŞMALARINDA KULLANIM

Dünya tarihi çalışmaları gibi son derece geniş kapsamlı bir alanda sokağın terminolojisini kullanmak özellikle yanıltıcı olacaktır çünkü bu terminoloji gerçeği fazlasıyla çarpıtan Batılı ve etnikmerkezci bir görüşü istikrarlı biçimde yansıtagelmiştir. Bölgeleri ve dönemleri adlandırmak için kullanılan terimler üzerinden bunu gösterebiliriz: Sayısız tarihçi tarihin "Eskiçağ", "Ortaçağ" ve "Modern Çağ" diye dönemlere ayrılmasına bu dönemleştirmenin tarihi –hatta sadece Avrupa tarihini bile– uzun vadede ele almaya izin verecek denli hassas, ince bir ölçüt sağlamadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Bu dönemleştirme o kadar muğlâktır ki en azından sıraladığımız son iki terim dünya üzerinde neredeyse her bölgeye uygulanabildiği için dünya tarihini Avrupa tarihinden daha fazla çarpıtma tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Coğrafi terminolojide durum daha da vahimdir. "Avrupa", "Asya" ve "Afrika" terimleri ilk başta Akdeniz'in kuzey, doğu ve güney hinterlantlarını ifade ediyorlardı. Daha sonraları Sahra Altı Afrika, Akdeniz'in güney kıyılarıyla bir bütün sayılıp Çin'e hatta Japonya'ya kadar uzanan doğu topraklarının neredeyse tamamına "Levant" denmeye başlanmasıyla peyda olan hilkat garibeleri eğer sanki kendilerine has niteliklere sahip gerçek varlıklarmış gibi günlük hayatta –hatta istatistiklerde bile!– her gün kullanılıyor olmasalardı kötü bir şaka olarak görülebilirlerdi. Oysa bunlar tarihin alabildiğine çarpıtılmasının birer ürünüdürler. Gerçi "Avrupa" kavramı esnek anlamıyla alındıkta diğerlerine kıyasla daha savunulabilir bir kavramdır. Yine de Avrupa'nın doğu sınırlarını Ege Denizi –ki denizin iki yakasındaki kültürler öteden beri aynı tarihsel özellikleri sergilemişlerdir– ve Ural Dağları –ki asla siyasi ve kültürel bir sınır hattı olarak görülmemiştir– olarak belirleme girişimleri de eğer bu sınırlar ciddiye alınıp haritalarda ve atlaslarda kendilerine yer bulmuş olmasalardı kolayca görmezden gelinebilirlerdi.

Ebette bu gibi terimlerden bir türlü vazgeçilememesinin nedeni bir açıdan bakıldıkta bunların belli bir amaca hizmet etmeleridir. En azından "Avrupa" ve "Asya" terimleri örneklerinde, Avrupa Yarımadası'nın yapay bir şekilde Avrasya'nın geri kalanına eşdeğer bir kıta statüsüne yükseltilmesi, Avrupalıların ve onların denizaşırı torunlarının öteden beri taşıdıkları bir fikri –dünya tarihinin aslı sahnesinin (Avrasya'nın) en azından yarısını ve elbette asıl önemli yarısını Avrupa'nın ve Avrupalıların teşkil ettiği fikrini– pekiştirmeye yaramıştır. Dünya tarihinin "şah damarı"nın Avrupa olduğu yanılsamasının Batılılar arasında bu kadar uzun bir süredir devam etmesi işte ancak böyle bir kategorileştirme sayesinde mümkün olmuştur. (Bu terimlerin Batılı olmayanlar

arasında da kabul görmesi onların Batı'ya kültürel bağımlılıklarının devam ettiğinin bir göstergesidir.) Dünya tarihi alanında yaygın karşılaştığımız bir diğer kavram çifti olan "Batı" ile "Doğu" (veya "Şark" (*Orient*)) da aslında "Avrupa" ile "Asya" kavram çiftinin bir başka değişkesinden ibaret olup yukarıda değindiğimiz Batılı etnikmerkezci yanılsamayı pekiştirmeye yarar.

Modernlikten önceki dönemleri ele almaya niyetli dikkatli ve özenli tarihçilerin "Asya" ve "Şark" gibi kavramlara elbette bu kavramlar tam da birtakım etnikmerkezci bilinçdışı duyguları kabartmaya yaradığı için asla başvurmamaları, bunlar yerine doğrudan doğruya ve tam olarak üzerine eğildikler daha dar alana –ki eğer eleştirel olmayan birtakım afakî genellemeler yapmıyorsa tarihçinin ele aldığı alan daima daha dar kapsamlı olacaktır– atıfta bulunmaları gerekir. Fakat maalesef bu kategorileri ciddiye alıp fahiş hatalar yapanlar çoğu zaman bizzat tarihçiler olmuşlardır. Bu işin püf noktası *ne kast ediliyorsa tam olarak onu söylemek*tir: Sami ise "Sami", İslamileşmiş ise "İslamileşmiş", Hint ise "Hint", Uzakdoğulu ise "Uzakdoğulu" denmelidir; hatta "Hint *ve* Uzakdoğulu" veya "egzotik", "Garp'a yabancı", "Batılı olmayan", "İslami *ve* Muson Asyalı", "Batılı olmayan uygarlık" veya "yerli", "yerel", "teknikleşmemiş", hatta bazen sadece "öteki" veya "başka" demek bile yeterlidir! Batılı olmayanların "Batılı olmama" zemininde bir araya geldikleri Modern zamanları ele alacak tarihçilerin bile "Şark" ve "Doğu" terimlerine kuşkuyla yaklaşmaları gerektiği kanısındayım çünkü bu terimler onları kusurlu hale getirmeye yeten *birkaç farklı* olumsuz çağrışıma birden sahiplerdir. Buna karşın Modern dönem ele alınırken "Batı" teriminin kullanılmasında yarar görüyorum çünkü bu terim modern kalkınma/gelişme hattının Avrupa tarafında kalanları isabetli biçimde ifade edebilmektedir.

Dünya tarihini betimlemek için kullandığım terminoloji bu kitabın ilerleyen sayfalarında açıklık kazanacak. Ayrıksı anlamlarıyla kullandığım terimlerin ve deyimlerin çoğu, kitabın Dizin bölümünde sıralanmıştır. Yine de tercihlerimin bazılarına burada açıklık getirmem okurların yararına olacaktır.

"Garp" terimiyle Batı veya Latin Avrupa ile onun denizaşırı yerleşimlerini kast ediyorum. "Avrupa bölgesi" dediğimde ise Anadolu Yarımadası dâhil olmak üzere Akdeniz'in kuzey hinterlandına atıfta bulunuyorum. Modernlikten önceki tarihler hakkında konuşurken "Avrupa" sözcüğünü –özellikle de tamlamaların parçası olarak– kullanırsam aynı bölgeyi kast ediyorum demektir; buna karşın Modern dönem hakkında konuşurken kullanırsam Avrupalı Hıristiyan dünyasını kast ediyorum demektir. "Hint bölgesi" tamlaması ise yeri geldiğinde Pamir ve Himalaya Dağlarının güneyindeki bölgeleri ifade etmeye "Hint-Pakistan Altkıtası" deyişinden daha elverişli bir deyiş. "Uzakdoğu" terimini ise öncelikle Çin'in kültürel etkisinin görüldüğü –Vietnam'ı içerip Kamboçya'yı dışarıda bırakan– bölgeyi ifade etmek için kullanıyorum. "Eküṃene" (*Oikoumene*, "meskûn mahal") terimini ise Alfred Kroeber'in son

zamanlarda kullandığı anlamda kullanıyorum, yani bu terimle sadece coğrafi bir alanı kast etmiyorum, aynı zamanda gittikçe büyüyen bir alanda kendine özgü biçimde birbirine eklemlenen tarıma dayalı Afro-Avrasya tarihsel kompleksini de kast ediyorum. Nitekim bu kompleksi ifade edebilecek başka bir terim yok gibi görünüyor. (Sözcüğü "Ekümen" yerine "Ekümene" diye kullanmak onu zaten var olan "ekümenik" sıfatıyla karıştırılmadan tamlamalarda ayrıca sıfat olarak kullanmamıza da izin veriyor) Şehirlerin doğrudan kendilerine atıfta bulunan "kent" teriminden ayrı olarak "şehirli toplum" deyimini kentlere sahip toplumları ifade etmek için kullanacağım. Bu deyimi kullanmanın bir getirisi bazı bağlamlarda adabımuaşeretten ve incelikten yoksunluğu ima ettiği için ayrımcı tınılar taşıyabilen "uygar" (civilized) terimi yerine güvenle kullanılabilmesidir. Üstelik başka sıfatlarla tamlanmaya ihtiyaç duymadan, tek başına kullanılabilir. Kitap boyunca "tarımcıl" (agrarianate) sıfatını da (krş.: Birinci Kitap, bölüm I, not 3) sık sık kullanacağım. Bu terimin ise gerek Modern (teknikçil) toplumdan gerekse tarım öncesi toplumdan tamamen ayrı bir şeyi ifade etmesi itibarıyla hem "Modern öncesi" hem de "geleneksel" terimleri karşısında üstünlüğü vardır. Geleneksel ile Modern arasında kurulagelen karşıtlık Modernliğin karşıtı olarak kurulan şeyi sadece tarihsel açıdan aşırı yalınlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda genellikle gelenek olarak adlandırılagelen toplumsal olguların dinamik doğasını önemsizleştirdiği gibi, bir yandan da "geleneğin" çoğu modern toplumda can alıcı roller üstlendiğini de kesinlikle göz ardı eder. Sümerlerden Fransız Devrimi'ne kadar süren uzun "Tarım Çağı"nın "Eksen Çağı'ndan önce", "Eksen Çağı" ve "Eksen Çağı'ndan sonra" olarak çeşitli dilimlere ayrılması da "Ortaçağ" gibi terimlerin hizmet ettiği genel amaca hizmet eder. Üstelik dünya tarihinin Columbus'tan Fransız Devrimi'ne kadarki döneminin "Ortaçağ" başlığı altında alınıp alınmaması gerektiği sorusunun kolayca bertaraf edilmesini de sağlar, çünkü dünya tarihinin genel çerçevesi itibarıyla Tarım Dönemi'nin Eksen Çağı'ndan sonraki dilimi içinde yer aldığı kuşku götürmez bir gerçekse de Garp'ta Modernliği başlatmıştır. Eksen Çağı'dan sonraki dönem ele alınırken gerek duyulan örneğin teslimiyetçi inançların baskın olduğu dönem gibi diğer dönemlendirmeler ise yeri geldiğinde *ad hoc* yapılabilirler.

"Modern"

1789 kuşağından bu yana toplumda belirleyici olmuş ayrıksı kültürel alışkanlıklar ve özellikler öbeğinden söz etmek için bugün çeşitli terimler kullanılmaktadır. Bu terimlerin birçoğu belirli bir bağlam içinde kullanıldıklarında gerçekten de isabetli olabilmektedirler. Bu terimleri birkaç kümede toplayabiliriz. İlk kümede yer alan terimler, söz konusu ayırıcı kültürel alışkanlıkların ve özelliklerin yeni olduklarını, sabit kalmadıklarını ve sürekli güncellenmeleri gerektiğini vurgularlar. Bu ayırıcı özelliklere ve alışkanlıklara sahip çağ –

Garp'ta onları doğuran dönemlerle birlikte ele alınıp– genellikle "Modern" diye nitelenir. Bu doğrultuda söz konusu özellikler "Modernlik" diye anılırlar; bu özelliklerin ve alışkanlıkların kabul görmesi, benimsenmesi ise "Modernleşme" terimiyle ifade edilir. İkinci kümede yer alan terimler ekonomik kaynakların yüksek verimlilikle işletilmesi olgusuna atıfta bulunurlar ki bu özellik de temel bir ayırıcı özellik olarak görülmektedir. Bu özelliğe sahip olmayan toplumlar "az gelişmiş" veya "gelişmemiş" toplumlar olarak nitelenirken, bu özelliği kazanmak "gelişme" ["kalkınma"] terimiyle ifade edilir. Aslında bu terimin kullanımı ekonomik kaynakların işletilmesi olarak teknik kalkınma veya gelişme olgusu ile sınırlanmalıdır fakat bazı hallerde toplum tipinin birbiriyle zorunlu olarak bağlantılı olan tüm ayırıcı özelliklerini ve alışkanlıklarını kapsayacak şekilde genelleştirilebilmektedir. Üçüncü kümede yer alan terimlerin daha dar ve sarih bir kullanım alanı vardır. Her türlü beşeri ve kurumsal davranışı geleneğin müdahalesinden azade şekilde ve nesnel olduğu varsayılan birtakım amaçlar doğrultusunda hesaplamak, ölçüp biçmek anlamında bir teknik akılcılık, tartışma konusu dönemin ve toplumun kilit niteliğindeki ayırıcı özelliklerinden ve alışkanlıklarından biri olduğu için, bu ayırıcı özellikleri ve alışkanlıkları kazanmak genel olarak "akılcılaşma" [rasyonalizasyon] diye adlandırılabilir. Son olarak bazı bilginler sıraladığımız bu ayırıcı özellikler ve alışkanlıklar öbeği ilk kez Avrupa'da geliştirildiği için –ve onları benimseyenlerin Batı Avrupalı gibi görünmesine neden oldukları için– onların kazanılmasını veya edinilmesini "Batılılaşma" diye adlandırmaktadırlar.

Bu kitapta bu terimleri yaygın kullanılış biçimlerinden fiilen daha farklı biçimde kullanmamız gerekiyor. Yaygın kullanılan haliyle "modern" terimi "geleneksel" terimini varsayar. Ne var ki "geleneksel" terimi, belirli bir ayırıcı özellikler ve alışkanlıklar öbeğine dâhil edilemeyen tüm toplumsal kalıpları aralarında hiçbir ayrım gözetmeden aynı çuvala koymak için kullanılagelmiştir. Bu büyük bir talihsizliktir çünkü "Modern olmayan" toplum kalıplarından geleneğe uygun olanlar ile geleneğe uygun olmayanlar arasında da önemli bazı ayrımlar –hatta terimi kullananların terime yükledikleri "öteden beri teamül olanlar" anlamında bile– sık sık yapılmaktadır. Örneğin halk arasında yaygın olan usullerle daima mücadele eden, kutsal metinlere bağlı hadis yanlısı ulemânın Şeriat'ı ile söz konusu usulleri sürdürme taraftarı daha "geleneksel" teamül arasında daima dinamik bir ayrım var olmuştur. Böyle bir ayrım işte tam da bu tartıştığımız mesele bağlamında çok önemli olabilmektedir. Ayrıca "geleneksel" teriminin bugünkü yaygın kullanılış biçimi, bizim burada kullandığımız özel anlamıyla "Modern" toplum tipine özgü olmayıp "Modern" ortam şartlarının varlığına tepki olarak on dokuzuncu yüzyılda doğmuş kimi siyasi ve ekonomik kalıpların "geleneksel" diye nitelenmesine de yol açabilmektedir. Böyle bir kullanım halis muhlis "geleneksel" özellikler ve alışkanlıklar ile yakın tarihli aykırılıkları veya kestirmeleri birbirine karıştırması

nedeniyle çağdaş tarihin bu can alıcı veçhesi konusunda kafa karışıklığı yaratabilmektedir. Burada tartışma konusu ettiğimiz ayırıcı özellikleri ve alışkanlıkları ifade etmek için "Modern" terimini kesin sınırları olan teknik bir terim olarak kullanırsak bu da tatmin edici olmaktan uzak bir hareket olacaktır; çünkü bu terimin anlamı, kullanıldığı birçok bağlamda gayet berrak olsa dahi Modern değişim süreci *içinde* verili herhangi bir anda güncel unsurlar ile güncelliğini yitiren unsurlar arasında sık sık bir ayrım yapmak zorunda kalırız. Ben her ne kadar bu kitapta büyük harfle başlayan "Modern" terimini "Teknik Çağ'a özgü" veya "teknikçil" (technicalistic) diye nitelediğim unsurlara atıfta bulunmak için kullanmış olsam da, küçük harfle başlayan "modern" terimini daha ziyade güncel unsurları işaret etmek için kullanıp ancak normatif içermeleri dâhil olmak üzere –yani terimin kendisinde *normalde* içerilen– izafi unsurları işaret ettiği hallerde bir çığırı nitelemek için kullanmak, burada yapılabilecek en iyi şey gibi görünmektedir.

Benzer şekilde, "gelişme" [veya "kalkınma"], "akılcılaşma" ve "sanayileşme" gibi terimler de bu terimlerin normalde atıfta bulundukları süreçlerden daha kapsamlı süreçlere atıfta bulunacak biçimde kimileyin gevşek biçimde kullanılmaktadırlar. Burada bu gibi terimlerin kullanılışını daha dar ve kesin anlamlarıyla sınırlamak –yani teknik kalkınma, teknik akılcılaşma olarak ve teknikçe gelişmiş sanayinin, ekonominin diğer sektörlerine üstün gelmesi olarak ele almak– yerinde olacaktır. Bu sıraladığımız terimlerden ilk ikisi, yani "teknik kalkınma" ile "teknik akılcılaşma" bu kitapta teknikleşmeciliğin (technicalism) iç aşamalarının yanı sıra Modernlik öncesi tarihlerde ortaya çıkmış olup Modern zamanların yapılarıyla organik hiçbir bağı bulunmayan birtakım münferit durumlara ve koşullara atıfta bulunmak için bile kullanılabilir. "Batılılaşma" terimine gelince: Bu terimin gevşek ve kapsayıcı biçimde kullanılması, tartışma konusu ayırıcı özellikler ve alışkanlıklar kompleksinin Batı kültürünün geri kalanından, özellikle de Modernlikten önceki Garplı dönemlerinden devraldığı kültürel mirastan ne ölçüde ayrılabileceği sorusu hakkında –ki bu soru yanıt bekleyen hayati bir sorudur– bir *parti pris** ima eder. Bu terimi bu kitapta Batılı özelliklerin ve alışkanlıkların Modern değil, düpedüz *Batılı* özellikler ve alışkanlıklar olarak benimsenmesini ifade etmek için kullanacağım

"Teknikçil", "Teknik Çağ"

Kesinliğin gerekli olduğunu düşündüğüm yerlerde "teknik" kökünden türettiğim özel terimler kullanmayı tercih ettim. "Sanayileşmiş" terimine benzeyen ama imalat alanının yanı sıra tarıma, idareye, bilime ve benzeri başka alanlara da uygulanabilecek "teknikleşmiş" (technicalized) terimi, *entelektüel ve pratik*

* *lat.* Peşin hüküm. (ed.)

etkinliklerinde hesaplayıcı akılcılığın ve uzmanlaşmış teknik yordamların artık birbirine bağımlı ve baskın bir örüntü oluşturduğu bir toplumsal örgütlenme seviyesine ulaşmış herhangi bir toplumun bazı kesimlerini veya bütününü karakterize etmek için kullanıldığında ne anlam kaybına uğrayacaktır ne de belirsizlik oluşturacaktır. Bu anlamda örneğin Danimarka bir toplum olarak öncelikle sanayileşmiş sayılamazsa da son derece teknikleşmiştir. İşte bu nedenle, teknikleşmiş süreçlere uygun düşen veya o süreçlerin bir işlevi olan düşünce ve eylem kalıplarına atıfta bulunmak için "teknikçil" (technicalistic) terimini kullanacağım.

Nasıl ki "tarım toplumu" deyimi tarıma dayalı toplumları karakterize eden tüm gelişmeleri kapsayan bir deyim değilse "teknikleşme" ve "teknikleşmecilik" terimleri de Modern zamanlarla ilişkilendirilebilecek tüm ayırıcı özellikleri ve alışkanlıkları meşru biçimde tüketebilecek terimler değillerdir: Her şeyden önce, teknikleşme sürecinin fitilini ilk kez ateşleyen veya bu sürecin kendisinin yahut sonuçlarının ürünü olan belli başlı ahlaki/manevi nitelikler "teknikleşmecilik" teriminin şemsiyesi altında toplanamazlar. Bu nedenle biraz ihtiyatlı davranıp bu niteliklere daha ziyade teknikleşmeci *çağ'a özgü* veya teknikleşmeci *çağ ile bağlantılı* nitelikler diye –yani teknikçil kalıpların dünya genelinde baskın hale geldiği döneme has özellikler olarak– atıfta bulunacağım. Dolayısıyla bu dönem, Sanayi Devrimi (1785) ile Fransız Devrimi'nin (1789) de etkisiyle teknikleşmenin en azından kimi Batı Avrupa toplumlarının çeşitli veçheleri üzerinde tam anlamıyla etkili olduğu kuşaktan –ki bu kuşak aynı zamanda Avrupa'nın dünya üzerindeki egemenliğinin yerleştiğine de tanık olmuş kuşaktır– sonra gelen dönemi ifade etmektedir. Kolaylık olsun diye bu dönemi "Teknik Çağ" diye adlandıracağım çünkü bir çağ, baskın herhangi bir özelliği aracılığıyla adlandırılabilir ve bu özlü adlandırmayı yanıltıcı bulacak pek kimse olmayacağı kanısındayım. Bu terim bir çağı adlandırması itibarıyla dünya genelini –şu veya bu bölge o sıralar ister teknikleşme sürecini doğrudan doğruya yaşıyor olsun ister bu süreci doğrudan yaşamayıp başka yerlerde devam eden teknikleşme sürecinden olumsuz etkileniyor olsun– kapsayan bir zaman dilimine atıfta bulunmaktadır. Bu doğrultuda, "Teknik Çağ'dan önce" veya "Teknik öncesi" deyimlerini ise Teknik Çağ dâhilinde olup teknikleşmemiş veya teknikçe az gelişmiş ülkelere yahut kesimlere atıfta bulunmak için kullanmayacağım, genel olarak Teknik Çağ'dan önceki zaman dilimlerine atıfta bulunmak için kullanacağım. Bu da benim aynı anda hem belli bir bölgede yaşanan iç gelişmelere eğilmeme hem de genel tarihsel durumu göz önünde tutmama izin vermektedir; oysa "Modern Çağ" terimi ile "Modernlikten önce" deyimi daha gevşek tanımlandıkları için buna izin ver-

mezler. Bu şekilde, Teknik Çağ'ın *terminus a quo*'sunun* Tarım Çağı'nın *terminus ad quem*'i** olduğunu açıkça göreceğiz.

"Batı", "Garp", "Avrupa"

"Batı" terimini sadece Teknik Çağ'ı tartışırken kullanıyorum. Ondan önceki dönemler için kullanmıyorum. Bu nedenle bu terimi kullanış biçimim ile "Avrupa" ve "Garp" (Occident) terimlerini kullanış biçimimi burada birbirinden ayırmam gerekiyor.

"Batı" terimi "Doğu" terimi kadar yanıltıcı olmamakla birlikte çoğunlukla fazla gevşek biçimde kullanılagelmiştir: Tarihte en az beş farklı coğrafi alan veya halk gruplandırmasını kapsayabilmektedir. Sık sık bir gruplandırma için geçerli olan bir saptamanın diğer gruplandırmalar için de geçerli olduğu yanılgısına düşürdüğü için "Batı" teriminin yaygın kullanılış biçimi birçok durumda kafa karışıklıklarına yol açmaktadır. (Bu kafa karışıklıkları genellikle yanlı tercihler olarak karşımıza çıkarlar) "Batı" terimi (1) öncelikle ve aslen Roma İmparatorluğu'nun Latince konuşulan batı yarısını, yani *Batı Akdeniz ülkelerini* ifade eder. Buradan hareketle (2) genel konuşmak gerekirse *Avrupa'nın batı topraklarını*, daha kesin konuşmak gerekirse Akdeniz'in kuzeyinde – Ortaçağ'dan günümüze kadar– var olmuş Hıristiyan Batı veya Latin Avrupa ülkelerini de kapsayabilir ki bu ülkeler de köklerini genellikle Roma İmparatorluğu'na dayandırırlar. Terimin bu tanımı, Müslüman olmuş Batı Akdeniz ülkelerini normalde bu gruplandırmaya dâhil etmez. Bu tanım biraz daha genişletilip (3) *Batı Avrupalı halkların dünyanın herhangi bir yerindeki* –örn. Amerika kıtalarında, Avustralya'da ve Yeni Zelanda'daki– denizaşırı yerleşimlerini de kapsayacak hale getirilebilir. "Garp" (Occident) terimini, bu kitapta, Batı'nın saydığımız bu son iki anlamını karşılamak için, yani Batı (aslen Latin) Hıristiyan dünyası halklarını ve bunların daha modern dönemlerde kurulan denizaşırı yerleşimlerini adlandırmak amacıyla kullanacağız. (*Occident* (Garp) terimi İngilizcede sık kullanılmadığı için fazla yüklü bir terim de değildir. Dolayısıyla onu kendi amaçlarımız doğrultusunda pekâlâ tanımlayıp kullanabiliriz.) "Batı" terimi de bazen (4) Avrupa kökenli –Avrupa'nın hem yerlisi hem de Avrupa dışında kalan yerleşimlerinin sakini– tüm halkları, yani hem Batı Avrupalıları hem de "Batı" teriminin aslen dışarıda bıraktığı Doğu Avrupalıları da kapsayacak şekilde *Avrupalı Hıristiyan dünyasının tümüne* atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Terimin bu kullanılış biçiminin kaplamını genişletmeye yönelik şaibeli bir hamleyle Eski Yunan tarihinin belli kısımları keyfi şekilde seçilip aksi takdirde büyük ölçüde dar anlamıyla "Garp"ın tarihi olarak kalması gereken bir "Batılı" tarihe (geriye dönük olarak) dâhil edilebilmiş-

---

* *Lat.* [Tarihte en erken] başlangıç noktası. (ed.)

** *Lat.* [Tarihte en geç] bitiş noktası. (ed.)

tir. (Bizanslılar *yerine* Merovenj ailesinin Eski Yunanistan'ın "Batılı" gerçek mirasçıları olarak görülebilmesi işte bu yolla mümkün olmuştur!) Bu gibi amaçlarla en azından Avrupa'nın dışındaki topraklarda yaşayan Avrupa asıl yerleşimcilerin Avrupalılığının hâlâ belirgin olduğu, Teknik Çağ'dan önceki dönemi nitelemek için, "Avrupalı" veya "Hıristiyan Avrupalı" sıfatlarını kullanmak belki daha uygun olacaktır. Fakat ben bu amaç doğrultusunda dar anlamıyla kullandığım Modern döneme atıfta bulunmak için "Batılı" sıfatını kullanmayı tercih ettim çünkü bu sıfatı kullandığımızda Avrupa'nın dışında yaşayan tüm Avrupalı yerleşimcileri de tartışmasız şekilde bu terimin şemsiyesi altında toplayabiliriz. Son olarak (5) "Batı" terimi bazen kabaca Avrupa ile Ortadoğu'yu da kapsayacak şekilde *İndus Irmağı'nın batısında kalan* Afro-Avrasyalı *tüm uygar toprakları* ifade etmek için de kullanılabilmektedir. Bu kaplamı karşılamak için "Batı Avrasya" veya "İran-Akdeniz" tercih edilebilir.

"Batı" teriminin aksine "Avrupa" terimi genellikle Avrasya'nın en batısında kalan yarımadayı gösterir. Bu bölgenin sınırları, yarımadanın civarındaki adalar ve Ural Dağlarına kadar uzanan hinterlandı da bölgeye dâhil edilerek gelişigüzel şekilde belirlenmiştir. Bu da Avrupa'nın sınırlarına aldatıcı bir kesinlik kazandırmaktadır. Oysa kesin sınırlarla belirlenen bu bölge, tarihin hiçbir döneminde bir kültürel veya siyasal teşekkül oluşturmamıştır. Bu çizilen sınırlara yakın bir alanı kaplamakla birlikte en azından Modernlikten önceki dönemlerde bölgenin tarihsel koşullarına uygun ve daha sahici bir gruplandırmayı –Akdeniz'in kuzeyindeki toprakları (Anadolu'dan İspanya'ya kadar) ve bunların kuzeye (Rusya'nın düzlüklerinin içlerine kadar) uzanan hinterlandını kapsayan ve her zaman Mağrip'le bağlantılı toprakları dışarıda bırakmak zorunda olmayan bir gruplandırmayı– ifade etmek için sınırları "Avrupa" teriminden biraz daha belirsiz olan "Avrupa bölgesi" veya "Avrupa toprakları" terimlerini kullanmayı tercih ettim. Demek ki "Avrupa" terimi daha kesin siyasi ve toplumsal sınırlara sahip, daha kullanışlı bir anlamı yalnızca Modern zamanlar bağlamında kullanıldığında, böylece Batı Avrupalı devletlerle birlikte Doğu Avrupalı devletlere de atıfta bulunduğunda kazanabilmiştir. Başka bir deyişle, bu terim kısa süre önceye dek sadece Hıristiyan devletlere atıfta bulunuyordu.

İşte bu nedenle Altıncı Kitap'ta sabık Latin Avrupalılara ve onların denizaşırı yerleşimcilerine atıfta bulunmak için "Garplı" terimini, Akdeniz'in kuzeyinde kalan toprakları genel bir bölge anlamında ele aldığımdaysa "Avrupalı" terimini kullanmaya devam edeceğim. Fakat Avrupalı Hıristiyan dünyasına ve onun Avrupa topraklarının dışındaki uzantılarına atıfta bulunmak için "Batılı" terimini, Hıristiyan Avrupa devletlerini ve bunların örgütlenmelerini ifade etmek içinse "Avrupa" terimini siyasi anlamıyla kullanacağım.

"Batı" teriminin son zamanlarda karşımıza çıkan yeni bir kullanılış biçimi de Avrupa dâhilinde doğu ile batı arasında ortaya çıkan bloklaşmadan ileri

geliyor. Fakat bu bloklaşma Avrupa içinde yaşanmış eski bölünmeden daha farklıdır: Bu yeni kullanılış biçimi itibarıyla "Doğu" terimi Avrupa'daki komünist bloğu, "Batı" terimi ise komünist olmayan bloğu ifade ediyor. Bu sayede genel tarihsel bağlam içinde gerektiğinde "Batı bloğu" güçlerinden söz etmek mümkün olmaktadır.

"Doğu Roma İmparatorluğu", "Bizans"

Roma'nın Roma İmparatorluğu'nun başkenti olmaktan fiilen çıktığı bir dönemin ardından Roma İmparatorluğu'nun başkenti en sonunda Konstantinopolis'e taşınmıştır. Kimi tarihçiler bu tarihten itibaren İmparatorluğu "Doğu Roma" veya "Bizans" olarak adlandırmışlardır. "Bizans" terimi en azından yönetici sınıfları ayırması itibarıyla kullanışlıdır fakat bu terimi aslında Roma İmparatorluğu'nun Arap fetihlerinden sonraki –yani Latincenin fiilen ortadan kalktığı dönemdeki– haline atıfta bulunmak için kullanmak daha yerinde olacaktır. Buna karşın "Doğu Roma" terimi daha genel bir tarihsel bakışla yanıltıcı olabilmektedir. "Doğu Han" teriminin aksine "Doğu Roma" terimi başkentin batıdan doğuya taşınmasını değil, yüz yıldan uzun bir süre boyunca –480 yılına kadar– İmparatorluğun batı eyaletlerinin yönetimine özerk bir ikinci imparatorun atanmasını ifade eder. Bu durum, o dönemde biri "Doğu Roma" diğeriyse "Batı Roma" olmak üzere iki ayrı imparatorluğun eş zamanlı olarak kurulduğu yollu hatalı bir yoruma yol açmıştır. Bu yorumdan hareketle "Batı Roma" asıl Roma İmparatorluğu ile bir tutulmuştur; bunun kısmi sebebi "Batı Roma"nın asıl Roma topraklarını içermesiyse de ana sebebi çoğunlukla Batı Avrupalı tarihçilerin esas olarak İmparatorluğun batı eyaletlerine odaklanmış olmalarıdır.

Bu doğrultuda beşinci yüzyılda imparatorluk batı eyaletlerinin çoğunda hâkimiyeti sadece geçici bir süreliğine kaybetmesine rağmen bu eyaletlerin bir daha asla tam olarak eskisi gibi bir araya gelmeyecek oluşu nedeniyle tarihçiler bu durumu Roma İmparatorluğu'nun "yıkılışı" olarak yorumlamışlardır (Ayrıca İmparatorluğun yıkılış tarihini MS 476 yılı olarak belirlemişlerdir ki kanımca [yaşanan kargaşa halini saptayan] bu tarih de kötü bir seçimdir). Aslına bakılırsa Batılı tarihçilerin Roma İmparatorluğu'nun tarihini ele alırlarken odaklanmaya meyilli oldukları Galya ve Britanya bir daha asla ele geçirilemedi. Dolayısıyla İmparatorluğun bu bölgelerde yerel hâkimiyeti gerçekten de beşinci yüzyılda sona ermiştir. Gelgelelim tarihçiler Roma İmparatorluğu'nun bu kayıptan sonra elinde kalan toprakları "Doğu Roma İmparatorluğu" diye adlandırıp bunun "Roma İmparatorluğu"ndan ayrı bir devlet olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece İmparatorluğun bir süreliğine kaybettiği en önemli batı eyaletlerinde hakimiyetini altıncı yüzyıldan itibaren tekrar sağlamasını bile restorasyon olarak değerlendirmeyip başka bir imparatorluğun yükselişi – Doğu Roma İmparatorluğu'nun en geniş sınırlarına ulaşması– diye görmüş-

lerdir. Yaygın kullanılan tarih atlaslarının haritaları da bu bakışa göre çizilip isimlendirilmiştir. Oysa Galya ile Britanya'nın asıl imparatorluk için merkezi önem taşımadığını ve İmparatorluğun batı yarısının birçok bakımdan doğu yarısına kıyasla daha önemsiz olduğunu aklımızdan asla çıkarmamamız gerekiyor. Bir bütün olarak Roma İmparatorluğu'nun toplumunun ve kültürünün gözlerinden bakacak olursak doğu ile batı arasında "bölünmenin" başladığı [tek ve sabit] bir nokta yoktur. Nitekim başlıca geçişler beşinci yüzyılda değil üçüncü ve yedinci yüzyıllarda yaşanmıştır. Kaybedilen toprakların ardından İmparatorluğun bölünmeden kalan kısmından "Doğu Roma" diye söz etmek, Garp'a özgü bağımsızlık ülküsünü var olamayacağı kadar uzak bir geçmişe yansıtmak ve İmparatorluğun bir bütün olarak sahip olduğu sürekliliği bozmak anlamına gelecektir. Buysa Akdeniz havzasına yayılan Roma mirasının Müslümanlar tarafından ilk kez temas kurulan haline ilişkin algımızı bulandırabileceği gibi, İslam dünyası ile Garp arasında kurulan ilk ilişkilere dair algımızı da çarpıtabilir.

Dünya Haritalarının ve Atlasların Batılılaşması

Geçmiş çağlarda yaşamış Müslümanların, Batı Avrupalıların dünya imgelerinden belirgin ölçüde daha dengeli bir dünya imgeleri vardı. Batılı bazı tarih kitaplarında "bilinen dünya" etiketiyle karşımıza çıkan haritalar elbette yeryüzünü o sıralar dünyanın daha kozmopolit, gelişmiş bölgelerinde bilindiği haliyle sergilemiyorlardı, Batı Avrupalı okuryazar zümre tarafından bilindiği haliyle sergiliyorlardı. Avrupa yarımadasının kıtanın kıyısında, yani merkezinde değil çeperinde bulunduğu göz önünde tutulursa Garplıların dünya imgesinin tuhaflığının nedeni de kolayca anlaşılabilir. Garplılar eski dünyayı Müslümanların aksine yedi parçaya değil, ortada Akdeniz'in bulunduğu – kuzeyde Avrupa, güneyde Afrika, doğuda Asya bulunmak üzere– üç parçaya bölmüşlerdi. Haliyle bu bölüşüm yarıkürenin tamamına hiçbir şekilde uygun değildi.

Yine de bu bölüşüm küçük Avrupa yarımadasının kendinden büyük kara parçalarıyla kıyaslanabilir bir birim haline gelmesine yaramıştı. Ortaçağ'ın etnikmerkezci sınıflandırması yine aynı ölçüde etnikmerkezci bir başka kavram olan "Garp" gibi muhafaza edilip sonraları modern Batı'nın dünya haritalarında kendine yer bulmuştu. Fakat yeryüzünü görsel olarak çarpıtan – dünyanın kuzey kesiminin şeklini bozup yapay sınırlara sahip bir "Avrupa"yı koca Afrika kıtasından bile daha büyük temsil edebilen, buna karşın Avrasya'nın bir diğer yarımadası olan Hindistan yarımadasını küçücük gösteren– Merkatör projeksiyonunun haritacılıkta kullanımının gittikçe yaygınlaşması bu durumun saçmalığını gözlerden uzun bir süre boyunca gizledi. Bu projeksiyonun çarpıtıcılığı sayesinde örneğin Avrupa'nın bütün "tanınmış" şehirleri haritada gösterilebiliyor, Hindistan'ın daha önemsiz görülen şehirleri ise ta-

mamen ihmal edilebiliyordu. Haritacılar ancak Merkatör projeksiyonu Grönland'ı çarpıttığı gerekçesiyle şikâyetler almaya başladıklarında –sanki Grönland çok önemli bir yermiş gibi!– bu projeksiyondan vazgeçmeye yanaştılar: Van der Griten projeksiyonu etnikmerkezci temel çarpıtma unsurlarını oldukları gibi koruyup Avrupa'nın boyutlarını alabildiğine abartmaya devam ediyordu fakat fazla kuzeyde kalan ıssız kara parçalarını Merkatör projeksiyonunun çarpıttığı kadar çarpıtmıyordu. Tarih atlaslarında bile dünya haritaları görsel bakımdan çarpık olmaya eğilimlidir ve bunlar neredeyse her durumda Atlantik'i ve Avrupa'yı haritanın merkezine yerleştirirler. "Beyaz Adam"ın topraklarını diğer halkların topraklarına göre daha büyük gösteren ve öne çıkaran bu tarz haritaları günümüzde "Jim Crow"* dünya haritaları diye anmak belki daha doğru olacaktır. Gelgelelim bu haritaların dayandığı ırkçı fikir modern ırkçılıktan çok daha eskidir. Bu tarz haritalar, Modernlikten önceye ait olup halk arasında varlığını hâlâ sürdüren anlayışların Modern bilimsel kullanımda bile nasıl kendilerine yer bulabildiklerini görsel olarak ortaya koyarlar.

Çarpıtıcı harita projeksiyonlarının sahip olabileceği yıkıcı etki modern askeri düşüncede de kabul görmüş ve İkinci Dünya Savaşı en azından havacıları imgesel düşünebilmeleri için "küre şeklinde" dünya haritaları kullanmaya zorlamıştır. Ne yazık ki diğer bilginler gibi birçok İslamiyatçı da İslam dünyası hakkında sahip olduğu somut imgelerinin tamamen kendileriyle ilgili haritalar tarafından çarpıtılmasına farkında olmadan izin vermiştir. Nitekim hâlâ Avrupamerkezci usullerin etkisi altındadırlar. Yine de İslamiyaçılar en azından kendi coğrafi terimlerini, kendi "dünya imgelerini", hatta kendi "bilinen dünya" haritalarını Modernlikten önceki dönemin İslam dünyasından ödünç almayı başarabilmişlerdir ve bu onların işine epey yaramıştır. Bu çizgide oluşturulmuş bir atlas, özenle yazılmış eserlerde sunulan doğru görüşleri pekiştirebilmesi itibarıyla büyük bir kıymet arz etmektedir.

İSLAM ÇALIŞMALARINDA KULLANIM

"İslamiyat", "İslamiyatçı"

Bir çalışma alanının nesnesi, kendileri de bizzat çalışmalar yapan halklar olduğunda çalışmalar ile o çalışmaların nesneleri arasında bazen açık bir ayrım yapmak yararlı olabilir. Örneğin "İslami çalışmalar" (Islamic studies), "İslam bilgini" (Islamic scholar), "Çin[lilerin] çalışmaları" (Chinese studies), "Çin bilgini" (Chinese scholar) gibi deyimler bu ayrımı yeterince gözetmezler. Bu deyimler Müslümanlar ile Çinliler hakkında yapılan çalışmaları ifade edebilecekleri gibi Müslümanlar ile Çinlilerin yaptıkları çalışmaları da ifade edebilir-

* Jim Crow, 19. yüzyılda İngiliz komedyen Thomas D. Rice'ın yarattığı bir zenci karakterdir. Dönemin ırkçılığının simgesi haline gelmiştir. (ed.)

ler. İşte bu yüzden "Sinoloji", "Sinolog" ve "İslamoloji" veya "İslamiyat" (Islamics) ve "İslamiyatçı" (Islamicist) gibi bazı zorlama terimler kullanmak gerekmiştir. Gerçi "İslamiyat" terimini ben de kullanıyorum fakat bu terimin dahi İslami çalışmalar ile İslam dünyası üzerine yapılan çalışmalar arasındaki ayrımı yeterince açık şekilde ortaya koymadığı kanısındayım. Neyse ki İngilizcenin koşuntulu (appositional) deyimlere açık bir dil oluşu "Çin çalışmaları" (China studies), "Çin uzmanları" (China scholars), "İslam çalışmaları" (Islam studies), "İslam dünyası çalışmaları" (Islamdom studies), "İslam dünyası uzmanları" (Islamdom scholars) gibi hem daha basit hem daha anlaşılır deyimler oluşturmaya imkân tanıyor. Üstelik bu temel kalıbı neredeyse hiçbir sınırlama olmaksızın diğer çalışma alanlarına da uygulamak mümkün. Yine de izahtan vareste bu deyimleri –en azından "İslam dünyası" deyiminin kullanılışını gerekçelendirmeden önce– kullanmak konusunda tereddüt içindeyim.

"İslam Dünyası", "İslamileşmiş"

"İslam dünyası" (Islamdom)* ve "İslamileşmiş" (Islamicate) gibi alışılmadık terimlerin kullanılışı daha kapsamlı bir savunma gerektiriyor. Çağdaş çalışmalarda "İslam" ve "İslami" terimlerinin hem bir dine hem de o dinle tarihsel olarak bağlantıları bulunan bütün bir topluma ve kültüre atıfta bulunmak amacıyla fazlasıyla gelişigüzel biçimde kullanıldıkları kanısındayım. Bu ikisi arasında keskin bir ayrım yapmanın mümkün olmadığını, hatta mümkün olsaydı bile bunun cazip bir fikir olmayacağını kabul ediyorum, çünkü dini hayatın geri kalanından koparmak kısmen onu tahrif etmek anlamına gelecektir. Bu sadece İslam için geçerli değildir, tüm dinler için geçerlidir. Yine de bu ikinci anlamda "İslami" diye nitelenen bir toplumun ve kültürün birinci anlamda "İslami" olması şart değildir. Çünkü terimin ilk anlamı ile ikinci anlamını karşılayan insanların daima birebir örtüşmeleri gerekmediği gibi, Müslümanların "İslami" uygarlığın mensupları olarak icraatlarının büyük bir bölümünün de "İslami" teriminin ilk anlamına uymadığı, yani dinsel anlamda alındıkta "İslami olmadığı" pekâlâ söylenebilir. "İslam edebiyatı"ndan, "İslam felsefesi"nden, "İslam devleti"nden vb. elbette söz edilebilir ama bu sıraladıklarımız soldan sağa doğru gidildikçe inanç olarak İslam'ın birer dışavurumu olmaktan uzaklaşmaktadırlar.

---

* "Islamdom" terimi Türkçeye "İslamlık" diye çevrilebilirdi. Nitekim "kingdom" sözcüğünü Türkçeye genellikle "krallık" veya "hükümdarlık" diye çeviriyoruz. Fakat bu durumda tutarlılığı sağlamak adına Hodgson'un kullandığı "Christendom" terimini de Türkçeye "Hıristiyanlık" diye çevirmemiz gerekirdi ki "Hıristiyanlık" terimi Türkçede doğrudan doğruya bir dini gösterdiği için bu mümkün değildir. Bu nedenle, olası karışıklıkların önüne geçmek adına "Islamdom" ve "Christendom" terimlerini "İslam dünyası" ve "Hıristiyan dünyası" diye deyimleştirerek çevirmeyi tercih ettik. (ed.)

İşte bu nedenle "İslam" teriminin iki anlamını farklı terimlerle karşılamak kavram kargaşasını ve yanlış anlamaları önleyecektir. Örneğin "İslam hukuku" diye Şeriat kast ediliyor olabilir. Oysa hukuk kültürel hayatın bir boyutu olarak ele alınıp "İslam" sanatı veya edebiyatı ile karşılaştırılıyorsa bu durumda "dinsel olmayan" edebiyat ve sanat ile aynı düzlemde bulunan "Şer'î olmayan" hukuki kalıplar da bu karşılaştırmaya dâhil edilmelidir. Aksi takdirde dengesiz bir karşılaştırma yapılmış olur. Ne var ki Şer'î olmayan hukuk bu gibi karşılaştırmalarda aslında nadiren hesaba katılmaktadır. Sözcüğün iki anlamını farklı terimler kullanarak birbirinden ayırmazsak, bu alanda çalışma yürüten bilginin elinin altındaki malzemelere bağlı olarak ortaya çıkabilen bu gibi karışıklıklar kolayca gözden kaçıp kemikleşen hatalara yol açabilirler. İşte bu gibi hatalar nedeniyle hilafet [devleti] ile Müslüman olmayan devletler arasındaki ilişkiyi düzenleyen Şer'î ilkeleri konu edinen –ve "İslami" sıfatının birinci, dar anlamına başvuran– "İslami devletler hukuku" hakkında birçok çalışma mevcutken, terimin ilk anlamının aksine açıktan dinsel nitelikli olmayıp bir uygarlığın genel bir özelliğine atıfta bulunan, bu itibarla "İslam" devletleri arasındaki ilişkileri düzenleyen bir "İslami devletler hukuku" üzerinde çalışmak pek az kişinin aklına gelmiştir. Oysa bizim "İslam sanatı", "İslam edebiyatı" ve "İslam bilimi" deyimleriyle atıfta bulunduğumuz olguların çoğuyla, hatta aslında Batılı "devletler hukuku"yla bile aynı düzlemde ele alınması gereken İslami devletler hukuku, "İslami" sıfatının bu ikinci anlamıyla atıfta bulunduğumuz "devletler hukuku"dur, yoksa Şer'î "devletler hukuku" değildir.

Aslına bakılırsa böyle bir ayrıma acilen ihtiyacımız var. Bu ayrım sayesinde sadece konuya yeni başlayanların değil aynı zamanda konunun uzmanlarının da "İslam[i]" teriminin iki anlamını birbirinden ayırmadıkları için zaman zaman düştükleri hatalar kolayca gösterilebilir. Örneğin aynı tartışma dâhilinde tartışmacıların –hatta bazen bir ve aynı tartışmacının bile– "Ortaçağ İslamı" deyiminde "İslam" teriminin geniş, kültürel anlamına atıfta bulunurken "Modern İslam" deyiminde "İslam" teriminin daha dar, dinsel anlamına atıfta bulunduğu, dolayısıyla farklı konulardan zaman zaman söz ettikleri olmuştur. Böyle bir tartışmanın sonuçları fevkalade yanıltıcı, yanlış yönlendirici olabilir. Bernard Lewis "İslami" sıfatının sözünü ettiğimiz ikinci, kültürel anlamı karşılayacak şekilde kullanılmasını, buna karşın "Müslüman" sıfatının ise sözünü ettiğimiz birinci, dinsel anlamı karşılayacak şekilde kullanılmasını önermiştir. Fakat onun önerdiği bu ayrım yerleşecekmiş gibi görünmüyor. Yine de "İslami" sıfatını bir ülkü haline getirilmiş, birikimli ve tarihsel bir inanç geleneği olarak İslam'a "ait veya özgü olanı" ifade etmek için kullanmak; "Müslüman" sıfatını ise bu inanç geleneğine mensup Müslümanlara "ait veya özgü olanı" ifade etmek için kullanmak ve bu yolla küçük bile olsa kullanışlı ve kolayca fark edilebilecek bir ayrıma gitmek bazı avantajlar sağlamaktadır.

Bu sorunun ancak yeni terimler/deyimler önerilerek çözülebileceği sonucuna vardım. "İslam dünyası" (Islamdom) deyimi [öteden beri kullanılagelen] "Hıristiyan dünyası" (Christendom) deyimi üzerinden kolayca kavranabilir. Demek ki "İslam dünyası" deyimi, Müslümanların şu veya bu bakımdan baskın topluluk, inançlarınınsa baskın dinsel inanç olduğu, buna karşılık azınlıkta bulunan gayrimüslimlerin de –tıpkı Hıristiyan dünyasındaki Yahudiler gibi– o toplumun ayrılmaz bir parçası oldukları topluma atıfta bulunmaktadır. Bu itibarla "İslam dünyası" deyimi tek başına bir toprak parçasını işaret etmez, bir *toplumsal ilişkiler kompleksini* işaret eder (Gerçi bu ilişkiler kompleksinin işlediği toprakların sınırları elbette üç aşağı beş yukarı bellidir). Demek ki benim önerdiğim "İslam dünyası" deyimi ile öteden beri kullanılagelen "Darülislam" terimi bir ve aynı şeyi ifade etmemektedir. Çünkü "Darülislam" terimi, "İslam dünyası" deyiminin aksine, hukuki ve coğrafi bir yapıyı gösterir. Bununla birlikte "İslam dünyası" deyimi esasen "Müslüman ülkeler" demeye de gelmez çünkü bir *ortaklığı* ifade eder. Bu son derece önemli bir noktadır. Bazen bu ortaklığı ifade etmek için "İslam âlemi" (the Islamic world) deyimi de kullanılmıştır fakat ben üç nedenden ötürü bu deyimi kullanmamayı tercih ettim: (*a*), "Islamdom" terimi deyimlerde kullanılabildiği için daha kullanışlıdır; (*b*) "İslam âlemi" deyiminde "İslam" terimi çok geniş bir anlamda kullanılmaktadır; (*c*) tarihte bile bu dünyanın "tek" olduğunu henüz kavradık. Dolayısıyla dünya "İslam âlemi" haline gelecekse bile bu ancak gelecekte olabilir.

Öte yandan "Hıristiyan dünyası" deyimi ile kurulan benzerliğe bağlı kaldığımızda "İslam dünyası" deyiminin tek başına bir "uygarlığa", kendine özgü bir kültüre atıfta bulunmadığını, bu kültürü taşıyan topluma atıfta bulunduğunu görürüz. Bununla birlikte, bir *toplum* olarak İslam dünyasından tarihsel olarak ayrı ve fakat İslam dünyasını oluşturan topluma tam anlamıyla katılan Müslümanlar ile gayrimüslimlerin doğal olarak paylaştıkları, yazılı geleneği merkeze alan bir *kültür* de var olmuştur. İşte bu kültürü ifade etmek için "İslamileşmiş" (Islamicate) sıfatını kullanmayı tercih ettim. Bu şekilde, "İslam" teriminin kullanılışını Müslümanların *dini* ile sınırlı tutup bu terimi İslam dünyasının toplumu ve o toplumun İslamileşmiş kültürel gelenekleri gibi çok daha genel fenomenlere atıfta bulunacak şekilde kullanmaktan sakınıyorum.

"İslam dünyası" deyimi pek benimsenmemiş olsa da bu deyimi kullanmamın fazla itiraza neden olacağını sanmıyorum. (Olur da kabul görürse bu deyimin tüm Müslümanların oluşturduğu kitleyi, yani Ümmet'i kast etmek için değil de *bütün bir toplumsal çevreyi* kast etmek için kullanılacağını umuyorum.) Ne olursa olsun, dikkatli konuşmacılar şu veya bu yerel olaydan "İslam'da" gerçekleşen bir şey olarak söz etmenin veya sanki İslam bir ülkeymiş gibi gezginlerin "İslam'a" yolculuk yaptığından söz etmenin doğru bir davranış olmadığının bir süredir farkındalar. Bu doğrultuda "İslami" sıfatını [veya

bir tamlayan olarak "İslam" adını] *asli anlamıyla, yani bir din olarak* İslam'a "ait veya özgü olan" ile sınırlamak gerekir. Fakat kimilerini buna ikna etmek güç olacaktır. Nasıl ki "Hıristiyan edebiyatı" dediğimde Hıristiyan dünyasında üretilmiş her türlü edebiyatı kast etmiyorsam "İslam edebiyatı" derken de dünyevi şarap ezgilerini, şiirlerini kast etmiyorum; iyi kötü "dinsel" [uhrevi] nitelikli bir edebiyatı kast ediyorum. "İslam sanatı" derkense camilerin mimarisi ile tıp risalelerini süsleyen minyatürler arasında bir çeşit ayrım olduğunu ima ediyorum – gerçi bu ikisi keskin sınırlarla birbirinden ayrılabilen şeyler değillerdir. Ne yazık ki elimizde İslam dünyasına "ait ve özgü olanı" ifade edebilecek hazır bir sıfat yok gibi görünüyor. Oysa Batılı Hıristiyan dünyası (Western Christendom) söz konusu olduğunda [Garp'a "ait veya özgü olan" anlamında] "Garplı" (Occidental) (veya "Batılı" da denebilir ama bu terim öteden beri fazlasıyla belirsiz ve hatalı biçimde kullanılagelmiştir) gibi kullanılmaya müsait bazı hazır sıfatlar bulunmaktadır. "Garplı" sıfatı tam olarak "Batı Hıristiyan" (West Christian) tamlamasının dışarıda bırakacağı birtakım ayırıcı özellikleri ve alışkanlıkları da bünyesinde barındırmaktadır. Ben de bu doğrultuda "İslamileşmiş" (Islamicate) terimini uydurmak zorunda kaldım. "İslami" sıfatının sonuna getirdiğim iki ekle türettiğim bu yeni sıfatın ilhamını, "İtalyanlaşmış [tarzda]" anlamına gelen "Italianate" sıfatından aldım. "Italianate" sıfatı doğrudan doğruya İtalya'yı veya halis muhlis İtalyan unsurları göstermez, İtalyan üslubunu veya tarzını yansıtan her şeyi gösterir. Nitekim İngiltere ile Türkiye'de bile İtalyan üslubunu yansıtan, İtalyanlaşmış tarzda mimari eserlere rastlanabilir. Benzer şekilde, "İslamileşmiş" sıfatı da doğrudan doğruya İslam dinini, yani İslam'ın kendisini göstermez, İslam ve Müslümanlar ile tarihsel açıdan bir şekilde bağlantılı olup hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler arasında rastlanan bir toplumsal ve kültürel komplekse atıfta bulunur.

[Var olan bir] Sıfatı bu şekilde çekip ikiye katlayarak yeni bir terim oluşturmak çok sık karşılaşılan bir durum değil. Bu da uydurduğum bu yeni terimi kullanmakta tereddüt etmem için yeterli bir neden teşkil ediyor. Fakat başka çaremiz yok gibi görünüyor. Bazı bağlamlarda –o da ancak o sınırlı bağlam içinde kalındığı müddetçe– İslam dünyasına ve onun kültürüne "ait ve özgü olanı" işaret etmek için "Fars-Arap" geleneğine herhangi bir kafa karışıklığına mahal vermeden başvurabiliriz; çünkü İslam dünyasının tüm yazılı gelenekleri Arapçaya veya Farsçaya ya da bu dillerin ikisine birden dayanır. Başka hallerde ise "İslam dünyasının gelenekleri/kültürü/toplumu" deyimini içeren dolaylı anlatımlara başvurmamız gerekir. Genel konuşacak olursak, İsveççe bir "Hıristiyan dili" değildir. Bu dilin bir Garp dili olduğunu söyleyemiyorsak "Hıristiyan dünyasının bir dili" olduğunu da kolay kolay söyleyemeyiz çünkü bu deyiş bu dilin Hıristiyan dünyasında bir yere kadar kullanıldığını ima edebilir. Buna karşın İsveççenin "Hıristiyan dünyasının kültürüne ait bir dil" ol-

duğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Benzer şekilde, Batı Pakistan kaynaklı bazı iddiaların aksine Urducayı dar anlamda "İslami" bir dil saymak yersiz olacaktır. (Nitekim kimi Müslümanların Urducayı Kur'an'la zenginleştirmek konusundaki ısrarları ve bu amaçla kamuoyu oluşturma çabaları Urduca sevdalısı Hinduların bu dilden uzaklaşmalarına neden olmuştur ki bu işin sonu Urducanın kendi vatanında zayi olmasına kadar varabilir.) Urducanın İslamileşmiş bir dil olduğu söylenemiyorsa da "İslam dünyasının kültürüne ait" bir dil olduğu pekâlâ söylenebilir. İbn Meymun'un (Maimonides) da bir İslam felsefecisi olduğu söylenemez ama örneğin onun Fars-Arap geleneğinden, daha doğrusu, "İslam dünyasının felsefe geleneğinden gelen" bir yazar olduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır. Gelgelelim bu tür dolaylı anlatımların bir sınırı vardır. Ne anlama geldiği belli tek bir terimi bu dolaylı anlatımların yerine kullanmak hantallığı azaltacaktır. Üstelik böyle bir terimin değerli pedagojik kullanımları da olabilir; dolaylı anlatımların yazarlarda olmazsa bile okurlarda neden olabileceği kafa karışıklıklarını baştan önler.

Arapların ve Batılı Arabiyatçıların yanı sıra Arap olmayan kimi Müslümanların bile son zamanlarda (bu kitabın başka kısımlarında değindiğimiz tarihsel nedenlerden ötürü) "Arabî" nitelemesini –özellikle İbn Meymun'un durumu gibi durumlar söz konusu olduğunda– kullanabildiklerini görüyoruz. Fakat felsefe örneğini ele alacak olursak bunun doğru bir niteleme olmadığını söyleyebiliriz çünkü her şeyden evvel bu geleneğin kimi önemli temsilcileri eserlerini Farsça kaleme almışlardır. Bilim ve felsefenin dışında kalan örneğin siyaset ve sanat gibi başka alanları ele aldığımızda ise bu düşüncenin –kimi bilginler arasında bir ağırlığı olmasına rağmen– saçmalığı iyice belirgin hale gelmektedir. "Arabî" nitelemesini bu bakımdan sadece genel olarak İslam dünyasının toplumu dâhilinde varlığını sürdüren ve Arapçanın *norm*al okuma yazma dili olduğu bir alt kültüre, bazen de Arapçanın lehçelerinin konuşulduğu daha ufak çevrelere atıfta bulunmak için kullanmak yerinde olacaktır. Aslında bu terimin Batıların gözündeki çekiciliğinin ardında "Arap" ile "Müslüman"ın hatalı biçimde özdeş sayılmasına neden olmuş bir dizi tarihsel tesadüf yatmaktadır. Demek ki "Arabî" nitelemesi sadece isabetsiz olmakla kalmamakta, aynı zamanda [Araplar ve Müslümanlarla ilgili] hatalı önyargıları da pekiştirmektedir. Hatta önceki sayfalarda tarihin yöntemi üzerinde dururken de belirttiğim gibi, İslam çalışmaları söz konusu olduğunda karşımıza çıkabilen en tehlikeli hata tipi budur.

"Ortadoğu", "Nil'den Ceyhun'a"

Bu bölgeyi ifade etmek için "Ortadoğu" terimini genellikle kullanmayacağım. Onun yerine "Nil'den Ceyhun'a" ifadesini içeren birkaç kalıbı kullanacağım. Örneğin Nil ve Ceyhun çevresini de bölgeye dâhil ettiğimde "Nil'den Ceyhun'a kadar" kalıbını, Nil ile Ceyhun arasında kalan bölge dâhilinde belirli bir

mevkiyi ya da sahayı kast ettiğimde ise "Nil ile Ceyhun arasında" kalıbını veya benzeri başka kalıpları kullanacağım. Bu bölgeyi ifade etmek için epeydir kullanılan terimler arasından "Ortadoğu" terimi en iyisi olmakla birlikte bu terimi kullanmanın birtakım dezavantajları vardır. Bu terimin kaplamı son derece belirsizdir. Bazen Doğu Arap ülkelerini –hatta kuzeydoğu Arap ülkelerini bile– ve İsrail'i içine alan bölgeye atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Bu denli sınırlı bir alan için bu muğlâk terimin kullanılmasının nedeni muhtemelen İsrail'in bölgedeki varlığıdır. Dahası bu terim Fas'tan Pakistan'a kadar uzanan, hatta bazen Müslümanların yaşadığı daha uzak coğrafyaları bile kapsayabilen geniş bir bölgeyi işaret etmek için de kullanılmıştır. Elbette bu terimi istediğimiz gibi tanımlayabiliriz fakat onu çağrışımlarından, özellikle de bugünkü siyasal sınırlarıyla İran'ı akla getiren çağrışımlarından kurtaramayız.

"Ortadoğu" teriminin başlıca dezavantajı onun nispeten kesin bir askeri kullanılışa sahip oluşudur. Nitekim bu terim aslen bir askeri terimdir. İran platosunu ikiye bölüp platonun batı ("Pers") yarısını Akdeniz komutanlığının, doğu ("Afganistan") yarısını ise Hindistan komutanlığının görev alanı olarak tayin eder. İran-Sami tarihinin ve İslamileşmiş uygarlığın tarihinin temelini oluşturan bölgede İran platosu çok önemli bir yere sahip olduğu için terimin bu kullanılış biçimi hiçbir şekilde kabul edilemez. Fakat ne yazık ki "Ortadoğu" teriminin [komutanlığın] doğudaki görev sahasının sınırlarını ifade eden askeri kullanılış biçimi zamanla birçok büyük eserde standart haline gelmiş ve her şey hesaba katıldığında birçok okurun gözünde "batıya bakan" toprakları tarihimizin ihtiyaç duyduğundan daha fazla ifade eder hale gelmiştir. Batılılar her yere Akdeniz'in kıyılarından bakıp daha doğuda bulunan yerleri olduğundan daha küçük ve yekpare görmeye ezelden beri meyilli oldukları için, "Ortadoğu" teriminin barındırdığı bu eğilimi bertaraf etme meziyetine sahip bir ifade kullanmayı tercih ettim.

"Nil'den Ceyhun'a" ifadesi son derece somut olmak gibi bir meziyete de sahiptir: Örneğin "Mısır" veya "Mısır ile Suriye" ya da görece daha sınırlı başka bir bölge kast edildiği zaman –ki "Ortadoğu" terimini geniş anlamıyla kullandığını düşünen birçok insanın yaptığı çoğu zaman aslında tam olarak budur– sırf bu yerlerden hareketle Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan tüm bölgeyi kapsayan gelişigüzel birtakım genellemeler yapmakta tereddüt edilecektir.

"Ortadoğu" teriminin bir başka dezavantajı da "Doğu" diye bir şeyin bir parçası olduğunu ima etmesidir. Başka bir deyişle, Garplı olmayan tüm uygar bölgeleri "Doğu" adını verdiği tek bir çuvala koyar ve bu çuvaldakilerin bir şekilde yekpare bir uygarlık veya bölge oluşturacak şekilde ayrıksı birtakım ortak özelliklere sahip olduklarını varsayıp "Doğu"yu benzer bir başka yapı olduğunu varsaydığı "Batı"nın karşısına çıkarır. Batılı etnikmerkezciliğin bu türünü bir önceki bölümde, terimlerin tarih çalışmalarında kullanılış biçimlerini tartışırken görmüştük. "Yakındoğu" terimine de aynı itirazı yöneltebiliriz.

Nitekim bu terim, ağırlığı daha batıya kaydırması itibarıyla çoğu zaman "Ortadoğu" teriminden bile daha sakıncalıdır. Zaman zaman karşımıza çıkan "Yakın ve Orta Doğu" deyimi ise düpedüz bir saçmalıktır çünkü her iki terimin dezavantajlarını bünyesinde barındırmasına karşın hiçbirinin avantajlarına sahip değildir .

Bir bütün olarak Ekümene ekseninde bakıldığında "Ortabatı" terimi işe yarayabilir ama bu terim "Nil'den Ceyhun'a" ifadesi kadar açık anlaşılabilen bir terim olmayacaktır. Haksız yere Mısır'ı tarihsel olarak ait olduğu bölgenin dışında bırakan (üstelik Mısır'ın kendi dışında bir bölge içinde yer almaya ihtiyacının olup olmadığı bile tartışmalıdır) "Batı Asya" ifadesi ise Asya'nın tek başına ve ayrı bir "kıta" olduğu fikrini perçinlediği için "Doğu" terimini üreten aynı Batılı etnikmerkezciliğin başka bir tezahüründen ibarettir. Almanlar Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeye atıfta bulunmak için genellikle "Şark" (Orient) terimini kullanırlar. Eğer İngilizce okuryazarların –ve söz konusu terimin Alman yazarlar tarafından aynı tartışmada hem dar hem geniş anlamıyla kullanılma sıklığına dayanarak yargıda bulunacak Alman okurların– zihinlerinde [tarihsel alışkanlıklardan ötürü] başka çağrışımlar uyandırıyor olmasaydı bu terim bizim için hem kusursuz hem de son derece kullanışlı bir seçenek olurdu.

Batı Anadolu'nun Nil ile Ceyhun arasında kalmadığını, aksine, Akdeniz'in kuzey kıyılarında yer aldığını da burada belirtmek gerekiyor. Delphi'yi himaye eden kadim Lidyalılardan Atatürk'ün zamanına dek her dönemde Batı Anadolu, Akdeniz bölgesinde yer almıştır.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin en önemli kültürel kompleksini ifade etmek için bölgeye atıfta bulunan bir terim kullanmayıp hem halk hem de yüksek kültür seviyesindeki kültürel geleneklere atıfta bulunan "İran-Sami" deyimini kullanacağım. Bu deyimi oluşturan iki terim aslında sadece çok kısa bir süredir aynı coğrafyayı paylaşıyorlar, çünkü İran-Sami kültürünün çeşitli dönemlerinde hâkimiyeti altında bulunan bölge zamanla istikrarlı şekilde genişlemiştir. Bu deyimi kullanma gerekçem için Birinci Kitap, 1. Bölüm'deki 9 numaralı dipnota bakınız.

"*Arap*"

Hem ad hem de sıfat olan "Arap" (*'arab*) terimi en az beş farklı biçimde kullanılmıştır. (1) Bu terim belki ilk başta açıkça Bedevileri, yani Arabistan'da yaşayan göçebeleri, özellikle de deve göçebelerini gösteriyordu. (Fakat Bedevilerden söz ederken daha özel bir terim kullanmak –"*a'râb*" terimini kullanmak– daha yerinde olacaktır.) Nitekim "Arap" teriminin Arapçada en yaygın kullanılış biçimi de dönem dönem bu olmuştur. Gelgelelim kimi yazarların Arapçadan çeviri yaparlarken yaptıkları gibi, "Arapça" anlamına gelen "'*arab*" sözcüğünü "Arap" diye karşılamak kafa karıştırıcı olabilir. Dolayısıyla bundan

sakınmakta fayda vardır. Okurlar özellikle terimin daha eski tarihli çevirilerde karşımıza çıkan bu kullanılış biçimine karşı dikkatli olmalıdırlar. Modern dönemden önce yaşamış İbn Haldûn gibi bir Arap yazar "Arap"ları (*'arab*) eleştirirken aslında sadece Bedevileri [*a'râb*] hedef alıyordu. (2) "Arap" terimin bu kullanılış biçiminden başka göçebe Bedevilerin –ve elbette "yerleşik Bedevilerin" de– soylarından geldiklerini iddia eden veya onların eski kültürel kimliğini veya dilini benimsemiş herkesi gösteren bir kullanılış biçimi de vardır. Terimin bu kullanılış biçiminin tarihte zaman zaman "Müslümanlığı" ima ettiği de olmuştur çünkü ilk Müslümanlar daha ziyade terimin bu anlamıyla Araplardı. Fakat eski bir fıkıhçı olan Ebu Yusuf, Hıristiyanlar ile Yahudileri de terimin kaplamına dâhil etmiştir. (3) "Arap" terimi Bedevi gelenekler veya İslam ile ilişkileri nasıl olursa olsun Arapçadan türemiş farklı lehçeleri konuşan tüm halklara atıfta bulunmak için de kullanılmıştır. Terimin bu anlamında tüm köylü nüfusun Arap diye olarak adlandırıldığı söylenebilir. (Gerçi bu halklar arasından okuryazar kesimleri standart Arapça alfabenin dışında başka alfabeler kullanmış halklar –örneğin Maltalılar ve özellikle Yahudiler gibi gayrimüslimler gibi kimi diğer topluluklar– her zaman değilse bile çoğu zaman terimin bu kaplamının dışında tutulmuşlardır.) "Arap" teriminin bu kullanılış biçimi aslında moderndir. Elinizdeki kitapta terimin bu anlamını, kolaylık olsun diye, ortak bir sınıf teşkil ettiklerinin farkına bile varmamış olabilecek bir topluluklar öbeğine atıfta bulunmak üzere, geçmişe dönük olarak kullanacağım. Bu, Roman dillerini konuşan tüm halklara atıfta bulunma üzere, "ulusal" çağrışımları olmayan "Latinler" terimini kullanmaya benziyor. Bu anlamda "Araplar" ulus bilinci kazanmaya henüz başladılar. Gelgelelim terimin en yaygın modern kullanılış biçimi budur ve terimin bu modern anlamında Arapların genellikle bedevi veya kabileci olmadıklarını, çoğunlukla köylerde yaşayan ve toprağa sıkı sıkıya bağlı köylüler olduklarını akıldan çıkarmamak gerekiyor. (4) Ayrıca "Arap" terimi –yerel konuşma dili ister Arapçadan türemiş olsun ister Arapçayla tamamen bağlantısız olsun– okuma yazma dilinin klasik Arabistan Arapçası –Muḍarî– olduğu halleri ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu kullanılış biçimi genellikle kişilerle sınırlanmıştır. Bu sayede anadili örneğin Farsça, İspanyolca, Türkçe veya Kürtçe olup eserlerini Arapça kaleme almış kişiler de "Araplar" teriminin kaplamına alınmışlardır. Oysa sadece Arapça okuryazarlığa sahip Arap olmayan halklar –örneğin Somalililer– için bu terim kullanılmayabilmektedir. Dolayısıyla en iyi ihtimalle bile "Arap" teriminin bu kullanılış biçimi fazlasıyla belirsiz kalmaktadır. Terimi bu şekilde kullanmak yerine doğrudan doğruya "Arapça yazarlar" [veya "Arabî yazarlar"] demek daha yerinde olacaktır. (5) Son olarak, kimi yazarların Arapçayı en azından ibadet ederken kullanan tüm halkları "Arap" diye adlandırmaya meyilli olduklarını görüyoruz. Fakat bu asla tutarlı biçimde yapılmamıştır. Yine de örneğin modern Arapları konu edinen kitaplarda Arapların geç-

mişteki başarıları arasında Hindistan'daki Tac Mahal'in veya Fars şiirinden örneklerin sıralanabilmesinin örtük gerekçesi terimin işte bu kullanılış biçimi gibi görünmektedir. Bu kullanılış biçimi son derece kafa karıştırıcıdır ve bu nedenle kabul edilemezdir.

"Allâh"

Tektanrıcı olduğu kabul edilen herkesin –her mezhepten Hıristiyan'ın, Yahudi'nin veya başka tek tanrılı dinlerden inananların– taptığı nesneye atıfta bulunmak için haklı olarak aynı İngilizce sözcüğü kullanıyoruz. Normalde, tektanrıcıların taptıkları Tek Tanrı'dan tamamen ayrı –veya daha aşkın– varlıklar olduğunu düşündüğümüz "Zeus" veya "Odin" gibi diğer ilahların adlarını ise özel adlar oldukları gerekçesiyle çevirmeyip oldukları gibi bırakıyoruz. İşte bu yüzden "Allâh" adının İngilizceye çevrilmeyip olduğu gibi bırakılması, Müslümanların sanki Hıristiyanlar ile Yahudilerin (hatta Stoacıların, Platoncuların, vb.) taptıkları gerçek Yaratıcı Tanrı *yerine* "Allâh" adlı muhtemelen hayali bir varlığa taptıklarını ima etmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse bu dogmatik bir tutumdur ve bu tutuma ancak teolojik içermelerinin açıkça ikrar edildiği hallerde izin verilebilir. İngilizce yazan Müslümanlar da bazen benzer bir ayrıntıdan hareketle "Tanrı" yerine "Allâh" adını kullanmayı tercih etmişlerdir. Böylece bu tutumun içermelerini tersine çevirip Hıristiyanlar ile Yahudilerin taptıkları "Tanrı" adlı varlığın gerçek bir ilah olmadığını, gerçek ilahın "Allâh" olduğunu, halis Müslümanların kendilerini diğer inanç topluluklarından ayırmaları gerektiğini az çok bilinçli bir şekilde ima etmektedirler. Elbette "Tanrı" yerine "Allâh" adının kullanılışı bazı hallerde sadece Kuran'ın Arapça metnine sadık kalma çabasını yansıtmaktadır.

Öte yandan filoloji ve tarih bağlamında toplulukların belirli figürlere kendi vizyonları çerçevesinde yükledikleri belirgin birtakım özellikleri vurgulamak yerinde olacaktır. İşte bu nedenle nasıl ki kadim İbranilerin Tanrı anlayışını ele alınırken "Yehova"dan söz etmek bazen daha uygunsa Müslümanların Tanrı anlayışını ele alırken "Allâh"tan söz etmek de bazen daha uygun olabilir.

"Hadis rivayeti", "Gelenek"

"Hadis" (ḥadîth) terimi İngilizceye çoğunlukla "gelenek" (tradition) diye çevrilmiştir. İngilizce "gelenek" teriminin Latince aslı olan *traditio* sözcüğü ise elden ele aktarılan, bir kişiden diğerine devredilen şeyleri, Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatının yazılı olmadığı varsayılan belli başlı yasalarını ve öğretilerini ifade etmek için kullanılıyordu. İşte bu nedenle bilginlerin henüz sadece Latince uzmanları ile ilahiyatçılar oldukları ve yabancı bir kültürü yerli kavramlarla çevirmekte herhangi bir sakıncanın görülmediği eski dönemlerde "gele-

neği" bu şekilde çevirmek kuşkusuz yerinde bir hareket gibi görünmüştür. Fakat günümüzde bir kültürü kendi koşulları içinde anlamanın daha önemli olduğu düşünülmektedir. İngilizce "gelenek" terimi sadece yazılı olanın karşıtını göstermekle kalmaz, aynı zamanda anonimliği ve afakîliği de ifade eder. Oysa hadis rivayetleri afakî âdetlerin sözle aktarılmasıyla ilgili değillerdir, erkenden yazıya geçirilmiş apaçık beyanlarla, *metinlerle* ilgililerdir. Üstelik *âdetlerle sık sık ters düşerler* ve hem hadisi aktaranın hem de hadisin asıl kaynağının *adını* daima verirler. Müslümanlar da "gelenek" sözcüğünün İngilizcedeki anlamını karşılayan bir geleneğe elbette sahip oldukları –ve bu gelenek hadislerle çoğu zaman ters düştüğü– için, "hadis" terimine mutlaka bir İngilizce karşılık bulmamız gerekiyorsa "anlatı" (narration) veya "rivayet" (report) terimlerinden birini tercih etmemiz çok daha uygun olacaktır. Ben de bu doğrultuda hareket edip yazarların "Gelenekler" (Traditions) veya "Gelenekçiler" (Traditionists) diye çevirdikleri sözcükleri bu kitap boyunca *hadis rivayetleri* ve *hadis ravileri* (yahut *nakledicileri, aktarıcıları*) diye çevireceğim. Yazarların genellikle "İslami Gelenek" diye çevirmeyi uygun gördükleri şeyi ise hadis *külliyatı* diye çevirmeyi tercih ediyorum.

"Rivayet" terimi filolojik açıdan daha isabetlidir çünkü "hadis" sözcüğü hem "yeni" anlamına gelir hem de rivayet edilen, anlatılan, aktarılan "havadis", hatta "sohbet" anlamlarına gelir.* Dahası, ilahiyat açısından baktığımızda da hadis ile Hıristiyan "gelenek" arasında kurulan analoji teknik olarak sorunludur. *Hadis* sözcüğü tam anlamıyla yani "rivayet" anlamıyla kullanıldığında *sünnet* (sunnah, sunan), *âdet* (custom) ve *icma'*dan (ijmâ) açık şekilde ayrılır. Nitekim hadis *sünnetin rivayeti*dir. Bu itibarla Hıristiyan "gelenek" ile *sünnet*in kıyaslanması daha doğru olacaktır. En azından *icma*, yani "görüş birliği" ile desteklenen sünnet –*hadis rivayetleri tarafından desteklensin veya desteklenmesin*– Hıristiyan "gelenek" ile kıyaslanabilir.

Fakat bu çevirinin ilmi sonuçlarının filolojik sonuçlarından çok daha önemli olduğu kanısındayım. "Rivayet" terimini tercih etmekle "gelenek" ve "geleneksel" sözcüklerini daha uygun düştükleri başka yerlerde –bazen daha genel anlamıyla (Joseph Schacht'ın eserlerinde kullandığı "canlı" gelenek anlamında kullandığı) "sünnet" terimini karşılamak için olsa da, daha ziyade kitabın önsöz kısmında betimlediğim birtakım temel kültürel fenomenlerin örneklerine atıfta bulunmak için– kullanma imkânına sahip oldum. Literatür-

---

* İngilizce "new" sözcüğü ile Arapça "hadis" (h.d.s) sözcüğü aynı kök anlamına sahiptirler. İkisi de kök anlamları itibarıyla "yeni" demeye gelirler. İngilizce "news" sözcüğü ise aslen "new" sözcüğünün çoğulu olup 14. yüzyılda "haberler" anlamını kazanmaya başlamıştır. Benzer şekilde "yeni olup bitenler" veya "haberler" anlamında kullanılan "havadis" sözcüğü de Arapça "hadis" sözcüğüyle aynı kökten gelen "hadise" sözcüğünün çoğuludur. Dolayısıyla "new"->"news", "hadis"->"havadis" ilişkisi görece simetriktir. Yazar bu noktaya dikkat çekiyor. (ed.)

de çok sık rastlanan belli başlı karışıklıkların önünü bu şekilde baştan kesebildiğim kanısındayım. Görünüşe göre, tartışma konusu Müslümanlar eğer "gerçek" Müslümanlar olsalardı geleneksel İslam ilmi ile hadis ilminin ve geleneksel İslam hukuku ile Şer'î hukukun bir ve aynı şey olacağını sanan çok sayıda yazar var. Ya da en azından birçok yazar, hadis ilmi ile bu ilme dayalı hukukun; geleneğin tamamını teşkil etmiyorlarsa bile daima terimin yaygın İngilizce anlamıyla "geleneksel" olduklarını varsayıyor. Yazarlar "gelenek" ve "geleneksel" sözcüklerini hadis rivayetlerini karşılamak için kullandıkları tartışmalar sırasında bile bir yandan da olağan anlamlarıyla serbestçe kullanıyorlar. Fakat bu şekilde düşünmek ve yazmak, Şâfiî'den Abdülvehhab'a kadar tüm Şeriat reformcularının bugüne kadarki tüm çabalarının boşa gitmesi anlamına geliyor. Çünkü bu insanların hepsi, çoğu zaman aslında yenilikçi –çoğunlukla da anlaşılması güç– *metinler*, *nass* (naṣṣ) uğruna yerleşik Müslüman âdetlerine ve *geleneğ*ine karşı çıkıyorlardı. Gerçi hayati bazı hallerde ve çok ince bir anlamda –onlarla ilgili tüm ön kabullerimizi koruduğumuzda dahi– geleneği sürdürdükleri söylenebilir: Bu insanlar yerleşik her türlü âdete karşı çıkarak övgüye layık yalnız bir örneğin peşinden gitmişlerdi ve her türlü yerleşik âdete karşı çıkarak gerçekten güvenilir olduğunu düşündükleri tek geleneği sürdürüyorlardı. Ama aslında hadis ravisi gerçek anlamda bir gelenekçi değildi; o daha ziyade bir *metinci* (veya belki de niyeti itibarıyla –terimin hakiki anlamında– bir *uyanışçı* (revivalist)) sayılırdı ve çoğu zaman gelenekçi kafayla mücadelesinde bir akılcıdan farksızdı.

Rivayet yerine "gelenek" terimini kullanmanın yol açtığı gereksiz karışıklığı birçok bilgin fark etmiş ve sözcüğü "teknik" anlamıyla kullanırken büyük harfle başlatıp "Gelenek" şeklinde yazarak bu sorunu aşmaya çalışmıştır. Eğer söz konusu karışıklık yanlılıktan kaynaklanmıyor olsaydı bu yol işe yarayabilirdi. Ama ne yazık ki terimin bu kullanılış biçimi, mevcut hatalı eğilimleri gidermek şöyle dursun, pekiştirmiştir. Hatta öyle ki, terimin bu kullanılış biçimi tek bir uyarıcı dipnotla giderilemeyecek kadar sinsi hatalardan biridir. Çünkü bir Müslüman'ın takip etmesi gereken tek sahih geleneği hadis rivayetlerinin temsil ettiğini savunanlar, hadis rivayetlerinin tahrif olmadan Peygamberin zamanından bugüne dek varlığını koruyabilmiş asıl geleneği yansıttığında ısrar edenler ne yazık ki bizzat hadis yanlısı Müslümanlar olmuşlardır. Ignaz Goldziher'in çalışmalarına dek İslamiyatçılar bu iddiayı sorgusuz sualsiz doğru kabul etmeye meyilliydiler. Ne var ki Goldziher'in yaptığı çalışmalara rağmen birçok İslamiyatçı, tıpkı filologlar gibi, Müslümanlar arasında –icraatları filolojik yöntemlerle kolayca takip edilebilen– metinci hadis yanlılarını her durumda ve her dönemde ["gelenek"] sözcüğü[ünü]n yaygın anlamında "gerçek" Müslüman geleneğini sürdürenler olarak görme fikrinin cazibesine kapılmaya devam etmiştir. Üstelik sözünü ettikleri bazı geleneklerin, iddia edilenden daha sonraki tarihlerde ortaya çıktıklarını bizzat ve açıkça

ikrar etmelerine rağmen bu fikre tutunmaya devam etmişlerdir. Bu da onları Müslümanların ilk hukuk sistemleri oluşturulurken hadis rivayetlerinin oynadığı gelenekçilik karşıtlığı rolünü gözden kaçırmaya ve "gelenekler" diye hatalı şekilde çevirdikleri hadis rivayetlerine bilhassa bağlı kalmış Hanbelî ve Zâhirî okullarını en *metinci* okullar olarak değil, en *gelenekçi* okullar olarak görmeye itmiştir. Bu son derece ciddi bir hatadır. Bu hata onları Modernist Müslüman hareketleri ele alırlarken sürekli birtakım kullanışsız ve acemice ara açıklamalar yapmak zorunda bırakmıştır: En azından aralarından daha uyanık olanlar, kendilerini, örneğin hadis rivayetlerinin ("Geleneğin") mevcut İslami geleneğin sadece bir parçasını oluşturduğu; bu rivayetlere verilen ağırlığın bir kişinin gelenekçiliğini yansıtıp yansıtmadığını görmek için yeterli olmadığı; aslında hadislere sarsılmaz bir bağlılığın geçmişte olduğu gibi bugün de bazı bakımlardan gelenek karşıtı yönelimin işareti sayılabileceği yollu hantal birtakım şerhler düşmek mecburiyetinde hissetmişlerdir.

Hadis rivayetlerinin rolünü irdeleyen her tartışma, bu deyimi karşılamak için "Gelenekler" teriminin kullanılmasının neden olabileceği ve de çoğu zaman olduğu karışıklığı gözle görünür kılacaktır. İhtiyatsız genel okur kitlesinin yanı sıra bilginler bile sık sık bu karışıklığın kurbanı olmaktadırlar. Tıpkı diğer bilginler gibi İslamiyatçıların da kendi alanlarında şu veya bu şekilde terimin yaygın anlamında gelenekçiliğe yatkın oldukları doğrudur. Ne var ki bilginler, bir terimin veya kavramın kullanılış biçiminin bir talihsizlikten öte düpedüz yanıltıcı ve yanlış yönlendirici olduğu hallerde o kullanılış biçiminin terk edilmesi gerektiğini –hatta ilgili kullanılış biçimi çoktan yerleştiği, hatta adeta kutsandığı hallerde bunu yapmak ne denli güç olursa olsun, doğrusunun bu olduğunu– bilirler.

Burada vereceğimiz bir örnek, güçlüğün daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir: George Makdisi, Üçüncü Kitap, III. Bölüm'de andığım bir makalesinde, Eş'arilîğin Erken Orta Dönem'de "ortodoks" hale gelişini resmeden beylik tablonun güvenilmez olduğunu göstermişse de bu tablonun dışına çıkmayı kendi de başaramamıştır. Çünkü Müslümanların ilk kuşakları arasında hadis rivayetlerine bağlılığı gelenekçilikle bir tutmuş, buradan hareketle vardığı sonuçlar karşısında ise afallayıp kafası karışmıştır. Üstelik İslam tarihine ilişkin bu beylik tablonun, Makdisi'nin "hadis rivayeti" deyimi yerine "Gelenek" terimini kullanmasıyla iyice pekiştiği neredeyse kesindir; en azından, kullandığı terminoloji, onun söz konusu karışıklığı fark etmesine izin vermemiştir.

Makdisi, dinlerin genel tarihinden hareketle, "gelenekçiler" ile "akılcılar" arasında ancak köprü vazifesi görecek bir bağdaştırıcı "ortodoksi"nin (Eş'arî kelamı) ortaya çıkışıyla sonradan kapanabilecek bir bölünmenin başlangıçta var olduğunu sanmanın –(Eş'arîliğin savunucularına göre İslami gelişimin beylik ilim imgesinde geçerli olduğu gibi)– gayet doğal olduğunu belirterek işte başlar. Böyle söyleyerek Makdisi kendi "Gelenekçilleri" ile terimin genel

anlamında "gelenekçileri" ve hadis ravileri –özellikle "Ehl-i Hadis"– ile Eş'arîlere karşı çıkan Mutezilî "akılcıları" bir tutmuş görünüyor.

Oysa aslında hem "kelam yanlıları" hem de "hadis yanlıları" farklı şekillerde de olsa başlangıçta Mervanîler döneminin canlı geleneğine kısmen karşı çıkmış oldukları için, hadis yanlılarını genel anlamda "gelenekçi" saymak onları olduklarından başka şekilde tanıtmak demek olur (gerçi yanlış tanınmalarının nedeni yine kendileridir); Mutezilîleri gelenekçi saymak içinse iyi bir gerekçemiz vardır: Onların eski geleneği savunma amaçlı "akılcılığı", hadis yanlılarının metinciliğinden –veya Eş'arîlerin "akılcılığından"– daha gelenek karşıtı değildi. Hadis yanlılarının halkın desteğini kazanmalarının ardından Mutezilî veya Eş'arî kelam yanlılarıyla yaşadıkları çatışma ise dinsel geleneklerdeki evrensel nitelikli temel deneyimlerin hiçbirine yanıt vermeyen, tali bir gelişmeden ibaretti.

Gerçekten de Makdisi saptamayı umduğu örüntünün İslam'da ortaya çıkmadığını belirterek tartışmasına devam eder. Ne var ki hadis rivayetleri ile İslami geleneği bir tutan çerçevenin dışına çıkıldığında bu gözlem anlamını ve geçerliliğini yitirmektedir. Makdisi bu ikisini özdeşleştirip bir saymasaydı, dinler tarihine özgü iki değil üç evrensel fenomen tipi –gelenekçilik, "akılcılık" (bu terimi yalnızca burada ve kelam yanlılarının tartışmacı bakış açısına atıfta bulunmak için kullanmama izin verilirse elbette), *metincilik*– ile karşı karşıya olduğunu belki fark edebilirdi. Böylece bütün bir İslami metinciliği başka bir ışık altında görebilirdi ki bu durum Makdisi'nin vardığı sonuçları son kertede değiştirmeyecek olsa bile kuşkusuz sonuçlara daha farklı bir anlam katıp onları daha kullanışlı hale getirirdi. "Hadis rivayeti" yerine "Gelenek" terimini, "hadis ravisi" yerine ise "Gelenekçi" terimini kullanmaktan sakınmak tek başına bizi yeni bir anlayışa ulaştıramazsa da kemikleşmiş yanlış anlamaları bu denli doğal karşılamaktan alıkoyabilir.

"Mezhep", "fırka"

Modern öncesi Arapçada ve İran dillerinde görüş farklılıkları yüzünden ayrılmış grupları göstermek için genellikle *fırka* (firqah) terimi kullanılırdı. Bu sözcük İngilizcede öteden beri "mezhep" (sect) sözcüğüyle karşılanmıştır. Ne ki fırka teriminin modern İngilizcedeki karşılığı aslında mezhep değildir. "Fırka" terimi daha ziyade genel öğretinin tali bir noktası üzerinde başkaları ile anlaşmazlık yaşayan tek bir öğretmen ile onun öğrencilerine atıfta bulunduğu için, olsa olsa "düşünce okulu" diye çevrilebilir. Oysa "mezhep" terimi, ortak bir dinsel bağlılık üzerinden bütün dinsel yaşamlarını kendi aralarında ve başkalarından ayrı şekilde sürdüren bir insan topluluğuna atıfta bulunur.

Nitekim Müslüman öğretinin tarihçileri kendi düşünce okullarının dışında kalan tüm düşünce okullarının hatalı olduklarını göstermeye çalışmakla kalmayıp "gerçek" Müslümanlıktan ne kadar uzak olduklarını da kanıtlamaya

çalışmışlardır. Bu tarihçilerin eserleri o kadar çok fırkadan söz eder ki bu durum modern bilginlerin bu tarihçilerin sayısız "sapkın mezhepten" söz ettiklerini sanmalarına yol açmıştır. Bu öğreti tarihçeleri pek de haksız olmayan bir nitelemeyle "sapkınlık soruşturmaları" (heresiographies) diye anılmışlarsa da bu niteleme bu tarihçelerin içeriklerini ifade etmekten ziyade eğilimlerini betimlemektedir. Ne var ki bir Müslüman yazarın "fırka" sözcüğünü kullandığı yerde "mezhep" sözcüğünü kullanmak tuhaf yanlış anlamalara yol açmaktadır. Çünkü bir ve aynı kişi imamlık hakkında belli bir görüşü, metafiziği veya kelâmı ilgilendiren sorular hakkında başka bir görüşü ve bir fıkıh sorunu ile ilgili daha başka bir görüşü pekâlâ benimseyebilir. Aynı kişi örneğin Cemâî-Sünnî, Mutezilî ve Hanefî de olabilir. Konuya yeni başlayanlar, hatta ne yazık ki konuyu bilenler bile, Sünnî olduklarını bildikleri bunca Hanefi'nin, "rakip" addedilen Mutezile'ye nasıl mensup olabildiği konusunda şaşkınlığa düşmektedirler. Sorunun bu denli büyük olduğu durumlarda karışıklık kolayca hasıraltı edilir. Fakat fazla bilinmeyen ve yaygın olmayan birçok görüş açısının fırka değil de tam teşekküllü birer mezhep sayılması sadece mezhepler tarihinin değil, aynı zamanda Müslüman isyanlarının ve siyasi ayrılıkların tarihinin de lüzumsuz hayaletlerle dolmasına neden olmuştur.

"Ortodoks" İslam ile "İslami mezhepler" arasındaki bildik ayrımın en iyi ihtimalle güvenilmez olduğunu akılda tutmak gerekiyor. "Sünnî" ve "Cemâî" terimlerini kullanmamın gerekçesi için İkinci Kitap, I. Bölüm'deki tartışmaya bakın.

ÇEVİRİ ÜZERİNE NOT

Bir çeviri, çevirmenin amacına göre değerlendirilmelidir. Bu bakımdan üç çeviri türünü birbirinden ayırmak mümkündür: *yeniden yaratıcı çeviri, açıklayıcı çeviri* ve *hassas araştırma çevirisi.* Elinizdeki kitabın Kaynakça kısmındaki atıfları yeri geldiğinde bu ayrıma göre belirledim.

Bir çevirmenin amacı bir dilde kaleme alınmış etkileyici bir eseri başka bir dilde aynı etkiyi uyandıracak şekilde yeniden yaratıp o dilin edebiyatını zenginleştirmek olabilir. Bu doğrultuda hedeflenen etki bazen metnin özgün dilinde bıraktığı etkiyle neredeyse aynı olabileceği gibi bazen sadece benzer bir etki de olabilir. Bu da eserini çevirisini okuyanın özgün metnin sahip olduğu ve ancak özgün dilin koşullarında anlamlı olan özelliklere bağlı kalmadan bu modelden esinlenmesine [izlenim edinmesine] imkân tanır. Örneğin bu yöntemle yapılmış bir şiir çevirisi şiirselliği korumayı hedefleyecektir. Düzyazıya gelince, böyle bir çeviri okunuşunu kolaylaştırmak adına eğer illa gerekiyorsa "modernize" edilmiş yaklaşık bir yorumdan ibaret olacaktır. Bu çeviri tipi için ideal olan durum, kendi de sanatçı olan bir çevirmen tarafından yapılmasıdır. Hedeflenen etki kaynak metnin bıraktığı etkiye yakın olduğu takdirde yeni-

den yaratıcı bir çevirinin, eserin alınması güç olan tadını araştırmacıya bile hissettirmesi *mümkün*dür. Bu çeviri türü mecburen izlenimci bir çizgide ilerler. Yeni bir alıcının üzerinde çevirmen tarafından sınırları çizilmiş, "hesaplanmış" bir izlenim bırakır ve özgün metinde yer alıp sadece çevirmenin okurun anlamasını istediği anlam ayrımlarını barındırır. İş bu nedenle yaratıcı bir çeviri bilimsel amaçla kullanılamaz, çünkü aslının yerini tutması mümkün değildir.

Çevirmenin amacı bir eseri açıklayıp yorumlamak da olabilir. Bu itibarla çeviriyi özgün dilde metin hakkında yapılan yorumlara benzer bir yorumu hedef dilde yapmak amacıyla kullanma fırsatı olarak görebilir. Böyle bir açıklayıcı çeviri dikkatli biçimde yapılırsa metne olabildiğince yakın olmayı sürdürür ama neredeyse istisnasız şekilde eserin havasını değiştirir; çünkü hedef dildeki sözcükler kaynak dildeki sözcüklerden farklı kavramsallaştırma süreçlerinin ürünleridir ve çeviri metin ne denli fazla açıklayıcı nota sahip olursa olsun ona ne okurun özgün metinle ilgili anlayışını bulandırmaya meyilli olur. Günümüzün "ciddi" edebi (şiir ve edebi düzyazı) çevirilerinin çoğu görünüşe göre yeniden yaratıcı çevirinin bazı özelliklerini barındırıyorsa da aslında açıklayıcı çeviri kategorisinde yer almaktadır. Dolayısıyla açıklayıcı çeviri, araştırmacı için fazlasıyla yararlı olsa bile aslının yerine geçebilecek güvenilirlikte olamaz.

Nihayet çevirmenin amacı, özgün eserde taşınan bilgiyi, kaynak dili okuyamayanlar tarafından yapılacak özel araştırmalar için hedef dilde yeniden üretmek de olabilir. Böyle bir çeviri özgün metindeki anlamların eşdeğerlik içinde hedef dile aktarılmasını, böylece okurların kendi o metin hakkında başlarına yorum yapabilmesini sağlamaya çalışabilir. Amaç araştırmaysa çevirinin azami ölçüde hassas olması gerekir. Çeviri yoluyla özel araştırma, araştırmacılar arasında bile en azından birkaç kişi önemli eserler çıkarmış ve çıkarmaya devam eden ve sayıları gittikçe artan dillerde uzmanlaşabildikleri sürece geçerlidir. Hassas araştırma çevirileri genellikle en çok kutsal metinlere, bilimsel tezlere, teknik felsefeye, vakayinamelere ve bilimsel çalışmalar üzerine kaleme alınmış –ikincil nitelikli– bilimsel makalelere uygundur. Gerçi bu çeviri türüne aslında birçok başka alanda da yer verilebilir. Bir parça ustalıkla ve elbette yaygın dilbilgisel kalıplara veya deyişlere ve kaynak metni kaleme alan yazarın kişisel tercihlerine tam bir hâkimiyet sayesinde çeviride hassaslığa zarafet de –H. A. R. Gibb'in İslamiyat çalışmalarında görüldüğü gibi– eşlik edebilir.

Yeniden yaratıcı çeviri neredeyse hiçbir bilimsel amaç için uygun değildir. Oysa itiraf etmek gerekir ki araştırmacılar çevirilere güvenmek zorundadırlar. Çünkü her şey bir yana, bir araştırmacı kendi alanında ne kadar uzmanlaşmış olursa olsun, çalışma yaparken kullanmaya ihtiyaç duyduğu tüm dillere asla hâkim olamaz. Daha da önemlisi, hiç kimse başka bir okur için belki de başka bir anlam taşıyacak bir eserin –özellikle bir başyapıtın– tüm içermelerini kav-

rayamaz. Ne kadar yersiz bir davranış gibi görünürse görünsün, Çevirmen kaynak metinde yer alan her anlatım tarzına hedef metinde eşdeğer bir karşılık bulup kaynak metindeki belirsizlikleri hedef metinde de olabildiğince belirsiz bırakmak, yani tekrarlamak zorundadır. Böyle bir çevirideyse birçok teknik terimin bulunması ve gerek bu terimlerin gerekse çevrilemeyen anlamların saptanıp okura aktarılabilmesi için çeviride dipnotların ve köşeli ayraçların kullanılması neredeyse bir zorunluluktur. (Bu anlamda hassas çeviride sözcüğü sözcüğüne çeviri yapmanın mümkün olmadığını eklemeye gerek yoktur. Bazen Farsça bir sözcüğün, hatta bir ifadenin İngilizcede en doğru karşılığı bile sadece bir virgül veya noktalı virgül olabilir.) Hassas araştırma çevirisini sınamanın başlıca yolu ise o çevirinin –özgün metnin sözdizimine sahip olmadığı halde– metnin özgün diline tekrar çevrilmesi halinde kaynak metnin taşıdığı hassas ayrımları atlamalara ve boşluklara mahal vermeden tekrar üretebilmesidir.

Maalesef yeniden yaratıcı ve açıklayıcı çeviri birikimimiz araştırma amaçlı nitelikli hassas çeviri birikimimizden daha büyüktür. Bu da kısmen kimilerinin çeviriyi fazla önemsememeye meyilli oluşundan, kısmen de çevirmenlerin kendi adlarına yaratıcı olma arzularından ve çabalarından kaynaklanır. Fakat bırakın uzman olmayan okuru, uzman araştırmacının bakış açısından bakıldığında bile kullanışlı çevirilerin eksikliği yapılan çalışmaların ciddiyetini azaltmakta, başka dillerde kaleme alınmış metinleri doğru anlamanın imkânını sınırlandırmaktadır.

GENEL ÖNSÖZ
İslam'ın Din ve Uygarlık Vizyonu

Müslümanlara *Kur'an*'da "Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, doğruyu emreder, yanlıştan men edersiniz ve Allah'a iman edersiniz" (Âli İmrân suresi, 110. ayet) ayetiyle güvence verilir. Bu ayete samimiyetle inanan Müslümanlar dünya tarihini ona göre şekillendirmeye çalışmışlardır. İslam inancının doğuşundan kısa süre sonra, tıpkı ibadetleri ve akideleri gibi İslam'ın damgasını taşıyan, kendine has kurumlara, sanata, edebiyata, bilime, siyasi ve toplumsal teşekküllere sahip yeni bir toplum inşa etmeyi başarmışlardır. Bu yeni toplum yüzyıllar içinde Eski Dünya'nın neredeyse her yerine yayılmış, hedeflediği ideallerin çatısı altında insanlığı birleştirmeye, gelmiş geçmiş tüm toplumlardan daha fazla yaklaşmıştır.

Gelgelelim "İslam uygarlığı" bugüne dek var olageldiği haliyle İslam inancının yalın bir ifadesi olmaktan hayli uzaktır. Müslümanlar en başından itibaren "en hayırlı ümmet"in nasıl olması gerektiği konusunda fikir ayrılıkları yaşamışlardır. İnsanlığın nasıl olması gerektiği konusunda birbirinden farklı görüşleri benimsemişlerdir: İslam'ın insanlık vizyonunu farklı anlamışlar ve yorumlamışlardır; dolayısıyla Müslümanlar arasında bu konuda asla tek bir görüş hâkim olmamıştır. Üstelik Müslümanların iyi bir toplum inşa etme çabaları, zaman zaman, öngördüklerinden epey farklı sonuçlar da doğurmuş; bu itibarla İslam'ın himayesi altında ulaşılan en büyük kültürel başarılardan bazıları, birçok samimi Müslüman'ın asla tasvip edemeyeceği şeyler olmuştur. Nitekim tarihi boyunca İslam, olağanüstü başarıların yanı sıra olağanüstü başarısızlıklara da imza atmıştır. Hayatlarını İslami kurallara göre yeniden kurmaya çalışan insanlar aslında potansiyel ödülü son derece yüksek bir işe kalkışmışlardı. İnsanlığın ulaşabileceği en iyi noktaya ulaşma fırsatına sahip-

lerdi. Böyle büyük bir fırsat ise en az bu fırsat kadar büyük tehlikeleri, hata ve başarısızlık riskini de beraberinde getiriyordu.

Müslümanlar Kur'an'ın müjdesini henüz her yönüyle gerçekleştirmiş değillerdir. Fakat hem bireyler olarak hem de cemaat olarak dindarca bir yaşam sürme umutlarını ve çabalarını her dönem tazelemişlerdir. Dindar Müslümanlar geçmişteki başarılarından ve başarısızlıklarından aldıkları derslerin ışığında kendi inançlarını her çağda pekiştirmişlerdir. Emellerinden asla vazgeçmemişler, çıktıkları yoldan asla geri dönmemişlerdir. Onların bu umutları ve çabaları modern dünyada bile canlılığını aynen korumaktadır. Bir inanç olarak İslam ve İslam'ın çekirdeğini teşkil ettiği kültürün tarihi, birliğini İslam'ın vizyonuna ve atıldığı serüvene borçludur.

Bu gibi ideallerin tarihsel gerçeklerle örtüşüp örtüşmediğinden elbette kuşku duyulabilir. Dünyevi bir toplumun uhrevi bir hedef gözetilerek etkili biçimde inşa edilmesi gerçekten mümkün müdür? Yoksa toplumun, bireylerin ilgilerinden ve ideallerinden tamamen bağımsız şekilde –hatta o ilgiler ve idealler gündelik çıkarlar gereğince yerine göre benimsenerek veya reddedilerek– evrilmesi mi gerekir? İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, toplumun inşası meselesine idealist yaklaşanların bilinçli planlamaları Müslüman toplumların evriminde doğrudan büyük bir rol oynamamıştır. Yine de (nedenleri ne olursa olsun) İslami ideallerin varlığı "İslami" diye nitelenebilecek kendine has, yeni bir toplumun varlığı ile İslam'ın şemsiyesi altında yeni kılıklara bürünüp varlığını sürdürmüş eski gelenekler arasında hayati bir ayrım yapmamıza izin vermektedir ki söz konusu gelenekler bizim ilgi, hayranlık ve korku nesnemiz haline gelmiş olan "İslam uygarlığını" başlatan o kendine has dehadan yoksundurlar.

İSLAM EDİMİNİN İÇERMELERİ

Vizyon bir kez benimsendiğinde kendini bütün bir yaşam kalıpları örgüsü olarak, yani kültür olarak somutlaştırıp dışavurur. "İslam" terimi, kökü itibarıyla, hüsnüniyet sahibi bireyin ruh haline atıfta bulunur. Arapçada *islam* sözcüğü Tanrı'ya teslim olmak anlamına gelir (Bu itibarla *müslüman* sözcüğü de aynı fiilden türetilmiş bir ortaçtır ve "teslim olan" anlamına gelir). Başka bir deyişle islam, aşkın bir otorite tarafından belirlenmiş eylem ölçütlerine göre kişinin eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi anlamına gelir. Bu anlamda Müslümanlar, tarihte Muhammed'in cemaatinde bilfiil yer almamış birçok kişinin de islamı özü itibarıyla kabul ettiğine inanırlar ki İbrani peygamberler ve İsa ile havarileri de bu kişilere dâhildir. Tüm dinsel geleneklerde ritüellerin ve mitlerin temelini, bireylerin manevi tutumları teşkil eder (kişiden kişiye elbette bu tutumların samimiyet derecesi değişebilir). İslam dininin temelinde

bulunup ona adını veren şey ise asli islam edimidir, yani uhrevi ideallerin kişisel olarak kabul ve ikrar edilişidir.

Ne var ki büyük harfle başlayan "İslam" terimi zaman içinde daha genel bir anlam kazanmış ve en azından dindarların gözünde, tarihte uygulandığı haliyle "din" demeye gelmeye başlamıştır ki burada dinden anlaşılan şey dini vecibelerini yerine getiren bireyin kişisel islamını takip eden, hatta bizzat ondan doğan, toplumsal nitelikli bütün bir ibadetler ve akideler örüntüsüdür. Tarihsel dinin çeşitli unsurlarının, iman etmiş bireyin islam edimine az çok doğrudan bağlı olduğu görülebilir. Bu unsurlardan bazılarının islam ediminden neredeyse zorunlu bir sonuç olarak çıktıkları görülürken, bazılarının bu edimle ilişkisi dolaylı, hatta kimi durumlarda keyfi görünüyorsa da ondan ayrı ele alınmaları halinde anlamlarını tamamen yitirdikleri de müşahede edilmektedir. En içten ve şahsi iman tasdikinden ibadetlerin ve hukukun hüküm sürdüğü ortak alanlara, hatta en yerel ve önemsiz âdetlere kadar her şey bu bakış açısına göre islam ediminden türetilip İslami inançlar ile usullere dâhil edilebilir. Özellikle insanın kâinattaki yeri ve yükümlülükleri hakkında tarihte benimsenmiş İslami inançların islam ediminden mantıksal birer sonuç olarak çıktıkları ve geri kalan her şeyin bunlardan türetilebileceği görülebilmektedir.

İslam inancı kolay anlaşılır olmasıyla ünlüdür. Gerçi dikkatli bir gözle ele alındığında kendine özgü bir karmaşıklığı yok değildir ama aslında islamın en temel unsurları basitçe izah edilebilir. İslam'ın özünü Arapça adı *Allah*[1] olan Tanrı'nın birliğinin ve ululuğunun ikrarı teşkil eder ve bu itibarla Müslümanlar İbrahim'in, Musa'nın ve İsa'nın da bir ve aynı Tanrı'ya, yani Allah'a iman ettiklerine inanırlar. Bu ululuğun anlam kazanması için nelere iman edildiği ifade edilmelidir: Tanrı kâinatın ve tüm mahlûkatın yaratıcısıdır. Kâinatın sonunu da yine o getirecektir. Gelmiş geçmiş tüm insanları Kıyamet Günü'nde tekrar diriltecek, yaşarlarken emirlerine ve yasaklarına uyanları Cennet'te ödüllendirecek, uymayanları ise Cehennem'de cezalandıracaktır. Fakat bu yetmez. Tanrı'nın ululuğunun somut bir içerik kazanabilmesi için imanın unsurlarının daha ayrıntılı biçimde belirlenmesi de gerekmektedir. Tanrı tarih boyunca insanlığa onları doğru yola davet edecek, hakkaniyeti öğütleyecek, emirlerini ve yasaklarını tebliğ edecek Musa ve İsa gibi elçiler, yani peygamberler göndermiştir. İşte İslam inancına göre bu peygamberlerin sonuncusu ve

---

[1] Özel bir neden olmadığı sürece "Allâh" sözcüğünün İngilizceye "God" diye çevrilmesi gerekir. Örneğin Yunanca *ho Theós* sözcüğünü biz bağlamına göre sözcükle karşılayabiliyoruz. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, *Allâh*'ın aslında Müslümanların yanı sıra Hıristiyan Araplar için de *ho Theós*'un eşdeğeri olmasıdır. İşte bu nedenledir ki İngilizcede "God" sözcüğü "Allâh" sözcüğünün yerine pekâlâ kullanılabilir. Üstelik Müslümanların taptıkları ilahtan söz ederken özellikle "Allâh" adını kullanmak Müslümanlar ile Hıristiyanların (ve elbette Yahudilerin) taptıkları ilahın aynı olmadığı imasında bulunacaktır ki böyle bir tutumu rahatça benimsemek doğru olmaz. Bu konuda Giriş bölümündeki İslam tarihinde kullanım hakkındaki kısımda yer alan *Allâh* başlıklı alt bölüme bakınız.

en büyüğü Arabistanlı Muhammed'dir (öl. MS 632); onun taşıdığı ilahi mesaj diğer peygamberlerin ilettiği tüm ilahi mesajların yerini almıştır ve bu bakımdan insanlar hem tek tek bireyler olarak hem de bütün bir insanlık olarak onun izinden gitmek ve onu örnek almakla yükümlüdürler.

Ahlaksal bakımdan en belirleyici insan etkinlikleri grup etkinlikleri olduğu için Müslümanlar yekvücut olup davaları uğruna birlikle çalışmalıdırlar. Fakat inananların birlikte çalışabilmeleri için öncelikle birbirlerini tanıyabilmeleri gerekir. Oysa içsel, manevi bir tutum olarak islamın, yani Tanrı'ya teslimiyetin dışarıdan anlaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla toplumsal amaçlar doğrultusunda bu içsel, manevi tutumun dışa yansıyan fiili sonuçları üzerinden yargıda bulunmak gerekir. İşte bu nedenle "Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed onun kulu ve elçisidir" diyen (*şahadet* getiren, şahitlik eden) her insan genellikle Müslüman kabul edilir ve İslam ümmetinin, yani inananlar cemaatinin bir üyesi haline gelip birtakım haklara sahip olur ve yükümlülükler üstlenir. Bu şekilde, kişinin iç dünyasını belirleyen tamamen şahsi bir manevi tutumdan somut bir toplumsal yapı ve bu toplumsal yapıya üyeliği belirlemek üzere sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir inanç formülü türetilmiştir.[2]

İnsanların hayatın keşmekeşi içinde böylesine genel bir ideali bilfiil hayata geçirebilmeleri için bütün bu meselelerin en ince ayrıntısına kadar ele alınıp işlenmesi şarttır. Bu doğrultuda Müslümanlar bunu yaparken kişisel islam ediminin çekirdek unsurlarından yola çıkıp zamanla muazzam boyutlara ulaşan bir toplumsal uzlaşımlar ve adetler kütlesi oluşturmuşlardır ki inananların birçoğu muhtemelen bunları idealist bir tavırla hareket etmekten ziyade atalarından miras aldıkları İslam örfüne ve adetlerine bağlılıklarından ötürü benimseyip sürdürmektedirler.

Her şeyden evvel, Tanrı'nın emirlerinin en ince ayrıntılarına kadar bilinmesi gerekir. Bu doğrultuda Muhammed'in mesajı yazıya geçirilip bir kitapta toplanarak kalıcı hale getirilmiştir. Muhammed'in Tanrı'dan aldığına inanılan vahiylerin sözcüğü sözcüğüne bir araya toplanmış hali olan Kur'an'ın ("Kuran" diye de yazılır) bu itibarla Tanrı kelâmı olduğu kabul edilmektedir ve her inanan onun en azından bir kısmını ezbere bilmelidir. *Hadisler* ise öncelikle Muhammed'in yaşarken söyledikleri ve yaptıkları hakkında dostları veya temsilcileri tarafından rivayet edilenlerdir: Sahihliği kanıtlanan hadislerin otoritesi Kuran'ın otoritesine neredeyse denktir. Kuran ve bazı hadis derlemeleri hep birlikte Müslümanların kutsal metinlerini oluştururlar. *Ulemâ* denen Müslüman din bilginleri bu metinlere dayanarak günlük hayatta Tanrı'ya itaatin ne anlama geldiğini tüm ayrıntılarıyla ortaya koymuşlardır ("ulemâ" sözcüğü burada ruhban anlamına gelmez, öğretmen anlamına gelir çünkü İslam'a göre

---

[2] Yabancı terimlerin ve adların telaffuzu için Giriş bölümüne bakınız.

her Müslüman dini vecibelerini tek başına yerine getirebilir). Doğru uygulamaları yanlış uygulamalardan ayıran kurallara ise *Şeriat* denmiştir. Şeriat, ilkece, doğumdan ölüme kadar gerek toplumsal gerekse bireysel düzeyde karşı karşıya kalınması mümkün her durumu kapsar.

Tanrı'nın başlıca emirleri arasında ibadetlere –bireyin itikadını ifade eden simgesel dışavurumlara– ilişkin emirler bulunur. Toplumda yerleşik hale gelmiş bir inanç sırf özel, bireysel bir esrime [vecd] halinden kaynaklanmaz, aynı zamanda bireye dayatılmış birtakım toplumsal yükümlülükleri de kutsallaştırır. İşte bu nedenle ideallere değilse bile o ideallerin uygulamadaki sonuçlarına bağlılık büyük ölçüde toplu halde gerçekleştirilen etkinliklerde, özellikle de Müslümanların başlıca ibadet yeri sayılan camilerde yapılan toplu ibadetlerde ifade bulur. Bununla birlikte toplu halde gerçekleştirilen ibadetler dâhil olmak üzere ibadetlerin büyük kısmı aslında camilerin dışında ifa edilir. Hatta bu ibadetlerin birçoğunun –toplumdan tasvip görüyor olsa bile– ifası tamamen aileye veya kişiye bırakılmıştır. Örneğin erkek çocukların sünnet ettirilme şartı bunlardan biridir. Bu seviyede, ibadetler, görgü kuralları vasıtasıyla farkına bile varılmadan kişisel bakım, temizlik, mutfak âdetleri gibi ev ve aile içi alışkanlıklara, hatta alelade günlük hurafelere dahi sirayet ederler. Nitekim bilgisiz bir Müslüman geçerli bellediği hemen her âdeti belli belirsiz şekilde muhtemelen kendi inancıyla ilişkilendirecektir ki aslında diğer dinlerde de bu böyle olmaktadır. Bu nedenle örneğin Hindistanlı modern bir Müslüman sokakta giydiği "Avrupai" kıyafetleri üstünden çıkarıp daha "İslami" olduğuna kanaat getirdiği modası geçmiş kıyafetleri giyerek camiye gitmeyi tercih edebilir. Oysa İslam hukukunda bu konuda herhangi bir hüküm yoktur. Onun giydiği eski kıyafetler Hindistan'da yaşadığı bölgeye özgü yöresel kıyafetlerden ibarettirler, diğer İslam ülkelerinde karşımıza çıkmayabilirler.

En dar anlamıyla "din", ibadetler ve o ibadetlere anlam kazandıran temel inançlar ile özdeşleştirilebilir. Çünkü toplumsal bir kurum olarak dinin Tanrı'ya itaat etmek gibi temel bir itkiyi muhtelif toplumsal ilgilerle henüz karışmamış halde yansıtması ancak bu seviyede mümkündür. Yine de dini daha zengin anlamı içinde ele alacak olursak, onun sağladığı temel itkinin, ibadetin de ötesine uzanarak gerçekten ciddiye alındığı her alanı, özellikle de manevi hayatı bir bütün olarak kuşattığını rahatlıkla görebiliriz. Bu doğrultuda ibadetin icapları, bazen tek bir Şeriat hükmünde ifade buluyorsa da genellikle İslam diniyle az çok kaynaşmış, geniş bir yelpazede yer alan bir dizi toplumsal pratik arasından sadece en belirgin olanlarından ibarettir. Kuran'a ve hadislere en doğrudan bağlı olan şey ise bir genel ahlak sistemidir. Bu sistem kişilerin statülerini, cezai yaptırımları ve ticaret kurallarını da içine alan –ve asla münhasıran veya tam tamına uygulanmayan ama hassas vicdanlarda daima kendine yer bulan– geniş bir kurallar bütününden müteşekkildir. Tarihsel bir misyona sahip dünya çapında bir topluluğa üye olma hissi hep son derece kuvvetli olmuş, Müslümanların özellikle cihat hallerinde –yani dinin belirli koşullarda

Müslüman olmayanlara karşı savaşma izni verdiği hallerde– birbirlerine yardım etme yükümlülüğü imanın apaçık bir parçası haline gelmiştir. Toplumda kadınlar ile erkeklerin bulundukları ortamları birbirinden kesin çizgilerle ayrı tutmak (bu uygulama hiçbir zaman evrenselleşmemiş, hatta artık kaybolmaya yüz tutmuştur) gibi kimi toplumsal adetler de neredeyse aynı oranda dinle bağlantılı olmuştur. Müslümanların anadilleri ne olursa olsun yazı dili olarak Arapça kullanmaları ise aslında dinle daha az bağlantılı bir uygulamadır. Modern dönemden önce Müslümanlar arasında neredeyse evrensel olan bu uygulama, "İslami olmayan" dillerden bir dizi "İslami" kültür dilinin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Dinin emirlerinin dışında gelişmiş bir başka uygulama da "İslami" üslupta karmaşık çizgilerden müteşekkil süsleme desenlerinin ortaya çıkışıdır. Bunların başında ise Arapça yazının cami gibi ibadet mekânlarının yanı sıra ibadet yerlerinin dışında da süsleme amaçlı kullanıldığı "arabesk" hat sanatı gelmektedir. Bu gibi olgularla birlikte İslam dininin özellikleri ile ilgili alanı yavaş yavaş terk edip daha geniş bir alana, kültürün topraklarına adım atmaya başlıyoruz.

İslam ile bağlantılı kültür ürünleri arabeskten ibaret değildir elbette. İslam muhtelif sanat üsluplarını; toplumun ve siyasetin nasıl olması gerektiğine ilişkin geleneksel birtakım beklentileri ve hepsinden öte, fıkıh ve hukuk eserlerinden teolojik tartışmalara, hatta saf metafizik ve doğa bilimi eserlerine; Peygamberin hayatı ve ümmetinin tarihi ile ilgili eserlerden ahlak eğitimi ve genel kültür kitaplarına kadar uzanan çok geniş bir yelpazede kaleme alınmış düzyazı ve şiir tarzında bir klasik yazın külliyatını da beraberinde getirir. Bu eserlerin hepsi İslam'ın etkisi altında yazılmış ve İslami yaşam tarzına hatırı sayılır katkılarda bulunarak kendilerini meşrulaştırmayı başarmışlardır. Müslümanların gittikleri her yere götürdükleri, kuşaktan kuşağa aktardıkları bu eserler, İslam toplumunun normlarına göre yaşamaya devam eden kültürlü tüm Müslümanların paylaştığı ortak edebi kültürün arka planını oluşturmuşlardır. Demek ki asli dinsel çekirdeğin yanı sıra bu çekirdek ile bağlantılı bütün bir toplumsal ve kültürel yapı da –yani dünyanın dört bir yanında Müslümanların benimsedikleri muhtelif yaşam tarzları bütünü– pekâlâ İslam olarak ele alınabilir; müstakil bir bütün olarak, gündelik hayatın içinde dallanıp budaklandığı bütüncül bir bağlam olarak görülebilir. Tüm bunların, kişinin Tanrı'ya teslim oluşu anlamında *islam* ediminin sonuçları olduğunu söyleyebiliriz.

Müslümanların yirminci yüzyılda dünyadaki dağılımıyla ilgili aşağıdaki tablonun da gösterdiği üzere, bugün dünya nüfusunun sadece yedide biri Müslümanlardan oluşmasına rağmen İslam'ı benimsemiş halkların çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın diğer dinsel geleneklere kıyasla eşsiz olduğu görülmektedir. Sıcak ve kurak bir iklimde yaşayan Arap toplumlarında doğan İslam, kısa sürede uluslararası bir din haline gelerek en soğuk

Müslümanların Yirminci Yüzyılda Dünyada Dağılımı

Bölgeler	Müslümanların Sayısı*	Müslümanların Toplam Nüfusa Oranı	Müslümanlar Tarafından Konuşulan Başlıca Diller†	İklim
Arap ülkeleri: Arabistan, Bereketli Hilal, Mısır, Sudan'ın Nil bölgesi, Mağrip (Libya ve Fas arasındaki bölge)	yk. 96.000.000 (?) (dünya toplamının yaklaşık 1/5'i)	Büyük çoğunluk Müslüman; çoğu ülkede Hıristiyan veya Yahudi azınlık	*Arapça* (çeşitli lehçeler), yer yer Berberice	Kurak; verimli bölgeleri olan geniş bir çöl; nadiren denizden uzak; Sami uygarlığının en eski toprakları arasında
İran platosu: İran (ve Azerbaycan), Afganistan, Tacikistan	yk. 47.000.000 (?)	Neredeyse tamamen aileden Müslüman; bazı yerlerde Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüştî azınlıklar	*Farsça*, Peştunca, Belucice, Kürtçe, Türkçe	Kurak plato, karasal iklim
Güneydoğu Avrupa: Türkiye (Anadolu), Balkanlar, Kırım	yk. 38.000.000	Bazı bölgelerde Müslüman çoğunluk, bunun dışında Hıristiyan çoğunluk; Yahudi azınlık; 20. yüzyılda bu dağılım dinsel sebeplerle büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır.	(*Batı*) *Türkçe*, Slavca, Arnavutça, yer yer Yunanca	Nispeten sulak, ılıman; antik Helen kültürünün deniz yolları üzerinde
Orta Avrasya ve Rusya: Volga havzası, Sibirya, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Sinkiang	yk. 18.000.000 (?)	Volga boyunca ve diğer yerlerde Hıristiyanlar arasında azınlık; yakın geçmişteki Rus ve Çinli göçlerinden önce Cumhuriyetler'de neredeyse tamamen aileden Müslüman	Çeşitli biçimlerde (*Doğu*) *Türkçe*	Soğuk, karasal, kuzey bölgeleri dışında büyük ölçüde kurak

Hint ülkeleri: İndus Vadisi, Ganj Ovası, Bengal, Dekkan, Güney Hindistan, Seylan	yk. 160.000.000 (110 milyon Pakistan'da, 50 milyon Hindistan'da – dünya toplamının ¼'ünün üzerinde)	Pakistan'ı oluşturan bölgelerde çoğunluk; diğer yerlerde Hindular, Hıristiyanlar, Sihler arasında azınlık; 20. yüzyılda Pencap'taki dağılım dinsel sebeplerle değişikliğe uğramıştır; Müslümanlar bütün Hint nüfusunun ¼'ünü oluşturur.	*Urduca*, Pencapça, Keşmirce, Bengalce, Gucaratça, Sintçe, Telugu dili, Tamil dili, Malayalam dili	Sıcak, muson bölgesi; antik Sanskrit kültürünün geliştiği bereketli ovalar
Malezya ve Hindiçin: Burma'dan Endonezya'ya kadarki bölge ve Burma	yk. 110.000.000 (?) (dünya toplamının 1/5'inin üzerinde)	Adaların çoğunda büyük çoğunluk; Budistlerle bazı Hindular ve Hıristiyanlar arasında paylaşılmış Hind için topraklarında azınlık	*Malayca* (Endonezya), Sudanca, Javaca, Cham dili	Sıcak, rutubetli, adalar ve yarımadalar
Çin: Özellikle Kansu ve Yünnan olmak üzere bütün eyaletler	yk. 15.000.000 (?) veya daha fazla	Budist-Taoistler arasında azınlık	Çince	Kurak karasal iklimden rutubetli dağlara ve kıyılara kadar
Sahra Altı Afrika: Doğu kıyısı, batı ve orta Sudan ve dağınık bölgelerde	yk. 42.000.000 (?)	Çoğu yerde neredeyse tamamen Müslüman; animistlerin ve (şimdilerde) Hıristiyanların oluşturduğu azınlık gölgede kalmıştır.	Svahili dili, Hausa dili, Somali dili, vs.	Sıcak, çoğunlukla sulak
Diğer yerler: Amerika kıtaları, Güney Denizleri, Batı Avrupa vs.	yk. 1.500.000	Genellikle çok küçük olan azınlıklar	Çeşitli diller	Çeşitli

* Çoğu bölge için verilen sayılar kesin olmaktan çok uzaktır. Krş.: Louis Massignon, *Annuaire du monde musulman, 1954* (Paris, 1955). Bu sayılar genelde bu eserde sunulan verilere uygulanmış, ilgili sayfalardan da anlaşılabileceği üzere bazı değişiklikler de yapılmıştır.
† 20. yüzyıldan önce İslam dünyasının kullandığı başlıca edebi diller italik yazılmıştır.

kuzey bölgelerinden en yağışlı tropik bölgelere kadar hızla yayılmıştır. Yine de İslam'ın ulaştığı her yerde, o dönemde revaçta olan İslami ideallere dayalı benzer ölçütleri ve yaşam tarzlarını tüm Müslümanlara benimsetmeye yönelik sürekli bir baskı söz konusu olmuştur. Müslümanların ilk kuşaklarından sonra merkezi bir dünyevi örgütlenmeleri olmamıştır. Fakat bugün bile dünyanın hangi köşesinde yaşıyor olurlarsa olsunlar Müslümanlar dünya Müslümanlar cemaati hakkında sahip oldukları keskin bilinçle tanınmaktadırlar; evrensel bir dayanışma duygusuyla hareket etmekte ve dünyanın neresinde olurlarsa olsunlar temel İslami ibadetleri –örneğin yılın belli bir döneminde tüm halklardan Müslümanların Mekke'de bir araya geldiği hac ibadetinde olduğu gibi– aynı şekilde yerine getirip ortak bir kültürel mirasa sahip çıkma hissini de bir ölçüde paylaşmaktadırlar.

İşte bu nedenle İslam her çağda ve her coğrafyada dindar Müslümanlara zamandan bağımsız, yekpare ve ideal bir bütün gibi görünebilmiştir. Bu haliyle İslam'ın değişmesi veya tahrif olması diye bir şey söz konusu olamaz; ancak şu veya bu zaman diliminde ya da coğrafyada uygulanış şekli yozlaşmış, tahrif olmuş olabilir. Bu bakış açısı tamamen öznel bir yanılsamadan ibaret de değildir. Bir dinsel öğreti olarak İslam, varlığın doğası hakkında birtakım inançlara dayalı bütünlüklü ve genel bir öğreti olarak meşru şekilde formülleştirilebildiği ölçüde gelecekteki sınırlarını baştan belirleyebilecek kabiliyete sahiptir. Böyle bir öğreti ilerde başka gelişmeler kaydetse veya yozlaşsa bile asli unsurları inkâr edilmediği sürece özünü ve ruhunu kaybetmez, dolayısıyla inanç için yeni bir zemine zımnen ihtiyaç da duymaz.

Bu bütüncül bakış en azından belirli toplumsal çevrelerde kabul görebilir. Örneğin zaman içinde gitgide karmaşıklaşıp günlük hayatı her yönüyle ve en ince ayrıntısına kadar düzenleyen kapsamlı bir külliyat haline gelmiş olan Şeriat hukuku bugün artık çağdışı sayılan birtakım toplumsal varsayımlar barındırmaktadır. Bu nedenle birçok Müslüman Şeriat hukukunu çağa uydurmak, onu "modernleştirmek" istemektedir. Ne var ki Şeriat hukukuna dayanak teşkil eden geleneksel hadis rivayetlerinin yolundan fiilen ayrılmadan Müslümanların bu hukukun çağa ayak uyduramayan kimi temel kabullerini değiştirip değiştiremeyecekleri halen yanıt bekleyen bir sorudur. Çünkü Kur'an –Muhammed'in ölümüyle birlikte kendi kendini yorumlayan bir metin olmaktan çıktığından beri– hadis rivayetleri aracılığıyla yorumlanagelmiştir. Bu nedenle günümüzde Kur'an'a göre yaşama ve onun davet ettiği islamı hayata geçirme umudundan tamamen vazgeçmeden hadis rivayetlerinin yolundan ayrılmanın mümkün olup olmadığı da tartışmaya açıktır.

Aynı durum genel olarak kültür, yani kabaca ifade edildikte dinle bağlantılı bütün bir yaşam tarzları örgüsü için de geçerlidir. Her kültür günlük yaşamı örgütleyip düzenleyerek ona kendine has bir renk ve tarz kazandıran ayırt edici bir üsluba sahiptir. İç veya dış kaynaklı yeni üsluplar yerleşik kültü-

re kolayca uyum sağlayabilecekleri gibi onunla sürekli çatışabilirler veya uyumsuz da olabilirler ve bu gibi durumlarda kültürün yeniden yapılanmasına, hatta kimi durumlarda tamamen işlemez hale gelmesine dahi neden olabilirler (modern yaşam tarzları ile temas kurduklarında dağılan, parçalanan, bazı "ümmi" halkların başına gelen tam olarak budur). İslam'ın bu şekilde yekpare bir kültür olarak kavranışı –İslam kültürünün tüm dallarını ve budaklarını vazgeçilmez görünen köklerine kadar takip etmek suretiyle– onun sahip olduğu kendine has üslubu öne çıkarmakta, kültürel yekpareliğinin ise iç tutarlılığa sahip, ayrışmaz bir bütünlük olduğunu vurgulamaktadır. Böyle bir kültürel dokuda uyuşmazlıkların ortaya çıkacağını ve birtakım gerginliklerin yaşanacağını öngörmek güç değildir. Nitekim tarihte İslam diye yaşanagelmiş birçok şey İslam'ın temel kültürel ön kabulleriyle çelişmiş ve onun bir yaşam biçimi olarak yekpareliğini zaman zaman ihlal etmiştir. Bu durum ise psikolojik veya tarihsel zeminde çözülmesi gereken birtakım çatışmaların yaşanmasını kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu anlamda Müslümanca yaşam yekpare bir karaktere sahip İslami bir yaşamdır ve bu itibarla, ihlal edilmemesi gereken bazı dokunulmazlara sahiptir.

BİR KÜLTÜREL GELENEĞİN DİYALEKTİĞİ

Bununla beraber, tarihsel bir gözle baktığımızda tüm dalları ve budaklarıyla tarihte İslam olarak anlaşılagelmiş şeyin zamanla muazzam bir değişime uğradığını pekâlâ söyleyebiliriz. İslam'ın vizyonu serpilip bu vizyonun ne denli kuşatıcı olduğu ortaya çıktıkça İslam'ın asla her yerde ve her zaman tamamen aynı kalamayacağını da kesin biçimde gözler önüne serilmiştir.[1] Nitekim tarihe baktığımızda islam ediminin temel sonuçlarının neleri içermek zorunda olduğunu ayrıntıları ile ortaya koyan her formülün hatırı sayılır sayıda Müslüman'ın muhalefetiyle karşı karşıya kaldığını görmekteyiz. Diğer dinlerde de bu böyledir. Kültür söz konusu olduğunda bu durum misliyle geçerli olacaktır. Çünkü İslam ve onunla bağlantılı yaşam tarzları, kültürel bir gelenek veya kültürel geleneklerden müteşekkil bir yapı oluştururlar. Kültürel bir gelenek

---

1 *The Meaning and End of Religion* (New English Library, 1966) başlıklı eserinde Wilfred C. Smith ya doğru ya da yanlış olduğu kabul edilmiş, bütünsel bir inanç ve uygulama *sistemi* olarak "din" anlayışının, bir kimsenin yaşamının, o kimse dürüst veya başarılı olduğu ölçüde samimi olabilecek bir yönü olarak "din" anlayışına kıyasla nispeten yeni olduğunu işaret etmiştir. "Dinlerin" en eski olduğu ve en keskin biçimde kendine yeten bütünlüklü cemaatler oluşturdukları İran-Sami çevresinde bile, bir *sistem* olarak "din" anlayışı yavaş yavaş etkili olmuş ve ancak neredeyse modern zamanlarda baskın hale gelebilmiştir. Smith, genelde uğraşmamız gereken sorunun, dinsel imanın ifade edilmesini sağlayan birikimsel gelenekler olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda benim farkındalığımı keskinleştirmiş olduğu için ona borçluyum.

ise doğası gereği gelişip değişir. Ne kadar gelişip değişirse kapsamı da o denli genişler, kuşatıcılığı o denli artar.

Gelenek canlılığını kaybedebilir, sırf aktarıma dönüşerek yozlaşabilir. Eğer gelenekten sırf aktarım anlaşılırsa sayısız kuşaklar boyunca anneler tarafından kızlarına aktarılıp öğretilen ve dini bayramlar gibi özel günlerde yapılan bir hamur işinin tarifi de elbette "geleneksel" olabilir. Fakat gelenek sırf alışkanlıktan dolayı aktarılan şeyse o alışkanlığı doğuran koşullar ortadan kalktığı anda gelenek de yok olmaya mahkûm demektir. Örneğin anne öldüğünde söz konusu hamur işinin tarifi de tarihe karışacaktır. Oysa gelenek sırf bir aktarımdan, alışkanlıktan ibaret olmayıp birtakım fiili ihtiyaçlara da yanıt veriyorsa yani hayati bir işlevi de varsa değişen koşullara uyarlanabilir veya geliştirilebilir. Bu bakımdan, yaşayan bir kültürel gelenek aslında daima gelişim halindedir. Bir davranış kalıbının veya etkinliğin anlamı zamanla başka içermeler kazanabilir çünkü koşullar değiştiğinde o davranış kalıbının veya etkinliğin biçimi aynı kalsa bile bağlamı çoktan değişmiş olacaktır; hatta farkına bile varılmadan hepten yeni bir anlam dahi kazanabilir. Tüm yemeklerin mecburen evde hazırlandığı bir zaman diliminde hazırlanan bir hamur işi ile bu mecburiyetin ortadan kalktığı bir zaman diliminde evde hazırlanan bir hamur işi –tarifleri aynı olsa dahi– farklı anlamlara sahip olacaklardır. Demek ki tarife bağlı kalmak hamur işini yeni bir bakış açısıyla görmeyi gerektirir, hatta o yeni bakış açısını bizzat üretir. Gelgelelim koşullarda çarpıcı bir değişiklik olmazsa bile tarifin ve o tarifin uygulanma biçimlerinin de bir tarihi mutlaka olacaktır. Nitekim ilkel hayatta bile bin yıllık, hatta sadece birkaç yüzyıllık bir süre zarfında dahi mutfakta kullanılan yakacak malzemelerinde ve su kullanım alışkanlıklarında değişiklikler meydana gelmiş, mutfak gereçlerinin nitelikleri de değişmiştir. Dolayısıyla gelenek gerçekten de canlı idiyse bir aşçı değişen koşullar karşısında hamur işinin tarifini değiştirip geliştirmenin bir yolunu bulmuş demektir. Böyle yapmakla gelenekten kopmuş da olmuyordu; bilakis, geleneğin dönüşmesine ve gelişmesine imkân tanıyarak onu canlı tutmuş oluyordu.

Yaşayan toplumlar görünen o ki hiçbir zaman gerçek anlamda durağan olmamışlardır. Şehir hayatının ortaya çıkışı ve okuryazarlığın artışı ile birlikte kültürel geleneğin devingen yönü ağırlık kazanmış veya daha doğrusu yaşayan –yani bir süreç olarak– gelenek ivme kazanmış ve daha belirgin hale gelmiştir. Böylece gelenek dâhilinde ve kuşaktan kuşağa bireylerin zamanın sürekli değişen taleplerine ve ihtiyaçlarına yanıt vermeye yönelik bilinçli ve özgün bir kültürel girişkenlikleri de hep var olmuştur. "Yüksek kültür" diye nitelenen, yani okuryazar ve şehirli çevrelerde nispeten yaygın olan kültür kalıplarında toplumsal gelenek kendini apaçık şekilde bir değişim süreci olarak gösteregelmiştir. "Halk kültürü" diye nitelenen, yani köylülerin, hatta okuryazar olmayan "ümmi" halkların kültürlerinde bile kültürel gelenekler

aslında yüksek kültürlerde daha görünür olan devindirici güce daha örtük biçimde olsa da sahiptirler.[2]

Demek ki bir süreç olarak kültürel geleneği genel olarak üç uğraktan oluşan bir devinim olarak betimleyebiliriz: yaratıcı eylem, bu eyleme grupça bağlanmak ve grup dâhilinde birikimli, katmanlı etkileşim. Kültürel geleneğin bu üç uğrağını özellikle İslam'ın başlıca zemini olagelmiş Modernlikten önceki şehir sahibi toplumların yüksek kültürlerinde görmek mümkündür. Gelenek köklerini yaratıcı bir eylemde, yani anlık bir icatta, bir ilhamda, hatta karizmatik bir temasta bulur: Yeni bir estetik değerin keşfi, yeni bir zanaat tekniğinin kullanılmaya başlanması, toplumda bireylerin birbirlerinden beklentilerinin değişmesi veya yeni bir yönetim tarzına geçiş yahut yeni yönetim kalıplarının tasarlanması ya da din söz konusu oldukta kendimiz ile kâinat arasında kurduğumuz ilişkide nihai olana ilişkin bir bilincin açığa çıkışı –yani yeni bir bakış açısı kazandıran manevi bir ilham– bunlara örnektir. Muhammed ve onun yolundan gidenler Kur'an'ı ve onun davetini kabul etmekle hayatın anlamı hakkında yepyeni değerlendirmelere kendilerini açmış oldular. Bu da onların o güne kadarki kaygılarını ve ilgilerini o andan itibaren anlamsız bulmalarını sağladı. İşte bu nedenle Muhammed ile onun yolundan gidenlerin Kur'an'ı ikrar edip onun davetine icabet etmeleri son derece yaratıcı bir eylemdi.

Bu gibi durumlar, kısmen, tarihte nesnel olarak yaşanmış ilgili olayın insanın insan olarak sahip olduğu evrensel birtakım olanaklara cevap vermesi itibarıyla yaratıcıdırlar. Kur'an'ın sırf bir yazılı metin olarak sahip olduğu beşeri etki inkâr edilemez. Aynı zamanda bu durumlar, aynı ölçüde halkın, yani yaratıcı olayın kendine ve ürünlerine ilgi gösterip onlarda kendi özel gereksinimlerine veya çıkarlarına yanıt veren maddi veya imgesel karşılıklar buldukları için onlara değer atfeden, böylece onları kendileri için norm haline getirenlerin kendine özgü kavrayış gücü aracılığıyla da yaratıcı nitelik kazanırlar. Kuran yalnızca kendilerine has toplumsal ve ahlaksal sorunlara sahip Mekkeliler ile Medinelilerden oluşan belirli bir Arap topluluğunun dilinden konuşmakla kalmamış, ayrıca onların kişisel ve toplumsal gereksinimlerine de yanıt vermişti. Onlarsa bu yanıta olumlu veya olumsuz karşılık vermek suretiyle başka türlü sözlü genel öğütlerden ve gözlemlerden ibaret kalacak bir şeye somut bir anlam ve içerik kazandırmışlardı. Aslında Kur'an böyle bir karşılık görmüş olmasaydı –ki sonradan gelen bölümlerinde gerçekten de böyle bir karşılık öngörülmektedir– en fazla çarpıcı ama amacına ulaşamamış bir edebiyat eseri olarak kalacaktı. Yaratıcı eylemin bu ikili yönü başka hiçbir yerde dinsel hayatta olduğundan daha önemli olmamıştır. Çünkü farkına bile varıl-

---

[2] Bu bölümde antropologların kültürel süreçler hakkında her geçen gün biraz daha ince ve ayrıntılı hale gelen görüşlerinden olabildiğince faydalanmaya çalıştım. Fakat bir tarihçi sıfatıyla burada halk kültürlerinden ziyade yüksek kültürle ilgilendiğim için kendi kuramsal çerçevemi geliştirmem gerekti.

madan olup biten birçok olayda vahiy imkânı aslında gizli olarak mevcuttur. Vahiy, yani açınlayıcı deneyim, ancak yeterli sayıda insan bir olayın etkisini kabullenmeye hazır olduğunda ve o insanlar söz konusu olayın kendi gözlerini açmasına izin verdiklerinde gerçekleşir.

Kültürel geleneğin ikinci uğrağı ise yaratıcı eylemden doğan grup bağlılığı veya gruba bağlanmadır: Olaya doğrudan tanık olan kitle zaman içinde bir şekilde kurumsallaşır ve kalıcı hale gelir. Başka bir deyişle yaratıcı eylem, o eylemin önemine ilişkin ortak bir bilinci paylaşan ve daha sonra atacakları adımlarda –ki bu ister yaratıcı eylemin doğurduğu sonuçları kucaklamak şeklinde olsun ister o sonuçlara isyan etmek şeklinde olsun– o eylemi hesaba katması gereken bir insan topluluğu için kalkış noktası haline gelir. Örneğin Batılı sanatçıların İtalyan Rönesans resim sanatı karşısındaki tutumu uzun bir süre boyunca böyle olmuştur. Klasiklerden oluşan onaylı bir eserler külliyatının merkezinde bulunduğu bir genel kültür eğitiminde bile bu bağlılık hayli bağlayıcı nitelikteyken, hukuk geleneğinde çok daha bağlayıcı hale gelir. Bu bağlılık en üst noktasına ulaştığı anda biata dönüşür. İşte bu nedenle İslam, Muhammed'in vizyonunun yol gösterdiği bir serüvene gönüllü olarak katılmak olarak tanımlanabilir. Bunun somut hali ise Muhammed'e, onun kitabı olan Kur'an'a ve Muhammed'in cemaatine ya da en azından o cemaatin aslına sadık kalmış devamına bağlanıp biat etmektir. Bu biat ise İslam inancını ikrar etmek üzere şahadet getirmek veya ibadet ederken kıbleye, yani Mekke'ye yönelmek gibi simgesel birtakım jestlerde ifade bulmuştur. Bir insanın iç dünyasında teslimiyet derecesi, yani manevi islamı ne olursa olsun, bu gibi aleni edimler ve jestler onun Müslüman sayılması ve bu itibarla Müslüman olmanın getirdiği toplumsal ve hukuksal haklar ile yükümlülükleri haiz olması için yeterlidir.

Ortak bir bağlılık zemininde buluşan grup üyeleri arasındaki birikimli etkileşim sayesinde –ve her şeyden evvel, tartışma ve diyalog aracılığıyla bu insanların bağlandıkları yaratıcı edimin saklı içermelerini ve barındırdığı olanakları işlemeleri sayesinde– bu grup bağlılığı canlılığını korur. Örneğin sanatlarda bizatihi o sanat geleneğinin doğurduğu bir sorun için bir çözüm önerildiğine tanık olan başka sanatçılar, o çözümü benimseyebilecekleri gibi onun yerine alternatif çözümler de önerebilirler ve bu çözümler yeni fırsatlar yarattıkları gibi sırası geldiğinde yeni sorunlar da doğururlar. Felsefe ile bilimde ise başarıların, keşiflerin ve icatların aktarımı –özellikle Platon ve Ptolemaios gibi büyük öncülerin durumunda olduğu gibi– bu aktarımın amacı olan ve o olmaksızın aktarımın zamanla kesintiye uğrayıp sona ereceği, karşılıklı yanıtlara dayalı kesintisiz ve birikimli diyalogun işleyebilmesi için son derece önemlidir. Aynı durum ekonomik bir düzenin oluşturulma ve dallanıp budaklandırılma sürecinde de geçerlidir. Hepsinden öte, siyaset hayatında geçerlidir: İtici gücünü çıkar çatışmalarının teşkil ettiği siyaset hayatında taraflar devlet inşası sürecinde birikmiş mirası kendi özel çıkarlarına kullanmak için mücadele

etmekte, böylece bir sonraki özel çıkarın kendi avantajına çevirmek için çabalayacağı miras örüntüsünü değişikliğe uğratmaktadırlar.

Yaratıcı olayın sonuçları görece özel ve işlevsel olabilir: Cemaatin karşı karşıya kaldığı tarihsel koşulların gelişimine atıfta bulunuyor olabilir. İlk Müslümanlar Akdeniz'den İran'a kadar uzanan bölgeyi ele geçirdiklerinde, Müslüman cemaatini bir arada tutabilmek ve cemaatin bulunduğu konumu koruyabilmek için ortak bir hukukun ve örfün oluşturulması bir ihtiyaç haline gelmişti: Bir çeşit Şeriat oluşturmak gerekiyordu. Bunun Müslümanları bir araya getiren deneyimle uyum içinde yapılması ve böylece İslam'ın en yüksek ideallerini güvence altına alması da istendiği için, Şeriat'ın inşası hadis rivayetlerinin, yani ilk Müslümanlar hakkında olup Kur'an'ın davetini sonraki dönemlerde kurulan imparatorluğun pratik gereksinimleriyle ilişkilendirecek rivayetlerin, belirlenmesi ve derlenmesi şart olmuştu. Dindar Müslümanlar konu hakkında birbirlerinin kaleme aldıkları eserlere dayanıp yenilerini kaleme alarak yüzyıllar içinde yavaş yavaş bir Şeriat oluşturmayı başardılar. Bu eserlerin büyük bir bölümü Kur'an'ın davetinin birer ürünü oldukları kadar yazarlarının içinde yaşadıkları toplumların şartlarının da birer ürünüydüler.

Yaratıcı olayın sonuçları görece evrensel ve mantıksal da olabilir: Olayın asli doğasından, yani hayatında hakikati arayan insanların olanaklarını arttıracak dâhili potansiyelinden kaynaklanabilir. Böylece bir insanı ilk başta Muhammed'in cemaatine bağlanmaya iten şey ne olursa olsun –ki bu muhtemelen Muhammed'in kendi vizyonunun bütünlüğü içinde kavranışı olmayacaktır– bu aleni bağlılık onu mecburen kişisel manevi bir mesele olarak, Tanrı'ya ve peygamberliğe ilişkin daha berrak ve ince bir kavrayışa ulaşma çabası olarak islama biraz daha yöneltecektir. Böylece islam ediminin kendisi de onun için daha anlaşılır hale gelecektir. Müslüman'ın bir insan olarak kendi amacının ve kâinat içindeki yerinin farkına varmaya başlaması diyalogla, yani benzer durumda bulunan başka insanlarla düşünce alışverişinde bulunmasıyla gerçekleşecektir. Böyle bir arayışta ise kişi İslam'a veya insanın manevi durumuna özgü ama her durumda az çok anlamlı olan bir unsurla karşı karşıya kalabilir.

İster görece koşullara bağlı ve işlevsel olsun, ister görece asli ve mantıksal olsun, her durumda başlangıçtaki bağlanmanın sonuçları, ancak başlangıçta yaratıcı olan görüşün, başlangıçtaki olayları anlamlı bulmuş kimseler arasındaki birikimli etkileşim ve diyalog sürecinde sürekli yeni bir bakış açısından ele alınmasıyla tam olarak işlenebilir.

Fakat yaratıcılığın başlangıç noktasından sadece gelişen bir etkileşim çıkmaz; bu etkileşimin, bu diyalogun kendisi de zaten bir dizi yaratıcı eylemden ve onlardan kaynaklanan bağlanmalardan –bazen tali eylemlerden, tali bağlanmalardan ve fakat yine de eşsiz eylemlerden, karşılaşmalardan ve keşiflerden– oluşur. Kültürel miras, başlangıçtaki yaratıcı olaydan belirleyici bir düşünceler ve pratikler öbeğinin adeta mantıksal bir sonuç olarak çıkmasını

sağlayan ideal nitelikli sabit bir örüntü olmaktan ziyade eylem için görece edilgin bir ortam oluşturur. Bu ortamdaki her bir birleşme noktası yeni bir yönelim edinmeyi sağlayabilir veya en azından bunların sonuçları görece öngörülemez olacaktır çünkü aynı ortam değişen koşullara, mizaçlara ve sorunlara göre değişiklik gösteren tipte eylemlere olanak tanıyacaktır.

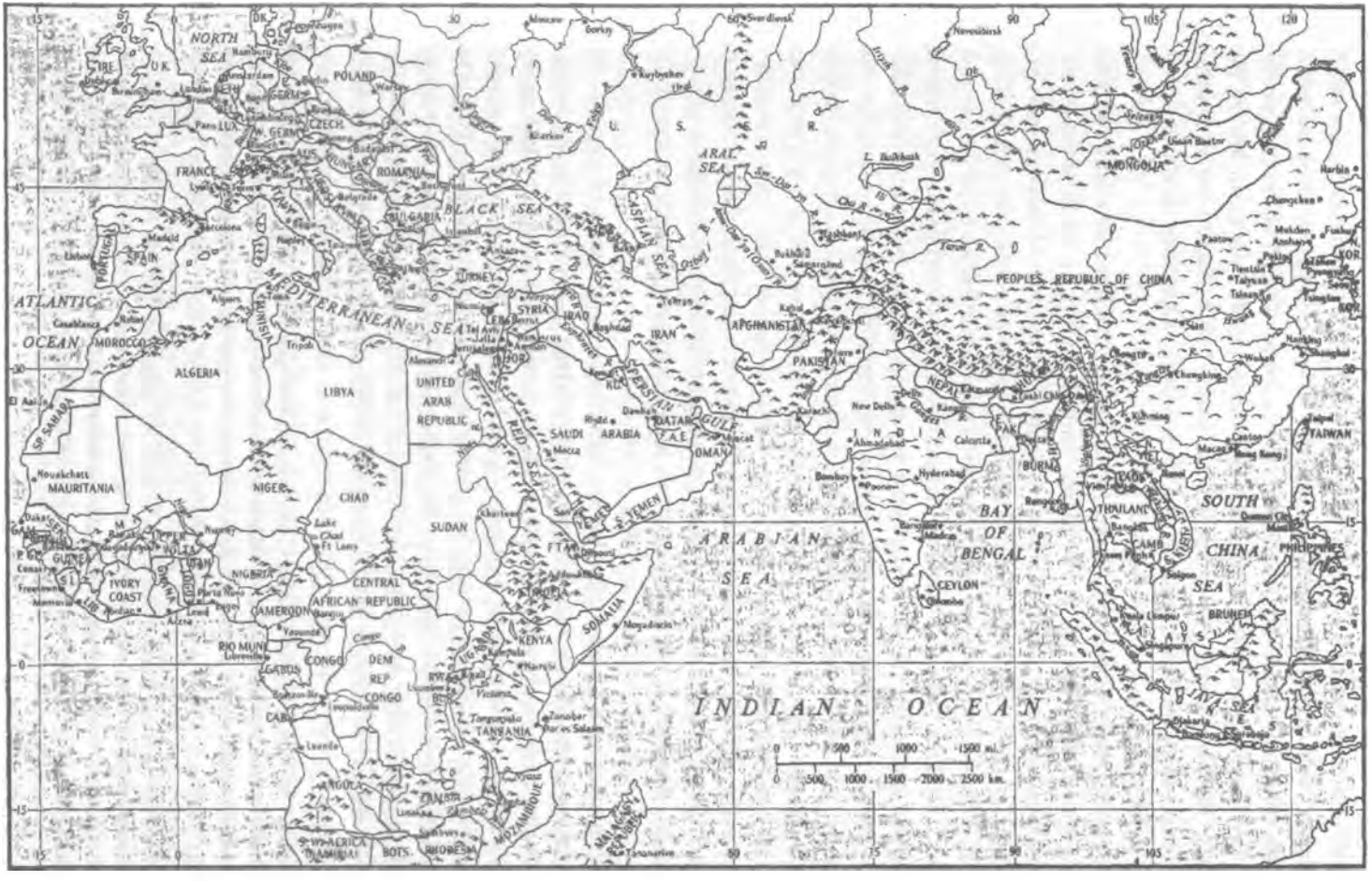
Dolayısıyla İslam'ın ortaya çıkışıyla başlayan diyalogun neredeyse en başından itibaren, İslam'ın neleri içermesi gerektiğiyle ilgili, her biri kendine göre bir bağlılığı ve kendine özgü bir diyalogu üreten, birbirleriyle çatışan birtakım ön kabul kümeleri ortaya çıkmıştır. Sıradan savaşçıların gözünde, daha ilk kuşaktan itibaren, Müslümanların fetihlerini kendi çıkarları için kullanan varlıklı bir kesimin sapkınlıkları olduğu düşünülen olaylar karşısında İslami adalet, Muhammed'in dostu ve savaşçıların kahramanı olan karizmatik bir ismin, Ali'nin etrafında şekillendi. İsyanın akıttığı kanla mühürlenmiş bu duygu önce Ali'ye ve daha sonra onun soyundan gelenlere beslenen derin bir sadakate dönüştü. Sonuçta ortaya çıkan harekete *Şiilik* dendi. Şiiler Müslümanların büyük kısmının Ali'nin liderliğini reddetmeleri yüzünden yoldan çıktığını ve sadece ona sadık kitlenin asli [İslami] görüşü koruduğunu düşündüler. Bu kitle içinde böyle bir sadakatin olası içermeleri –yalnızca askeri içermeleri değil, toplumsal adalete dair içermeler ve (yaşam bir bütün olduğu için) bireysel dindarlık, metafizik ve bütün İslami konularla ilgili içermeleri de– kuşaklar boyunca Şiî Müslümanlar tarafından işlenip durdu. Aynı zamanda Müslüman toplumda etkili bir birlik sağlamak yönünde var olan coşkulu ve zorlu girişim, Şiîlerin sergilediği partizanca baskılara rağmen, *Sünnîlik* diye anılan muhalif bir bağlılığa da olanak veriyordu. Bu bağlılık da aynı şekilde, Sünnî Müslümanlar arasında süregelen uzun bir diyalogda yavaş yavaş işlenmiş, kendine özgü biçimde etrafına nüfuz eden birtakım içermelere sahipti.

Böylece İslami çevrede her biri kendi içinde İslam'ın asli içermelerini birbirine zıt biçimde işleyen iki alt gelenek, iki farklı diyalog ortamı ortaya çıkmıştır. Sonradan ortaya çıkan bu diyalogların her ikisi de tıpkı İslam'ın kendisi gibi yaratıcı bir anla başlamışlardır: Birinde Ali'nin bir kahraman olarak eriştiği makamın, diğerinde ise Ümmet'in, yani Müslümanların genel cemaatinin ulaştığı noktanın ilahi bir yönlendirmenin, hatta vahyi bir durumun izlerini taşıdığı –elbette Kur'an'ın konumuyla eşdeğer olmamak kaydıyla– göz önünde bulundurulmuştur. Şiîlerin dünyadaki dağılımını gösteren haritada görülebileceği gibi, bu iki karşıt gelenek varlığını bugüne kadar korumuştur. (Şiîler, günümüzde Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan "eski İslam" topraklarında yaşayan Müslümanların dörtte birini, hatta belki de üçte birini oluşturmaktadırlar. Geri kalanlar ise –daha uzak ülkelerde yaşayan Müslümanların çoğu gibi– esasen genel olarak dünyadaki Müslüman nüfusunun onda dokuzunu oluşturan Sünnîlerdir.)

İslami gelenek kendi koşulları altında gelişirken, İslam'ı benimseyen halklar arasında öteden beri var olagelmiş diğer geleneklerle de aynı şekilde etkileşim içine girmişti. Hiçbir gelenek, aynı toplumsal bağlam içinde bir arada var olduğu diğer geleneklerden yalıtılamaz. (Aslına bakılırsa kültür, karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı geleneklerin bir bileşkesi olarak da tanımlanabilir.) Yaşamın herhangi bir sahasındaki yaratıcı bir olayın birçok alanda sonuç doğurması mümkündür. Her halükarda dinsel, sanatsal veya bilimsel ortamlardaki etkileşim ve diyalog birbiriyle örtüşür ve iç içe geçer çünkü ortaya çıkan önemli sorunlar nadiren tek bir geleneğin anlamlı bulacağı kadar teknik olabilirler. İslam'ın bölündüğü görülen alt gelenekler, Şiîler ve Sünnîler örneğinde olduğu gibi birbirine düşmanca yaklaştıklarında dahi dışlayıcı değillerdir. Kimi Müslümanların bu iki alt gelenekten birden beslendiğine neredeyse en başından beri sıkça rastlanmıştır. Hatta insanların Müslümanlığı kabul ettikten sonra yaşamlarının büyük bir bölümünü şekillendirmiş eski geleneklerinden vazgeçtikleri –eski geleneklerin, kimi diğer dinsel geleneklerde olduğu gibi Müslümanlığa özgü teslimiyet anlayışıyla açıkça çeliştiği bazı haller dışında– pek az görülen bir durumdur. Bunun dışında, İslam son derece canlı ve çok yönlü bir kültürel ortamda kurulmuştur. Aslına bakılırsa İslam'ın genel olarak kültürel yaşamda önemli bir yer kazanması da ancak diğer diyaloglara katılmasıyla mümkün hale gelmiştir.

Müslümanların önce koruyucuları, sonra uygulayıcıları haline geldikleri sanat gelenekleri İslam'dan önceki dönemlerde ortaya çıkmışlardı. Ancak Müslümanlar –elbette zamanla– bu geleneklerdeki bazı unsurlara yönelik özel görüş açıları –sıkı sıkıya İslami bir esinlenme sayesinde olacağı kadar kolaylıkla kendi özel toplumsal durumları sayesinde elde edilmiş görüş açıları– geliştirdikten sonra bu geleneklerin devam eden gelişimi İslami denebilecek özellikler kazanmaya başlamıştı. Aynı şey bilimsel ve felsefi gelenekler için de ticaret, zanaat ve kamu yönetimi gelenekleri için de hatta dinsel efsaneler ve çileci pratiklere ilişkin gelenekler için de geçerlidir. Müslümanlar, başka geleneklerin sağladığı ortamlara uygun olabilecek unsurları keşfettikçe İslam'ın mevcudiyeti de kendisini yavaş yavaş bile olsa hissettirmiştir.

Çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir çevredeki (örneğin Arap ülkelerindeki) İslam ile Müslümanların azınlıkta olduğu bir çevredeki (örneğin Hindistan'daki) İslam arasındaki keskin fark demek ki Müslümanların Müslümanlık derecesiyle ilgili bir sorun değildir. Bu, örneğin bir Hint Müslüman'ın ileri sürebileceği gibi, hantal gelenek ile zorunlu bir hareketlilik hali arasındaki farka veya kimi Arap Müslümanların düşünebilecekleri gibi, doğuştan gelen hüner ile sonradan taklit etmek arasındaki farka indirgenemez. Bunun, iki farklı kültürel çevrenin ortasında sürdürülen İslami diyalogda



Afro-Avrasya kara parçasında yer alan ülkeler

(1970)

taşınan genel manevi tavra verilen, eşit ölçüde özgün iki tepki arasındaki bir farklılık olması da pekâlâ mümkündür. Örneğin Hint Müslümanlar en azından başka Hint Müslümanların yazdığı bazı kitapları okumuş, bu yazarların özellikle ele aldığı Hindistan'a özgü bazı sorunlardan şahsen etkilenmiş olabilirler. Böylece o yazarların tanıklık ettiği yaratıcı deneyimlere olumlu ya da olumsuz tepkiler verebilirler. Aynı şekilde Arap Müslümanlar da Arapların kendilerine özgü birtakım sorunları ve karşı karşıya kaldıkları durumlar hakkında tali diyaloglara girebilmişlerdir.

Öyleyse İslam'a islam ediminin işlenişi olarak baktığımızda sergilediğini gördüğümüz yeknesak yaşam birliğinin, İslam'a tarihsel bir gözle baktığımızda neredeyse tamamen kaybolduğunu müşahede ediyoruz. O halde şu soruyu sormamız gerekiyor: İslam'dan tamamen uzak çevrelerin yanı sıra İslam dâhilinde bile diyalog sürekli yenileniyorsa onda evrensel nitelikli beşeri bir unsur bulmak mümkün müdür? İslam'ın ebediyen aynı şeyi öğrettiğini, öğütlediğini veya onun doğrudan öğretmediği başka şeylerin mutlaka İslam'ın tahrif edilmesi anlamına geleceğini bir tarihçi olarak söylememiz mümkün değildir. Bir inanan bu gibi yargılarda bulunabileceğini elbette düşünebilir oysa bir tarihçi bunu yapamaz. İslam belki tarihin belirli bir anında ve dar bir çevrede ele alındıkta kesin çizgilerle çizilmiş sınırlara sahip bütünlüklü bir örüntü sergileyebilir. Fakat dünyanın dört bir yanına ve zamana yayıldığı andan itibaren ilgili her fikrin ve uygulamanın İslami gelenek tarafından teşkil edilmiş, sürekli değişen, hareketli bir kültürel ortamın özgün şartlarını ve onun mevcut diğer kültürlerle bağlantılarını yansıttığı görülecektir.[3]

Dünyanın dört bir yanında yaşayan Müslümanlar arasında bir çeşit birlik veya yeknesak bir düzen tesis edilmesi yönünde hep ısrarlı bir baskı söz konusu olmuşsa da bunu İslam'ın vazgeçilmez bir özelliği olarak görmemek gerekir. Çünkü bu baskı aslında süregelen İslami gelenek ile bu geleneğin içinde serpildiği diğer kültürel gelenekler arasında çeşitli zamanlarda yürürlükte olan ilişkilerden kaynaklanmıştır. İlk Arap fetihleri döneminde Kur'an'ın inançlı savaşçı topluluklar arasında bir tür birlik talep ettiği fikri, bu toplulukların tek bir yüksek otorite talebinde, ibadetlerine ve savaşlarına öncülük ede-

---

3 "Gerçek" İslam'ın varlığına getirdiğim sınırlamanın katılığından her uzman ve kuşkusuz her Müslüman memnun kalmayacaktır. Aslında uzmanların az çok "gerçek" veya "özgün" İslam'ı İslami bilinçliliğin almış olduğu çeşitli biçimlerden ayırt etmeleri gayet doğaldır; onlar sık sık bazı biçimleri "ortodoks" diye etiketler ve bu türden ayrımları olanaklı kılacak diğer açık veya örtük kategorilerden yararlanırlar. Bu tür kullanımların, bence, ancak sadece çok dikkatli bir biçimde sınırlanmış olmaları durumunda belli bir geçerliliği olabilir. Elbette bu kısmen tanımlarla ilgili bir sorundur. Ben "İslam" terimini, bence alışılmış bağlamlarda hâkim olan kullanımının en doğru karşılığı olacak şekilde kullandım. Burada küresel kuram düzeyinde olduğundan daha fazla pratik uygunluk bulunabilir. Belki de benim kullanımımın, "ideal" veya "metafizik" sıfatlarına karşıt olan "tarihsel" gibi bir sıfatı her zaman örtük olarak gerektirmesi gerekir.

cek tek bir halife isteğinde ziyadesiyle ifade bulmuştu. Halife fikrinden asla vazgeçilmedi fakat bu fikir sonraları –Müslümanların çoğunluğunu tüccarlar, zanaatçılar veya köylüler oluşturmaya başladıktan sonra– yerleşik bir toplumun farklı sınıflarını uzlaştıracak tarafsız, soylu bir arabulucuya, hakeme ihtiyaç olduğu yollu antik fikirle kaynaştı. En sonunda Müslümanlar aynı anda birden fazla halifenin var olabileceğini kabul edecek duruma geldiler. Gelgelelim o zamana kadar Müslümanlar sayısız farklı kültürel geleneği temsil ediyorlardı. Kur'an'ın hedefini gerçekleştirmek isteyenler bu hedefe uygun olarak yeni bir birlik tipinin inşa edilmesi gerektiği kanaatindeydiler: Adil bir toplum inşa etmek üzere örfte ve toplumsal ilişkilerde birlik sağlanmalıydı. Daha sonraları, özellikle de modern zaman yıkıcı etkilerini göstermeye başladığındaysa üçüncü bir birlik tipi elzem görülmeye başlandı. "Panislamî" hisler, Modern Batı'nın boyunduruğu altında yaşayan, İslam inancına mensup çeşitli halklara, kültürel farklılıkları ne olursa olsun ortak İslami çıkarlar uğruna işbirliği yapabilecekleri umudunu aşıladı.

O halde İslam nedir? Onu anlamlı bir bütün olarak ele alabilir miyiz? İslam bir umudun adından ve birkaç ortak simgeden daha fazlası mıdır? Doğruyu söylemek gerekirse iç çelişkileriyle birlikte ele alınmak şartıyla her kültürün kapsamlı bir bütün oluşturması anlamında, evet, öyledir. Bir gelenek ne denli farklı biçimler alıp ne denli hızlı gelişirse gelişsin asla olanaklı tüm düşüncelere ve pratiklere aynı mesafede duramaz ve bunların hepsine aynı fırsatları tanımaz; baştan kestirilmesi mümkün olmayan, etkileri aracılığıyla kalıcı hale gelen birtakım sınırlar koyar. Bir grup içi diyalog ya da aslında herhangi bir diyalog diyelim, her şeyi aynı anda sorgulamaya kalkarsa kolay kolay başarılı olamaz. Tamamen yeni bir anlayışın geliştirilebilmesi için, eski anlayışlardan bazılarının en azından bir süreliğine zemin olarak kullanılmak üzere sabit olduğunun veya değişenin sadece bakış açıları olduğunun varsayılması gerekir. Aynı şey her türlü etkileşim için geçerlidir: Bir yeniliğin uygulanabilmesi için başka bazı şeylerin eskisi gibi kalacağının varsayılabilmesi gerekir. Herhangi bir anda asgari kültürel bütünlüğü –o kültürü toptan değiştirmeye kendilerini adamış insanların dahi sorgusuz sualsiz benimsedikleri– o kültürel ortamın bu gibi özellikleri teminat altına alabilir. Kuşaklar boyunca yenilikler herhangi bir anda ortaya çıkabilirler. Yine de herkesin kabul ettiği bir hareket noktasına ve bu hareket noktasını paylaşan kimselerin oluşturduğu kalıcı insan topluluğuna ortak bir bağlılık bulunduğu sürece bu diyalog ortak özelliklerini sürdürmeye devam edecektir; üstelik bu özelliklerin en görünür özellikler olmaları da şart değildir. Diyalog birikimli ilerleyen bir süreç olduğu için sonradan gelen herkesin hem ilk hareket noktasını hem de onun üzerine bina edilen sonraki tartışmaları tanıması gerekecektir, dolayısıyla ilgili bütün kuşaklara hitap edecek ortak bir düşünceler dağarcığı (veya sanat biçimleri, kurumsal ilkeler vb.) oluşturmak da gerekli olacaktır. Tarihsel

inceleme için makul bir çerçeve sağlayabilecek olan şey işte diyalogun bu bütünselliğidir.

DİNSEL BİR GELENEK OLARAK İSLAM'IN BİRLİĞİ VE SINIRLARI

Müslümanlar arasında yüzyıllarca sürmüş bu diyalogda etkili bir sürekliliğin söz konusu olduğu iki düzey ayırt edilebilir: din düzeyi ve uygarlık düzeyi. Bu kitap boyunca hem dinsel gelenekle hem de uygarlıkla ilgileneceğiz. Bu yüzden şimdi kısaca din ve uygarlık ile neleri kastettiğimizi ve bunlar arasında ne tür ilişkilerin var olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Müslümanlar arasında kültürel süreklilik en çok bizim "din" dediğimiz düzeyde görünür haldedir. Bütün bu çeşitliliği içinde İslami dinsel gelenek belirli bir bütünselliği korumuştur ve bu konuda örneğin Hıristiyanlık ile Budizmden açıkça daha ileri bir noktadadır. Gelgelelim Müslümanlar arasındaki bu dinsel birliğin aslında daha geniş bir kültürel birliğin ifadesi olduğunu da ilerleyen sayfalarda göreceğiz. Bu daha geniş çaplı kültürel birlik, tarihsel bakımdan daha temelde yer almaktadır.

Önce dinsel birliği anlamak gerekiyor: Bu birlik, Müslümanlar arasında başka dinsel çerçeveler tarafından asla dinsel nitelikli görülmeyecek birçok kültür alanını da bünyesinde barındırmıştır. En azından bütün Müslümanlar Kur'an konusunda hemfikirdirler; bu yüzden kısmen ortak bir dili konuşmak zorunda olmanın yanı sıra kısmen benzer talepler ve zorluklar ile de yüzleşmek zorundadırlar. Dolayısıyla İslam adı altında ortaya çıkan baştan aşağı her şey, İslam'ın kurucu olaylarına ve bu olayların barındırdığı örtük taleplere kişisel olarak bağlanmanın olumlu ve olumsuz bütün içermelerinin görülmesiyle bağlantılı olabilir. Fakat birbirinden en farklı Müslümanların bile sadece Kur'an'ı okumakla kalmayıp İslam ve Kur'an üzerine daha sonraları kaleme alınmış başka kitapları da okumuş olmaları yüzünden gelenek aslında bu asgariyetten daha fazlasını içeren bir bütünlük kazanmıştır. Dolayısıyla bu bağlılık, onun içermeleri, hatta tarihsel gelişimi ile ilgili tüm ciddi soruların birbirleriyle bağlantılı olduğu görülecektir. Demek ki geleneğin bir bütün olarak incelenmesi gerekir.

Görmüş olduğumuz gibi, bu dinsel bağlanma ve diyalog ileri noktalara götürülmüştür. Bunlar sadece insanların yaşamlarının bir köşesinde, şahsi coşkunluk veya ümitsizlik anlarında ortaya çıkan şeyler değillerdir. Bilakis gündelik yaşama iyice nüfuz ederler. Bu nüfuzun derinliğini görmemiz gerekir. Genel olarak "dinin" sahasını –ona geniş bir alan tanıyacak olsak bile– önceden keyfi biçimde belirleyemeyeceğimiz için, şu veya bu etkinlik türünün "dinsel" olması gerektiğini, diğer etkinlik türlerinin ise böyle olmamaları gerektiğini baştan varsayamayız. Aslında bakılırsa "dinin" farklı kültürlerdeki sahası o kadar değişkendir ki "dinsel" diye nitelediğimiz her şeyi ortak bir

terim altında toplamamız ancak bir dizi geniş anlama başvurursak meşru olabilir.

Bir insanın yaşamında en dar anlamıyla ("manevi" anlamında) "dinsel" diye niteleyebileceğimiz şeyler, onun nihai kozmik yönelimi ve bağlanmaları ile bunlara kişisel olarak veya başkalarıyla birlikte riayet etme tarzlarıdır. Daha doğrusu, ne anlama geldiğini kesin olarak belirtmeksizin, yönelim kişisel olarak bağlayıcı ve kâinat bakımından anlamlı olduğu ölçüde –"felsefi" veya "ideolojik" olmaktan ziyade– nihai bir yönelimi belirtmek için "dinsel" terimini kullanırız. İslami bağlamda bunun anlamı fiilen bir tür kozmik aşkınlık duygusu olagelmiştir. Biz de bu sözcüğü ona daha somut bir anlam kazandıracak biçimde, öngörülebilir doğal düzenin sınırlarını aşmaya yönelik pratik veya simgesel uğraşlara –yani bir tür "doğaüstü" alandan doğan umuda veya o alana varmak uğruna verilen mücadeleye– uygulayabiliriz.[4] Öyleyse terimin anlamını biraz genişletirsek bu tür kozmik bağlanmalara odaklanmış, yani doğal düzeni aşmaya ilişkin tahmini olanaklara verilen kişisel karşılıkların birikimsel gelenekleri olan bu kültürel gelenekleri "dinsel" diye niteleyebiliriz. Bu gelenekler insanların, bu tarz olanakları vahyettiğini, yani açınladığını düşündükleri belli başlı olaylardan doğarlar. Ama genel kullanımda terimin anlamı daha da genişler. Bir insanın fiili "dinsel" yaşamının mutlaka yaratıcı kozmik bağlanmaya dayanmasına gerek yoktur. Bunun yerine, ona hâlihazırda sunulmuş dinsel geleneklere –başlangıçtaki manevi itkiyi kişisel olarak dert etmek veya geleneğin asli manevi bağlanmayı destekleyen tali özelliklerini devam ettirmek suretiyle bunların herhangi bir yönüne– katılmasına da dayanabilir. Tarihsel gerekçeler bakımından geniş anlamdaki bu farklı kullanımları birbirinden ayırmak ne çok makul ne de makbul olacaktır.

Buna göre, bizim "dinsel" diye nitelediğimiz geleneklerin özünde bu tür nihai bağlanmaların bulunmasına karşın, bunlar –fiili tarihsel gelenekler olarak– bu bağlanmalara indirgenemezler. Temel kaygısı ne olursa olsun İslam, bu bağlanımların ötesine uzanıp aşkınlıkla ilgili kaygısından zorunlu bir sonuç olarak çıkarılamayacak birçok başka şeyi imleyecek duruma gelmiştir ve

---

[4] Bazı amaçlar doğrultusunda "dinsel" terimi, esrarengiz bir deneyimin veya (çoğunlukla bununla bağlantılı) bir aşkınlık anlayışının yaşamı hedefler hale geldiği her duruma uygulanabilir. Fakat farklı yaşama yönelik geleneklerde, hatta aynı gelenek içinde bile esrarengiz-aşkın unsur çok farklı roller oynayabilir veya başlıca durumlarda eksik bile olabilir. Dolayısıyla (gerektiği takdirde) gelenekleri sınıflandırma amacı için daha genel bir tanım yardımcı olacaktır: "Dinsel" terimi, *bir kimsenin kozmos olarak hissedilen bir ortamdaki* rolüne görece en çok odaklanma düzeyindeki herhangi bir yaşama yönelik deneyim veya davranış için kullanılabilir. Herhangi bir gelişmiş yaşama yönelik bakış açısı, doğal kozmosla olan ilgiyi dışlayacak biçimde kültüre veya tarihe ne kadar yönelmiş olursa olsun, esasen kişisel yaşamla ilgilidir ve kozmik bütün hakkında bir yorumda bulunur; fakat "dinsel" terimi örneğin Marksizmin merkezi deneyimi ve davranışı için kullanılmaz, çünkü bunun aksine, kişi-kozmos ilişkisi onda, örneğin, "ateist" Budizme göre daha az rol oynar.

tarihsel bir gelenek olarak İslam'ın, kendi koşulları dâhilinde, bütün bu çeşitliliği yekpare biçimde içerdiği hesaba katılarak incelenmesi gerekir. İslami geleneğe "dinsel" dememizin ve ona katılmayı "dinsel davranış" olarak değerlendirmemizin sebebi, İslam'ın belirli bir kültürel sahayı kuşatmış olması değildir, kuşattığı sahalarda aşkınlığa veya kâinatın anlamına yönelme çabasını merkezine almış olmasıdır. İslam dar anlamıyla bir ibadetler ve akideler topluluğu olarak kavranabilirse de aşkınlığı hedefleyen bir uğraşta, örneğin doğrudan kişisel islam ediminde zorunlu olarak içerildiğini varsaydığımız şeylerden çok daha fazlasını –kimi bakımlardansa daha azını– içerir. Örneğin, bir kişinin kendi dinsel mirasını –bu örnekte İslam'ı– yüceltip diğer insanların dinsel mirasını kötülemesi bir dinsel davranış olabilir fakat böyle bir davranışın her şeyi yaratan Tanrı'ya şahsen teslim olma duygusunun bir yansıması olması gerekmez. Aslına bakılırsa İslam bu gibi dinsel deneyimleri şahsen pek az yaşamış kişilerce bile toplumsal veya entelektüel gerekçelerle ziyadesiyle işlenip geliştirilebilir. (Elbette İslam'ı çeşitli biçimlerde geliştirmiş bütün alt geleneklerin –şu veya bu Müslüman cemaatine göre "İslam" sayılmış ve fakat birbirine zıt bütün konumların– normlarını da kendi koşulları içinde tanımaya hazırlıklı olmamız gerekir.)

Okur, din adına yekpare bir toplumsal yapı oluşturmaya İslam'ın Hıristiyanlıktan daha yatkın olduğunu görecektir. Bu tip büyük dinsel geleneklerin hiçbiri kutsiyet atfedilen mekânlarda ara sıra yapılan ibadetlerle yetinmemiştir. Hepsi erkeklerin ve kadınların gündelik hayatını da şekillendirmeyi ummuştur. Bağlanılan herhangi bir din, hayatın her yönü üzerinde birtakım taleplerde bulunabilir ve bütün bir toplumsal yapıyı bu yolla tepeden tırnağa inşa edip sunduğu yaşam tarzını kendine yeten bir kültür olarak ilkece tesis edebilir. Bu bakımdan İslam yaşam üzerinde böylesine bütüncül bir talepte bulunmaya özellikle yatkın bir din olageldi. Toplu ibadetin yanı sıra medeni hukuk, tarih öğretimi veya toplumsal görgü kuralları gibi birçok sahada da Müslümanlar bir din olarak İslam'la özdeşleştirilebilecek birtakım ayrıksı kalıpları erkenden tesis etmeyi başardılar.

Ne var ki İslam bile tam anlamıyla bütüncül bir din olamazdı. Bu öncelikli sahalarda bile İslam'a has kalıpların münhasıran etkili oldukları nadir görülmüştür. Ticaret ve edebiyat gibi birçok başka alanda ise din, tüccarlara ve şairlere aşmamaları gereken birtakım sınırlar koymakla yetinmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle kültürün bu yönleri esasen belirli bir dinsel bağlanmadan bağımsız biçimde gelişmiştir. Din ve özellikle İslam, muhtelif şekillerde olsa da daima Müslüman toplumun bütünsel kültüründen bilinçli olarak ayrı tutulmuştur. Nitekim en dindar insanın yaşamında bile dinsel sayılamayacak birçok unsur mevcuttur.

Müslümanların kültürel hayatı en genel sınırları içinde alındıkta, yani bir uygarlık olarak alındıkta, birçok kültürel unsurun kaynaşmasından oluşuyor-

du ve bu itibarla bir tarihe de sahipti; Müslümanların din birliğinin basit bir uzantısından ibaret değildi. Başka bir deyişle İslami dinsel yaşam bu geniş kültürel kompleksin merkezinde yer alıyorduysa da aslında onun yalnızca bir yüzüydü. Çünkü İslam kültürünün çekirdeğini teşkil eden asli İslami dinsel geleneğin etrafında tarihsel olarak "dinsel" olanla sınırlanamayan, hatta bir din olarak İslam için talep edilen alanı tahsis eden genel bir kültür teşekkül etmişti. Müslümanların hep birlikte karşı karşıya kaldıkları şey yalnızca Kur'an'ın daveti ve o davetin sonuçları değildi, aynı zamanda hayatın her alanında bir tarihsel olaylar ve sorunlar silsilesiyle de karşı karşıya kalmışlardı. İslam'ın hâkimiyeti altındaki dönemlerde örneğin Müslüman Türkler ile İranlıların ve Mısır ile Hindistan Müslümanlarının sanatsal ve bilimsel uğraşları birbirlerine önemli ölçüde bağlıydı; üstelik bu uğraşlar koyu dindar Müslümanların çoğunun dinsel kanılarına aykırı oldukları hallerde bile Müslümanların yaşadıkları yerlerin dışında kalan bölgelere özgü uğraşlardan belirgin biçimde farklıydılar. Ayrıca Müslümanlarla ilişkilendirilen uygarlığı hep birlikte oluşturan kültürel gelenekler bu anlamıyla İslami geleneğe doğrudan doğruya pek bağımlı olmadıkları için Müslüman olmayanlara da hitap ediyorlardı. Bu bakımdan, Müslüman olmayan birçok insanın –Hıristiyanların, Yahudilerin, Hinduların vb.– Müslüman bir toplumda ve İslam'ın kültürel sahası içinde yaşadıklarını kabul etmemiz gerektiği gibi, bu insanların Müslüman kültürünün dâhili unsurları olduklarını, onun kültürel diyaloglarına etkin biçimde katılmaları itibarıyla ona bilfiil katkıda bulunduklarını da ikrar etmemiz gerekir. Aynı zamanda, örneğin Çin'de olduğu gibi son derece dindar kimi Müslüman topluluklar ise bu kültürel kompleksten ancak sınırlı ölçüde etkilenmişlerdir. Demek ki tarihsel uygarlığın kapsamı dinsel etkinlik alanıyla birebir örtüşmemekle kalmıyor, aynı zamanda mekân, zaman ve ilgili halklar bakımından da onunla mutlaka bir arada bulunmayabiliyor. İşte bu yüzden Müslümanlar tarafından sürdürülen kültürel geleneklerin karşılıklı ilişki içinde bir bütün oluşturdukları –ve bu bütünlüğü içinde ele alınması gereken– ikinci ve daha kapsayıcı bir düzeyin var olduğunu görüyoruz.

Gerçi daha geniş kapsamlı bu bütünleşme düzeyinin, yani uygarlık düzeyinin dinsel düzeyden özellikle Müslümanlar arasında derinden etkilendiğini belirtmek gerekir. Bunun nedeni, uygarlık düzeyinin din düzeyinin bir uzantısı olması değildir; dinsel vizyona sahip olanların söz konusu uygarlık içinde, özellikle de "uygarlık" terimine dolun anlamını veren yüksek kültür dâhilinde kendilerini stratejik olarak etkili bir konumda bulmuş olmalarıdır.

KURUCU İDEALLERİN İFADESİ OLARAK UYGARLIK

Bu çalışmada, tarlada ve mutfakta geçen gündelik yaşamdan ziyade sanatsal başyapıtlardan ve hanedanlık siyasalarından, dinsel dehalardan ve bilimsel keşiflerden bahsedeceğiz. Dolayısıyla, tarım ve ev işleri konusunda birbirinden

ne denli ayrılırlarsa ayrılsınlar aralarında bu tür başyapıtlara ve keşiflere katkıda bulunmuş bir avuç ayrıcalıklı insanı barındıran halkları da bu çalışmanın kapsamına alacağız. Elbette bunun dikkat çekmek adına yapılmış keyfi bir tercih olduğu düşünülebilir. Fakat böyle bir tercihin kendimizi anlama ihtiyacı gibi meşru bir beşeri gereksinime yanıt verdiği kanısındayım. Ne olursa olsun, yapacağımız şeyin amacı ve sonuçları konusunda baştan açık olmalıyız.

İslam ile ilişkilendirilen daha geniş ölçekli kültür de diğer kültürler kadar içsel farklılaşmaya ve heterojenliğe sahne olmuştur; hatta aslında birçok kültürün veya en azından o kültürlerin farklı veçhelerinin bir toplamı olagelmiştir. Bu çalışmada ele alacağımız halklar Muhammed'in yaşadığı dönemden, yani yedinci yüzyıldan bugüne, özellikle doğu yarıkürenin büyük bir kısmına yayılmışlardır. Bu yayılıma bağlı olarak dilleri, iklimleri, tarihsel şartları ve ulusal kültür kalıpları da yüzyıllar içinde çeşitlenmiştir. Bu şekilde kaynaşmış unsurlardan oluşan kültürlere "uygarlık" adını veriyoruz: Uygarlık, şehirli ve yazılı yüksek kültür biçimi almış birikimli geleneklerde pay sahibi oldukları ölçüde birbiriyle karşılıklı ilişki içinde bulunan kültürlerin görece geniş kapsamlı gruplanışıdır; tıpkı Hint veya Avrupa kültürlerinin birer bütün olarak alındıklarında olduğu gibi. Bu tarz halk toplulukları kendi aralarında epey çeşitlenmiş olsalar dahi daha uzak halklarınkinden belirgin biçimde farklılaşan, geniş çaplı ortak bir kültürel ve tarihsel deneyimi paylaşmışlardır. İşte bu nedenle Hindistan'da yaşayan çeşitli halklar hep birlikte Sanskrit geleneklerini, Avrupa'da yaşayan çeşitli halklar ise hep birlikte Yunan-Latin geleneklerini el üstünde tutmuşlardır. Afro-Avrasya'nın tarihinde Modern çağdan önce bu tarz geniş çaplı birkaç kültürel kompleks var olmuştur. Bu kültürel komplekslerin şehirli ve yazılı hayatın en ince damarlarına kadar nüfuz ettiğini her koşulda söylemek mümkün değilse de daha yerel kültürler üzerinde genellikle büyük oranda hâkimiyet kurdukları söylenebilir.

Halkalarını karşılıklı ilişki içindeki yerel kültürel hayatların teşkil ettiği bu sonsuz zincirleri "uygarlıklar" olarak gruplamanın birçok yolu vardır. Bu nedenle tercih ettiğimiz yolu neden tercih ettiğimizi bilmemiz şarttır. Eldeki sorulardan hareketle çoğu zaman alternatif kombinasyonlar oluşturulabilir. Bu gibi soruşturmaların hedefleri doğrultusunda örneğin İslami dönemde Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkeleri birleştiren uygarlık bağımsız bir kültürel teşekkül olarak değil, kadim Sümerlerden beri var olan uzun ömürlü bir İran-Sami uygarlığının ulaştığı en yeni aşamayı temsil eden, karşılıklı ilişki içinde bir kültürler topluluğu olarak pekâlâ değerlendirilebilir. Böyle bir durumda ise Hindistan'da İslam ile bağlantılı kültürel gelenekler, aynı ölçüde süreklilik sergileyen Hint uygarlığını daha karmaşık bir yapıya kavuşturup bölgeye bağımlı olmaktan çıkarmaksızın Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkeler ve kültürler ile ilişkilendirmeleri itibarıyla onun oluşturucu parçaları olarak görülebilirler. Gündelik yaşam düzeyinde bakacak

olursak bunun anlamı aşikârdır. Yüksek kültür düzeyinde bakıldığında bile örneğin İslam inancı daha uzun soluklu bir geleneğin parçasıdır. Nitekim İslam'ı doğuran yaratıcı olaylar, süregelen tektanrıcı geleneğin parçalarıydı. Bu olaylar, eski İbrani peygamberlerin öğretilerinin içermeleri üzerinden devam eden bir diyalog ortamında gerçekleşmişlerdi ve Muhammed'in tarihte bu diyaloga dâhil olduğu anda doğan birtakım güçlüklere tepki olarak ortaya çıkmışlardı. İslami diyalogda aynı tektanrıcı teslimiyet devam etmiş fakat bu kez bağlanmanın biçimi değişmişti. Yeni diller kullanılmaya başlandıysa da yüksek kültürün diğer birçok yönü için de aslında benzer bir durum geçerliydi.

Özellikle daha yerel toplumsal birimlerin bilinçli veya bilinçsiz sosyo-ekonomik kurumsal evrimiyle öncelikli olarak ilgilenilecek olursa bu tür bölgesel gruplamaların en anlaşılır çalışma alanlarını sağladıkları görülür. (Bölgelere göre gruplama tek başına birçok alternatif sağlar: Örneğin, bir yanda Avrupa ile diğer yanda Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgeyi kapsayan "Ortadoğu" arasında bir ayrım yapmak yerine özellikle kimi dönemler söz konusu oldukta Akdeniz bölgesi ile İran platosu merkezli bir bölge arasında ayrım yapmak daha faydalı olabilir.) Buna karşın tarihçilerin geleneksel olarak yapageldikleri gibi öncelikli olarak insanların daha bilinçli bağlanmaları ve bu bağlanmalar ışığında gerçekleştirdikleri kamu etkinlikleri ile ilgilenilecekse yüksek kültürün geleneklerine göre gruplamak sosyo-ekonomik bölgelere göre bir gruplamaya gitmekten daha anlamlı olacaktır.

Büyük bir uygarlıktan bahsettiğimizde her şeyden önce bilinçli olarak işlenmiş bir beşeri mirası kast ederiz – âdetler ile ham sosyolojik verilerin toplanıp derlenmesi ise ancak bundan sonra gelir. Bir kültür çalışmasında elbette entelektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasal özelliklerin hepsi rol oynar; yönetici sınıflar, köylüler, şehirli zanaatçıları, berduş çeteleri gibi grupların tamamının kültür yorumlanırken dikkate alınması gerekir. Gelgelelim belirli bir uygarlığı ele alırken birinci önceliğimiz kültürün en ayırt edici yönlerini irdelemek olmalıdır; başka bir deyişle, onun hem kendi yer ve zamanı dâhilinde geçirdiği iç değişimler bakımından hem de öteki kültürel biçimlerden ayrılışı bakımından en ilginç ve insanlığın geneli için en anlamlı olan yönlerini araştırmak olmalıdır. En azından tarihin büyük kısmında bunlar, sanatsal, felsefi, bilimsel yaşam, dinsel ve siyasal kurumlar, yani genel olarak nüfusun daha iyi yetişmiş kesimi tarafından gerçekleştirilen bütün yaratıcı etkinlikler demeye gelmiştir. Büyük uygarlıkları birbirinden ayırmak için genel olarak kültürün işte bu yönlerine başvururuz. Kültürün bu özellikleri, uzun vadede, onlardan fazla haberdar olmayan sıradan insanlar üzerinde bile belirleyici olabilirler.

Bu durum özellikle Müslümanlar arasında geçerlidir. İslam nereye gitmişse orada yerel etnik grupların taşıyıcısı oldukları yerel kültürel komplekslere dâhil olmuştur; yani yerel kültürü meydana getiren, birbirlerine bağlı

gelenekler kompleksine o geleneklerin bir yenisi olarak dâhil olmuştur. Gerçi bu yerel kültürlerin başka hiçbir ortak yanlarının bulunması şart değildir. Nitekim münhasıran Müslümanlarla ilişkilendirilen daha genel kapsamlı kültürün –dinsel olsun olmasın– ifade bulduğu ve taşındığı düzey bu değildir. Bu geniş kapsamlı kültür, halk kültüründen ziyade öncelikle "yüksek kültür" düzeyinde, yani şehirli ve okuryazar kesim tarafında ve özellikle de toprak gelirlerinden doğrudan yahut dolaylı olarak yararlananların ve aile veya köy biriminden daha geniş kapsamlı bir toplumsal düzeni dayatan büyük ölçekli kurumlara katılanların meydana getirdiği yetişmiş çevreler tarafından taşınırdı.[5] Bu kitapta işte bu –dinsel bileşenleri de bulunan– kültürü mercek altına alacağız. Bu anlamda uygarlığı normalde örneğin dinsel veya bilimsel literatürü de içeren yazılı geleneklerin, yani sözcüğün en geniş anlamıyla "yazın" geleneğinin sürekliliği üzerinden tanımlayacağız. Dolayısıyla Müslümanlarla özdeşleşmiş uygarlığı ele alırken çalışma alanımızın sınırlarını coğrafyadan ziyade –örneğin terimin herhangi bir anlamında "Ortadoğu" kültürü yerine– yüksek kültüre ait geleneklerin gelişim hatlarına göre sınırlayacağız.[6]

Çalışma alanımızın bu çizgilerle belirlenmesinin çok önemli birtakım sonuçları olabilir. Örneğin dini ele almanın özel bir yolunu ortaya çıkarmaktadır. Bu çizgilerle tanımlanmış bir uygarlığı belirleyen tarihsel gelişmeler içinde din neredeyse kaçınılmaz olarak temel bir rol oynar: Fakat bunun sebebi halk adetleri ile örfünün atıl hale gelişinden ziyade dinin kaygılı bir azınlığın vic-

---

[5] "Charisma, Order, and Status" (*American Sociological Review*, 30 [Nisan 1965], 199-213) başlıklı makalesinde Edward Shils, yüksek kültürün (kendi deyimiyle "merkezi değer sistemi"nin), adil olduğu hissedilen kapsayıcı bir toplumsal düzeni temsil ettiği için ona atfedilen karizmaya ne ölçüde dayandığını göstermiştir.

[6] Müslümanlarla ilişkilendirdiğimiz uygarlığın ve onun dünya tarihindeki konumunun neler oldukları birçok farklı görüş açısından ele alınmıştır; fakat yeterince kapsayıcı bir dünya-tarihsel perspektiften veya yeterince esnek kategoriler aracılığıyla ele alındığına nadiren rastlanır. En iyi incelemeler arasında hepsi birlikte bir diziyi meydana getiren üç tane eser bulunuyor. *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt: Islamstudien* başlıklı çalışmasında (Cilt I [Leipzig, 1924], Kısım I, "*Zur Einleitung*") başlıklı çalışmasında Carl H. Becker, birçok başka şeyin yanı sıra, Modern dönem öncesi Hıristiyan ve Müslüman toplumlarının büyük ölçüde ortak kültürel kaynaklarla yaşamış olduklarını ortaya çıkarmıştır. Bu nokta, G. E. Von Grunebaum tarafından, *Medieval Islam* (University of Chicago Press, 1946 [2. Baskı 1953]) başlıklı eserinde yeni bir yönde geliştirildi; o, bu dünya görüşleri arasında bir paralellik bulunduğunu vurgulamıştı. Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tübingen, 1959) adlı eserinde bu sorunları anlamlı bir şekilde gözden geçirmiş, bu kültürün "Helen" niteliğiyle diğer unsurları arasında denge kurmaya çalışmıştır. Ama maalesef çoğu uzman gibi o da, argümanını önemli ölçüde saptıran, kurgusal bir "Doğu" gibi savunulması imkânsız fikirleri varsaymıştır. İslamileşmiş kültürün Doğulu karakterini desteklemek için alıntıladığı verilerin, bunun aksine bir bütün olan ve Batı'yı da içeren Afro-Avrasya tarihsel kompleksinin bölünmezliğini gösterdiğini görmeyi başaramamıştır.
Uygarlıkların tanımlanması hakkındaki benim kendi düşüncelerimin gelişimiyle ilgili daha fazla bilgi almak için, Giriş bölümünde yer alan tarihsel yöntem hakkındaki kısma ve özellikle de onun uygarlıklarla ilgili parçasına bakınız.

danında edindiği yerdir. Nitekim azınlığın idealleri yüksek kültür düzeyinde hayli çığır açıcı olabilmektedir.

Her uygarlık, kültürel geleneklerin sınırları çizilebilir bir kompleksi olması itibarıyla geleneklerinde somut şekilde tezahür eden kültürel değer biçme ölçütleri, temel beklentiler ve meşrulaştırma normları tarafından kurulmuştur. Yüksek kültür söz konusu olduğunda ise bunlar kısmen yazılı gelenekler tarafından doğrudan taşınırlarken, kısmen de yine yazılı geleneklerle bağlantılı diğer toplumsal ve sanatsal gelenekler tarafından taşınırlar. Bir uygarlığa, sahip olduğu kültürel bütünlüğü, ona has üslubu bahşeden, en kalıcı kültürel özellikler olarak iş gören şey işte bu daha genel kapsamlı meşrulaştırma ölçütleridir. Şu halde bizim burada tanımladığımız anlamıyla bir uygarlığı diğerlerinden en açık biçimde ayıran şey, halkların birbirinden kolayca ödünç alabildiği genel bir kültürel fikirler ve uygulamalar birikiminden ziyade işte bu kurucu ideallerdir. Böyle bir kültürel miras ise eğitimli üst sınıfların yanı sıra onların dünyaya bakışını kısmen özümsemiş, sıradan köylüler dâhil toplumun daha geniş kesimleri tarafından da taşınmıştır. Ne var ki bu kitlenin içinde sadece çok ufak bir grup –mirasın daha açık ve daha kapsamlı ideallerini kendi başlarına gerçekleştirmek üzere bizzat sorumluluk üstlenenler– özel bir rol oynamıştır. Kültürel veya tinsel ideallerin başlıca itici güç olduklarını kabul eden bu kaygılı azınlık genellikle iktidarı doğrudan doğruya elinde bulunduran insanlardan oluşmaz. Fakat her yol ayrımında kültürel inisiyatifi ellerinde bulunduranlar onlar olmuştur. Bu itibarla yeni kültürel tercihlerin toplum tarafından hep birlikte bu insanların açık kıldıkları kültürel çerçeve içinde yapılması gerekir.

En azından Modern zamanlardan önce en kalıcı kültürel idealler genellikle dinde aranıyordu. Dinde yaratıcı ve açınlayıcı –vahyi– olayların etkisi, en güçlü biçimde, bunların içermelerinin işlendiği diyalog sürecinden çıkma eğilimindeydi. Dolayısıyla din, bu diyalogun kendisinde sıra dışı bir sürekliliğin tesis edilmesine izin verebiliyordu. Üstelik dinden kaynaklanan mukabele ortamı estetik ve siyaset sahalarını da aşarak bütün hayatı kapsayacak hale gelmeye yatkındır. Yeni bir estetik itki, bilimi bir yere kadar etkileyebilir veya modalar gelip geçtikçe ekonomi bundan etkilenebilir. Yeni bir siyasal itki ise bundan daha ileri gidip ekonomik kararları, estetik idealleri veya bazen yeni bir bağlanmanın gururuyla karışmış özel yaşamın tınısını taşıyabilir. Doğal düzeni aşıyormuş gibi görülen kozmik mevcudiyette söz konusu olabilecek herhangi bir şeyden kaynaklanan taze bir etki duygusu ancak kaygılı azınlık tarafından keskin biçimde hissedilebilir. Ama onlar bunu ciddiye alırlarsa bunun insan işlerinin doğal düzenindeki her noktaya temas etme olanağı doğar: İnsanların estetik duyularına, siyasal normlarına, bütün manevi yaşamına ve bunların yanı sıra konuyla ilgili olduğu düşünülebilecek her şeye yeniden yön verebilir. Dinsel bağlanma, doğası gereği başka her şeyden daha bütüncül

olmaya meyillidir. Dinsel vizyon, özellikle de Müslümanlar arasında, tarihin dönüm noktalarında gidişatı belirleyici nitelikli olabileceğini defalarca kanıtlamıştır. Keza Müslümanların kendilerine ait tek ve büyük bir uygarlık inşa etmelerine imkân tanıyacak denli kuvvetli olduğunu da kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kanıtlamıştır.

Hıristiyan veya Budist halklarda da din aslında hayatın oldukça merkezinde yer alıyordu. Fakat örneğin Hıristiyan Garplıların kültürü ile Hıristiyan Habeşlerin kültürü arasında neredeyse hiçbir dirsek teması yoktu. Bu nedenle tek bir Hıristiyan uygarlığından söz etmek mümkün değildir. Keza Budizm ile bütünleşmiş tek, yekpare bir uygarlık da yoktu. Oysa –çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasına rağmen– İslam inancı geleneğine mensup olanlar, bulundukları yerlerde kendilerine has kültürler geliştirdilerse de birbirleriyle dirsek temasını asla yitirmemişlerdir: Onların kültürel diyalogları hep sıkıca iç içe geçmiş haldeydi. İslam inancının sağladığı bağlar, özellikle de "islam" sözcüğünün kök anlamında içerilmiş, bastırılamaz aşkın idealler, hayatın bütününü dinle yoğurmaya yönelik ısrarcı talepleriyle birlikte, neredeyse tüm Müslüman halkların yüksek kültürünün bazı can alıcı yönleri üzerinde öylesine etkili olmuşlardır ki bu halkları bulundukları farklı bölgelerden soyutlayıp yüksek kültürün diğer yönlerinden bile ayrı olarak değerlendirerek tek bir grupta toplarız. İslam, dinsel yanını en az gösterdiği durumlarda bile bütün bir kültürün her yanına nüfuz eden yaratıcı itkiler sunmuştur. Kaygılı ve yaratıcı kimseler, ortak birçok toplumsal ve daha da önemlisi edebi geleneği, büyük ölçüde İslami geleneğin etrafına inşa etmiş ve bu yolla aktarmışlardı. Bunlar birçok dile aktarılmış olmakla birlikte, yalnızca dinsel olmayıp seküler de olan aynı önemli klasiklere ve özellikle de bunların dile getirdiği, yaşamın her noktasına uygulanabilecek normlara başvuruyorlardı. Dolayısıyla İslam, aksi takdirde birbirlerinden uzak kalacak veya başta birbirlerine yakın olsalar da sonradan birbirleri ile dirsek temasını kaybedecek halkların birbirlerine sıkı sıkıya kenetlenmesine yardımcı olmuştu. Var olan büyük şeklî farklılıklara rağmen –ki tarihe genel bir bakış sunan aşağıdaki tabloda bu farklar görülebilir– bu gelenekler dinsel olsunlar veya olmasınlar belirleyici bir sürekliliği muhafaza edebilmişlerdir. Bu yüzden bu halkları bir bütün olarak ve öncelikle yüksek kültür düzeyinde, yani İslam'ın merkezi bir rolde olduğu yazılı geleneklerin tanımladığı uygarlığın düzeyinde incelemek özellikle şarttır.[7]

---

[7] Araştırmacılar, bilginlerin inceledikleri konunun ne olduğu hakkındaki fikirlerindeki farklılıkların, İslam çalışmaları alanına gelişigüzel de olsa ilgi gösterecek herkesin okuması gereken eserler üzerinde derin bir etki bırakmış olduğunu fark edeceklerdir. Giriş'te yer alan, İslam araştırmalarının tarihi hakkındaki paragraflarda, okurun farkında olmayı ve gerekli olduğu takdirde yok saymayı öğrenmesinin gerektiği başlıca yönelimlerin ve önyargıların kısa bir özeti bulunuyor.

Müslümanların tarihini ele alırken bir tarafta dinsel geleneği, diğer tarafta ondan daha kapsayıcı olan uygarlığı ifade etmek için ayrı terimler kullanmamız gerektiği açıktır. Maalesef eskiden böyle terimler yoktu. "İslam" ve "İslami" terimleri çoğunlukla her iki anlamda da kullanılıyordu. Oysa bu iki terim sadece dinsel geleneği karşılamaya uygundur. Bu kitapta "İslami" sanattan veya edebiyattan bahsettiğimizde –tıpkı Hıristiyan sanatından veya edebiyatından bahsederken yaptığımız gibi– İslam inancı gelenekleri çerçevesinde yapılan dinsel sanata veya edebiyata atıfta bulunuyor olacağız. Dinin alanıyla sınırlı kalmayıp genel anlamda o dinle bütünleşmiş uygarlığın kültürel geleneklerine atıfta bulunmak içinse başka bir terime ihtiyacımız olacak. İslam'ın etkisinin baskın olduğu ve İslam'la açıktan bağlantılı kültürel gelenekleri paylaşan muhtelif halklar, birbirleriyle ilişkili muazzam bir toplumsal bağlam oluşturacak şekilde, hep birlikte "İslam dünyası" (Islamdom) diye anılabilirler. İslam dünyasının ayrıksı uygarlığı ise bu itibarla ["İslami tarzda" anlamına gelen] "İslamileşmiş" (Islamicate) terimleriyle anılabilir.

Bu uygarlığa İslam sözcüğünden türetilmemiş başka bir isim de verilebilirdi elbette. Aslına bakılırsa kimi bağlamlarda gayet yerinde bir adlandırmayla bu uygarlığa onu birlikte taşıyagelmiş iki dilden hareketle "Fars-Arap" uygarlığı dendiği de olmuştur. Fakat İslam'ın ve Müslümanların bu uygarlıkta önemli bir rol oynamaları nedeniyle daha yaygın olarak "İslami" uygarlık diye anılagelmiştir. Sık karşılaşılan bu gibi belirsizliklerden sakınmak adına bu sözcüğü sonuna bir ek getirerek *(-leşmiş/-cate)* kullanmaya devam etmenin yerinde olacağı kanısındayım. Bazı durumlarda "İslami" (Islamic) ile "İslamileşmiş" (Islamicate) sıfatları arasında yapılan ayrım gerçekten önemsiz ve bu iki terim arasında yapılan tercih sadece bir vurgu farkından ibaret olabilir. Oysa bazı durumlarda islam edimi ve bu edimin manevi içermeleri ile doğrudan bağlantılı gelenekler ile İslam'la bağlantısı daha dolaylı olup Müslümanların önderlik ettiği genel uygarlığın bir parçasını teşkil etmeleri nedeniyle İslam'la dolaylı yoldan bağlantılı olan gelenekler arasındaki ayrımı belirtmek gerekir. Bu bakımdan "İslamileşmiş" teriminin neredeyse izahtan vareste olmak gibi bir üstünlüğü vardır: "İslami" terimi ile zıt anlamda kullanıldığı bağlamlarda onunla aynı anlama gelmediği ve fakat İslami olanla bir şekilde bağlantılı olduğu kendiliğinde görülebilmektedir. Zaten bu terimle hedeflenen sonuç da yaklaşık olarak budur.[8]

[8] "İslam dünyası" ve "İslamileşmiş" terimlerini neden seçtiğimin açıklaması için Giriş'te yer alan, İslam araştırmalarında kullanımla ilgili kısma bakınız.

Sasanîlerin son dönemleri ve İlk Halifelik dönemleri, *yk.* (485)-692:

İslam'ın İran-Sami toplumuna girişi ve yeni bir toplum düzeninin doğuşu. İran'da, Bereketli Hilal'de, Arabistan'da yeni düzen için ortam hazırlanıyordu. İlk önce eski Sasanî siyasal düzeni sarsıntıya uğradı; fakat dönemin merkezi olayı Muhammed'in ve izleyicilerinin Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede, hatta daha ötede kalan bölgelerde bile iktidara gelişiydi.

Yüksek Halifelik Dönemi, *yk.* 692-945:

Asıl İslam uygarlığının ilk dönemi: *Mervanî halifelerinin ve ilk Abbasî halifelerinin egemenliği altındaki klasik uygarlık.* İslamileşmiş toplumu, büyük bir devleti, halifeliği kurdu ve Arapçayı zamanla egemen olan tek bilim ve kültür dili haline getirdi. İslam dini klasik ifadesini kazandı; Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Mazdacılar, İslam'dan önce birçok farklı arka planda ortaya çıkmış yazılı gelenekleri yaratıcı ve çeşitlilik barındıracak bir biçimde yenilediler ve bir araya getirdiler.

Erken Orta İslami Dönem, *yk.* 945-1258:

İran-Sami bölgelerinin ötesine yayılan uluslararası bir uygarlığın kuruluşu. İslamileşmiş toplumun yaşadığı büyük yayılma, iktidarın ve kültürün birçok saray ve iki büyük dil, Farsça ve Arapça üzerinden merkezsizleşmesine dayanıyordu. Halifeliğin önüne geçen ve Yüksek Halifelik Dönemi'nde gelişmiş yazılı geleneklerin sentezini ve yüksek kültürel inceliği teşvik eden, kendini yenileyen toplumsal kurumlar aracılığıyla birlik sürdürüldü.

Geç Orta İslami Dönem, *yk.* 1258-1503:

Moğol akınları çağı: İslamileşmiş kurumlarda ve mirasta kriz ve yenilenme. Merkezi İslamileşmiş topraklar etkili bir pagan hareketi tarafından harap edilmesine ve fethedilmesine rağmen İslami normlar kendilerini yeniden dayattı ve yarımküre çapındaki yayılma devam etti. Moğol deneyimi merkezi bölgelerde yeni bir siyasal gelenek başlattı ve yüksek kültürde yeni ufukların belirmesini sağladı, böylece Balkanlar'dan Bengal'e kadar egemen olan ve daha ötedeki bölgeler üzerinde etkili olan Farsileşmiş bir kültür şekillendi.

Barut İmparatorlukları Dönemi, *yk.* 1503-1789:

Başlıca bölgesel imparatorlukların egemenliğinde Farsileşmiş kültürün çiçeklenmesi. Moğol çağının siyasal ve kültürel gücü, biri öncelikle Avrupalı olan, diğeri eski İslam ülkelerini merkez edinmiş olan, sonuncusu da Hint uygarlığına özgü olan, nispeten bölgesel kültürlere sahip üç bölgesel imparatorlukta gelişimini sürdürdü. İslam maddi bir dünya gücü olma yolundaki zirvesine ulaştı. Fakat Garp temel bir dönüşüm yaşamadan önce, bu uygarlığın estetik ve entelektüel yaratıcılığı ve bolluğu kaybolmaya başladı.

Modern Teknik Çağ, *yk.* 1789-günümüz:

İslami mirasın Modern teknikçil dünyaya yakalanması. Modern Batı tarafından taşınan yeni bir dünya düzeninin etkisi altında, İslamileşmiş uygarlığın dünya-tarihsel koşulları ortadan kalktı. Gittikçe kuşatıcı hale gelen bir toplumun yerine, Müslümanların, tam da yeni bir düzen yaratarak yeni Batı'ya refah sağlamış olaylardan zarar görmüş bir azınlığını oluşturduğu daha geniş bir toplumsal düzende birçok halkın paylaştığı bir miras elimizde kaldı.

Geçmişin İslamileşmiş kültürü, insanlığın bugünkü hali üzerinde elbette epey etkili olmuştur. Günümüzde dünyanın dört bir yanına yayılmış Müslüman halklar üzerinde öteden beri en fazla etkili olmuş unsur da doğal olarak bu kültürdür. Dahası Müslümanların bir zamanlar büyük bir bölümü üzerinde hâkimiyet sağladıkları Hindistan ve Avrupa gibi yerlerde de bu kültürün iyi veya kötü ama çarpıcı etkileri olmuştur. İslamileşmiş uygarlık –Garp'ın dönüşüm geçirerek Modernleşip Modernlik öncesi her türlü mirası sorgular hale geldiği ana dek– kendi koşulları dâhilinde uzun süre yaratıcılığını korumayı başardı. O zamana kadar Müslümanlar ve onların toplumu bir bütün olarak dünya tarihinde hem olumsuz hem de olumlu anlamda önemli bir rol oynamıştı. Dolayısıyla Eski Dünya'nın neredeyse her parçasında ve kökleri buralarda bulunan Yeni Dünya kültürlerinde, hatta İslam'ın asla hüküm sürmediği yerlerde bile, yerel kültürün en azından bazı unsurlarında İslamileşmiş kaynakların izlerini bulabiliriz. İslamileşmiş eski kültürün, Ortaçağ'ın Garp dünyası üzerindeki –özellikle bilim ve teknik alanları üzerindeki– çok yönlü etkisi nedeniyle, Modern Batı'nın günümüz dünyasında geçirdiği geniş kapsamlı kültürel dönüşümlerde bile önemli bir payı olmuştur.

İslamileşmiş uygarlığın tarihin akışı üzerindeki etkileri nedeniyle önem taşıdığı doğrudur fakat onu bizim için daha da önemli kılan nokta, onun bu tür uygarlıkların evrimini ayan beyan sergiliyor oluşudur. Nitekim bu uygarlığın geleneklerinin izini, aldıkları muhtelif biçimler ve etkinlik sahaları üzerinden geriye doğru, İslamileşmiş uygarlığın henüz var olmadığı bir zamana kadar sürecek olursak, büyük bir uygarlığın tarihte nasıl şekillenmeye başladığını gösteren eğitici bir örnekle karşı karşıya kalırız. Bütünleşmenin ve çözülmenin, diriliğin, olgunluğun, çöküşün ve yeniden dirilişin her aşaması en çeşitli tarihsel örüntüleriyle açıkça gözler önüne serilir. Üstelik İslamileşmiş uygarlığın kökleri ile Garp uygarlığının kökleri büyük oranda aynıdır: kadim Bereketli Hilal'in ticaret şehirleri geleneği, İbranilerin dinsel öğretileri, klasik Yunan felsefe ve bilim kültürü. Dolayısıyla Batılıların –ve Garp'ın mirasından öyle ya da böyle payına düşeni alan herkesin– gözünde İslamileşmiş uygarlık, Garp uygarlığından farklı olmakla birlikte onun kardeş uygarlığıdır. Dolayısıyla İslamileşmiş uygarlığa aşinalık kazanmak, kıyaslamalar aracılığıyla hem özel olarak Garp uygarlığının hem de genel olarak bu tip uygarlıkların doğasına ışık tutmaya da yardımcı olur.

İslamileşmiş kültür ile Garplı kültürü kıyaslamak hem kaçınılmazdır hem de çok yararlıdır. Ancak bunu yaparken şu uyarıyı akılda tutmak gerekir: Modernlikten önceki dönemin İslamileşmiş uygarlığının kurumlarını ve kültürel kalıplarını Modern Batı uygarlığının kurumları ve kültürel kalıpları ile kıyaslamak ve bu kıyaslamayı farklı *halklar arasında* yapılmış bir karşılaştırma ola-

rak sunmak doğru olmaz. Çünkü bu daha ziyade *çağlar arasında* yapılmış bir kıyaslamadır. Son yüzyıllar içinde Garp'ta muazzam değişimler meydana geldi ve bu değişimlerin yarattığı etkiler anında kendi tepkilerini de doğurdu. Bugünse benzer değişimler ve tepkiler Batılı olmayan ve Müslüman ülkelerde yaşanmaya devam ediyor. İşte bu nedenle Müslüman halklar ile Batı arasında ciddi kıyaslamalar yapılırken bu durum kesinlikle akıldan çıkarılmamalıdır. Modernlikten önceki dönemin İslamileşmiş uygarlığının usulleri ile Modernlikten önceki dönemin Garp uygarlığının usulleri karşılaştırılabilir. Keza İslam dünyasında Modernliğin meydana getirdiği değişimlerden toplumun olumlu etkilenen yönleri de –ihtiyatı elden bırakmamak kaydıyla– Modern Batı ile pekâlâ karşılaştırılabilir. Fakat işçilerin çalışma saatler, demokratik toplumsal beklentiler ve talepler, hatta sık sık bahsedilen daha incelikli kimi nitelikler gibi birçok özelliğin "İslami" olanın karşıtı anlamında "Batılı" olduğunu ileri sürmek doğru olmayacaktır. Çünkü bu özellikler Modernlikten önceki dönemin İslam dünyasında var olmadıkları gibi Modernlikten önceki dönemin Garp dünyasında da yoklardı ve günümüzde Batılı halklara uygun göründükleri gibi gelecekte bir gün Müslüman halklara uygun görünebilirler.

Fakat daha insani bir çerçeveden bakıldıkta belki ne İslamileşmiş uygarlığın geniş kapsamlı tarihsel etkileri ne de genel olarak uygarlığın doğasını örnekleme değeri onun inşa ettiği ve inşa etmeye cüret ettiği şeyin özünü teşkil eden insanlık harikası kadar önemli olabilir. Bu nedenle bu kitapta temel amacımız bu uygarlığın kendi koşulları içinde ulaştığı beşeri başarıları anlamak olacak. Araştırma alanımıza da bu niyetle bir sınırlama getirip her şeyi bu çerçevede değerlendireceğiz. İslamileşmiş uygarlığın, dünya tarihini oluşturan olaylar zinciri içindeki yeri ve kültürün nasıl bir şey olabileceğini gösteren bir örnek olarak kullanışlılığı, İslam'ın vizyonu aracılığıyla birbirine bağlanan beşeri girişimleri özel kılanın ne olduğunu anlamaya çalıştıkça doğal olarak ve zorunlulukla açığa çıkacaktır. Bu itibarla İslamileşmiş uygarlığı incelerken, kaygılı bireylerin, özellikle de Müslüman bireylerin iş gördükleri bir ortam olarak ve ayrıca onların vizyonlarının ve yapıtlarının öngörülen ve öngörülmeyen sonuçlarını sergileyen bir gergef olarak toplum ile kültürü mercek altına alacağız.[9]

Modern insanın günlük hayatı ile apaçık bağlantısı itibarıyla da İslamileşmiş uygarlığın mirası son derece zengindir. Örneğin İslamileşmiş uygarlığın çatısı altında görsel sanatlarda katıksız görsel desenlere ve tasarım unsurlarına diğer unsurlardan daha fazla önem verilmiş ve bu çizgide eşsiz eserler ortaya konmuştur. Keza edebiyat alanında da ayrıksı edebi türler yaratılmış ve insan deneyiminin içrek yönünü büyük bir ustalıkla işleyen benzersiz edebi

---

[9] Bu eserde yararlandığım tarihsel bakış açısının daha eksiksiz bir sunumu için, Giriş'te yer alan, tarihsel yöntemle ilgili kısıma ve onun tarihsel hümanizmle ilgili parçasına bakınız.

eserler günümüze miras kalmıştır. Felsefe, bilim ve din alanında insanlığın bilgi birikimine kalıcı katkılar yapıldığı gibi bu katkılar bugün bile meşru soruşturma konuları olarak geçerliliğini korumaktadırlar. İslamileşmiş uygarlığın bir bütün olarak nasıl şekillendiğini ve serpildiğini takip ettiğimizde anlayışımızı ve günlük hayatımızı zenginleştirmeyi sürdüren İslamileşmiş kültürün başarılarını doğru değerlendirmemizi sağlayacak temel donanımı da kazanmış olacağız. Bu başarılar ancak üretildikleri bağlamın bütünlüğü içinde – yani onları şekillendiren, gelişen kültürel kurumlardan ve bu kurumlarda somut hale gelmiş umutlardan, korkulardan müteşekkil bir ortamda– değerlendirilirlerse bizim için tam anlamıyla canlılık kazanabilirler ki bu başarılar mimari eserler, resim sanatının ürünleri, edebi başyapıtlar, felsefe sistemleri, din anlayışları ve yorumları ve her şeyden önce milyonlarca insan için hâlâ geçerliliğini koruyan dinsel ve toplumsal kurumlar olarak sıralanabilirler. Sırf İslamileşmiş toplumun incelikli bir ideale uygun olarak dünya çapında beşeri bir cemaati sıfırdan oluşturmayı hedefleyen gelmiş geçmiş en kapsamlı girişimlerden birinin –kısmen de olsa– temsilcisi olması hasebiyle bile bu sıraladığımız başarılardan sonuncusu İslamileşmiş uygarlığın belki de en önemli abidesi sayılabilir.

İslam dünyasının bize sunduğu kültürel miras bizim bugünkü kültürel serüvenimize kaynak oluşturması itibarıyla çok önemliyse de İslam'ın atıldığı büyük beşeri serüven Modern insanlık için her halükarda daha önemlidir. Modern Teknik Çağ insancıl kalmak istiyorsa atalarımızın bize bıraktığı mirası görmezden gelemez. Örneğin Ay'daki demir yataklarını faydacı bir gözle değerlendirebiliriz ama geçmişimize salt faydacı gözlerle bakamayız. İslamileşmiş uygarlığın kültürü milyonlarca insanın en yüksek yaratıcı arzularını ve başarılarını temsil ettiği için fevkalade önemlidir. Kim olursak olalım her bir insanın umutları, zaferleri, hatta başarısızlıkları da hepimizi ilgilendirir; insanlığın genel manevi ekonomisi içinde bunlar aynı zamanda bizim kendi umutlarımız ve başarısızlıklarımızdır. Bunları inceleyerek ve paylaşarak kendimizi daha iyi tanıyacak, geçmişte ve bugün kim olduğumuzu –insan olduğumuzu– daha iyi anlayacağız.

BİRİNCİ KİTAP

İslami Kaynaşma:
Yeni Bir Toplum Düzeninin Doğuşu

"İşaya yanıt verdi. Şu fani gözler, şu fani kulaklar ne bir Tanrı gördüler ne de duydular. Ama duyularım her şeyde ebediyeti keşfetti ve gerçek gazabın sesinin Tanrı'nın sesi olduğuna kani olup bunda haklı çıkmaya devam ettiğimde, başladım yazmaya."

William Blake

I
İslam'dan Önce Dünya

İslamişleşmiş uygarlık kendi bölgesinin eski yazılı geleneklerini sürdürmeyi başaramamış olması itibarıyla döneminin büyük uygarlıkları arasında benzersiz bir yere sahipti. Başka yerlerde, milattan önce birinci binyıla ait başyapıtlar entelektüel yaşam için hareket noktası olmayı sürdürüyorlardı. Avrupa'da Klasik Yunanca ve Latince, hatta kadim İbranca başyapıtlar, Hint bölgelerinde bunların çağdaşı olan Sanskrit ve Prakrit başyapıtlar, Uzakdoğu'da ise Çince başyapıtlar Modern zamanlara kadar okunmaya devam ettiler. İslam dünyasında ise bu durumun aksine, geçmişe ait Sami ve İran edebiyatlarının yerini İslam'ın ilk yüzyıllarında yavaş yavaş Arapça ve daha sonraları Farsça edebiyat almıştı. Söz konusu yapıtlar ise ancak bazı küçük çevrelerde varlıklarını sürdürüyorlardı ve pek azı bu dillere çevrilmişti. Dolayısıyla o küçük çevrelerin dışında yok olmaya yüz tutmuşlardı. Eski yazılı geleneklerin birtakım unsurları dolaylı biçimde de olsa varlıklarını yeni geleneklerde kuvvetli şekilde sürdürmüşlerdi. Ne var ki Müslümanlar önemli antik eserlerin çoğunun ne asıllarından ne de çevirilerinden haberdar olabildiler. Bunun yerine kendi klasik modellerini yarattılar. Kültürlü insanların vicdanlarının devreye girdiği bilinçli edebiyat düzeyinde İslam'ın tezahürü, bildiğimiz diğer büyük uygarlıklarda benzerini görmediğimiz kadar esaslı bir kültürel kırılmanın, kopuşun yaşandığının işaretiydi. Böyle bir kırılma, sağlam bir kültürel mirasa sahip uzun soluklu uygarlıklara mensup gözlemciler nezdinde bir gençlik veya toyluk izlenimi pekâlâ uyandırabilir.[1] İslamileşmiş uygarlık yine kendi zamanına göre eşsiz bir şekilde yarıkürenin büyük bölümüne yayılmak suretiyle eski Yunan ve Sanskrit geleneklerinin kalbinin attığı yerlere bile egemen olup tek

[1] Yabancılarda İslamileşmiş uygarlığın yavan olduğu yönünde bir duygunun oluşmasına yardımcı olan bu ve diğer koşullarla –özellikle de Batı biliminde söz konusu olan yanlışlıklarla– ilgili bir tartışma için (Müslümanların ikonofobisi ile ilgili bir değerlendirme olan) "Islam and Image" başlıklı makaleme bakınız. *History of Religions*, 3 (1964), 220-60.

bir bölgeyle ilişkilendirilemeyecek hale geldikçe bölgenin eski mirasından kopuş da daha belirgin ve dikkat çekici hale gelmiştir.

Yine de İslamileşmiş toplum, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin eski toplumlarının sadece varisi olmakla kalmayıp bu toplumları somut biçimde devam ettirdi. Gerek coğrafi gerekse beşeri ve maddi kaynaklar yönünden antik Babillilerin, Mısırlıların, İbranilerin, Perslerin ve bu halklara komşu muhtelif halkların uygar geleneklerinin nihai mirasçısıydı; özellikle İslam'ın doğuşundan hemen önceki yüzyıllarda gelişmiş bazı Sami ve İran dillerinde ifade bulmuş geleneklerin, yani kendileri de daha kadim başka miraslar üzerine inşa edilmiş geleneklerin mirasçısıydı. İslam'ın ilk yüzyıllarında günlük hayatın ve düşünce hayatının olağan akışı ile İslam'dan önceki son yüzyılların günlük hayatının ve düşünce hayatının olağan akışı arasında pek fark yoktu. Bu bakımdan İslami dönemin kültürünün sayısız ayrıntısı –sanat motifleri, toplumsal adetler, Hıristiyanlar gibi başka dinsel azınlıkların İslam topraklarında varlığı vb.– ancak İslam'dan önceki yüzyıllardan miras kalan unsurlar olarak ele alındıklarında anlamlı hale gelmektedirler. Dahası Müslümanlar o bölgede yaşamış atalarının karşı karşıya kaldıkları sorunları, yakaladıkları fırsatları ve cazibesine kapıldıkları ayartıları da büyük ölçüde miras almışlardı. Uygarlığın son derece yeni olan bu yönleri –örneğin Müslümanların dininin ta kendisi– kadim İran-Sami gelenekleri bağlamında şekillenmişti. Ulaşılmak istenen hedefler, uyulması gereken normlar çok önceden belirlenmişti.

Dolayısıyla Müslümanların kendi yazılı eserlerinin veya sanat eserlerinin açıkça dillendirilmemiş içermeleriyle, kendi kurumlarında çözüme ulaştırdıkları daha derin sorunlarla ilgili başarıları, çoğunlukla bütün bölgede İslam'dan önce şekillenmiş olan ve hâlâ varlığını sürdüren yaşam tarzlarına dayalıdır. Bu başarıları kavramak, hatta bunların eşsizliğini takdir etmek için bile söz konusu eski yaşam tarzlarının itici gücünü hatırda tutmak gerekir. İslam'ın egemenliği altında değişen şey, büyük ölçüde kültürdeki farklı öğelere birbirine göre verilen ağırlık, yani bu öğelerin arasındaki denge olmuştur. Bu yeni denge kurulurken İslamileşmiş kültürün itkilerinin fevkalade kuşatıcı ve kendine yeter olduğu da ortaya çıkmıştır.

Gelgelelim bu itkilerin bile kökleri İslam'dan önceki dönemlere kadar uzanır. İslam'ın Arabistan'da ortaya çıkışı veya en azından Müslümanların daha sonraki fetihleri ile birlikte, öteden beri var olan İran-Sami toplumları dâhilinde yeni bir kültürel gelenekler kompleksi de ortaya çıktı. Bu kültürel gelenekler kompleksi tek başına henüz İslamileşmiş uygarlık sayılmazdı fakat bunların mirasları daha sonraları İslamileşmiş uygarlığı tanımlayan belirleyici unsurlar haline gelecekti. Toplumsal geleneklerin içeriğine –temel beklentilere, bilgiye, hatta beğenilere– gelince: Uygarlığı şekillendirmiş diğer birçok miras, hep beraber, yeni doğmuş Müslüman cemaatinin sahip olduğu mirastan genellikle daha belirleyici oldu. Asıl uygarlığın gelişmesi de bu yüzden zaman

aldı. İslam'ın bizzat yaptığı katkıya gelecek olursak, İslami geleneklerin o dönemde var olan yerleşik kültürün çeşitli yönlerine nüfuz edip İslamileşmiş kalıplar halinde billurlaşmaları da zaman aldı. Fakat İslamileşmiş uygarlık ile açıktan ilişkilendirilen şeyler İslami gelenekle girilen etkileşimlerden ziyade mevcut eski gelenekler dâhilinde yaşanan birtakım bağımsız gelişmelerden doğdular. Bunlardan bazıları İslam'dan çok uzun bir süre önce ortaya çıkmışlardı.

Şu halde İslamileşmiş uygarlığın gebelik döneminin, yani özgün geleneklerinin şekillendiği ve bir araya toplandığı döneminin yeterince açıklanmamış olduğunu kabul etmek gerekir. Bu dönem, yeni bir alt kültürün ortaya çıktığını gösteren en önemli olaydan –Muhammed'in yaşamından– epey önce başlamış ve epey sonra bitmişti. Bu kitapta söz konusu İslami arka plan üzerinde, İslamileşmiş kültüre giden yolun taşlarını yavaş yavaş döşemiş gelişmelerin izlerini kaynaklarına kadar takip etmeye çalışacağız. Bu doğrultuda ilk olarak bugün yok olmaya yüz tutmuş olmasına rağmen İslamileşmiş kültürün ürünleri değerlendirilirken mutlaka akılda tutulması gereken uzun ömürlü genel toplumsal özellikleri ele alarak işe başlayacağız.

Tarıma Dayalı Toplumun Kültürü

Modern Teknik Çağ'dan önce var olmuş uygarlıkların toplumları ile kültürleri hakkında bir imgeye –ki bu imgemiz en azından Karl Marx ile Max Weber'den kabaca etkilenmiştir– ister istemez sahibiz. İslamileşmiş uygarlığın gelişim sürecini diğer uygarlıkların gelişim sürecinden ayıran özellikleri hassasiyetle belirlemek amacıyla bu eserde yeri geldikçe bu gelişim açısından büyük önem taşıyan, Modern öncesi toplumsal yapının anahtar nitelikli bazı noktalarını özellikle seçip açıklayacağım. Ardından, konumuzla ilgili olduğunu düşündüğüm –ve Marx'ın veya Weber'in ortaya koyduklarıyla tam olarak örtüşmeyen– kendine özgü bir fenomenler kompleksini akla getirmeye yarayacağını umduğum bir terimi tanımlayacağım.

İnsanlar ilk kez şehirler kurup mülki idarenin otoritesini çevre köylere kadar genişlettiklerinde aslında toplumsal imtiyaz ile eşit adalet arasında var olan ikilemi de tekrar üretmiş oldular. Fırat, Dicle, Kârûn ve Nil vadilerinde ve bunlara komşu topraklarda, şehirlerde yaşayan insanlar, özellikle de varlıklı kesim, kırsal kesimde üretilen her şeyden –köylülerin ihtiyaç fazlası ürünlerinden– ciddi miktarda pay alıyorlardı. Bu onların toprak "geliri" idi. Yerel iktidar sahibinin tasarrufunda olduğu kabul edilen bu gelir, hasadın kötü olduğu zamanlar için tahıl depolamak, asayişi sağlamak, yabancı avcılara karşı bölgeyi savunmak gibi temel işlevleri ve doğal afetlerle başa çıkmaktan madenler gibi herkesin ihtiyaç duyduğu egzotik nesnelerin ithal edilmesine kadar, çeşitliliği gittikçe artan, doğrudan veya dolaylı birçok başka özel görevi yerine getiren kişileri desteklemek amacıyla kullanılıyordu.

Gelirleri denetim altında tutanlar, köy geçimliği seviyesini aşan her türlü incelikli kültür ürününü himaye ediyorlardı. Bu kültürün kalitesi ise varlıklı hamilerinin maddi refahına doğrudan bağlı olma eğilimi gösteriyordu, dolayısıyla şehirlerde güzel deri ve ahşap eşyaların veya bronz, gümüş ve altın eşyaların gerek süsleme amacıyla gerekse gündelik amaçlarla üretilmesini sağlayan her türlü güzel sanatı ve zanaatı destekleyenler varlıklı kesimdi; zenginlerin eline geçen veya gözünün önüne gelen her şey özel olarak tasarlanmış birer sanat yapıtıydı. Zanaatçılar yöntemlerini kuşaktan kuşağa aktarıyorlardı; bu yöntemler estetik ölçütleri, hatta belirli estetik üslupları, bunlardan hiçbir şekilde ayrılamayacak fiziksel tekniklere varıncaya kadar içeriyordu. Ortaya çıkan eserin kusursuzluğu, büyük ölçüde, kullanılan malzemelerin kalitesine, zanaatçının tek bir işe ne kadar zaman ayırabileceğine ve o zanaat geleneğinin disiplin derecesine bağlıydı; bütün bunlar da aslında hamilere bağlıydı. Topraktan elde edilen gelirler yüksek olduğunda, bunları elde eden varlıklı kimseler kendi beğenilerini karşılayacak şekilde bunları kullanabildiğinde ve bu beğeniler yüksek ölçütlere sahip kimselerin ömürleri boyunca işlendiği sürece zanaatçılar kendi becerilerini geliştirebilir, ellerinden gelenin en iyisini ortaya koyabilirlerdi. Öte yandan zor günler geldiğinde ve belirli nedenlerle varlıklı kesimler köylülerden yeterince gelir toplayamadıklarında veya bunları kendi kişisel beğenilerini tatmin etmek üzere istedikleri gibi kullanamadıklarında söz konusu zanaatların kalitesi de düşme eğilimi gösteriyordu.[2]

Aynı şekilde daha anıtsal sanat eserleri –ihtişamlı binalar ve bunlara eşlik eden heykeller, oymalar ve resimler– de şehirlerde üretiliyordu. Toplumun tanrılara gösterdiği saygının bir ifadesi olarak, herkesin –en azından şehirlerde yaşayan herkesin– ilgisini çeken tapınaklar üzerinde hep birlikte muazzam bir çaba harcanıyordu. Tapınaklar her yerde ve her zaman insanların ellerindeki kaynaklar ve imkânlar dâhilinde inşa edebileceklerinin en iyisini yansıtıyordu.

---

[2] Bu ve daha sonraki bölümler için, Modern dönemden önceki dönemlerde günlük hayatın bir dizi genel özelliğini betimlemeye çalışmak gerekli görünüyor. Eski çağların tutumları ve varsayımları bize gittikçe daha tuhaf gelir; en fazla elli yıl önce apaçık görünen koşullar bile genç okurlar için anlaşılmaz olmuştur, meğerki onlara bunların gerçekleştiği özellikle anımsatılsın. Bununla beraber her türlü tarihsel yargı apaçık veya örtük kıyaslamalar yoluyla verilir. Böylesi bir kıyaslamanın temeli olarak birbirleriyle kıyaslanamayacak unsurlardan yararlanılırsa hatalı sonuçlar elde edilir. İslam araştırmalarında siyaset, din, edebiyat, ilerleme ve gerileme ve başka benzer konular hakkında, böylesi yanlış kıyaslamalara dayanılarak Batı deneyiminin evrelerinden çıkarılmış bir dizi yanlış varsayım ortaya çıkmıştır. Sorunlar, modern öncesi İslamileşmiş uygarlık bağlamında anlamsız olan modern Batı ile ilgili durumların sözde kıyaslanabilirliği zeminine dayanılarak ortaya atılmıştır; buna karşılık gerçekten yerinde olan sorunlar da sıklıkla gözden kaçmıştır. Nelerin İslamileşmiş topluma özel olarak açıklanması gerektiğini bilmek için önce genel olarak Modern öncesi toplum için nelerin olağan olduğunu bilmemiz gerekir. Uzmanlar bile bunun gibi noktalarda sık sık yanılgıya düşmüşlerdir; dolayısıyla diğer okurlara daha geniş olan bağlamın anımsatılması daha da çok gerekli olacaktır.

Aynı zamanda yöneticilerin ve varlıklı kesimin evleri ve sarayları da bu kimselerin karşılayabileceği kadar şatafatlı biçimde inşa ediliyordu. Son olarak, ritüeller, mitler ve efsanelerle ilgili incelikli bir edebiyatın üretimi, şehirlerde ve özellikle zenginliği veya makamı sayesinde köylünün harcadığı gündelik emekten kendini kurtarabilmiş kimseler arasında mümkün oluyordu; işte kâinat karşısında kişisel bir vicdan duygusunun yüceltilmesini sağlayan şey bu edebiyattı. Bu türden anıtsal bir edebiyat, tıpkı anıtsal mimari gibi çoğunlukla, doğanın kuvvetlerinden ayırt edilmeleri bazen güç olan yöneticilerin de yüceltilmesi amacına hizmet ediyordu.

Demek ki uygarlığın bütün bu sanatları şehirlerde yaşayan az sayıda ayrıcalıklı insanın himayesine ve beğenisine bağlıydı. El sanatlarının durumunda olduğu gibi, servet bu insanların ellerinde barışçıl yollardan toplanamadığı zaman kusursuzluk ölçütleri de zayıflıyordu. Bu kişilerin zenginliği ise nüfusun büyük kısmının, özellikle de köylülerin tabiyetine bağlıydı.

Ayrıcalıklı kesimin hali ile köylülerin halini karşılaştırmakta güçlük çeken çoğu insan, çocukluğundan itibaren kaba ve eğitimsiz yetişmiş basit bir köylünün geçimini sağlayacak gelirden fazlasını hak etmediğini düşünmüştür. Oysa bu bakışa kuşku dolu itirazlarda bulunulması uzun sürmemiştir. Uygarlığın sanatlarından biri de resmen dokunulmaz kılınmış olan adalet sanatıydı. Bir yönetici sadece ihtişamlı bir saraya veya göz kamaştırıcı başarılarla dolu bir sicile sahip olduğu için değil, aynı zamanda adil yasalar koyduğu, hukuku adaletli biçimde uyguladığı için de kendiyle gurur duyabilmeliydi. Bu itibarla kişisel vicdani gelişim uygar sanatlar arasında öne çıkarken adaleti sağlamaktan duyulan gururun da daha fazla önem kazanması beklenebilir.

Yüksek kültürün odağı başlangıçta tapınaktı. Milattan önce dördüncü binyılda şehir yaşamının başladığı Antik Sümer'deki tapınaklarda, yerel taşkınları kontrol etme ve Mezopotamya'nın alüvyon ovalarında olası kuraklığa hazırlanma işlerini eğitimli rahipler yürütüyorlardı ve bunun karşılığında üretim fazlasından pay alıyorlardı. Verimli olmasına rağmen minerallerden, hatta taştan bile yoksun olan ovanın daha verimli işletilmesi için gerekli olan malların ithalatı için tüccarları görevlendiriyorlardı. Bölgede ticaretin kontrolü konusunda rakip şehirlerle anlaşmazlıklar yaşandığında savaşçıları örgütleyenler de muhtemelen yine rahiplerdi. Fakat savaşlar karmaşıklaştıkça – nitekim tüm şehirler birbirine üstünlük kurmaya çalışıyordu– askeri ve mülki denetim ruhban sınıfına mensup olmayan uzmanların, yani krallar ile onların maiyetinin eline geçti. Böylece kraliyet sarayı, tapınağın yanı başında yüksek kültürün ikinci odağı haline geldi ve tıpkı onun gibi tarıma dayalı üretim temeli üzerine kuruldu. Krallığın "vergi" diye adlandırılabilecek tüm gelirleri – şekilleri ne olursa olsun– esasen topraktan sağlanıyordu. Nihayet çok daha ağır işleyen bir sürecin sonunda tüccarlar da bağımsızlaşarak kendi hesaplarına iş yapacak ve tapınağa veya saraya göre daha makul miktarda ve dolaylı

yoldan olsa da toprak gelirinden pay alarak yeterince kâr elde edebilecek duruma geldiler. Bu gerçekleştiğinde zengin tüccarlar da sanatların hamileri arasına katıldılar. Böylece pazaryeri, yüksek kültürün üçüncü odağı haline geldi.

Yüksek kültürün bu üç odağı da tarıma bağımlıydı. Tapınağın ve sarayın temelleri tarıma dayanıyordu çünkü bu iki kurum da zenginliklerini ve iktidarlarını esasen tarıma dayalı üretimle ilgili düzenlemelere borçluydular. Oysa pazaryeri, tarıma bu ikisi kadar doğrudan bağımlı değildi çünkü görevli tüccarlar (traders) yerel hava koşullarından başka tehlikeler de barındıran uzak diyarlardan mallar getiriyor ve kendi mallarını –yeterince istiflemişlerse– bolluk yıllarında olduğu gibi kıtlık yıllarında da gönül rahatlığıyla satabiliyorlardı. Buna karşın bağımsız tüccarlar (merchants) uzun vadede tarıma bağımlı hale geldiler; kârları da köylülerin üretim fazlasına bağlı hale geldi. Suriye'deki gibi öncelikle deniz veya kara yoluyla yapılan uzak mesafe ticaretiyle uğraşan şehir devletleri ortaya çıktığında bile bağımsız tüccarların yaptıkları ticaret komşu tarım toplumlarına o kadar yakından bağlıydı ki hem manevi hem de maddi açıdan onlar da yaşamlarını son kertede köylülere bağımlı şekilde sürdürüyorlardı. Çöl göçebeleri dâhil olmak üzere, gıdalarının ve mallarının çoğunu tarımla uğraşanlara borçlu olan hayvancılıkla uğraşan kesim bile aynı toplumsal kompleksin bir parçasıydı. Buna göre, şehirlerin doğuşuyla birlikte tarımcılıkla uğraşılan bölgelerde ve bu bölgelere bağımlı olan yerlerde tesis edilen toplumsal düzen tipine *tarıma dayalı* (agrarian-based) düzen veya daha kapsayıcı ifadeyle *şehir sahibi tarımcıl toplum* (agrarianate citied society) da denebilir. (Burada "şehirli" (urban) terimi yerine "şehir sahibi" (citied) deyimini kullanıyorum çünkü toplumlar, o toplumlardaki şehirlerin varlığını bir şekilde yansıttıkları halde hayatlarının hiçbir döneminde şehirli olmamış köylüleri de içermektedirler.)

"Tarımcıl toplum" veya "tarımcıl kültür" deyimlerini burada sadece ilgili toplumun veya kültürün doğrudan zeminini oluşturan tarımla uğraşan kesime ve tarımla ilgili kurumlara atıfta bulunmak için kullanmayacağız. Aynı zamanda tarıma dayalı ilişkilerin karakteristik olarak hayati önem taşıdığı –şehir hayatının ilk ortaya çıkışından on yedinci ve on sekizinci yüzyılların teknikçilleştirici (technicalizing) dönüşümlerine kadar uzanan zaman diliminde şehir sahibi toplumlara hâkim olmuş– bütün bir kültürel komplekse atıfta bulunmak için de kullanacağız. Demek ki "tarıma dayalı" deyiminin aksine "tarımcıl" terimi tarıma dayalı toplumun sadece kendisine atıfta bulunmayıp aynı zamanda o topluma en dolaylı yoldan bile olsa bir şekilde bağımlı olan diğer tüm toplum biçimlerine de –ticaretle uğraşan şehirler ve hayvancılıkla uğraşan kabileler de bunlara dâhildir– atıfta bulunacaktır. Önemli olan nokta şu ki *toplum, şehirliliğin baskın hale geldiği bir karmaşıklık düzeyine ulaşmış* olmakla birlikte –ki bu anlamda kalbi "şehirlerde atıyor" idi– şehirlerde yaşama

zarureti ve bu yaşam tarzının baskınlığı *doğrudan doğruya veya dolaylı yoldan öncelikle tarımsal kaynaklara* dayanıyordu ve bu kaynaklar da kol gücüyle elde ediliyordu: Herkesin bir şekilde beslenmesinin şart olması anlamında değil, (üretimin büyük bir kısmı tarıma dayalı olduğu için) toplumda hayati bir role sahip sınıfların gelirinin toprakla kurdukları ilişkiye bağlı olması anlamında bu kaynaklara dayanıyordu.

Şehir sahibi tarımcıl toplumun kültürü hem ondan önce var olmuş yazı öncesi kültür tiplerinden hem de onun ardından gelen Modern teknikçil kültür tipinden tamamen ayrıdır. Şehir sahibi toplumdan önceki toplumun –hatta şehirlerin ortaya çıkışından önceki tarım toplumunun– aksine şehir sahibi tarımcıl toplumun kültürel ve toplumsal karmaşıklık derecesi hayli yüksekti: Bu karmaşıklığın tek göstergesi şehirler veya kimileyin şehirlerle eşdeğer örgütlenmelerin varlığı değildi; yazı veya yazının muadili kayıt teknikleri de bu karmaşıklığın birer göstergesiydi. Bunlar hep birlikte alındıklarında, farklılaşan grupların uzmanlaşma ve geniş ölçekte kaynaşma olanakları ile birikimli kültürel geleneklerin canlı şekilde çoğalma ve gelişme olanaklarını işaret ediyorlardı. Gelgelelim mevsim değişiklikleri gibi doğal olaylar ve koşullar kültürün serpilmesine izin veren kaynakları belli ölçüde sınırlıyordu. Üstelik şehir ile toprağın ortakyaşamının harcında örtük olarak içerilmiş seviyenin üstünde cereyan eden herhangi bir ekonomik veya kültürel gelişme –tarımın refahın başlıca kaynağı olmaktan çıkıp bir "sanayi" kolu haline geldiği Modern zamanların, yani Teknik Çağ'ın koşullarının aksine– kırılgandı ve tersine dönmeye meyilliydi.

"Tarımcıl" diye nitelediğimiz toplumun hem ulaştığı karmaşıklık düzeyi bakımından hem de farklı bölgelerde karşımıza çıkan dallanıp budaklanma biçimleri bakımından çok büyük bir iç çeşitlilik sergilediğini görmek gerekir. Bu bakımdan özellikle "Eksen Çağı" (MÖ 800-200) dediğimiz dönem boyunca her yerde esaslı değişimler meydana gelmişti. Bu dönemde yazı, ruhbanlığa özgü bir kâtipler sınıfının tekelinde olmaktan çıktı ve burjuvazinin bir kesimi arasında hızla yaygınlaştı. Buna uygun olarak yazılı geleneklerin karakterinde ve gelişim hızında da birtakım değişiklikler meydana geldi. Yine aynı zaman dilimi içinde tarihsel eylemin coğrafi koşulları dönüşmüş, yarıkürenin büyük kısmında son derece geniş kültürel bölgelere sirayet etmişti.

Yine de Eksen Çağı'nın hem öncesinin hem de sonrasının toplumları tarıma dayalı toplumlar oldukları için tarihsel eylem konusunda ortak temel fırsatlara ve sınırlamalara sahiptiler. Zanaat ve mamuller konusunda uzmanlaşmanın artması üretkenliğin de artmasına sebep oldu. Böylece ürünlerin şehirlerde toplanması mümkün hale geldi. Ne var ki bu artış hayvanların kuvveti ve doğal unsurların işlenebilirliğiyle sınırlıydı. Ortaya çıkan bu yeni toplumsal örgütlenme, toplumda kişisel rollerin yazı öncesi toplumların epey ötesine geçecek kadar çeşitlenmesine izin verebildi belki ama halkın çoğunlu-

günun siyasete ve yüksek kültürel hayata katılmasına imkân tanımayan son derece katı bir toplumsal tabakalaşmadan kaçmaya izin vermiyordu. Özelde şehir hayatı tarihsel değişmenin, yani gündelik yaşam koşullarını değiştiren eylemlerin ve olayların akışının, bireyin bu değişmenin ve kendi eylemlerinin gelecek kuşakların yaşam koşullarını değiştirme olanaklarının bilincine varabileceği ölçüde hızlanmasını ifade ediyordu. Böylece başka şeylerin yanı sıra toplumsal bir vicdan da olanaklı ve olası hale geldi. Yine de tarımcıl toplumda köklü değişim bir istisnaydı; yenilik ise kurumsallaşabildiği Modern Çağ'ın aksine, ilkece rastlantısal bir durumdu. Başka bir deyişle tarihsel ve ahlaki bilinç yerel olanın son derece eski tarihine dayanan anonimliğinden kurtulup muazzam bir coğrafi eylem sahnesi öngörebiliyordu ama geçmişin kendiliğinden bir otorite olduğu duygusundan kurtulamadığı gibi, kültürlerarası bir perspektife de ulaşamıyordu.[3]

İlk Tarımcıl Toplumlarda Kozmopolit ve Ticari Eğilimler

Tarımcıl toplumda kültürel kaynakların kısıtlılığı dâhilinde değişim istikrarlıydı ve geniş bir etki alanına sahipti. Başlardan itibaren bu tür değişimler Afro-Avrasya kara parçasının büyük kısmında birbirine karşılıklı bağımlı şekilde gerçekleşiyordu: Yerel toplumların kültürel gelişim süreçleri birbirinden bağımsız olmaktan her geçen gün biraz daha çıkmaya başlamıştı.

Tarıma dayalı, şehir sahibi toplum, doğu yarıkürenin giderek genişleyen önemli bir kısmının –Yunanların "Ekümene", yani dünyanın "meskûn

---

3 Tarımsal" terimi veya "tarıma dayalı" deyimi tam anlamıyla, mülkiyet ilişkilerinin, en yaygın biçimde temel siyasi ve ekonomik merkezler ve tarihsel inisiyatif odakları olarak şehirlerin varlığıyla ilişkilendirilen tabakalaşma ve örgütlenme şekline istinaden düzenlendiği bir tarımsal düzene atıfta bulunur. Şehirlerin gelişmesiyle birlikte, onların civarında yapılan tarım – ve ayrıca ilkel ticaret ve sanayi – böylece kentsel etkiye tabi olmuştur; fakat bu daima tarımsal bir zeminde gerçekleşmiştir. "Tarımcıl" teriminin, buna göre anlaşılırsa, hem asıl dayanağı olarak (en azından herhangi bir kentin yaşamı kendi bütünsel ekonomik çevresi bağlamında düşünülürse) tarımsal mülkiyet biçimleri tarafından yoğunlaştırılmış ekonomik kaynakları gerektiren bu türden kentsel yaşamı, hem de yine en azından tarımsal toplumu ve genel olarak, fiilen, onun şehirli tarıma dayalı biçimini gerektiren, bağımsız göçebe hayvancılık gibi çevresel ekonomik biçimleri içerecek kadar kapsamlı olduğu görülür. Alternatif terimler bizim amaçlarımız bakımından hiç memnuniyet verici değildir. "Modern öncesi uygar" veya "Modern öncesi şehirli" gibi terimler, bu toplumsal düzenin olumlu kentsel-tarımsal karakterini açığa çıkartmayı başaramazlar. Modern bölge araştırmalarındaki bütün Modern öncesi toplumları "geleneksel" sayma eğilimine birçok ciddi itiraz yöneltilmiştir, bunlar bu eser boyunca sık sık karşımıza çıkacaktır; bunların çoğu, onun, şehirli ve yazılı yaşamın gelişiminden önceki ve sonraki koşullar arasındaki şaşırtıcı tarihsel karşıtlığı açıkça göstermediğini ortaya koyuyor. Ayrıca bu eğilim, "geleneğin" onu çok eski bir buyurucu âdete indirgeyen bir tanımını da varsayar ve dolayısıyla tarımcıl düzeydeki kültürün doğasını oldukça hatalı bir biçimde ifade eder.

mahali"* dedikleri bölgelerin– tarihsel gelişiminin temel özelliklerini belirledi. Yunanlar için meskûn mahal Atlantik ile Pasifik arasında kalan yerler ve ekvator ile insan yaşamına elverişli olmayan soğuk kuzey arasında kalan yerlerden oluşan, sabit bir coğrafyaydı. Gelgelelim bu meskûn mahali Yunanların ona açıktan veya zımnen dahil ettikleri halklar üzerinden tanımlayacak olursak, onu tarih içinde gelişip serpilen bir kompleks olarak ele almamız gerekir. Tarımcılık, dolayısıyla hayvanların evcilleştirilmesi Afro-Avrasya kara parçasında yayılırken bu işlerle iştigal etmeye başlayan halklar, ticaret ağları aracılığıyla birbirine bağlanıp daha eski tarımcılık bölgeleri üzerinde kurulmuş şehirlerde meydana gelen tarihsel gelişmelerden en azından dolaylı yoldan etkilendikleri için tarih içinde bir ölçüde birbiriyle ilişkili hale geldiler. İşte tüm bu halkların Afro-Avrasya Ekümenesi'ni oluşturdukları söylenebilir, hatta ekvatorun güneyinde yaşayan halkları bile buna dâhil edebiliriz. Bu Ekümene, tarih boyunca, tarımcıl toplumun dünya genelinde başat toplum tarzı olmaktan çıktığı ve on sekizinci yüzyılın sonunda yerini teknikçil topluma bıraktığı Modern zamanlara kadar, doğu yarıkürenin yaşam şartlarını ve çevresini şekillendirmiştir. Tarımcıl toplum tipinin Ekümene dâhilinde tarihte baskın olduğu ve Sümerlerden başlayıp on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara kadar uzanan bu dönemi –on sekizinci yüzyıldan beri içinde yaşadığımız Modern "Teknik Çağ"ın aksine– "Tarım Çağı" diye adlandırabiliriz.

Son derece geniş bir alanı kaplayan bu topraklarda yaşayan halkların tarihleri Ekümene dâhilinde halkların birbirleriyle kurdukları karşılıklı ilişkilerden her geçen gün biraz daha etkilenmeye başlamıştı. Ekümene dâhilinde şehir yönetimleri şeklinde örgütlenen bölgeler yüzyıllar içinde daha da genişlediler. Yeni lüks tüketim malları üretildi ve bu mallara olan talep arttı. Bu da görevli tüccarların daha uzak yerlerden mal tedarik etmelerine neden oldu. Haliyle, onların güvenliğini sağlamak için ordular da tüccarların peşlerinden gittiler. Yeni üretim ve örgütlenme teknikleri geliştirildi. Bu başka hiçbir yerde Ekümene'ni göbeğinde, yani Bereketli Hilal ile ona komşu topraklarda yaşayan halklar arasında hissedildiğinden daha fazla hissedilmedi.

İslam'ın serpileceği zemin olan bu halklar, Ekümene çapında gerçekleşen daha geniş kapsamlı temaslardan ayrı olarak, birbirlerine gittikçe daha fazla bağlandılar. İlk başta bölgesel nitelikli kozmopolit bir yüksek kültürün ilk örneğini teşkil ettiler. Bu halklardan birkaçı, Sümerlerin çiviyazısını kullanıyordu. Haliyle bu halklar arasında bir yere kadar Sümerlerin yazılı geleneği etkili olmuştu ki bu gelenek özellikle rahipler tarafından geliştirilmişti. Dolayısıyla "Çiviyazısı Uygarlığı" diye adlandırılabilecek çok uluslu tek bir uygar-

* "Oikoumene" Türkçeye "meskûn mahal" diye çevrilebilir. Fakat terimin bu birebir anlamının yazarın yönelimini bütünüyle yansıttığını söylemek doğru olmayacaktır. Yazar bu terimle meskûn mahalin günlük anlamından ziyade inanış ve yaşayış bakımından bütünleşmiş bölgeleri kast etmektedir. (Ed.)

lık teşkil ediyorlardı. O arada siyasal birimler de gittikçe büyüdü. Nitekim Sümerler, Akkadlar, Hurriler, Hititler, Urartular ve başka birçok halk, önce bir başkentten birçok şehri etkili şekilde yönetmeye izin veren bölgesel krallıklar kurdular. Ardından, bu büyük halkların birbirine karıştığı, zaman zaman ayrıştığı imparatorluklar doğdu. Önce Hititlerin görece sınırlı hâkimiyeti altında, daha sonra ise Asurluların çok geniş bir alana yayılmış imparatorlukları dâhilinde bazen koca bir şehir bile idari nedenlerle bir yerden başka bir yere taşınabilir hale geldi. İnsanlar yerel toplumlarda olağan karşılanagelmiş sorunlara daha geniş bir bakış açısından bakmayı öğrendiler. Zanaat teknikleri, siyasi kalıplar, hatta vicdani meseleler hakkında sahip oldukları yerel varsayımların bile ne denli sınırlı olduğunu daha rahat görmeye başladılar. Müstakbel İran-Sami kültürel geleneğinin kozmopolitçiliği böylece başlamak üzereydi.

Bu gelişmenin doğurduğu sonuçlar toplumsal saflaşmada meydana gelen değişimde ifade buldu. Milattan önce sekizinci ve yedinci yüzyıllarda Asurlular at biniciliği konusunda yeteneklerini, acımasız demir yumruklarını, ahlaki samimiyetlerini ve idari verimlilik konusunda kabiliyetlerini birleştirmek suretiyle imparatorluklarının iktidarını kusursuz hale getirmişlerdi. Herhalde bu unsurlardan en belirleyici olanı idari verimlilik olsa gerektir çünkü yüksek kültüre ilişkin tek bir ölçütler kümesinin her yere verimli şekilde yayılıp tatbik edilmesini sağlıyordu. Yerel gelenekler –özellikle tanrılara tapma âdetleri– varlıklarını sürdürdülerse de devletin yeni resmi ve idari dili haline gelen Aramcada ifade bulan diğer kültürel gelenekler karşısında zamanla gerilediler. Aramca, bölgedeki daha eski dillerin aksine o sıralar yavaş yavaş etkisini yitirmeye başlamış olan, rahiplere özgü Çiviyazısı geleneğinden gelmemekle birlikte, en önemli Çiviyazısı dillerinin aralarında yer aldığı Sami dillerinden biriydi. Özellikle Bereketli Hilal'de önce bağımsız tüccarların ve genel olarak şehir yaşamının dili haline geldi. Sonra saraylarda –hatta tapınaklarda– kâtipler tarafından kullanılmaya başlandı. En sonunda köylüler arasında bile konuşulan dil haline geldi. Diğer diller taşranın lehçeleri ve ağızları olarak –ve de eğitimli kesiminin din ve bilim dili olarak– varlıklarını birkaç yüzyıl daha sürdürdüler. Gelgelelim Bereketli Hilal'e özgü unsurlar bölgede ve komşu bölgelerde daha baskın ve belirgin hale gelmeye başladıkça tek bir halk dili konuşulmaya ve böylece ortak birçok beklentiyi paylaşan ve fakat kendi içinde çeşitlilik sergileyen tek bir halk oluşmaya başlamıştı.

Tüccarların ve kâtiplerin artan iktidarı yalnızca dilde kendini göstermedi. Dönemin Çiviyazısı edebiyatları bile, tapınaktan veya saraydan ziyade pazaryerinin beğenilerine cevap veren, artan bir bireycilik hissini yansıtıyordu. O dönemde astrolojinin müthiş bir gelişme göstermiş olması belki de o sıralar yaşamış birçok insanın haletiruhiyesinin bir belirtisi olarak görülebilir. Babilliler yıldızların hareketlerinin kralların kaderinde ve başka olaylarda oynadıkları rolü zaten uzun süredir inceliyorlardı. Aşağı yukarı bu dönem-

den itibaren rahiplerin kullandığı Babil çiviyazısı dâhilinde daha sistemli ve "bilimsel" nitelikli bir astronomi geliştirilmeye başlandı. Fakat Eksen Çağı'nın sonlarından itibaren sadece kralların ve krallıkların kaderini anlamak amacıyla kullanılmaktan çıkıp halkların ortak yazgılarından bağımsız şekilde sadece bireylerin (muhtemelen varlıklı bireylerin) kaderini anlamak amacıyla da kullanılmaya başlandı.

Eksen Çağı'nın Başarıları ve Kültürel Bölgelerin Bitişmesi

Yeni ve daha pratik bir dil olan Aramcayı kullanan eski Çiviyazısı ülkeleri bu eğilimleri bakımından yalnız değillerdi. Ekümene'nin şehirlere sahip bölgeleri ticaret sayesinde genişlemeye devam ederlerken pazaryeri başka yerlerde de yüksek kültürün başlıca odak noktalarından biri haline gelmişti. Başka bölgelerde de bilginler bireyin kendine has yazgısıyla ilgilenmeye başlamışlardı. Nedenleri tam olarak bilinmemekle birlikte Ekümene dâhilinde şehirlere sahip farklı bölgeler –Çin ile Hint-Akdeniz havzası gibi aralarında doğrudan bir ticari temas olmayan bölgeler dahi– benzer bir gelişim çizgisini takip etmişlerdir. Her halükarda şu kadarı gayet iyi bilinmektedir ki milattan önce birinci binyılın ortalarına doğru her yerde insanların refahı arttı. Başta ticaret alanında olmak üzere farklı alanlarda yeni toplumsal ve ekonomik kalıplar ortaya çıktı. Örneğin karmaşık koşullarda kullanmak üzere mali bir mübadele aracı olarak para basmak Anadolu'da, Kuzey Hindistan'da ve Çin'de yaklaşık olarak aynı zaman dilimi içinde, yedinci yüzyıla doğru ortaya çıktı. Ekümene'nin birbirinden oldukça uzak bu bölgelerinde daha sonraki bütün yüksek kültürel yaşam üzerinde belirleyici olduğu görülen benzersiz birtakım entelektüel yaratıcılık ürünleri de ortaya çıktı. Bütün bunlar birikip yüksek kültürün birçok yeni geleneğini başlatmak suretiyle yaratıcı ve çok yönlü kültürel yenilik patlamalarına, yani eşsiz kültürel başarılara yol açtılar. Kabaca MÖ 800-200 yılları arasındaki bu dönemden söz ederken onun tarihteki önemini vurgulamak adına filozof Karl Jaspers'in önerdiği "Eksen Çağı" terimini kullanabiliriz.[4] Bu çağa "Eksen" denmesinin nedeni sadece Tarım Çağı'nın toplumlarının şehirlere sahip olmaya başladığı dönemin tam ortasında yaşanmış olması değildir (gerçi dünya tarihi kronolojisinde İslam'ın yeri konulu aşağıdaki tablo bunu açıkça göstermektedir); Ekümene'nin şehir sahibi olmuş bölgelerinin birbirine kalıcı şekilde eklemlenmesi veya bitişmesi ile sonuçlandığı için de bu çağa Eksen Çağı denmiştir.

---

4 Bu eserde bir dizi yeni terim kullanmanın zorunlu olduğunu gördüm; ayrıca diğer terimleri günlük gazetelerde kullanılanlardan farklı biçimlerde tanımlamak zorunda kaldım (örneğin Sina Yarımadası ile Anadolu Yarımadası'nın başı arasındaki bütün bölgeye atıfta bulunan "Suriye" terimi gibi). Bu yaklaşımımın savunması için Giriş bölümündeki bilimsel terminolojide revizyonizm ile ilgili kısma bakınız.

Aslında söz konusu başarıların en çarpıcı sonuçlarından biri, tıpkı bir zamanlar Çiviyazısının yaptığı gibi, yeni ve son derece kuşatıcı bir yüksek kültür gelenekleri kompleksinin teşkil ve tesis edilmiş olmasıdır. Bu kültürel gelenekler artık halk dilinde aktarılıyorlardı: Aramca belki bu dillerden ilkiydi ama aynı zamanda en az gelişmiş olanıydı. Yeni yazılı geleneklerin ortaya çıktığı yerler çekirdek bölgeleri, yani yeni yüksek kültürün büyük oranda içinde gelişeceği veya en azından yayılacağı bölgeleri meydana getirecekti. Çekirdek kısım Tarım Çağı'nın geri kalanı boyunca bu bölgelerde Ekümene'nin tüm yüksek kültürel yaşamına öncülük etme eğilimi gösterdi.

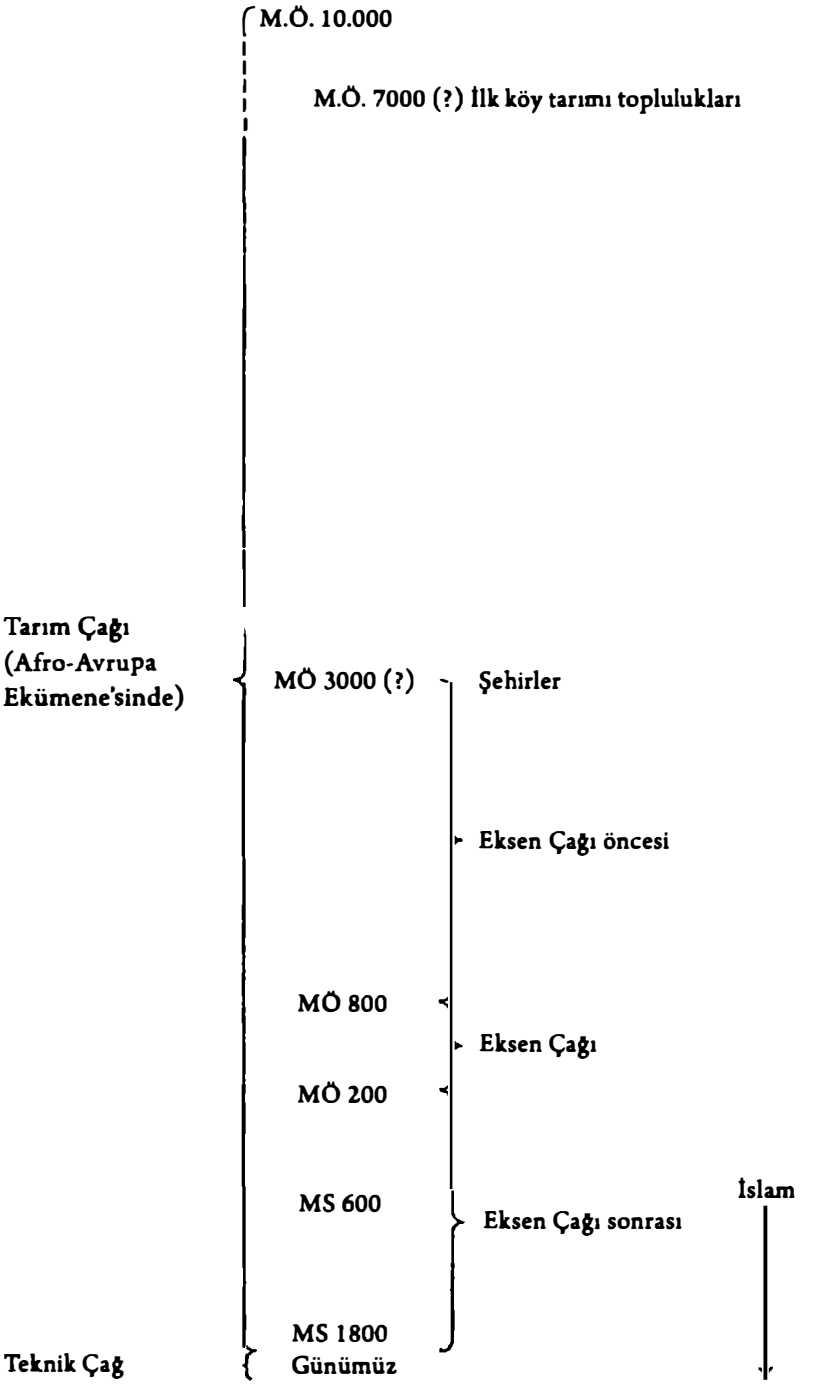
Şemalaştırmanın getirdiği sakıncaları göze alarak bu andan itibaren Afro-Avrasya bölgesinin şehirlere sahip olma tarihini uygar geleneklerin başlıca dört kompleksinin karşılıklı bağımlı ve üç aşağı beş yukarı paralel çizgilerde ilerlemiş gelişimi olarak sunabiliriz: çekirdek bölgesini Anadolu'dan İtalya'ya kadar uzanan Akdeniz'in kuzey kıyılarının oluşturduğu ve klasik dilleri Yunanca ile Latince olan Avrupa kompleksi; çekirdek bölgesini Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan Bereketli Hilal ile İran platosunun oluşturduğu ve temelde Sami dilleri ve İran dilleriyle aktarılmış olan kompleks; çekirdeğini Hindistan ve onun güneydoğusundaki bölgelerin teşkil ettiği ve Sanskrit ile Pali dilinin konuşulduğu Hint kompleksi ve Çin ile ona komşu ülkeleri kapsayan Uzakdoğu kompleksi.[5] Bu bölgelerin hepsi temas halinde olduğu için karşılıklı etkileşim fazlaydı ve örneğin ticarette, sanatta, dinde ve bilimde ortak mirasları paylaşıyorlardı.

Belki de bölgeler arasındaki basit alışverişlerden daha da önemlisi onların tarihsel bağlamının ortak oluşuydu. Her bir bölgenin kültürü, etkisini asli merkezinden dışa doğru sürekli genişletiyordu. Dolayısıyla ticari uğraşların ve uygarlık tarihinin sahasını da binlerce yıllık bir zaman zarfında her yöne doğru biraz daha genişletmişlerdi. Hepsi birikimli şekilde yayılan coğrafi bir ticari ve kültürel mübadele ağında ve her türlü tekniğin birikimli şekilde katlanarak artmasında pay sahibiydi. Üstelik bu bölgelerin çoğunu veya tamamını etkileyen bir dizi olay da muhtelif zamanlarda dikkatleri bu bölgelerin ortak tarihsel bağlamına çekiyordu. Bu olaylardan biri de Müslümanların güç kazanmasıydı. Özetle bütün bir Afro-Avrasya Ekümenesi, bütün uygarlık tarihinin üzerinde serpildiği sahneyi teşkil ediyordu ve İslamileşmiş uygarlık bu uygarlıklardan sadece biriydi. Bu sahne özellikle bölgesel büyük kültürel kompleksler arasındaki karşıtlıklar ve karşılıklı ilişkiler tarafından belirlenmişti. Bu karşılıklı ilişkilerin sonuçlarına da en fazla maruz kalan bölge Çiviyazısı mirasını devralmış uygarlıkların bulunduğu bölgenin merkezi olmuştu.

---

[5] "Avrupa" ve "Hint" gibi genel terimleri neden kullandığımla ilgili bir açıklama için Giriş bölümündeki dünya tarihi incelemelerinde kullanım ile ilgili kısma bakınız.

İslam'ın Dünya Tarihi Kronolojisindeki Yeri



Bu bölgesel kültürlerin her birinde büyük bir yazılı gelenek doğduğu ve bu yazılı gelenekler kendi bölgeleri dâhilinde yaygın şekilde işlenip inceltildiği için Eksen Çağı boyunca bu kültürler çoğunlukla birbirlerinden ayrı kalmışlardı. Çin ile Japonya'nın merkezinde bulunduğu Uzakdoğu'yu (Avrasya'nın uzakdoğusu da diyebiliriz) bu şekilde tanımlayan en özgül gelenek Konfüçyüs, Lao-Tze ve onların izleyicilerinin sürdürdüğü gelenekti. Doğu ve Batı Avrupa bölgesinin klasik mirası ise Anadolu yarımadasında Thales'ten, İtalya'da Pythagoras'tan, Sokrates, Platon ve onların takipçilerinden geliyordu. İlk çağlardan itibaren bu bölgelerin hinterlandında yaşayan halklar, yani Lidyalılar veya Etrüskler, kıyıların başlıca ticaret dili olan Yunanca ile aktarılan geleneklerin yörüngesine girmişlerdi. Hint bölgesinde ise Upanişadların, Buda'nın ve Mahavira'nın çağları benzer bir belirleyiciliğe sahipti.

Ekümenik ters akıntıların ortasında bulunan Çiviyazısı kültürel bölgesinin durumu ise bir istisnaydı. En eski yüksek kültürel geleneklere sahip olan ve yeni yollar geliştirmek konusunda her yerden önce davranmış olan bu bölge o dönemde kendi kimliğini yeni tarzda geliştirmeyi tam başaramamıştı. Bunun yerine her yönden gelen çeşitli etkilerin altındaydı. Bu bölgede yeni Aramca, çoktandır yerleşik olan Çiviyazısı dilleriyle birlikte yazılı gelenek olma şerefini paylaşmaya Eksen Çağı boyunca devam etti. Aramca kendi sahası içinde başlıca Aramca başyapıtlara dayanan bir yüksek gelenek de geliştirmedi. İslamileşmiş kültürün şekilleneceği bölge neredeyse olumsuz bir biçimde, Yunan ve Sanskrit geleneklerinin köklerinin bulunmadığı, Avrupa ve Hint bölgelerinin sonuçta kendisinden ayrı olduğu ülkelerden oluşan bir artık grup olarak tanımlanabilirdi. Çünkü bu son iki kültür en başta en bütünleşmiş ve sınırları en belirgin olan kültürlerdi.[6] Bu anlamda Eksen Çağı'nda bizim bölgemiz, Akdeniz ve Hindukuş arasındaki, Yunanca ve Sanskritin en fazla yerel veya geçici bir gelişme sergilediği ülkelerden meydana geliyordu. (Hindistan ve Akdeniz çevresinde İslam'dan önceki dünyayı gösteren harita buranın merkezi konumunu açıkça sergilemektedir.) Fakat burada da Eksen Çağı'nda gerçekleşmiş bölgesel yaratıcılık temelinde bir çekirdek bölge ve bir gelenekler kompleksinin çekirdeği olumlu olarak tanımlanabilir; bununla birlikte bu komplekste Aramcanın kullanılmış olması şart değildir.

Başka yerlerde olduğu gibi, Eksen Çağı'nda ortaya çıkan, özellikle İran'daki Zerdüşt ve İbraniler arasından çıkan Kitabi peygamberler gibi büyük peygamberleri gittikçe daha fazla ilgilendirmiş olan konu, parçası olduğu gruptan bir ölçüde bağımsızlaşmış, kişisellik kazanmış tekil bireydi. Peygamberler, görünür veya düşünülür herhangi bir imgeye indirgenemeyen ve fakat

---

6 Kendisinden "Eksen Çağı" terimini ödünç aldığım Karl Jaspers, Nil ile Ceyhun arasındaki bölgenin bu dönemdeki bağımsızlığını görmeyi başaramamıştır; aslında bu bölge Hint bölgesinden çok Avrupa bölgesiyle her zaman daha sıkı bir ilişki içinde olmuştu. Bkz.: *The Origin and Goal of History* (Yale University Press, 1968).

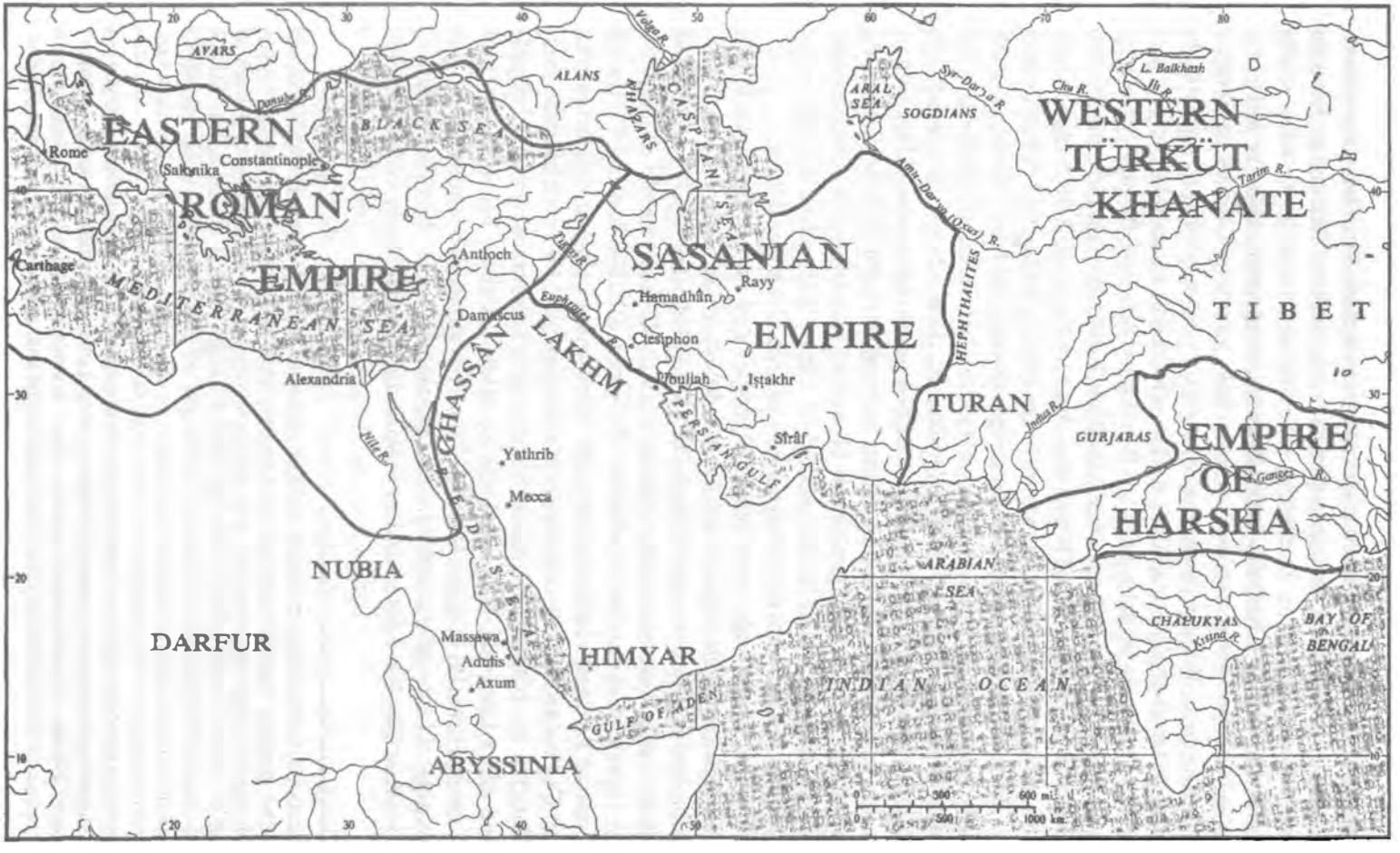
kâinatın manevi boyutunu ifade eden üstün ve eşsiz bir Tanrı'nın adına insanlara hitap ediyorlardı; her tek insandan bu aşkın vizyona kayıtsız şartsız biat etmesini talep ediyorlardı. Zerdüşt ve ardılları, her bireyin iyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik, ışık ve karanlık arasında geçen ve sonunda ışığın ve hakikatin galip gelmesi gereken kozmik bir mücadelede şahsen yer alması gerektiğini vaaz ediyorlardı. Bireyin şahsi görevi temiz bir yaşam sürmekti; toplumdaki görevi ise tarım toplumuna özgü toplumsal sınıflar arasındaki dengeyi gözetmekti. Filistin'de ve daha sonraları Babil'de ortaya çıkan İbrani peygamberler ise erkekleri ve kadınları, bütün kavimlere hükmeden, en fazla lütufta bulunduklarına en katı kuralları koyan ama ona tam bir itaatle boyun eğip tapanlardan merhametini asla esirgemeyen ve onlara ödüller vaat eden bir Yaratıcı Tanrı ile muhabbete davet ettiler. Bu peygamberler eski İran dilinde[7] ve özellikle de İbrancada (dolayısıyla Aramcada) kendi vizyonlarını geliştirecek güçlü edebi gelenekler inşa ettiler. Bu gelenekler bu dönemde siyasal gerekçelerle kendilerini açıkça ortaya koymamış ve hiçbiri genel olarak entelektüel anlamda kabul görmemişse de zaman içinde Bereketli Hilal'de ve İran platosunda yaşayan halkların gittikçe genişleyen bir kesimi için –muhtelif yollardan gelişmiş– en kutsal miraslar haline geldiler. En sonunda bu gelenekler hem mevcut yerel miraslarını hem de Çiviyazısı geleneğinin yerini alacaklardı.

Böylece Eksen Çağı, genellikle "Ortadoğu" diye anılan dördüncü bölgenin kendine özgü geleneğini de en azından dolaylı yoldan başlatmış oluyordu. Bu kitaptaki amacımıza uygun olarak bu bölgeyi kabaca aşağı Nil vadisinden Ceyhun ırmağı havzasına kadar olan ve bu iki nehrin çevresinin de dâhil olduğu topraklar olarak belirleyebiliriz.[8] Bölgenin çekirdek kısmını Çiviyazısı dillerini ve Aramcayı kullanan Bereketli Hilal ve İran platosu oluşturuyordu: Eksen Çağ'ından itibaren ve İslami dönemler boyunca, bu sınırlı bölgede yazılan kitaplar bu bölgenin dışındaki bölgelerde de okunmuş veya bu bölgede ortaya çıkan kurumlar başka yerlerde de taklit edilmişti. Fakat bunun tersi nadiren olmuştu. Bu bölgede İranlı ve İbrani peygamberler tarafından oluşturulan gelenekler hayal gücünü harekete geçiren en yaratıcı dürtüleri sağlamışlar, bu dürtüler ise daha sonraları aralarında Hıristiyanların ve Manicilerin

---

[7] Arsak (Part) dönemlerinden önceki Zerdüşt geleneğine ait yazılı metinlere ilişkin elimizde hiçbir güvenilir kanıt bulunmuyor; temel metinler sözlü olarak aktarılmış olabilir, bununla birlikte yazı Ahamenîş döneminde doğu İran'da biliniyordu ve görünüşe göre bu gelenek de yazılı biçimde ortaya çıkmış (ve dil ayrımlarını devam ettirmiş) olmalıydı. (Bir hakikat savunucusu olduğu özellikle belirtilen) Saêna gibi bir rahibin ahlaksal tavrın nakledicisi rolünü mü yoksa nispeten bağımsız bir tanıtıcısı mı olduğu açık değildir; ama Zerdüşt'ün tek önemli peygamber olup olmadığından ayrıca kuşkulanmak gerekir.

[8] Bu bölge için "Ortadoğu" terimini kullanmayı tercih etmedim, çünkü bu terim birçok yönden yanıltıcıdır, ben de bunun yerine "Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkeler" veya "Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge" deyimlerini kullandım. Bu kullanımımın gerekçesini Giriş bölümünün İslam araştırmalarındaki kullanımlarla ilgili kısmında açıkladım.



Akdeniz ve Hindistan çevresindeki merkezi bölge, *ykl.* MS 600

geleneklerinin de bulunduğu başka geleneklerin doğmasına neden olmuşlardır. Henüz Eksen Çağı içindeyken bile şu veya bu geleneğin topluluğa ortak bir isim koymamıza izin verecek etkisi vardı. Bu geleneklerin dilleri büyük ölçüde Sami ve İran dilleriydi, dolayısıyla biz de biraz gevşekçe de olsa bu şekilde ifade edilmiş bu bölgesel kültürü "İran-Sami" kültürü diye adlandırabiliriz.[9]

Kişisel Vicdan ve Yeni Toplum

Bu dört bölgenin dördünde de yenilikçi düşünürler belirli ortak yönelimlere sahiplerdi. Bu belki içinde yaşadıkları dönemi belirleyen ticari yayılmacılığın onlara benzer deneyimler kazandırmış olmasından ve o dönemin halklarının – en azından Akdeniz'den Hindistan'a kadar uzanan bölgede– birbirine karışmış olmasından ileri geliyordu. Ne olursa olsun, bu düşünürlerin kendilerini ifade ettikleri kültürel ortam çoğunlukla pazaryerinin etkisi altındaydı. Tapınağın etkisi ise artık daha seyrek görülüyordu. Bu düşünürlerin hepsi, bireyin uyanmış vicdanına hitap ediyordu. Davetleri bireylereydi ve akli sorumluluk esasına dayanıyordu. Gelgelelim bu düşünürlerin sorunları ortaya koyuş biçimleri ve bu sorunlara getirdikleri çözümler bazı örtüşen veya çakışan yanlara sahip olmakla birlikte temel varsayımları itibarıyla birbirinden kökten farklı olabiliyordu. Hint düşünürler her şeyden önce benliğin kaynaklarını keşfetmek ve benliğin bilinçdışı yönlerinin sır perdesini aralayıp onlara hâkim olmaya izin verecek incelikli yollar geliştirmekle ilgilenmişlerdi. Kimileyin Gita'da olduğu gibi sorunun ortaya çıkmasına neden olan koşulları ortadan kaldırarak adaletsizliği aşmaya çalışmışlardı. Yunan düşünürler ise her şeyden önce dış dünyayı, doğayı araştırmışlardı: Sokrates ile Platon'un bireyin manevi yönünü öne çıkarmasından sonra bile felsefenin hareket noktasını bir bütün olarak doğa sistemi oluşturmaya devam etti; *Devlet*'te olduğu gibi adalet farklı insan tiplerinin farklı rollerle dâhil oldukları kozmik bir uyumda temellendi-

---

9 Bu kültürel kompleksi belirtmek için "İran-Sami" terimini "Ortadoğu" terimine (sırf sonuncu ibare bu amaç bakımından çok fazla kapsayıcı olduğu için) ve en çok sınırlanmış Almanca kullanımında bile çok fazla kapsamlı olan yaygın "Doğulu" (Oriental) terimine yeğliyorum. Aslında "İran-Sami" ibaresinin gerçekten yerinde sayılabileceği dönemler dışında, yani diğer geleneklerin özerkliklerini kaybettikleri ve bütün bölgesel kültürün fiilen genel olarak İran-Sami olduğu tarihe kadar, Nil'den Ceyhun'a kadarki bütün kültürel gelenekleri belirtmek için ortak bir terime özellikle ihtiyaç olmadığını görüyorum. Fakat "İran-Sami" terimini kalıtımsal bir anlamda kullanmıyorum. Burada – olanaklı olsa bile – çeşitli kültürel unsurların daha uzaktaki İran, Sami ve Helen kökenlerine ışık tutmaya çalışmıyorum. Ben burada bunların birikimsel geleneklerin karşılıklı olarak ilişkili bir kompleksi olarak nasıl geliştiğiyle ilgileniyorum. Bu amaç doğrultusunda Sami ve İran halkları, Yunanca ve Latince konuşan halklar karşısında *göreli* bir kültürel birlik oluşturmuştur. Örneğin Gnostisizm'deki Helenik unsurların göreli miktarı beni burada onun –hangi dilde olursa olsun– İran-Sami geleneklerinin genel bağlamı içindeki gelişiminden daha az ilgilendiriyor.

rilmeye çalışıldı. İran-Sami peygamberleri ise ne bireyin iç dünyası olarak benliği ne de dış dünyayı çözümlemişlerdi. Çözümledikleri bir şey varsa o da tarihin ta kendisiydi. Özellikle İbrani yazarlar, tarihte manevi bir ilerleyişin söz konusu olduğu yollu müthiş bir bilinç geliştirmişlerdi (elbette buna bizim bugün bildiğimiz anlamda "ilerleme" fikri demek doğru olmayacaktır). Peygamberler, kişisel vicdanı, toplumların tarihinde yaşanan olaylarda ifade bulan kâinatın manevi düzeni ile yüzleşmeye davet ediyorlardı; adalet mücadelesi bir tarihsel eylem meselesiydi. Dolayısıyla bu peygamberlerin en tutarlı takipçilerinin gözünde kişiler arası eşitlikçi adalet, uygar yaşamın en yüce değeri haline geldi. Öyle ki gerektiğinde adaleti sağlamak uğruna sanatlardan ve müreffeh bir hayattan bile vazgeçilebilirdi.

Eksen Çağı'nda yaşanan gelişmeler yeni bir siyasal yapı içinde meyvelerini verdiler. Yine bunun en eski ve tamlıktan en uzak haline Nil ile Ceyhun arasında kalan bölgede rastlıyoruz. Asur askeri imparatorluğu, sergilediği acımasızlık yüzünden birçok halkın nefretini kazanıp en sonunda çökmüştü. Bu çöküşten bir süre sonra, milattan önce altıncı yüzyılda, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin büyük bir kısmı, Ege'den İndus Irmağı'na kadar uzanan geniş bir alanda yaşayan birçok halkı barışçıl yollardan kaynaştırmayı başarmış Ahameniş Pers İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında bir araya geldi. Pers İmparatorluğu'nun yönetimi altında tüccarlar tam bir ticari özgürlük kazandılar. Aramca İran'da bile başlıca idari dil haline geldi. Asurluların aksine Persler yerel gelenekleri ihlal etmemeye özen gösterdiler. Belki buna ihtiyaç da duymuyorlardı çünkü bölge halkları uluslararası bir toplumda yaşamayı geçen zaman içinde az çok öğrenmişti. Bu nedenle yerel, geleneksel kurumları ellerinden geldiğince muhafaza ettiler ve yeni toplumsal ilkeler belirlemeye gerek duymadılar. Fakat hakikatin ve adaletin korunmasının en yüce görev olduğunu yeni bir vurguyla ilan ettiler; yönetme ayrıcalığına sahip olanlar bu görevi üstlenmek zorundaydılar. Bu idealler anıtsal sanat eserlerinde bile ifade buluyordu. Örneğin Asurluların anıtsal sanat eserlerinde düşmanı bozguna uğratan kumandanların tasvirleri yaygınken Ahamenişlilerin anıtsal sanat eserlerinde genellikle halkın sarayda tahtında oturan hünkârı olarak kralın tasvirleri yer alıyordu. Aslına bakılırsa iyi niyetin bir ifadesi olarak anavatanlarına geri dönmelerine izin verilmiş Yahudiler gibi birçok halk, bölgedeki daha zayıf müdahil kuvvetlere karşı Şahanşahı barışın ve refahın teminatı olarak görmeyi öğrenmişti.[10]

---

[10] Nil ve Ceyhun arasında uzanan bölgenin antik kültürel yaşamına genel bir bakış için özellikle yararlı olacak şu iki kitaba başvurulabilir: Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Londra, 1968) ve Henri ve H. A. Frankfort, John A. Wilson ve Thorkild Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (University of Chicago Press, 1946 – ayrıca *Before Philosophy* adıyla, Pelican Books tarafından yumuşak kapaklı bir baskısı da çıkarılmıştır. Gordon Childe'ın *What Happened in History* adlı eseriyse (Pelican Books, 1942) güncelliğini

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede olduğu gibi bu büyük bölgelerin her birinde de siyasal iktidar gittikçe genişleyen bir alan üzerinde bina edilmeye meyilliydi. Çünkü bölgedeki şehirlerde toplanmış çeşitli haklar, aralarındaki ilişkiler karmaşıklaştıkça böyle bir iktidarın bölgelerinde sağlayacağı düzeni ortak çıkarlarına uygun bulmuşlar, dolayısıyla bu iktidara rıza gösterip destek vermişlerdi. Dört bölgenin en azından çekirdek kısımlarının hepsinde imparatorluklar kuruldu. Bu imparatorluklar askeri denetimi sağlamanın yanı sıra bir yere kadar toplumsal ve kültürel birliği de koruyorlardı. Söz konusu imparatorluklar Eksen Çağı boyunca bölgede cereyan eden çarpıcı ekonomik ve toplumsal gelişmeler sayesinde mümkün hale gelmişlerdi. Her biri kendi bölgesinin en esaslı felsefi düşünce unsurları üzerine bina edilmeye meyilliydi. Örneğin Kuzey Hindistan'daki Maurya İmparatorluğu Budizmden faydalanmıştı; Çin'deki Çin Han İmparatorluğu gelenekçilik aleyhtarı kuramcılar tarafından kurulmuş, sonraları giderek artan biçimde Konfüçyüsçü esaslara dayanır hale gelmişti. Akdeniz'deki Roma İmparatorluğu kendi hukukunu büyük ölçüde Stoacıların insanlık anlayışına, toplumsal düzenini ise genel olarak klasik çağda gelişmiş Yunan şehir yaşamının ideallerine dayandırmıştı.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan topraklarda daha zayıf bir gelişim sergileyen bölgesel gelenek ise Ahameniş Pers İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte kendine has bir karışıklık yaşadı. Pers İmparatorluğu'nu yıkan İskender, Arami veya peygamberlik kültürünün değil, Helen kültürünün, yani merkezi Akdeniz'in kuzey kıyıları olan uygarlığın kültürünün bir temsilcisiydi. Helen tüccarlar ve paralı askerler Ahameniş İmparatorluğu'nda bir süredir –tali olsa da– giderek artan bir şekilde önemli roller üstleniyorlardı. Fakat İskender'in fetihlerinden sonraki birkaç yüzyıl içinde Yunan kültürü ve bu kültürün taşıyıcıları bölgenin büyük bölümünde hâkim konuma geldiler. İran-Sami geleneklerinin merkez bölgesi boyunca, Bereketli Hilal'de ve İran platosunda (ve elbette Mısır'da) Helen geleneklerine ve beklentilerine sahip Yunan şehirleri, Arami, hatta Çiviyazısı uygarlığının yaşam kalıplarını devam ettiren geleneklere sahip şehirlerle yan yana var oldular. Birçok bölgede Helen unsuru daha güçlüydü.

Helen unsurunun gücü askeri bir kuvvete dayanmaktan ziyade kültürel çekicilikten kaynaklanıyordu. İskender'in ölümünden sonra yönetimin başına geçen Selefki (Seleukos) hanedanı açıkça Helen'di ve Nil ile Ceyhun arasında yer alan bölgenin dört bir yanına yayılmış Yunan sömürgecilerin bölgede kurdukları ilk şehirlere dayanıyordu. Buna karşılık kısa süre içinde bu toprakların büyük kısmında yönetimi ele geçirecek olan Arsak hanedanının dili İran kö-

---

yitirmiş olmakla birlikte hâlâ daha uzun bir döneme ilişkin fikir verici bir değerlendirmedir. Mevcut bilgimizin en önemli özeti ise artık Unesco sponsorluğuyla yayınlanmış olan *History of Mankind* (New York, 1963) adlı eserin birinci cildidir.

kenliydi. Yine de Arsak hanedanlığı, en azından başlarda, Helen kültürünü açıktan korumuştu. Helen kültürü yerel renklerden pek az etkilendiği için kozmopolit şehirlerde neredeyse istisnasız şekilde itibar görüyordu. Böylece eski Çiviyazısı (ve Hiyeroglif) gelenekleri yavaş yavaş yok olup gittiler. Bunların yerini ise Aramca almadı, ondan daha gelişmiş bir edebiyat aracı konumunda bulunan Yunanca aldı. İşte bu nedenle, Akdeniz havzasından doğuda Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin İskender'den sonraki ilk dört veya beş yüzyılı "Helenistik Çağ" diye adlandırılmaktadır.

Helen kültürünün İran-Sami ve Mısır kültürlerine üstün gelmesinin son kertede doğurduğu sonuçlar halen tartışmalıdır. Kesin olan tek şey vardır: Büyük ölçüde eski Babillilerin elde ettikleri verilere dayanan ve Selefkiler döneminde bile aynı anda hem Babillilerin Çiviyazısı aracılığıyla hem de Yunan dilinde geliştirilmeye devam eden, matematik ve astronomi merkezli bütün bir doğa bilimi geleneği, yavaş yavaş bölge kültürünün Helenistik yönüyle bir daha ayrılmayacak biçimde kaynaştı. Böylece doğa biliminin kaderi de o bölgede hüküm süren Helen unsurlarının kaderine bağlı hâle geldi. Bu durum İslamileşmiş uygarlığın entelektüel yönünün daha sonra izleyeceği yolu da muhtemelen belirledi.

Ne olursa olsun, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge Avrupa bölgesinden kültürel olarak ayrı kaldı. Yunanca ile Latinceyi kullanıp sonraları Hıristiyanlaşmış olan Helen kültürü ise Avrupa bölgesinin bundan sonraki yüksek kültür geleneğinin tamamını belirledi. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkeler büyük bir çeşitlilik sergiliyorlardı. Şehir yaşamının özellikle Helenleşmiş olduğu Mısır'dan veya Sanskritin etkisinin güçlü olduğu Ceyhun havzasından yola çıkarak bu iki bölge arasında kalan topraklar hakkında fazla şey söylemek mümkün değildir. Yine de bölge topraklarının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyleyebiliriz: Nitekim bir bakıma ortak bir kaderi paylaşıyorlardı. Kanımca bu durum en azından kısmen, ticaretle uğraşan sınıfların bölgede oynadığı rolden kaynaklanıyordu.[11]

---

[11] Burada benim birçok bakımdan Spengler veya Toybee'ninkinden ziyade örneğin Childe'in veya onun öğrencisi olan Turner'in anlayışına yakın bir uygarlık anlayışını kabul ettiğim görülecektir. Ben bir uygarlığın oluşumunda hiçbir zorunlu yaşam örüntüsü görmüyorum; ayrıca Samiler ve İranlılar arasındaki bir bölgesel kültürel bütünleşmenin gelişimini, bunun "yeni bir uygarlık" olup olmadığına bakmadan ele almayı istiyordum: Onu yeni bir evreye girmiş bir kültürel gelenekler kompleksi olarak analiz etmek yeterliydi. Bununla birlikte, özellikle Toynbee'nin kendi sistemine dâhil ettiği bütün analitik gereçlerin pratikte kendi geçerliliklerini taşıdığını hissediyorum: Uygun koşullar altında yaratıcı bir azınlık gerçekten de son derece gelişmiş rakip örüntüler karşısında bile yaygınlaşacak kültürel örüntüler geliştirebilir; ayrıca bunlar kendilerini algılayan halklarda düşmanca tepkilerin uyanmasına da yol açabilirler. Özel olarak, bir bölgenin kültüründe, hem Spengler'in hem de Toynbee'nin –"Yunan" ve "Sami" ruhlarını birbirlerinin karşısına yerleştirmiş tarihçilere dayanarak– bu bölgede olağandışı buldukları fenomeni ciddiye almayı sağlamaya yetecek ölçüde bütünlük olduğunu görüyorum: Yerli bir kültürel yaşamın bir Yunan tabaka tarafından görünüşte

Bir yere kadar ortak bir tarihe ve kültüre sahip olmalarına rağmen Nil ile Ceyhun arasında kalan bölgenin tek bir kimliği olduğunu, bu bölge kültürlerinin özdeş olduğunu ileri sürmenin en iyi ihtimalle sorunlu bir sav olduğunu böylece görmüş olduk. İslam döneminde bile bu durum aynen devam ettiyse de İran-Sami gelenekleri komşuları tarafından bastırılmaktan artık kurtulmuş ve yarıkürenin her yanına yayılmışlardı. Bu bölgenin neden böyle sıradışı bir tarihe sahip olduğu çok açık değildir. Yine de bu konuda birtakım tahminlerde bulunabiliriz.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin ayırt edici kültürel kalıplarını hiç kuşkusuz bu bölgenin coğrafi iki özelliği –Ekümene içinde bir ticaret merkezi olarak konumu ve diğer bölgelere kıyasla daha kurak bir bölge oluşu– teşvik ediyordu. Fakat bu özellikler bölgenin kendine has kalıplarının ortaya çıkışında etkili olmuş olmak zorunda değildir. İran-Sami peygamberlik geleneğinin bölgede en fazla birkaç merkezde ortaya çıktığından kuşku yoktur. Bu geleneğin ortaya çıktığı yerlerde yaratıcı önderler alışılmadık ölçüde etkili toplumsal ve entelektüel normları yürürlüğe sokup çok sayıda insanın rızasını almayı ve insanların kendilerine öykünmesini sağlayabilmişlerdi. Örneğin İbrani halkının eşsiz yaratıcı geleneğinin, Ekümene'nin tarihinde çok seyrek karşılaşılan bir fenomenin sonucu olması pekâlâ mümkündür: başarıyla sonuçlanıp etkisini sürdürebilmiş köylü ayaklanması (Dürzî ve İsviçre halklarını doğuran ayaklanmalar gibi). Bu durumda Ahit, şehrin hâkimiyetine karşı direnmek üzere birleşmiş isyancı köylülerin yaptığı anlaşmayı temsil edecektir. Yeşu'nun seferleri ise başlangıçta Ürdün Nehri'nin doğusunda (belki Dürzîlerin durumunda olduğu gibi, Mısır kaynaklı bir ideolojik liderlik altında) başarılı olmuş isyankâr köylülerin batıdakilere yardıma gelişini temsil edecektir.[12] Devrim niteliği taşıyan bu gibi olaylarda bir tanrının yalnızca ahlaki bir fail olarak değil, aynı zamanda baştan aşağı tarihe yön veren bir fail olarak da zuhur etmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim bu tarihsellik İbranilerin Tanrısı'nın da bir özelliğiydi. Böyle bir tanrı anlayışının içermeleri şehir şartlarında

---

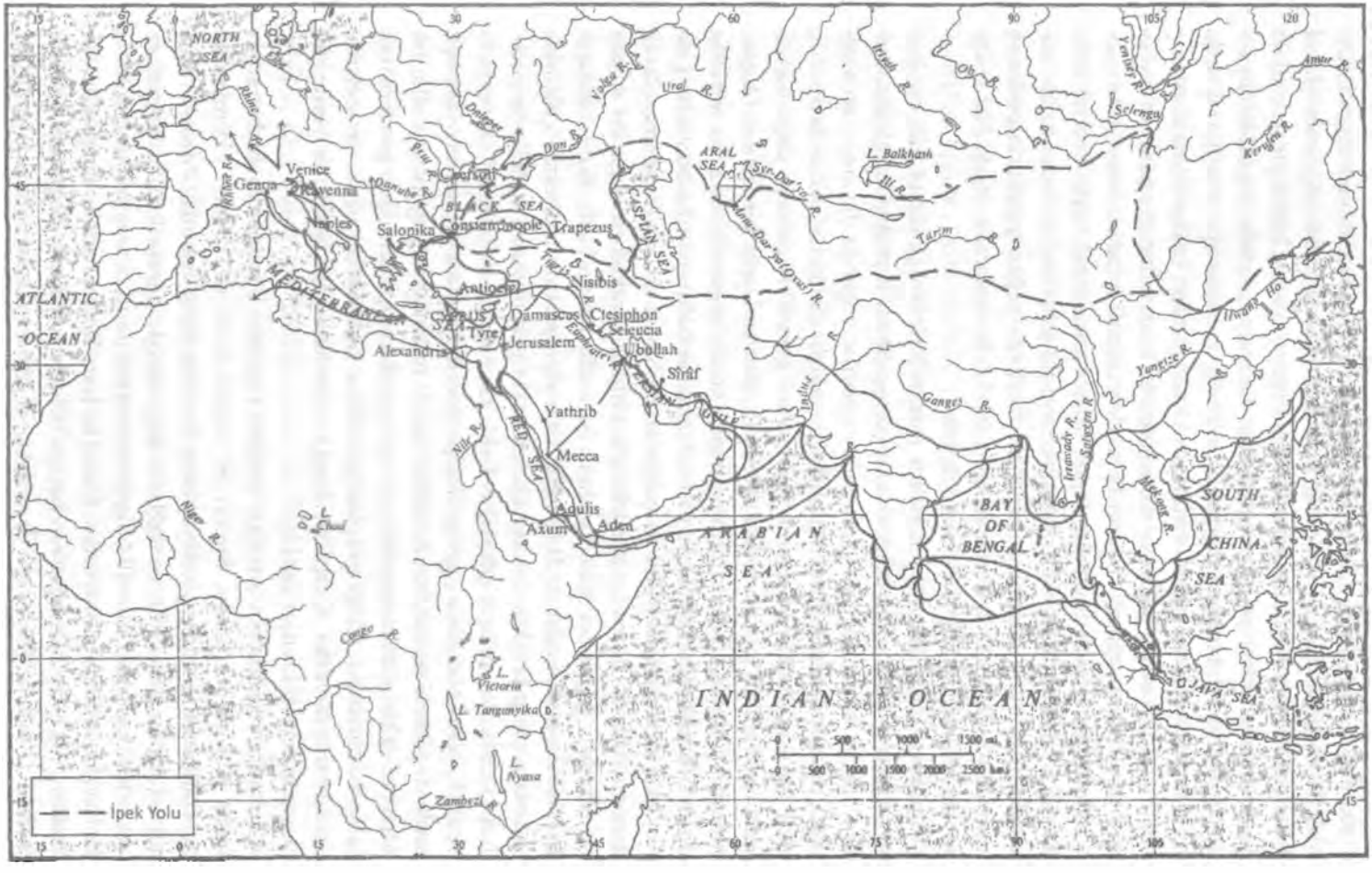
bastırılması, ki bu durum daha sonra kendini (tam anlamıyla İslam ile) tekrar açığa vurmuştur. Ama ben böyle bir fenomenin bu düzeydeki bütün durumları kapsayacak genel kurallara indirgenebileceğini düşünmüyorum. Kuşkusuz gerek ırksal gerekse de kültürel olsun böyle gizil ruhlara atıfta bulunmakla yetinilemez. Bir bölgeyi yabancı örüntülere açık kılan şeyin belirli bir durumda ne olduğunun, yeni baskın örüntülere alternatif olacak örüntüleri gerektiren sürekli çıkarlara yol açan şeylerin ne olduğunun ve nihayet hangi olumlu koşulların böyle alternatiflerin ortaya çıkışını olanaklı kıldığının belirlenmesi gerekir.

12 George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine" (*The Biblical Archaeologist*, 25 [1962], 66-87) başlıklı çalışmasında, hayvancılıkla uğraşan göçebelerin kitlesel istilası ve yerleşimiyle ilgili (zaten olanaksız olan) varsayımın asla alamayacağı biçimler hakkındaki uzun bir öyküyü en azından anlaşılır kılma üstünlüğünü taşıyan çarpıcı bir kuram ileri sürüyor.

dahi –Önsözde vurguladığım üzere– geleneğin diyalogu içinde zamanla, yavaş yavaş açığa çıkacaktı. Demek ki bu gibi anlayışlar, onları oluşturan ilk topluluğun dışında ve sonrasında kabul görme potansiyeline de sahiplerdi. İbrani geleneğinin kaynağı ne olursa olsun, yeni bakış açıları ancak diğer bakış açıları karşısında varlıklarını sürdürmelerine izin veren genel ortam koşulları dâhilinde baskın hale gelebilirlerdi. Peygamberlik geleneği söz konusu olduğunda bu ortamın köylüler ile toprak sahipleri arasında şekillenmekten ziyade Sami ve İranlı tüccar sınıfları arasında şekillendiği ileri sürülebilir. Demek ki bu gelenek gücünü bölgenin ekolojisinden, yani ortam şartlarından almıştır.

Bölgenin şehirli gelenekleri önceleri Mezopotamya'nın tam verim için kontrollü sulama gerektiren bereketli alüvyon ovalarında yapılan tarıma ve bir ölçüde –sulanması daha az kontrol gerektiren– Mısır'da yapılan tarıma dayanıyordu. Uzun bir süre boyunca bölgesel imparatorlukların zenginliği ve dolayısıyla iktidarı çoğunlukla alüvyal tarıma dayalı olmuştu. Özellikle Mezopotamya ovasında Eksen Çağı'ndan sonra, kısmen merkezileşmiş imparatorluk iktidarının kaynakları sayesinde daha özenli yatırımlar yapıldı. Başka yerlerde de tarım başlıca gelir kaynağıydı; bundan elde edilen kâra sarayla birlikte büyük bir toprak ağaları sınıfı da ortaktı. Bu sınıf, yönetici sarayların bağımlı olduğu askeri insan gücünün büyük kısmını (bazen toprakları üzerinde çalışan köylülerin piyade olarak eşlik ettiği) süvarilerle sağlıyordu. Ancak, belki alüvyon ovasının kullanımı dışında, toprak ağalarının konumunun bağlı olduğu tarımsal kaynaklardaki her artışın başka bir sınırı daha vardı.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge, Sahra Çölü'nden Gobi Çölü'ne kadar Afro-Avrasya kara parçasını boydan boya kat eden büyük Kurak Kuşak'ın merkez kısmını meydana getirir. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin fiziksel koşullarını gösteren haritada görülebileceği üzere, bu kuşağın bazı büyük bölümleri sırf çöldür; yani ne insanların ne de hayvanların yaşamasına yetecek kadar bitki örtüsü sahip geniş kum, kaya veya tuzlu çanak alanlardır. Buna karşın Hazar Denizi'nin güney kıyıları gibi çok yağış alan bazı kesimler doğal olarak sık ormanlarla kaplıdır ve alan açıldığında yağışa dayalı verimli bir tarımı desteklerler. Fakat bölgenin büyük kısmı ne çöldür ne de sulaktır, yaşamın desteklenmesindeki en kesin sınırlayıcı etkenin su olması anlamında kuraktır: Ne kadar fazla su varsa bitki örtüsü de o kadar fazla olur; bitki örtüsü ne kadar fazlaysa hayvan ve insan yaşamı da o kadar fazla olur.



Milattan sonra yedinci ve sekizinci yüzyıllarda ticaret yolları

Kurak bir bölgede üç tip arazi bulunabilir: Hayvan otlatmaya uygun, seyrek bir bitki örtüsünün yetişmesine imkân tanıyacak kadar yağış alan fakat hiçbir noktasında yerleşik tarıma olanak tanımayan yerler; belirli bir noktadaki yağışın tarım ürünleri yetiştirmeye imkân tanıyacak ölçüde öngörülebilir olduğu yerler (gerçi buralar yağışın az olduğu zamanlarda yeterli miktarda ürün alamama tehlikesi barındırırlar); yerel yağışlardan başka kaynaklardan – örneğin geniş bir alana yağan ve daha sonra tarlaları sulamaya yarayan kuyulardan çekilebilen yağmur suyunu hapseden coğrafi tabakalardan– gelen yoğun miktarda suyun bulunduğu yerler. Bu sonuncu arazi tipine "vaha" denmektedir. Vahalar birçok köyü, hatta bir veya iki şehri barındıracak kadar büyük olabilirler. Aynı durum, suyun uzak yerlerde yağan yağmurla beslenen nehirlerden sağlandığı yerlerde de görülebilir: Bu anlamda Aşağı Nil Vadisi'nin tamamı tek bir büyük vaha sayılabilir.

Ekümene'nin diğer yüksek kültür merkezlerinin üçünün büyük bir kısmını da içeren daha sulak bölgelere kıyasla geçimini topraktan sağlayan yerlerde kuraklık kaynak kıtlığı yaratıyor ve insanlar arasında dayanışmayı azaltıyordu. İşlenmiş toprakların bulunduğu yağışlı alanlarda verim belirsizdi; sürekli yatırım gerektiren sulama alanları ise genellikle çevreye dağılmış oldukları için aslında toplam toprak alanının yalnızca küçük bir kısmını oluşturuyorlardı. Üstelik yerleşik tarıma uygun yerler arasında veya bu yerlerin çevresinde ancak sürü otlatmaya elverişli araziler bulunuyordu; bu araziler ise çoğunlukla o kadar geniştiler ki çobanlar herhangi bir köyü merkez olarak kullanamıyorlardı. Bu nedenle aileleriyle birlikte kendilerine özgü bir yaşam tarzı geliştirip göçebeler gibi yaşamak zorunda kalıyorlardı. Bu çobanların geliri yok denecek kadar azdı. Üstelik bazı durumlarda toplumda çiftçilikle uğraşanlara rakip bir iktidar kaynağı haline de gelebiliyorlardı. (Elbette göçebe hayvancılık ile yerleşik çiftçiliğin farklı kaynaşma seviyeleri de toplumda mevcuttu.) Ne olursa olsun, geniş araziler üzerinde insan yaşamı her yere eşit biçimde dağılmak yerine, tercih edilen belirli noktalarda yoğunlaşıyordu, bu yüzden belirli bir nüfusu desteklemek için gereken toprak miktarı genel olarak daha fazla oluyordu. Çiftçi grupları genellikle birbirinden uzak mesafelerde yaşamaya meyilliydiler. Çiftçilikle zengin olabilenler ise belirli bir yerde yoğunlaşıyorlardı ve sayıları azdı.

Tarımda büyümenin sınırları varken ticarette büyümenin hiçbir sınırı yokmuş gibi görünüyordu. Bunun bir sebebi belki de kısmen Ekümene'de tarım kompleksinin doğuş yeriydi ama bundan daha önemlisi Afro-Avrasya kara parçasında denizlerin ve dağların dağılımıydı. Bereketli Hilal bölgesi ve çevresindeki topraklar muadil bölgelere nazaran uzun ticaret yolları için daha fazla kavşak noktası sunuyordu. Örneğin İran Körfezi'ndeki Basra gibi bir limandan yola çıkıp Ekümene'nin başlıca bölgeleriyle gerek doğrudan gerekse çevredeki (Akdeniz'deki veya İran'daki) diğer merkezler aracılığıyla ticari

ilişkiler kurmak mümkündü. Afro-Avrasya Kurak Kuşağı'ndaki ticaret yollarını gösteren haritada da görülebileceği gibi, bunu diğer bölgelerdeki limanlardan yola çıkarak yapmak çoğunlukla imkânsızdı. Tüccarlar böyle bir kozmopolitleşme fırsatını –ve yerel veya bölgesel refah seviyesi nasıl olursa olsun antrepo ticareti sayesinde zenginleşme fırsatını– başka hiçbir bölgede yakalayamazlardı. Binyıllar içinde Afro-Avrasya Ekümenesi ve onun barındırdığı şehirlere sahip ticaret sahası genişledikçe, yarıküre çapında uzun mesafeli ticaret sadece net hacmi bakımından büyümekle kalmayıp çeşitlilik de kazandı. Eski uygarlığın topraklarında teknik geliştirmelerin sürekli olarak birikmesine bir de yeni bölgelerden gelen özel ürünler –örneğin Malezya takımadalarından getirilen baharatlar– eklendi. Bu yerler sonraları ara duraklar olmaktan çıkıp bizatihi ticaret merkezleri haline geldiler. Uzun mesafe ticaretinin hacmi binyıllar içinde Ekümene'nin çeşitli bölgelerinin ekonomilerinde büyüdü; tüccarların, özellikle Nil ile Ceyhun arasında yer alan kavşak noktalarında konuşlanan tüccarların karşılaştığı potansiyel fırsatlar da buna bağlı olarak çoğaldı.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin temel ekonomisi tarıma dayalı kaldı ve toprak sahiplerinin eline geçen zenginliğin mutlak oranı, bağımsız tüccarların eline geçen zenginliğin mutlak oranından yüksek olmaya devam etti. Fakat tarımsal zenginliğin yoğunluğunun görece düşük, ticari fırsatların yoğunluğunun görece yüksek oluşu nedeniyle bazı ülkelerdeki tüccarların –uzak mesafeler arası ticaretle bizzat uğraşsınlar veya uğraşmasınlar– tarıma dayalı ekonominin hâkim olduğu çoğu bölgede iş yapan tüccarlara göre toplumsal zenginliğin nispeten daha büyük bir kısmını almış olmaları da mümkündür. Her halükarda bölge çapında bakıldıkta toprak sahibi yerel seçkinlerden başkalarına nazaran bir nebze daha bağımsız oldukları söylenebilir. Pazaryeri odaklı yüksek kültürün özerkleşme, hatta toplumda daha etkili olma imkânı yüzyıllar içinde gitgide artmıştı. Bu etkinin bölgede hangi biçimlerde tezahür edeceğini ise –ticaretin başka yerlerdeki etkilerine kıyasla– tarımın ve şehirleşmenin ilk etkileri ve bölgenin geniş çaplı askeri harekâtlar ile yayılmacılığa fiziksel olarak açık oluşu belirliyordu. Kadim bir yayılmacılık geleneği bölgede kozmopolitliğe kendine has bir hava katmış ama onun herhangi bir türden sivil tikelciliğe dönüşmesine de engel olmuştu. Bu eğilimler İslami dönemde de devam etti. (Üçüncü Kitap'ta bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele alacağız.)

Yunan kültürünün bölgede bu tarz bir etki kazanmasını mümkün kılan da kuşkusuz Ekümene'nin gelişiminin bir aşamasında ortaya çıkan bir ticaret imkânıydı. Ekümenik kompleks olgunlaşırken ve Nil ile Ceyhun arasında kalan bölgenin Ekümene içinde rolü artarken, bu önemli bölgede kendine has bir ticaret hayatının şekillenmesine hiç kuşkusuz kozmopolitliğin gelişmesini sağlayan koşullar izin vermişti. Ne olursa olsun, bağımsız tüccar sınıflar en

azından din alanında bazen bütün bir halkın çehresini belirleyen unsurlar haline gelebiliyorlardı. Şu halde Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede dinler tarihi özellikle Eksen Çağı'nın ardından emsalsiz bir dönemeçten geçmiştir ki bunu teslimiyetçi (confessional) dinin doğuşunu ve yükselişini gösteren aşağıdaki tabloda kabaca görebiliriz.

Teslimiyetçi Dinler

Büyük ölçüde Eksen Çağı'nın ardından kurulan büyük imparatorlukların sağladığı görece barış ortamında ve kısmen de çağın toplumsal mayası ve önemli fikirleri dolayısıyla, büyük tarihsel dinler –"evrensel" veya "teslimiyetçi" dinler– diye anılan bir dizi hareket ortaya çıkmaya başladı. Bir entelektüel seçkinler grubu sayesinde, şehirli ve nihayet (en azından yüzeysel olarak) kırsal kitleler arasında bireysel vicdani sorgulama eğilimi yaygınlık kazandı. Bazen Buda veya İşaya gibi önemli simaların düşüncelerinin, yeni geleneklerin yaratıcı kaynakları olarak ve esin kaynakları olarak okuryazar olmayanlar arasında bile doğrudan benimsendikleri görüldü. Çoğunlukla da yeni simalar ve yeni liderler nispeten bağımsız gelenekler başlatarak bu duruma müdahale ettiler. Her halükarda düşünceler sistemli hale getirildi, özel mitler ve ibadetler aracılığıyla somutlaştırıldı ve halk örgütlenmeleri ve yaptırımlarla donatıldı. Eski yerel kültler ya yeni bağlanmalara dâhil edildi ya da bu bağlanmalar uğruna tamamen bir yana bırakıldı.

Hıristiyanlığın takvim çağının ilk yüzyıllarına kadar, Afro-Avrasya Ekümenesi'nin şehirlere sahip kuşağı boyunca önceki dinsel geleneklerin çoğunun aksine, belirli bir kabileye veya şehre özgü taleplerde değil, öncelikle kişisel taleplerde bulunan örgütlü dinsel gelenekler kurulmuştu. Bunlar, apaçık ve çoğunlukla kendine yeten bir ahlaksal ve kozmolojik *inanç* topluluğuna –yani bir *kutsal yazılar* külliyatında somutlaşmış, bütün insanlar için *evrensel* geçerlilik iddiasında bulunan ve bir *ötedünya* düşüncesine başvurarak beşeri sorunlara genel bir çözüm öneren bir inanç cemaatine– *bireysel* olarak katılmaya ("teslimiyete" ve bazen de bu inanca bağlı sıradan insanlardan oluşan *cemaate*) önem veriyordu. Bu çok genel çerçevenin ötesinde, birkaç bağlanma biçimi birbirine taban tabana zıttı. Özellikle Nil ile Ceyhun arasında kalan yerlerdeki peygamberlik geleneklerinde ortaya çıkan bağlanma biçimleri, sonuçta onlarla birlikte Ekümene'nin büyük kısmında taraftar bulan, Kuzey Hindistan'da ortaya çıkmış geleneklerle neredeyse her bakımdan zıttılar. Fakat hepsi toplumda aynı rolü oynamıştı.

Milattan sonra dördüncü ve beşinci yüzyıllara kadar bu dinsel bağlanmalar sadece genel olarak yaygınlaşmakla kalmamış, ayrıca bunların güçlü olanları kendi bölgelerinin bazılarında siyasal iktidarların bazı kademelerine kendi temsilcilerini de yerleştirebilmişlerdi. Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık

devletin resmi dini haline gelerek ayrıcalıklı bir konuma ulaşmıştı. Mecusî Mazdacılık ise Sasanî İmparatorluğu'nda benzer bir konum elde etmişti; gerçi bunu yaparken daha güçlü rakiplerine müsamaha göstermesi de gerekmişti. Birlikte modern Budizm'i meydana getiren Vaişnavizm ile Şaivizm, Hint ülkelerinde ve onların güneydoğusunda kalan adalarda krallıkların ilgisine mazhar olmak için adeta birbirleriyle yarışmışlardı. Çin'de ise Budizm, Budist esintili yeni bir Taoizm ile yarışmıştı. Daha az taraftara sahip bağlanmalar bile (Caynacılık gibi) bir sarayda teveccüh görmüşler, hatta –o dönemde diğer dinsel oluşumlar gibi taraftar toplamaya çalışan bir oluşum olan– Rabbinik Yahudilik ve Manicilik örneğinde olduğu gibi ara sıra bir krallığın kontrolünü ele geçirebilmişlerdi. Maniciliğin kökeni, döneme hâkim olan genel havayı açıklamaktadır. Üçüncü yüzyılda Irak'ta kurulan Maniciliğin amacı paganları, yani eski din tiplerinin taraftarlarını kazanmak değildi; rağbet gören diğer tüm teslimiyetçi dinsel topluluklarda tahrif olduğu hissedilen saf hakikati tadil etmekti. Neredeyse her yerde, hâkim dinsel toplulukların yanı sıra, kendilerine fırsat tanındığında yerleşik gruba meydan okumaya hazır azınlık grupları da bulunuyordu. Özellikle Budizmin ve Hıristiyanlığın çeşitli biçimleri yaygınlaşmıştı. Yaklaşımları dikkate değer bir çeşitlilik sergileyen bu dinsel bağlılıkların hep birlikte ele alındıklarında tek bir önemli sonuca yol açtıkları görülüyordu: Bunlar eski kabile ve şehir kültlerini ortadan kaldırmış (veya onların yerini almış ve onları dönüştürmüş), kamu yararını gözeterek kendi törenlerini onların yerine geçirmiş ve Ekümene'nin şehirlere sahip kuşağının büyük kısmında insanlardan, her ciddi bireyin evrensellik iddiası taşıyan ve hayatı düzenlemeye yönelik bu geleneklerden birini hayatında nihai otorite olarak kabul etmesini ve ona bağlanmasını bekleme alışkanlığı kazandırmışlardı. Hatta kuşağın batı kanadında yaşayan insanları, devletin bu bağlanmaları sadece teşvik etmekle kalmayıp bilahare dayatması gerektiğini fikrine de alıştırmışlardı.

Ekümene'nin genellikle batı kısmında egemen olan İran-Sami dinsel gelenekleri iki aileden oluşuyordu. Ağırlıklı olarak çeşitli Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinden oluşan "İbrahimi" dinsel gelenekler ailesinin kökleri İbrani peygamberlere kadar uzanır. Bu dinsel geleneklerin hareket noktası veya klasik modeli genellikle İbrahim peygamberin iman edimidir. Mecusi-Mazdacı dinsel cemaatler arasından en önemlisi ise iyi ve yaratıcı tanrı olarak gördükleri Ahura Mazda'ya tapan ve Zerdüşt'ü peygamberleri belleyen Zerdüştî Mazdacılardı.[13] İbrahimî gelenekler öncelikle Sami dillerinde ifade bulmuşlardı ve

[13] Bu gelenek ailesi "İranî" diye nitelenmiştir, fakat böyle bir terim istenmeyen etnik içerimler de taşır (ve kimilerini İslam gibi başka geleneklerin gerçekte İran'a ait olmadıklarını kabul etmeye yöneltmiştir) ve hiçbir durumda doğru değildir. Mecusî-Mazdacı bağlantılarına yapılacak bir atıf buradaki bütün ilgili gelenekleri kapsamaya yetebilir. Kendileri için Mazdayasnacı (Mazdayasnian) terimini kullananlara, özlülük uğruna "Zerdüştçü" yerine

İran-Akdeniz Bölgesinde Teslimiyetçi Dinlerin Gelişimi, ykl.: MÖ 650 – MS 632

EKSEN ÇAĞI VE İZLEYEN YÜZYILLAR

Afro-Avrasya kara parçasının şehir sahibi bölgeleri boyunca, daha sonraları (başlıca özelliği kutsal yazılara dayanan bir bireysel taraftarlık beklentisi olan) teslimiyetçi dinlerin içinde yayılacağı, *kültürel birlik taşıyan bölgesel imparatorluklarda* norm haline gelen *klasik literatürleri* meydana getiren bağımsız düşünce hareketleri ortaya çıktı

ykl. MÖ 650 – 550: İran'da ve Suriye'de Zerdüşt, Yeremya ve başkaları, önde gelen *peygamber figürleri* olarak kâinat ve tarihle etik bir yüzleşme talep ettiler. Bu sırada Yunan Anadolu'da ve İtalya'da Thales, Pythagoras ve başkaları, öncü *filozoflar* olarak insanın ve kâinatın doğası hakkında akılcı soruşturmalarla uğraştılar. Peygamberler de filozoflar da yerleşik doğa kültlerini eleştirip reformlar yapmaya çabaladılar.

MÖ 538 – 331: *Ahameniş Pers İmparatorluğu* Ege'den İndüs'e kadar tek bir hoşgörülü ve müreffeh egemenlik ortamı oluşmasını sağladı; Zerdüştî geleneği Mecusî rahip kastına nüfuz etti.

MÖ 433: Nehemya, peygamberlik geleneğine dayanarak *Kudüs'te Yahudi ibadetini* yeniden hayata geçirdi ve Yahudi cemaatini kutsal yazılara iman etme temeli üzerinde bir halk olarak kurdu.

MÖ 399: *Sokrates* Atina'da felsefe uğruna *öldü*. Ondan sonra gelen birçok okul sayesinde Yunan hümanist idealinin kahramanı haline geldi.

MÖ 333 – 328: İskender eski Ahameniş topraklarında *Yunan üstünlüğünü* sağladı, böylece İran-Sami peygamberlik geleneklerinin Helen felsefi geleneklerle uzun sürecek karşılaşmasını başlatmış oldu.

ykl. MÖ 200 – MS 200: Helenizm hayranı Romalılar önce Akdeniz havzasında etkili oldular, daha sonra da buraları yönettiler. Onların egemenliği altında *Helen şehir kültürü* standartlaştı. Aynı dönemde yine Helenizm hayranı olan Partlar İran platosuna ve Mezopotamya ovasına egemen oldular; kişisel kurtuluş vaat eden ortak kültler bütün bu bölgelerde yaygınlaştı.

MS 30: *Hıristiyan cemaati* Suriye'de kuruldu. Yahudi tanrısının çağrısını evrenselleştirdi.

"Mazdacı" demek yaygınlaşmaktadır; buna uygun olarak, son terimi Zerdüşt'le ilişkilendirilebilecek geleneğin buna benzer yönlerini belirtmek için kullanacağım.

Bir okyanustan diğerine kadar teslimiyetçi dinlerin temsilcileri toplumsa otorite ve iktidar elde ettiler, ayrıcalıklı konumlar için birbirleriyle yarıştılar.

MS 226 – 642: İran'da ve Mezopotamya ovasında *Sasanî İmparatorluğu* Partların yerini aldı, görece merkezileşme sağlayarak kentsel refahı arttırdı.

MS 273: Ötedünyacı Manicilik inancının kurucusu ve Sasanî imparatorunun dostu *Mani öldü.*

MS 285: Roma şehrinin Akdeniz'deki gücünü kaybetmesine yol açan krizlerden (235-268) sonra, *Roma İmparatorluğu* Trakya boğazlarındaki (330'dan itibaren, Konstantinopolis'teki) başkenti etrafında bürokratik olarak yeniden örgütlendi; topluma zararlı bulundukları için Hıristiyanlara zulmedildi; rakip inançlar desteklendi.

MS 275 – 292: II. Behram'ın hükümdarlığı sırasında *Zerdüştî Mazdacılığa* Sasanî İmparatorluğu'nda resmi bir merkezi örgütlenme kurmasına ve muhalifleri cezalandırmasına izin verildi.

MS 324 – 337: I. Konstantin'in hükümdarlığı sırasında *Hıristiyanlık,* yeniden örgütlenmiş Roma İmparatorluğu'nda resmi bir konum kazandı ve daha sonra resmi din haline geldi.

MS 485 – 531: I. Kavad'ın hükümdarlığı sırasında *Mazdek'in eşitlikçi reform girişimi* Zerdüştîliği ve Sasanî aristokrasisini sarstı.

ykl. MS 525: Romalılarla ittifak kuran Hıristiyan *Habeşler Yemen'i işgal ettiler,* burada (Hıristiyanlara zulmeden) Yahudi krallığını yıktılar.

MS 527 – 565: *I. Justinianos*'un hükümdarlığı sırasında Roma iktidarı ve kültürel görkemi doruğuna ulaştı; bu dönemde son Pagan okulu da kapatıldı (529) ve Hıristiyan ortodoksluğu zorla uygulamaya kondu.

MS 531 – 579: *Nûşîrevân*'ın hükümdarlığı sırasında, soylulara karşı kazanılan zaferle birlikte Sasanî iktidarı ve kültürel görkemi doruğuna ulaştı; Zerdüştî ortodoksluğa muhalif sapkınlıklar yok edildi.

ykl. MS 550: Yemen'deki *Marib barajının* son defa *yıkılışı.* Bu olay güneydeki Arap tarım toplumunun ve Arap yarımadasında pagan Bedevi örüntülerinin üstünlüğünün zayıfladığını gösteriyordu.

MS 603 – 628: *Roma ve Sasanî İmparatorlukları arasındaki son büyük savaş,* bu savaşta her iki tarafın güçleri ağır kayıplar verdi, ama siyasal statüko korundu. İsa'nın Gerildiğ Çarmıh'ın Kudüs'e İadesi (629), Hıristiyanlığın Zerdüştî İmparatorluk karşısında –ve Yahudiler ve sapkınlar karşısında– zafer kazandığını simgeliyordu.

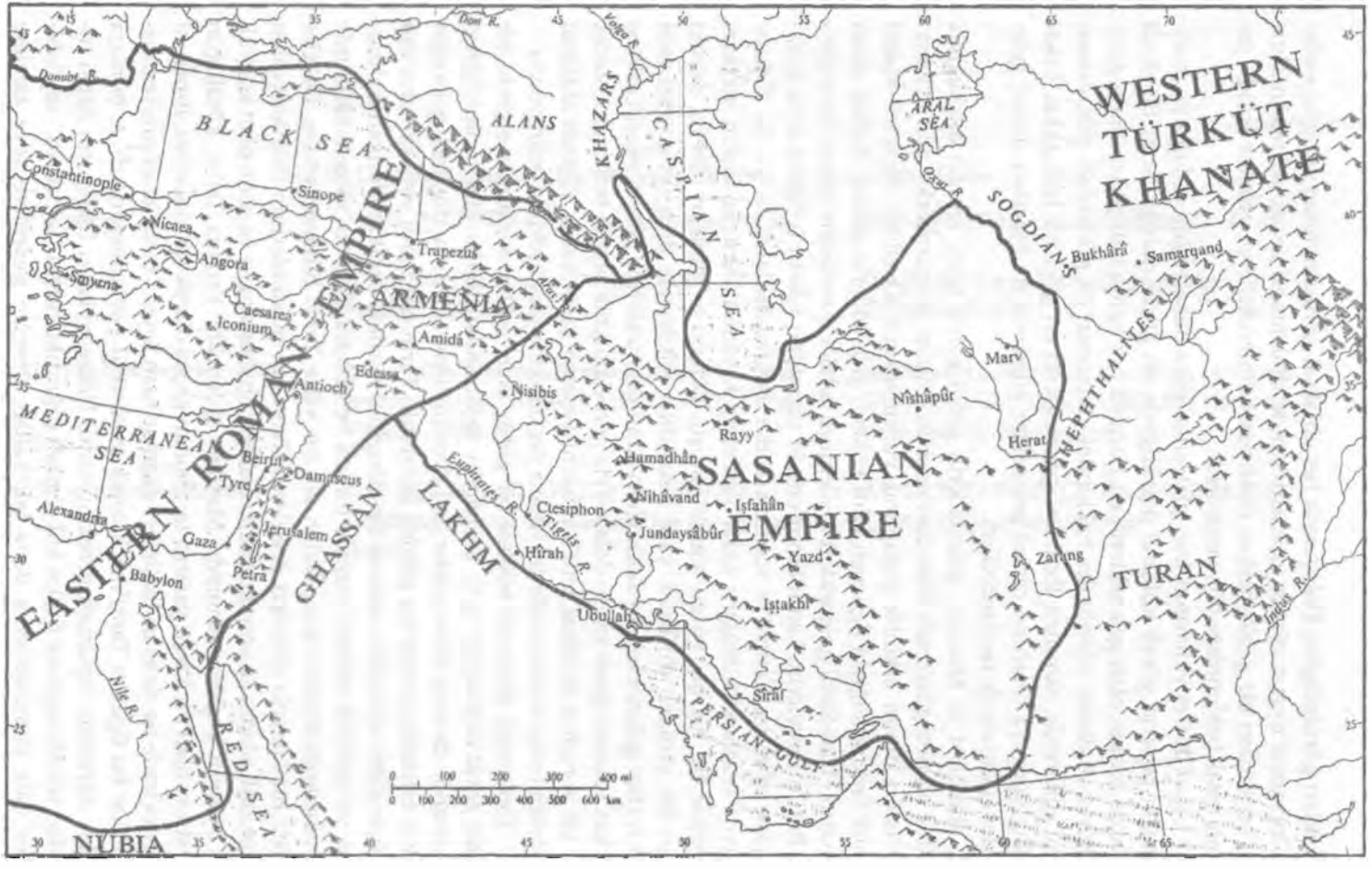
MS 622 – 632: Mekkeli bir Arap olan *Muhammed,* Medine'de din ekseninde örgütlenmiş bir toplumun temellerini attı ve onun Arap yarımadasının büyük kısmını ele geçirmesini sağlayarak Sasanî ve Roma iktidarlarıyla boy ölçüşecek ve hatta kimi bölgelerde onun yerini alacak bir düzeye çıkardı.

özellikle Bereketli Hilal'de yaygınlık kazanmışlardı; Mazdacı bağlanma gelenekleri ise öncelikle İran dillerinde ifade bulup İran platosunda yaygınlaşmışlardı. (krş.: Dil ve Din Haritası.) Fakat bu iki peygamberlik geleneği, kökleri tamamen farklı olmasına rağmen, daha Eksen Çağı'nda bile yavaş yavaş iç içe geçmeye başlamıştı. Eksen Çağı sona erdiğinde bu iki dinsel gelenek kümesini birbirinden kesin çizgilerle ayırmak artık mümkün değildi. Bu gelenekler birbirini etkilemiş, hatta birbirine kaynaşmıştı. Dolayısıyla bazı geleneklerin hangi aileden sayılacağı açık değildir. İran-Sami teslimiyetçi dinleri arasında ayrım yapmak için daha farklı bir ölçüt kullanmak belki daha uygun olabilir: halkçılık derecesi.

İran-Sami Tektanrıcı Geleneklerinde Halkçılığın Rolü

Bazı dinsel gelenekler, bizim burada "halkçılık" (popülizm) diye adlandıracağımız eğilimi diğer dinsel geleneklere kıyasla daha fazla sergiliyorlardı. Başka bir deyişle imtiyazlı sınıfların aksine sıradan insanların basit manevi gereksinimlerini ve imkânlarını veya en azından din âlimlerinin sıradan halk için uygun gördüklerini vurgulama eğilimindeydiler. Aslında kendi öğretilerini ve ahlak ölçütlerini avam tarafından anlaşılabilecek kalıba sokmaya meyilli olmaları itibarıyla teslimiyetçi tüm dinsel gelenekler bir yere kadar halkçı sayılabilirler. Fakat bazı İran-Sami dinsel toplulukları arasında halkçı değerler, diğer tüm değerleri hiçe sayacak denli öne çıkmıştır. Kanımca bu vurgu, toprak sahibi ailelerin daha aristokratik beğenileri ile kendi aralarına mesafe koyan bağımsız tüccar sınıfları arasında yaygın olan adaba kısmen karşılık veriyordu. Tüccarlar halkın arasında oldukları ve günlük işleriyle uğraştıkları için kendilerini halka daha yakın hissediyorlardı. Buna karşın diğer tüm sınıfların imrendiği kültür hayatını belirleyecek zenginliğe ve boş zamana sahip saray ahalisine ve toprak sahibi aristokratlara kendilerini daha uzak hissediyorlardı. Bağımsız tüccarların özsaygısı, onları kandıran veya alaya alan aristokratik kültürün kesinkes reddedilmesini gerektiriyor olsa gerekti.

Elbette bu, tüccar sınıfların halkçı yönelimli olmak zorunda oldukları veya o zamanlar öyle oldukları anlamına gelmez. Bağımsız tüccarların toplumun en seçkin sınıfı olmadıkları ve fakat kendi ölçütlerini koyacak denli özerk oldukları dönemlerde halkçılığın onlar için biçilmiş kaftan olduğu anlamına gelir. Olaylara ve durumlara verdiği yaratıcı tepkiler sıradan insanların ahlaksal gereksinimlerini gözetecek cinsten olan bireylerin, ticaret hayatındaki kaygılarının başkalarından gelen mukabil tepkilerle pekiştirilmesi yönünde daha fazla fırsat yakalamaları mümkündü. Gelenekleri inşa eden diyalog içinde onların bu yorumlamalarının sadece soyut düşünceler olarak çekici gelmekle kalmayıp herkes tarafından paylaşılan somut, maddi çıkarlar olarak da anlamlı



İslam'ın doğuşundan önce Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan topraklar

oldukları görülmüştür. Dolayısıyla her ahlaksal görüşün, hitap ettiği kimselerin mizacına uygun olarak istisnai biçimde dinlenmesi ancak mümkün olurken bu türden bir görüş herkes tarafından dinlenebilir ve gelenek içinde gelişmiş ortak beklentilere yön verebilirdi.

Uzun ticaret yollarının İran platosuna göre daha yoğun olduğu ve muhtemelen pazarın göreli kültürel özerkliğinin en güçlü olduğu Sami Bereketli Hilal'de baskın olan geleneklerin en güçlüsü her halde halkçılıktı. Buna göre, kültürel ve dinsel yönelimler hakkındaki tablonun da gösterdiği gibi, esasen Sami dillerinde aktarılan İbrahimî geleneklerin en güçlüsü halkçılıktı. Fakat halkçı vurguya İbrahimî dinsel gelenekler ailesinde de Mazdacı dinsel gelenekler ailesinde de rastlanabilirdi.

İbrahimî ve Mazdacı geleneklerin genel görüş tarzı, cemaat aracılığıyla tarihte adaleti gözetmek diye özetlenebilir. Bütün peygamberler adil eylemin en üstün dinsel etkinlik olduğunu vurgulamıştır. Özellikle bireysel kişisel benlik farkındalığıyla ilgilenen Hint kökenli geleneklerin aksine –halkçı olsun olmasın– İran-Sami gelenekleri kişilerarası adalet meselesine önem vermişlerdi. Bütün bireylerin, kendi ömürlerinde yaptıkları işlerin iyiliğine veya kötülüğüne göre ya Cennet'te sonsuza kadar ödüllendirileceğine ya da Cehennem'de cezalandırılacağına karar verileceği Kıyamet Günü'ne ilişkin merkezi öğretide bu tür bir vurgu somutlaşmıştı. Doğru ve yanlışın süresiz devam eden bir yeniden dirilişler, yani tenasühler silsilesiyle dengeleneceğini ileri süren Hint geleneklerinin aksine İran-Sami geleneklerine göre herkesin sadece bir kez yaşama şansı vardı; dolayısıyla geri dönüşsüz olarak belirleyici olacak tek bir sorumlu ahlaksal tercih dönemi yaşama şansı vardı. Kişinin ahlaksal kararları onun sonsuz kaderini itiraza yer bırakmayacak şekilde belirliyordu.

Toplumsal düzeyde böylesi bir görüş tarzı tarihin fazlasıyla olumlu bir gözle görülmesine yol açtı. Bireylerin yaşamında olduğu gibi toplulukların yaşamında da olup biten şeyler geri döndürülemezdi ve bu düşünce geleceğin bütün tarihini şu veya bu şekilde belirlerdi. Tarih tanrıların ve insanların eşit ölçüde dâhil olacakları sonsuz bir döngüler silsilesi değildi. Dünyanın düzenine ve özellikle tarihin akışına, iradesi ve hükmü doğanın düzenliliklerinde ve yinelenmelerinde ifade bulan tek bir yüce Tanrı hükmediyordu. Olaylar failsiz bir kaderin ürünleri değillerdi; Tanrı'nın hükümlerinin ürünleriydiler: Tanrı, adil olanın en sonunda zafere ulaşacağı, başlangıcı ve sonu olan kozmik bir oyunun başkahramanıydı. Mazdacı gelenekte Yaratıcı Tanrı, kötülüğün yaratıcısı olan bir karşıt yaratıcı tarafından geçici olarak sınırlanmıştı. İbrahimî geleneklerde ise daha az üstün bir düşman olan Şeytan tarafından sınırlanmıştı. Fakat bu figürler Tanrı'nın kozmik statüsünü paylaşmıyorlardı ve bunlara hiçbir durumda tapılması gerekmiyordu. Dolayısıyla bu inançların hepsi insanları tek bir egemen figüre kul olmaya çağırdıkları için "tektanrıcı" sayılabilirler. Göz yumulabilecek daha tali kültler, örneğin meleklere veya azizlere yönelik kültler bu asli külte tabi olmaya –ilkece– devam ediyorlardı.

Nil ile Ceyhun Arasında Kalan Bölgede Kültürel ve Dinsel Yönelimler

Dil ve bölge:	SAMİ, BEREKETLİ HİLAL'İ merkez edinmiş	İRAN, PLATOYU merkez edinmiş
Dinsel gelenek:	İBRAHİM'Î gelenekler (YAHUDİLER, HIRİSTİYANLAR, vs.);	MAZDACI (veya Mecusî) gelenekler (ZERDÜŞTİ vs.);
Göreli toplumsal sınıf kuvveti:	çoğunlukla o bölgedeki tarımsal çıkarlar karşısında zayıf sayılmayacak TÜCCAR SINIFLARI ile ilişkilendirilmişlerdi ve	çoğunlukla o bölgedeki tüccarlara ağır basan TARIMSAL TOPRAK SAHİPLERİ sınıflarıyla ilişkilendirilmişlerdi ve
Kültürel ve dinsel eğilimler:	HALKÇILIK, AHLAKÇILIK ve EŞİTLİKÇİ CEMAAT ile –münhasıran olmasa da– uyumluydular	ARİSTOKRATİK BEĞENİ ve HİYERARŞİK CEMAAT ile uyumluydular.

Sorumlu olunan tek ömür; tek aşkın Tanrı ve tek doğru cemaat: Manevi evrenin doğal evren karşısında bir önceliğinin olduğunu ileri sürebilmek için bu üç unsur gerekliydi. Adalet mücadelesi zafere ulaştığında bu mücadeleye kendilerini adamış olanlar da zafere ulaşmış olacaklardı. Eksen Çağı'ndan önceki zamanlardan kalma kabileci ve yerel miras görünüşe göre tektanrıcı geleneklerde toplumsal ve dolayısıyla tarihsel bir sorumluluk iddiasına dönüşmüştü. Tanrı, dünyadaki hâkimiyetine tanıklık etsinler diye bütün halklar içinden Yahudileri kendi halkı olarak seçmişti. Bu ortak tanıklığa katılmayıp bağımsız hareket edecek her insan cemaatin ona sağlayabileceği manevi kılavuzluktan mahrum kalacağı gibi Tanrı ile yapılan ahde doğrudan ihanet etmiş de olacaktı. Ahura Mazda'nın kullarıysa onun dünyayı kötülükten temizlemesine yardımcı olmalıydılar; bu görevi üstlenmeyi reddedenler hain sayılacaklardı. Bu yeni etik ve tarihsel Tanrı, eski tanrılara ve doğaya adanmış kültlerin yerini aldığı gibi onları dışlamıştı da. Aralarındaki fark, yeni dinlerin Aşkın Olan'ı ifade etmek için ateş gibi daha az elle tutulur simgeler kullanmasında kendini gösteriyordu. Oysa eski dinler, görünür dünyanın tanrılarını yeterince karşılayan elle tutulur, kanlı canlı imgeler kullanmaya meyilliydiler. Çünkü yeni dinlerde Tanrı'nın varlığının ve mevcudiyetinin asli simgesi ve ifadesi inananlar cemaatinin ta kendisiydi. Tektanrıcılık tek bir tanrıya tapmak olarak tanımlanabilir. Bu anlamda tektanrıcılık, aynı tanrıya tapan insanlar tek bir halk meydana getirmek için bir araya geldiğinde tarihte etkili olmaya başladı.

Gerçi bu genel tektanrıcı şema da daha fazla veya daha az halkçı bir çizgide yorumlanabilirdi. Örneğin adalet ülküsü, aristokratik bir toplum düzeniyle uyumlu olacak şekilde yorumlanabilirdi. Sasanî İmparatorluğu'nun resmi Mazdacılığı için tarım basit işlerin en soylusuydu; fakat en iyi toplumsal sınıfı meydana getiren tek kesim, mali olarak tarıma bağımlı olan toprak sahibi seçkinler ve onların asker koruyucularıydı. Genellikle köylüye tüccardan veya zanaatçıdan daha fazla saygı gösteriliyordu fakat ondan ne soyluluğunu ortaya koyması ne de dinin inceliklerini anlaması bekleniyordu. Bu görevler verasete dayalı ve daha yüksek bir aristokratik rahipler sınıfından bekleniyordu. Askeri bir güç olarak toprak sahibi seçkinlerle birlikte rahipler kozmik oyunda başrolü oynuyorlardı.

Max Weber, tanrının tarım mevsimleri döngüsünü düzenleme rolüne kıyasla etik taleplerini öne çıkaran din tipini özellikle tüccarlarla ilişkilendirirken kuşkusuz haklıydı.[14] Peygamberlerin belki de başlangıçta tarımsallıktan

---

[14] Max Weber'in çözümlemeleri –amacının doğası gereği– şematiktir; böyle bile olsa bunlar, gerçekleşebilecek ve gerçekleşemeyecek olanlara hükmeden evrensel kurallardan ziyade dikkat edilmesi gereken olasılıklar hakkında fikirler verirler. Tartışmaları ne kadar tarihsellik dışı olursa olsun, bunlar belirli durumlardaki çeşitli toplumsal fenomenlerin karşılıklı ilişkileri hakkındaki her çözümleme girişimi için paha biçilmez birer başlangıç noktası sağlarlar. İslam hakkında çok az şey söylemiş olması talihsiz olmuştur. *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen,

esinlenmiş olan adil ilişki talepleri, ticaret ve sözleşmeler çerçevesinde kolaylıkla yorumlanabilir. Nitekim böyle yorumlanırsa pazaryeriyle bağlantısının, öteden beri var olan doğal düzeni korumak ve bereketi teminat altına almak için başvurulan herhangi bir doğa tanrısı kültünden daha doğrudan olduğu görülebilirdi. Mazdacı geleneğin tektanrıcı eğilimleri daima toplumsal düzeyde verilen tavizler nedeniyle tehdit altındaydı: Sasanîlerin resmi dini asla pek saf halde bulunmamıştı. İran-Sami teslimiyetçi dininin genel şeması içinde yer alan ayrıksı unsurlar bağımsız tüccar sınıfına has unsurların barındırdığı halkçı eğilimler tarafından şekillendirildiği anda tarıma dayalı kültürün oluşturduğu genel arka plan üzerinde dikkat çekici bir tezat teşkil etmeye başladı. Şehir hayatından beslenen etik bir tanrıyı vurgulayan tektanrıcılık, doğa tanrıları kültlerinde sürdürülen ve şahsi duygudaşlık ihtiva eden ayinler, hatta büyü uygulamaları ile taban tabana zıt, gayrişahsî bir ahlakçılık ile karakterize olur hale geldi.

Tüccarların Mazdacı gelenek dâhilinde işgal ettikleri konumdan daha yüksek bir konumda bulundukları Yahudilik ve onunla bağlantılı diğer geleneklerde toplumsal adalet de kurulu düzene daha fazla meydan okuyan içermeler kazanmıştı. Her şeyden önce bu adalet anlayışı eşitlikçi bir adalet anlayışı olma eğilimi taşıyordu; hukuk önünde herkesin eşit sayıldığı pazaryeri adaletini öne çıkarmaya meyilliydi. Elbette pazaryerinin adaleti de kendine has birtakım eşitsizlikler yaratmaya meyillidir çünkü insan doğuştan eşit değildir. Nitekim tüccarlar radikal eşitlikçi bir adalet talebini son sınırlarına kadar götürmekten imtina etmişlerdir çünkü mevcut şartlarda bir nebze imtiyazlı bir toplumsal sınıf haline gelmişler ve bunu kaybetmek istememişlerdir. Yine de İbrahimi dinlerin bazıları –hatta Ekümene'nin başka bölgelerinde ortaya çıkmış ve arka planları tamamen farklı bazı dinsel gelenekler– başlangıçta toplumda imtiyazsız sınıfların haklara ve eşit onura sahip olduğuna ilişkin kuvvetli bir duyguyu yansıtıyordu. Yüzyıllar içinde İran-Sami dinlerinin her birinde gelenek, bu tür eşitlikçi bir adaletin genellikle vurgulandığı ve bundan bir ölçüde pratik sonuçlar çıkarıldığı çeşitlemeler üretti. Fakat genel olarak bunlar yerleşik hale geldiklerinde, dini liderler de en fazla sonradan yapılan değişiklikler aracılığıyla mevcut toplumsal düzenin benimsenmesini meşrulaştırma yollarını aramaya giriştiler. Haklı çıkarılamayacak mevcut imtiyazlardan ve haksız kazançtan duyulan suçluluk duygusu ise hayırseverlik ve hayır işleriyle bastırılabilirdi. Bu yolla toplumsal adaletsizlik bir bütün olarak kozmik düzende geçici olan, dengelenebilecek, hatta en sonunda ortadan kaldırılabilecek bir sorun olarak görülebilirdi.

1921-22) içinde yer alan "Religions-sociologie" adlı çalışması *The Sociology of Religion* (Londra, 1965) adıyla çevrilmiştir.

Pazaryerinin halkçı ruhu, geniş çaplı bir kişisel ahlakçılığa yönelik peygamberane etik eğilimin geliştirilmesinde, yani başka bir kültürel değerin, örneğin istisnai bireylerin veya bütün ayrıcalıklı sınıfların geliştirmekten bazen memnun olacağı türden daha yaratıcı değerlerin aleyhine olabilecek bir biçimde kişilerarası ilişkilerde adaletin ve eşitliğin vurgulanmasında daha etkili bir biçimde ifadesini bulmuştu. Sıradan birey dürüst olmalıydı; görevi göstermelik olmaktan ziyade yararlı olan şeyler, gündelik yaşamı ayrıntılarla dolduracak hatta onu aksatacak şeylerden ziyade gündelik yaşam işlerinde kendisine ve başkalarına yardımcı olacak şeyler yapmaktı. Yaratıcı, riskli, zevkli işleri sürdürmeye, özel beceri ve yetenek isteyen etkinliklerde istisnai başarıları değerlendirmeye ancak aristokratlar vakit ayırabilirdi. Kişisel farklılığı amaçlamak ve eğitimli rahipler gibi başkalarında bu durumu ödüle layık görmek aristokrata mahsustu. Tüccara gelince, o da görmemiş bir köylü değildi; onun da kendine özgü bir yüksek kültürü vardı. Ama onun, toplumsal bakımdan daha ayrıcalıklı bir konumla olanaklı olabilecek kişisel farklılığa veya sanatları müsrifçe destekleyen bir gösterişe yönelmesi normalde mümkün değildi. Onun kültürü, sıradan görevlerde kusursuzlaşma olarak kendini açığa vurmalıydı.

Dolayısıyla pazaryerinin yüksek kültürü daha ölçülü erdemlere vurgu yapıyordu: Kişisel cesareti veya siyasal ya da sanatsal ustalığı değil, "burjuva erdemleri", tutumluluğu, gösterişsizliği ve her şeyden önce yasalara ve düzene saygıyı vurguluyordu. Özel yetenekler ve aşırı harcama gerektirecek şeyler –örneğin simyanın ve astrolojinin baştan varsaydığı bilim; anıtsal heykel ve resimlerde uygulanan sanat; ipek ve altınla sergilenen israf– zaten sıradan insanın ulaşamayacağı şeyler olarak ünlenmişlerdi. Bu tavır dinin sahasına taşındığında, eski doğa tanrılarıyla ilişkileri dolayısıyla özel olarak bunlara karşı ileri sürülen bazı manevi itirazları pekiştirmişti. Genel olarak bu görüş, örneğin Talmud'da teşvik edilmiş taassup lehine şatafatlı estetik törenlerin reddedilmesine yol açmıştı. Halkçı mizacın takdir edebileceği şey, en fazla, kişisel disiplinden başka hiçbir kaynak gerektirmeyen çileci bir erdemlilik olabilirdi.

Halkçı mizaç için de geçerli olduğu gibi, tektanrıcı etik vurgu, doğa kültlerine kesinkes karşı çıkan eşitlikçi bir ahlakçılığa yol açmış, böylece tektanrıcı kozmik oyun, gidişatından her bireyin sorumlu olabileceği insanlık tarihinde somutlaşmıştı. Kozmik oyun duygusu, onu mevsimsel yılın çarpıcı ilerleyişine ve dolayısıyla içinde galip tarafın toprak sahibi aristokrat olduğu doğal düzene bağlayan benzetmelerden koparılsa daha tanımlayıcı olabilirdi; sadece irade ve eylem, anlaşma ve anlaşmanın ifası gibi terimlerle yorumlanabilirdi. Bu bakış açısına göre, tarihsel oyunda söz konusu olan şey bu anlamda, sorumlu bireylerden oluşan bir grup olarak dinsel topluluğun eylemi ve kaderiydi.

Böylesi bir dinsel grup sıradan insanlardan oluşmalı, hatta mümkünse sıradan insanlar tarafından yönetilmeliydi. Eşitlikçi olmalıydı; taraftarları statüleri itibarıyla temelde eşit olmalıydılar. Yahudiler arasında rahiplik bile kuşkulu bir konumdu: En eğitimli ve en dindar kimse haham oluyordu; yani kesinlikle halkın içinden gelen biri lider oluyordu. Tarih bütün insanların müdahalesini gerektiriyordu. Son olarak, halkçı mizaç bir dinsel cemaatin iddialarını kuvvetlendirebilirdi. Aristokrat kendi itibarını toplumun doğal düzenindeki konumundan alıyordu ve bu düzende sıradan insanlara çok küçük bir yer ayrılıyordu. Ama bir inananlar cemaatinde aristokratın itibarının bir önemi yoktu; burada ilkece herkes eşitti. Tarihi belirleme sorumluluğu bir topluluk olarak dinsel cemaat tarafından üstlenilmiş olduğu için, bütün insanlar bireysel olarak cemaati desteklemeye davet ve teşvik ediliyordu. Onun dışında kalan bir birey, değerli hiçbir iş yapamazdı. Böyle bir topluluk belki türünün tek örneği değildi ama iddiaları bakımından bütüncüydü. İdeal olarak her bireyin kendi manevi hayatını tamamen onun normlarına göre yaşaması beklenirdi. Öyleyse halkçı mizaç sayesinde dinsel topluluğun kendine özgü talepleri de daha kuşatıcı, daha evrensel ve daha uzlaşmaz bir hâle gelebilirdi. Tek bir gerçek inanç vardı; geri kalan tüm inançlar yanlıştı.

Sıradan nüfusun teslimiyetçi dinsel topluluklar arasında bunlardan kesin olarak sadece birine mensup olacak şekilde paylaşılma eğilimi hiçbir yerde Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede olduğundan daha güçlü değildi. Tektanrıcı geleneklerin en aristokratik fikirli olanları bile, daha halkçı gelenekler kadar katı biçimde olmasa da (belki de diğer geleneklere tepki olarak gelişen) bu eğilimi yansıtıyorlardı. Daha doğuda ise din âlimleri iktidarlarının doruğundayken bile herkesi yalnızca tek bir sisteme biat etmeye asla ikna edememişlerdi. Gerçi daha dindar kimseler hakikatin belirli bir dinsel gelenekte tümüyle veya en azından en kusursuz şekliyle ifade bulduğuna genellikle ikna oluyorlardı ama sıradan nüfusun büyük kısmı, çok rağbet gören geleneklerin temsilcilerine daima eşit ölçüde saygı göstermeye meyilli olmuştu. Avrupa bölgesinde yeni dinsel kalıpları ilk kez kullanan dinsel gelenekler de çoktaraflılığa hoşgörüyle yaklaşmışlardı: Her halükarda bir kişi önce Romalı, ondan sonra bu yeni kültlerden birinin taraftarı diye nitelenirdi. Bir tek –ve elbette Sami kökenli– dinsel gelenek resmiyet ve ayrıcalıklı bir statü kazandığında bile, kısa sürede genel kültürün öylesine tamamlayıcı bir parçası haline gelmişti ki artık Romalı olmakla resmi kiliseye bağlı bir Hıristiyan olmanın neredeyse aynı anlama geldiği düşünülür olmuştu. Öte yandan Nil ile Ceyhun arasında teslimiyetçi bağlanmaların yükselişinin, bütün nüfusun birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan çok sayıda rakip dinsel topluluk halinde örgütlenmesine, yani öncelikle bölgesel olmaktan ziyade dinsel olan *cemaatler*de örgütlenmesine yol açması uzun sürmemişti. Toplumsal açıdan bu cemaatlerden iki

veya daha fazlasıyla ilişkili olmak da en az bunlardan hiçbiriyle ilişkili olmamak kadar anlaşılmaz görünüyordu.

Herkesi kabul gören cemaatlere katılmaya zorlamak mümkün değildi. Peygamberliğe dayalı tektanrıcı geleneğin ortamında ve Helen düşüncesinin, özellikle de Platon'un felsefi bilgelik görüşünün etkisiyle, çeşitli görüşleri içeren bir hareket ortaya çıktı. Bu hareketin barındırdığı en ayrıksı gelenek, kâinatı aydınlatan *bilgi*, *gnosis* yardımıyla ruhu maddi bedenin karanlığından ve sahteliğinden kurtarmayı amaçladığı için "Gnostisizm" diye anılıyordu. Gnostikler ve manevi bakımdan onlara yakın olanlar, kâinatın hem her ayrıntısı itibarıyla hem de bir bütün olarak insan için -olumlu veya olumsuz- bir anlam taşıdığını, bir Tanrı'nın akıl sır ermez amaçları uğruna keyfi olarak yarattığı bir şeyden ibaret olmadığını varsayıyorlardı. Fakat bu anlam nesnelerin görünür yapısından ve olaylar silsilesinden çıkarılamazdı, onların ardında yatan gizli bir hakikatte saklıydı. Bu hakikat ise ancak izleri veya belki de simgeleri aracılığıyla yakalanabilirdi. Şu halde kâinatın gizli anlamının farkına varmak ve onu kavramak insana yapılmış asıl çağrı olmalıydı. Bu etkinlik, bütün bir kâinatın hakiki haline varmak üzere ilerlediği kozmik aydınlanma sürecinin bir parçası olan, bireysel ruhun arınma ve aydınlanma süreci içinde gerçekleşecekti; böylece kâinatın saklı anlamı da kendini ifşa edecekti. Haliyle insanlar tarafından rağbet gören dinsel gelenekler dâhil olmak üzere dünyanın dış koşullarının, ancak arayışta olan bireyin ruhunu onların ardındaki saklı hakikate yönlendiriyorlarsa bir önemleri vardı. Başka bir deyişle, önemli olan bireyin aydınlanmasıydı. Buna ulaşmanın yoluysa bir cemaate girmekten ziyade daha önce aydınlanma yaşamış, daha bilge birinin müridi olmaktan geçiyordu. Buna göre her birey mürşidine müritlik ederek aydınlanabiliyordu. Bu mürşit-mürit zincirinde geriye doğru gidilirse en başta doğrudan vahiy almış ilk mürşide varılabiliyordu. Tüm bu nedenlerden ötürü bu tipte pek çok hareket ancak küçük dinsel cemaatler veya tarikatlar oluşturabilmişlerdi.

Gnostik hareket ve bu hareketin manevi akrabası olan diğer bazı hareketler Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede, Mısır'da, Sami ülkelerinde ve muhtemelen İran'da (nüfusun arayış içinde olan bir kesiminde) özellikle yaygın görülüyordu. Gelgelelim bu yörelerde yazı dili olarak Yunanca revaçtaydı, dolayısıyla bu hareketler Yunanca, hatta Latince konuşulan Avrupa ülkelerinde de gayet etkili olmuşlardı. Bu birkaç seçkin dinsel geleneğin şekillenmesi Eksen Çağı'ndan sonraki ilk yüzyıllarda gerçekleşti. Çoğu Gnostik tarikat, rağbet gören başlıca dinsel geleneklerden biriyle, özellikle de Hıristiyanlıkla bağlantılıydı. Fakat bu ailedeki hareketlerin en fazla rağbet göreni (tam anlamıyla bir Gnostik tarikat olmasa da) tamamen bağımsız bir cemaat oluşturmuştu: ileriki sayfalarda inceleyeceğimiz bir hareket olan Manicilik. Bütün bu hareketler, çeşitliliklerine rağmen bir dizi ortak özelliği paylaşıyorlardı. Bu da onların, içlerinde en bilinenleri olan Gnostik hareketle bağlantılı olarak hep

birlikte nitelenmesine olanak veriyordu. (Gerçi bu bakış açısına göre Gnostisizm ile ilişkilendirilebilecek bazı hareketlerin aslında başka yönlerden bu Gnostik geleneklerden başka geleneklerin oluşturacağı bir grupla daha fazla ortak özellikleri vardı.) Belki de Gnostik eğilimlerin, harekete özgü bir terminolojiyle birlikte gayet yaygın olduklarını, bu yüzden İran-Sami ülkelerinde o dönemin bütün dinsel hareketlerinde bu eğilimlerin izlerinin bulunduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Eksen Çağı'ndan sonra Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin, yüksek kültürün dört çekirdek bölgesinden biri olarak varlığını sürdürmesi gerek içrek cemaatler gerekse daha sık görülen dışrak dinsel cemaatler sayesinde mümkün olmuştu. Sami ve İran gelenekleri, Helen geleneklerinin gölgesinde kaldıklarında ortak idari veya ticari süreklilikten çok az destek gördüler. Bağımsız bir yüksek kültürel yönelimin devamlılığı, ortak bir klasik dil aracılığıyla değil, öncelikle her biri kuşatıcı olan ve topyekûn biat talep etmeleri nedeniyle dışlayıcı nitelik sergileyen çeşitli dinsel cemaatler aracılığıyla ifade bulmuştu. Sonuçta başlıca dinsel cemaatlerin her biri, kendine özgü az çok yerelleşmiş bir edebi dili –genellikle Aramcanın veya İran dilinin bir biçimini– geliştirme eğiliminde oldu. Kökleri Eksen Çağı peygamberlerine kadar giden bu gelenekler bu diller sayesinde iyi kötü bağımsız biçimde gelişmeye devam ettiler. Genellikle bu peygamberlerden geriye bazı seçilmiş parçalar veya en azından bu parçaların çevirileri kalmıştı, bazen de gelenek baştan aşağıya yeniden oluşturulmuştu. Yunanca uzun bir süre daha Nil ile Ceyhun arasındaki bölgenin büyük kısmındaki yüksek kültürün yaygın, ortak dili olarak kalmaya devam etti fakat –açıkça Helenik olan belirli şehirlerin ve (Roma eyaletlerinde) üst sınıfların bazı unsurlarının haricinde– gitgide felsefe ve bilim çevrelerine hapsoldu; hatta çeşitli dinsel cemaatlerin kullandığı Aramcada veya İran dillerinde dahi bu konular gittikçe artan bir sıklık ve derinlikle işlenmesine rağmen böyle oldu.

Teslimiyetçi İmparatorluklar

İran ve Sami halklarının Helen kültür sahasından kültürel olarak bağımsızlıklarını kazanmaları Part Arsak İmparatorluğu'nun –Roma'nın ele geçirdiği Suriye gibi topraklar haricinde– İran ve Irak'ta yönetimi Helenlerden (Selefkilerden) devralması olayında ifade bulmuştu. Fakat milattan sonra üçüncü yüzyılda teslimiyetçi dinlerin hakimiyetinin gittikçe artmasıyla birlikte Roma ve Part imparatorlukları, İran-Sami geleneklerine kendilerini (en halkçı biçimlerinde olması zorunlu olmamakla birlikte) daha tam biçimde ifade etme fırsatını verebilecek şekilde bir dönüşüm geçirdiler.

Akdeniz'de, Akdenizli halkların hepsini daha eşitlikçi biçimde barındıran, ekonomik yaşamın merkezine ve eski Helenik kültüre Roma'dan daha yakın

bir yer olan Konstantinopolis'i başkent yapmış bir yapı, kısa bir kargaşa döneminin ardından eski Roma İmparatorluğu'nun yerini aldı. Yeniden kurulan Roma İmparatorluğu'nun yeni bir teslimiyetçi din olan Hıristiyanlığı benimsemesi bundan sonraki tarihlere rastlıyordu. İşte İslam daha sonraki dönemlerde, değişikliğe uğramış bu Roma İmparatorluğu'na da girecekti.

İmparatorluğun başlıca kültür dili Yunancaydı. Bununla beraber batı eyaletlerinde kullanılan Latince imparatorluk genelinde hukuk dili olmaya ve bazı başka alanlarda kullanılmaya uzun süre devam etti. İmparatorluğun Yunanca konuşulan eyaletlerinde de Latince konuşulan eyaletlerinde de önem verilen klasikler Homeros'tan Aristoteles'e kadar uzanan Yunan ustalara aitti. İmparatorlar neredeyse mutlak efendiler olmalarına rağmen, imparatorluğun siyasal ve toplumsal idealleri antik Yunan şehir devleti (*polis*) yapılanmasının özgürlük ve yurttaşlık ideallerinin izlerini taşıyordu. Fakat dördüncü yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyanlık imparatorluğun resmi dini haline gelmişti. Hıristiyanların Yeni Ahit'i Yunanca yazılmış olsa da Hıristiyanlığın kökleri Bereketli Hilal'de, Samilerdeydi. (Suriye ve Mısır'daki Hıristiyan toplulukların kendilerini daha Helen ve Latin olan kısımlardaki resmi kiliseden farklı cemaatler olarak şekillendirmeleri yavaş yavaş gerçekleşmişti.) Hıristiyanlığın ruhu –ve devasa Kilise kurumu– uzun süredir yönetici sınıfların bağlılığını kazanmak için asıl klasik Yunan geleneğine karşı canla başla mücadele ediyordu. Hıristiyanlığın zaferi işte bu yüzden yeni bir dönemi başlatmıştı. Helenistik sanat, felsefe, hatta bilim ve hukuk bile, daha doğuda olduğu gibi Roma eyaletlerinde de Hıristiyanlığın etkisi altında yeniden şekillendirildi. Bunlar Müslümanlara işte bu yeni biçimleriyle ulaşacaklardı.

Muhammed'in zamanına kadar Roma İmparatorluğu'nun en çarpıcı özelliği çok büyük bir alanda Hıristiyan kilisesini desteklemiş olmasıydı. Gerçi Roma İmparatorluğu'nun Kiliseyi destekleme şekli Suriye'de ve Mısır'da (ve Mağrip'teki bazı unsurlar tarafından) pek rağbet görmüyordu. Bu dönemde Roma İmparatorluğu batıda birçok eyaletini kaybetmişti. Bu bölgede artık sadece güney İspanya'yı, Mağrip'i (Kuzey Afrika), İtalya'nın bazı bölgelerini (Roma dâhil), Dalmaçya'yı, Sardinya ve Sicilya gibi adaları elinde tutuyordu; doğuda ise Balkan ve Anadolu yarımadalarına hâkimdi; Suriye ve Mısır'daki egemenliği ise fiilen değişmemişti.[15]

Akdeniz ülkelerinde Roma İmparatorluğu'nun yeniden kurulduğu üçüncü yüzyılda, İranlı bir asker millet olan Sasanîler Irak ve İran'da Part hanedan-

[15] Müslümanların karşılaştığı Roma İmparatorluğu'nun bir "Doğu Roma İmparatorluğu" olmadığını, bunun yerine Akdeniz'de başlı başına bir birlik oluşturan bütün Roma İmparatorluğunun zayıflamış devamı olduğunu hatırlamak gerekir. (krş. Giriş, Dünya Tarihi Çalışmalarında Kullanım.)

lığının yerini aldılar.[16] İslamileşmiş kültürün kökenleri ile ilgili aşağıdaki tabloda açıkça görüleceği üzere, Sasanî İmparatorluğu Roma İmparatorluğu'nun son yıllarında doğudaki en büyük rakibiydi ve halifelik devletinin başlıca selefiydi. Sasanîlerin başkenti Dicle kıyısında yer alan Tizpon'du. Tizpon, Müslümanların daha sonraları kuracağı Bağdat şehrine çok yakındı; antik Babil şehrinden ise yaklaşık altmış beş kilometre uzakta yer alıyordu. Sasanî soyluları antik Ahameniş İmparatorluğu'nu örnek alıyorlardı. Sasanîlerin toprakları Ahamenişlerin toprakları kadar geniş değildi. Bırakın Avrupa'nın içlerine uzanmayı, Suriye ile Mısır'ı bile kapsamıyordu. Bu son iki eyalet Roma İmparatorluğu tarafından, dolayısıyla Hıristiyanlık tarafından değişikliğe uğratılan Helen geleneklerin taşıyıcılarınca –ve elbette rızaları olmadan– yönetilmeye devam ettiler. Yine de İran platosunun büyük bölümü gibi Bereketli Hilal'in büyük bir bölümü, yani İran-Sami kültürünün çoğu merkezi de Sasanîlerin elindeydi. Sasanîlerin iktidarı zaman zaman kuzeyde ve doğuda yer alan dağların ötesine ve Arabistan kıyılarına doğru, hatta bir süre için Suriye, Mısır ve Anadolu'ya doğru genişleyebildi.

Ahameniş İmparatorluğu'nda daha önce olduğu ve İslam devletinde daha sonra olacağı gibi, Sasanîlerin etki alanındaki yüksek kültürün başlıca iki dilinden biri İran diğeri Sami dil ailesindendi. İran dillerinden biri olan – dağlık kesimlerde, özellikle güneybatıdaki Fârs'ta konuşulan– Pehlevice (daha doğru bir ifadeyle "Pârsî"), sarayın ve Mazda dininin resmi diliydi. Hint edebiyatından yapıldıkları en fazla belli olan çeviriler Pehleviceydi. Sami dillerinden biri ve Aramcanın bir biçimi olan ve özellikle Irak'taki Nesturi Hıristiyanlar tarafından konuşulan (doğu) "Süryanice" ise Helenistik geleneklerin Yunanca dışındaki başlıca taşıyıcılarından biriydi. Özellikle doğa bilimiyle ilgili birçok eser Yunancadan Süryaniceye çevrilmişti; bu eserlerin bazıları da Pehleviceye çevrilmişti. (resmi Roma Kalkedon Kilisesi'ne muhalif olan Nesturi Kilisesi doğal olarak Roma İmparatorluğu'nun da muhalifi sayıldığı için Sasanî İmparatorluğu tarafından diğer Hıristiyan tebaa karşısında genellikle kayırılıyordu.)

---

[16] Sasanî yönetici sınıfına çoğunlukla, imparatorluğun kendisine dendiği gibi "Fars/Pers" denir, çünkü bu hanedanın kökeni, Ahamenişlerinki ile aynı şekilde, antik Yunancada *Persis* denilen, İran'ın güneydoğusundaki Fârs bölgesine dayanır; resmi dil ise Pârsî, "Orta Farsça", hatalı bir deyişle "Pehlevice" idi. "Farsça" teriminin Fârs ile olan bağlantıya atıfta bulunan bu kullanımı, her çağda, terimin bu eserde sıkça rastlanan bir kullanımıyla ilişkili, ama ondan farklıdır: Fârsî, "Yeni Farsça" diline ve Fârs bölgesinden bir hanedanın yönetimi altında olsun olmasın bu dili kullanan geniş bir alana yayılmış nüfuslara atıfta bulunan kullanım. Terimin dikkatli kullanılması halinde bu iki kullanım birbirlerine zıt düşmez: Birincisi İslam'dan önceki dönem için geçerlidir, ikincisi ise İslami dönemler için. Fakat dikkatsizce kullanılmaları halinde büyük karışıklıklar ortaya çıkabilir. (Krş.: Beşinci Kitap, birinci bölüm, Safevîlerle ilgili kısımda 3. not.)

İçinde Bulunduğu Dünya Bağlamında İslami Kültürün Kökenleri, MS 226-715

Batı Avrupa	Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge	Hindistan	Çin
	226 Sasanî İmparatorluğu'nun kendinden önceki Part İmparatorluğu'na göre daha merkezi bir idareyle İran ve Irak'ta kurulması		**220** Birleşmiş Çin devleti geleneğini kuran Han hanedanının sonu
314 Latin Hıristiyanlar kendi aralarında Roma piskoposunun (Papa) üstünlüğünü tanıdılar	**285** Roma İmparatorluğu'nun askeri bir kargaşanın ardından daha merkezi bir idareyle Akdeniz havzasında yeniden örgütlenmesi	**320** Hindistan'ın kültürel açılımının koruyucuları olan Gupta hanedanının kuruluşu	
430 En büyük Latin teolog Augustinus'un ölümü			**386-534** Kuzey Çin'de Budizm'in Türki koruyucuları olan Kuzey Wei hanedanı
486 Merovenj Franklar (son Romalı valilerin yerini alarak) Galya'da iktidara geldiler	**485-498** Aristokrasi karşıtı reformcu Mazdek'in Sasanî koruyucusu I. Kavad'ın ilk hükümdarlık dönemi		
496 Galyalı Clovis Roma Hıristiyanlığını kabul etti.			
568-571 Roma İmparatorluğu İtalya'nın iç kesimlerinin büyük kısmını (ikinci ve son kez) Lombard barbarlarına terk etmek zorunda kaldı.	**540-562** Roma İmparatoru Büyük Justinianos ve Sasanî İmparatoru Büyük Nûşîrevân arasında savaşlar		**589** Sui hanedanı altında Çin İmparatorluğu'nun yeniden birleşmesi
590-604 (Hâlâ Konstantinopolis'teki imparatorluk yönetimine tabi olan) Roma'da Büyük Gregorius papa oldu.	**589-528** Sasanî hükümdar Hüsrev Pervez döneminde Mısır, Suriye ve Anadolu Roma'dan alındı (*ykl.* 611-627) ama sonra tekrar kaybedildi		
	622-632 Muhammed Medine'de iktidara geldi ve Araplar arasında Müslüman yönetimini tesis etti.	**606-647** Kuzey Hindistan'daki son büyük Hindu imparatorluğu olan Harşa yönetimi	**618** Tang hanedanının Çin'in siyasal ve ticari dirilişini devam ettirmesi
	644 Mısır'dan batı İran'a kadar en önemli Arap fetihlerine komuta eden Ömer öldü		
	661 Ali'nin ölümü; sarsıntıya uğrayan Arap devleti Muaviye tarafından yeniden birleştirildi.		
714-741 Charles Martel, Frank Krallığı'na eski gücünü kazandırdı ve Kuzey Galya'da Arapları yenilgiye uğrattı	**692** 680'den beri süren sarsıntının ardından Abdülmelik Suriye merkezli Arap devletini yeniden kurdu		
	715 Arapların İspanya ve Sind fetihlerine komuta eden el-Velid'in ölümü		

Fakat (daha önceki Ahameniş devletinin –ve özellikle daha sonraki İslam devletinin– aksine) bu iki önemli dil büyük ölçüde farklı kültürel gelenekleri taşımıştı. Üstelik bütün bu bölge içinde, kuzeydoğudaki Seyhun-Ceyhun havzasında olduğu gibi, kısmen dinsel cemaatlere kısmen de yerel geleneklere dayanan başka birkaç edebi dil daha kullanılmıştı. Özellikle Yahudiler ve Roma İmparatorluğu'nun sınırlarının dışında olup imparatorluğun yeni kurulmuş kilisesinin görüşlerine muhalefet edenler dâhil olmak üzere diğer Hıristiyanlar, Aramcanın başka biçimlerini kullanıyorlardı. (Mısır'daki muhalif kilise yerel Kıpti dilini kullanıyordu.) Sasanî Irak, Ekümene çapındaki Yahudi yaşamının merkeziydi; Talmud burada –Aramcanın bir biçiminde– derlenmişti. Yahudiler Irak'ın şehirlerinde ve kırsalında nüfusun önemli bir kısmını meydana getiriyorlardı.

Sasanî sarayı antik Ahameniş İmparatorluğu'nu örnek almasına karşın yeni imparatorluk eskisinin tadil edilmiş hali olmaktan epey uzaktı çünkü eski imparatorluk kendi dönemi olan Eksen Çağı'nın mayasından daha sonraları doğacak kültürel kalıpların tümünü –haliyle– bünyesinde somutlaştırmamıştı. Sasanîlerin kültür ve adil toplum hakkındaki fikirlerine, kökleri genellikle Ahameniş hanedanlığı dönemine, hatta bazen antik Babil dönemine uzanan çok sayıda gelenek katkıda bulunmuştur. Sasanîlerin, tarafsız yönetimi bütün ufak ihtirasları dizginleyecek, sıradan halka barış ve adalet getirecek evrensel bir mutlak hükümdar umutları, bu açıdan Ahameniş deneyimine dayanıyordu. Yine de bu büyük monarşi ideali bile hoşgörülü Ahameniş yönetiminin tam bir tekrarı olmadı. Bir kere, Sasaniler Helen hükümdarlıklardan büyük ölçekli ekonomik girişkenliğini miras almışlardı (İskender'in adı Romalıların imgeleminde olduğu kadar İranlıların imgeleminde de büyük bir yer tutuyordu) ve merkezi yönetim konusundaki kaygıları belki de kendilerinden önceki Partların egemenliği altında merkezi yönetimin fazla gevşek olmuş olmasından duyulan memnuniyetsizliği yansıtıyordu. Sasanî mutlakıyetçiliği, temel özellikleri itibarıyla belirgin biçimde Eksen Çağı'nın sonrasına ait bir siyasal düzendi ve bu düzen Sasanilerin kendi döneminin imparatorluk rejimlerine özgüydü. Her şeyden önce, imparatorluk içinde en azından yönetici sınıflar arasında kültür birliğini sağlayan resmi bir teslimiyetçi dinsel bağlanmayla desteklenmişti.[17]

---

[17] Sasanî İmparatorluğu –ve genel olarak İslam'dan bin yıl önceki Bereketli Hilal ve İran– hakkındaki bilgilerimiz, belki de diğer başlıca yazılı tarihsel dönemlere göre oldukça azdır. Mazdacı dinsel gelenek hakkında, Jacques Duchesne-Guillemin'e ait *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962) adlı esere, özellikle de "Histoire des études" başlıklı bölümdeki bibliyografik tartışmaya bakınız. Sasanî İmparatorluğu hakkındaki bir araştırma için Arthur Christensen'in bir bakıma sönük ama vazgeçilmez olan *L'Iran sous les Sasanides* (2. Baskı, Kopenhag, 1944) adlı eserine bakınız. Bu dönemi ele alan en yaratıcı uzmanlardan ikisi olan, fakat eserleri büyük dikkatle okunması gereken Zaehner ve Altheim'ın çalışmalarından nasıl

Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığın resmi din haline geldiği sıralarda Sasanîlerin ülkesinde hanedanlığın ilk kralları Mazdacılığı benzer bir konuma getirmişlerdi. Bu gelenekte Zerdüşt'e yüce bir peygamber gözüyle bakılıyor ve azami saygı gösteriliyordu. Zerdüşt'e ait manzum ilahiler, yani Gathalar, belki de bu geleneğe en yaratıcı itkileri sağlayan metinlerdi. Mazdacılıkta, karanlığa ve sahteliğe karşı yürütülen yaradılış mücadelesinde ışığın ve hakikatin efendisi olan Ahura Mazda'ya tapılıyordu. Kapsayıcı bir dinsel örüntü oluşturmaya doğru ilerleyen bu gelenek aynı zamanda başka birçok şeye de dayanıyordu. Selef-halef ilişkisine dayalı bir rahipler sınıfı olan Mecusların (Magi) eğitimine ve ayinlerde üstlendikleri görevlere özellikle önem veriliyordu. Mecuslar, içinde Ahura Mazda'nın ışığının simgesi olarak kutsal bir ateşin sürekli yandığı ve tanrısal hakikatin, "İyi Düşünce"nin ve diğer koruyucu ruhların incelikli tasvirlerine gereğine uygun biçimlerde yakarılan ve saygı gösterilen tapınakların koruyucularıydı. Görevleri gereği Mecusların aslen bölgenin eski tanrılarından oluşan bir tanrılar meclisine dinleri çerçevesinde göz yummaları gerekiyordu. Daha titiz dindarların yaşamında inanç, kendini en çarpıcı biçimde saflığa –bedensel temizliğe, saflığa ve dürüst bir aklın saflığına– yönelik ayrıntılı ve kapsamlı bir kaygıda açığa vuruyordu.

Belirttiğimiz gibi, resmi Mazdacılık tarımsal yönelimli ve aristokratik mizaçlıydı. Adalet ancak iyi örgütlenmiş, soya dayalı bir sınıf toplumunda tesis edilebilirdi. Bu toplumda her sınıfın kendine özgü bir değeri ve buna uygun bir ödülü vardı. Köylüler, temel gereksinimlerin karşılanmasında en temel görevleri –kutsal toprağın işlenmesi, hayatın idame ettirilmesi için ihtiyaç duyulan besinlerin yetiştirilmesi gibi görevleri– yerine getiren kesim oldukları için onurlandırılıyorlardı. Bununla birlikte geçimliklerinden fazlasını toprak sahiplerine, devlet yetkililerine ve Mecuslara teslim etmeleri hem gerekliydi hem adildi. Mecusların ayrıcalıklarının bir gerekçesi vardı elbette: Yabancı saldırganlara karşı toprakları savunuyorlar, insanlarla Tanrı arasında aracılık ediyorlardı. Görünüşe göre diğer ayrıcalıklı grupların –yöneticilerin ve rahiplerin işlenmiş lüks ürünlere yönelik arzularını karşılayan şehirli tüccarların ve zanaatçıların– resmi sistem içinde değerleri daha azdı. Kuramsal olarak, uygarlığın daha ciddiyetsiz bulunan sanatlarına az yer verilmiş ve bunların temsilcileri neredeyse asalak sayılmış olmalıydı (bu doğrultuda elbette rahiplik sanatı ve yönetme sanatı en yararlı sanatlar sayılıyordu.) Pratikte ise bunlardan bazılarına imtiyaz tanındığı için lüks tüketim ürünü imalatçılığı da dolaylı yoldan olsa dahi aklanmış olmalıydı.

---

yararlanılacağı hakkındaki görüşler için Giriş bölümündeki tarihsel yöntemle ilgili kısımdaki İslam araştırmalarının tarihiyle ilgili kısma bakınız.

Part İmparatorluğu, bölgesel yönetimlerin ve yarı bağımsız şehirlerin görece gevşek bir birliğiydi. Merkezi hanedanlık bunlar arasında sık yaşanan çatışmaları önlemeyi bir türlü başaramamıştı. Muhtemelen zenginlik de daha önceki bazı dönemlerdekine kıyasla daha az yoğunlaşmış olmalıydı. Zaten dönemin önemli anıtsal kültür eserlerine dair elimizde çok az kanıt bulunmaktadır. Yine de görünüşe göre bu dönem hem ekonomik bakımdan hem sanat ve edebiyat bakımından kayda değer bir canlılık dönemiydi. Bu sıralarda atılan temeller, Sasanîlerin egemenliği kurulduktan sonra çarpıcı meyvelerin alınmasını sağlayacaktı.

Sasanîler döneminde imparatorluğun iç barışı çoğunlukla korundu. Teknik bakımdan ustalıklı, güzellik bakımından imparatorluğun durumunu yansıtan anıtsal mimari ve heykelcilik eserleri bu dönemde zenginliğin önemli ölçüde yoğunlaştığını, yani ayrıcalıklı kesimin refah içinde yaşadığını gösteriyordu. (Buna sıradan köylülerin refahının eşlik edip etmediği elbette belirsizdir.) Ekonomik gelişme çift yönlüydü. Bir yandan, alüvyon bakımından zengin Mezopotamya ovasında tarım yatırımları, tarımla uğraşan nüfusta yaşanan artış ve devasa boyutlara ulaşan olağanüstü bir sulama sisteminin hayata geçirilişi sayesinde zirvesine ulaşmıştı. Diğer yandan ticaret yayılmış ve sanayi gelişmişti. Örneğin hem Çin'den ipek ithal ediliyordu hem de bu ipek, imparatorluğun sınırları içinde işlenebiliyordu. Şehirlerin zenginliği ve önemi artmıştı; Sasanî hükümdarları şehir kurucuları ve ticaretin hamileri olmalarıyla ünlüydüler.[18]

Ticari gelişme, Afro-Avrasya Ekümenesi çapında gittikçe hızlanan ticaret trafiğine karşı kısmi bir tepkiyi ifade ediyordu. Çin ve Hint-Akdeniz bölgeleri arasında doğrudan deniz ve kara ticareti ancak Eksen Çağı'nın sonlarında başlamış olsa da ticari ve mali açıdan hızla önem kazanmıştı. Ticaret tıpkı Akdeniz'in kuzeyinde Avrupa'da ve Sahra'nın güneyinde olduğu gibi Güney Denizlerindeki diğer yerlerde (Hint Okyanusu'nda ve daha doğudaki denizlerde) de aynı şekilde yaygınlaşmıştı. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yaşayan halklar ticaret yollarının kesiştiği yerlerde bulunmaktan sadece çıkar sağlamamışlardı. Ayrıca yeni ticaret sahalarının gelişmesine de yardımcı olmuşlardı. İşte tam bu dönemde, Eksen Çağı'nın sonlarında, birçok yerde o zamana dek başlıca ticaret dili olarak kullanılagelmiş Yunancanın yerini Bereketli Hilal'in bazı dilleri almaya başladı. İran ve Sami kültürü ve dini, Orta Avrasya ticaret yolları boyunca yerelde Çinli veya Hint unsurlara göre daha baskın hale geliyordu. Basra Körfezi çevresine yerleşmiş ve buralardan gelmiş

[18] Sasanî İran'ın ve Irak'ın zenginliği hakkında Thorkild Jacobsen ve Robert M. Adams'ın "Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture" (*Science*, 128 [1958], 1251-58) adlı çalışmalarına bakınız.

Hıristiyan ve Yahudi toplulukların Hindistan'ın batı ve özellikle de güneybatı kıyıları boyunca sayısal olarak önemli duruma gelmeye başlamaları da bu döneme rastlıyordu. Batı Akdeniz'de ve onun hinterlandında da aynı unsurlar –"Süryaniler" ve Yahudiler– ticaret kültürünün taşıyıcıları haline gelmişlerdi. Öyle ki yerel Hıristiyan yönetimi altında bile Yahudiliğin çekiciliği fazlaydı. Bölgemiz böylece Ekümene'de ticaretin kalbi haline geliyordu.

Şu halde özellikle Bereketli Hilal'de teslimiyetçi cemaatler aracılığıyla kendilerini ifade eden –bazen en azından bir tüccar kastına özgü– halkçı hareketler karşısında tarıma dayalı imparatorluk iktidarlarının kendilerini tehdit altında hissetmiş olmaları bizi şaşırtmamalıdır. Bunca refahın ortasında dinsel çatışma toplum hayatının başlıca meselesi haline gelmişti. Elbette bütün muhalif dinsel gruplar yıkıcı değillerdi. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan çevrelerde ortaya çıkmış sayısız Gnostik tarikat arasından en azından bazıları görece halkçı mizaçlıydı; bunlar itirazlarını açıkça dile getiriyorlardı ama isyankâr değillerdi. Aynı durum imparatorluğun birçok yerinde ve Seyhun-Ceyhun havzasında yaşayan Budist gruplar için de geçerli sayılırdı (aslında Budizm de kendi tarzında en az diğer teslimiyetçi gelenekler kadar halkçıydı). Manicilerin kendilerinden önceki bütün vahiyleri Gnostik bir sistem dâhilinde dinamik bir sentez haline getirmeye çalışmaları ve kutsal metinlerini İranlı ve Sami tüccarlar aracılığıyla gittikleri her yere yaymaları da Sasanîler döneminin başlarına rastlıyordu. Maniciler ve ayrıca elbette başka hareketlerin temsilcileri bir süre boyunca Sasanî monarşisinin desteğini kazanabileceklerini ümit ettiler. Ama Mazdacılık açıkça resmi din haline geldikten sonra devletin tanımadığı cemaatler ya aşağı bir konuma itildiler ya da hor gördüler. Böylece Sasani İmparatorluğu'nun, başlıca askeri kuvvetlerini –ağır süvariler sınıfını– ona sağlayan toprak ağalarına bağımlı olduğu anlaşıldı. Yerleşik dinsel ve siyasal yapının ancak Mazdacı iktidarın devrilmesiyle değiştirilebileceği açığa çıktı.

Dinsel yenilikçiliği toplumda ayrıcalıklı sınıflara yönelen tepkilerle birleştirmeyi başarmış hareketlerin sayısı açıkçası azdı. Bunlardan en etkilisi Mazdek'ın başlattığı hareketti: Mazdek, toprak sahibi ayrıcalıklı kesime karşı kısmen eşitlikçi bir halkçı adalet programını bizzat hükümdara kabul ettirmiş gibi görünüyordu. Sasanî devletinin nispeten merkezileşmiş ve bürokratik yapısına rağmen eski soylu aileler Part döneminden kalma bağımsızlıklarını koruyabilmişlerdi; hatta zayıf hükümdarları onlar yönetiyorlardı, güçlü hükümdarlar ise merkezi idareyi bu soylu sınıfına kabul ettirebilmek için sürekli onlarla mücadele etmek zorunda kalıyorlardı. Beşinci yüzyılın ikinci yarısında hükümdar Kavad (Qubâd, Kubat), Mazdek'ın zahitçe bir manevi birlik uğruna başlıca yerleşik toplumsal ayrıcalık biçimlerini örselemeyi veya yok etmeyi amaçlayan hareketi desteklenecek olursa soyluların artan gücünün sarsılabileceğine bir süredir açıkça ikna olmuştu. Bu süreçte birçok soylu, malvarlığının çoğunu (hatta sayıları birden fazla olan kadınlarını) kaybetmiş, sıradan insan-

lar ise yüksek mevkilere getirilmişlerdi. Birkaç yıl boyunca devlet büyük bir çalkantı yaşadı.

Sonraki yıllarda Kavad bu hareketi terk etti. Kavad'ın halefi Hüsrev Nuşirevan ise Mazdek'in hareketine karşı bir tepki hareketine önderlik etti. Mazdek ve çoğu takipçisi katledildi, Mazdacılık yeniden resmi din haline getirildi ve soylulara ayrıcalıkları geri verildi. Fakat açıkçası soylular eski konumlarını tamamen geri kazanamadılar. Soyluların merkezi otoriteyi yok sayma güçleri en azından bir süreliğine azalmıştı; Nuşirevan görünüşe göre hanedanlığın en güçlü kralı olmuştu. Vergilendirmeyi daha ticari bir temele oturtarak imparatorluğu baştan aşağı yeniden örgütleme fırsatını değerlendirdi. Özellikle Irak'taki alüvyonlu topraklarda sulama tarımına yapılan devlet yatırımını arttırdı. Buradaki yatırımlar doruk noktasına muhtemelen onun zamanında ulaşmıştır.

Bu şekilde mali olarak desteklenen Nuşirevan, soylulardan sağlanan gelirlerden ziyade vergilerle desteklenmiş daha güçlü bir merkezi ordu kurabilecek konumdaydı. Onun dönemi hakkında çok az şey bilmemize rağmen bu ordunun asker kaynaklarından biri, tarımla uğraşan seçkinlerle bağı olmayan, hayvancılıkla uğraşan, savaşmaya alışkın ve Irak'ta sayıları çok olan Arap kabilelerin üyeleriydi. Geçimini hayvancılıktan sağlayan Arap toplumu – kabileler halinde örgütlenmiş olmakla birlikte– haliyle kendi içinde bölünmüştü, dolayısıyla Arap askerlere bel bağlamak, toprak ağalarına bel bağlamak kadar büyük bir siyasi tehdit barındırmıyordu. (Ne var ki Nuşirevan'ın ölümünden birkaç yıl sonra Araplar da tevarüs sürecine müdahale etmeye başladılar.) Dolayısıyla saray ve onun askeri ve sivil bürokrasisi, belki de şehirlerde ikamet eden daha varlıklı tüccar unsurların bazılarıyla yaptıkları işbirliği sayesinde, toprak ağalarından muhtemelen bir ölçüde bağımsızlığın kazanmış, hatta onlara ağır basmıştı. Nuşirevan bundan sonra örnek bir hanedanın örnek hükümdarı olarak, kraliyet adaletinin yüce temsilcisi olarak saygı görecekti. Müslümanların belirtmekten hep gurur duydukları üzere, Muhammed de onun döneminde doğmuştu. Başından itibaren Sasanîler döneminin ayırt edici özelliği olagelmiş merkezileşme, şehirleşme eğilimi, Nuşirevan döneminde doruk noktasına ulaşmıştı.

Nuşirevan'ın dönemi geleneksel olarak Sasanî edebi kültürünün de zirvesi sayılmıştır. Destanların ve krallığın icraatlarının anlatıldığı abidevi tarih ile anıtlarda ifade bulan görsel sanatlar paralellik sergiliyordu. Daha hafif bir şekilde de olsa saray edebiyatı da geniş çaplı bir merakı işliyordu; Helenistik kültür, özellikle Huzistan eyaletinin (Mezopotamya ovasının güneydoğu kısmı) Cündişapur şehrinde yer alan tıp ve felsefe okulunda yeniden diriltilmişti; Iustinianos Atina'daki okulları kapattığında burası bazı Yunan filozofları için çekici bir seçenek haline gelmişti. Bilim ve felsefe kimi Mazdacı rahipler tarafından bile desteklenmişti, hatta bu rahipler kendi teolojilerini çağın bilim ve

felsefe anlayışının ışığında geliştirmişlerdi. Fakat bu dönemdeki entelektüel uyarımın en önemli kaynağı kuzey Hindistan'dı. Ele aldığımız çağın ilk yüzyıllarında, Hint ticareti ve Hint fikirleri neredeyse milattan önceki son yüzyıllarda Helen fikirlerinin yayıldığı kadar geniş ama biraz daha farklı bir alanda yayılmıştı. Budizmin, Avrasya'nın uzak doğusunun birçok bölgesine yayılmadan önce etkili misyonerler aracılığıyla Doğu İran'da ve Orta Avrasya'da yaygınlık kazanmasını sağlamış olan da işte bu hareketti. (Manastır sisteminin bu yüzyıllarda Akdeniz havzasına kadar yayılmasında ilk Hint keşişlerin etkili olup olmadığı ise pek açık değildir.) Sasanî İmparatorluğu'nda, özellikle de imparatorluğun son yüzyılında, bilimde ve sanatta Hint fikirleri rağbet görmeye başladı. Tam bu dönemde Hintler, büyük ölçüde Babillilerin ve Yunanların attıkları temeller üzerinde kurdukları matematikte ve tıpta önemli ilerlemeler kaydettiler; Sasanîlerin bilim çevrelerinde bunun en azından kısmen takdir edildiği görülmektedir. Daha geniş çevreler ise Hint edebiyatının görece hafif örneklerinin çevirilerini ve satranç gibi Hint kökenli bir zekâ oyununu halk arasında yaygınlaştırmak suretiyle bir Hint hayranlığı sergiliyorlardı.

Takvim tarihimizin ilk yüzyıllarında Hindistan'ın batısı, Sasanî ve Roma İmparatorlukları tarafından doğrudan yönetilmemekle birlikte kültürel olarak bu imparatorlukların etkisi altındaydı. Sasanî İmparatorluğu'nun etkili olduğu bölgeler çoğu zaman Roma İmparatorluğu'nun etkili olduğu bölgelerden görece daha küçük olmaya meyilliydi fakat Sasani ve Roma İmparatorlukları genellikle eşit güçler olarak karşı karşıya geliyorlardı. Muhalif cemaatlerle iç sorunlar yaşamalarına rağmen, birbirine rakip ve her biri –ilkece– evrensel otorite olma iddiasında bulunan etkileyici iktidar yapıları kurmuşlardı. Bu iki imparatorluk yukarı Fırat üzerinde yer alan sınır boylarında sık sık karşı karşıya gelmiş, bu arada diğer rakipleri ile ilgilenmekte isteksiz olmuşlardı. Bu rakipler Romalılar söz konusu olduğunda Avrupa içlerinde yaşayan Cermen ve Slav halklarıydı, Sasanîler söz konusu olduğunda ise Orta Avrasya'nın Türk devletleriydi. Muhammed yaşarken bu iki imparatorluk yüzyıllardır yaptıkları savaşların en yıkıcı ve şiddetli olanını gerçekleştirdiler, Muhammed öldüğünde ise her iki imparatorluk da mali ve siyasi bakımdan artık tükenmişti.[19]

[19] Kendimi tedirgin hissettiğim bu muazzam alanda bazı hatalara düşmekten beni Gustave von Grunebaum kurtarmıştır (bununla birlikte, burada ve başka yerlerde olduğu gibi duran hatalardan ve eğilimlerden dolayı suçlanması gereken kesinlikle o değildir).

II
Muhammed'in Mücadelesi, 570-624

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan toprakların çehresi İslam'ın müdahalesi olmasaydı da sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda bir şekilde kesinlikle değişirdi. Sasanî İmparatorluğu belki de yeni bir hanedanlığın idaresi altında Roma İmparatorluğu'ndan Mağrip'i alamazsa bile Suriye ile Mısır'ı almakta gerçekten başarılı olabilirdi. Arapça ve Farsça konuşan Müslümanların tarihte fiilen geliştirdiğinden pek farklı olmayan, Süryanice (Aramca) ve Pehlevice (İran dili) bir kültür geliştirebilirdi. Böyle bir kültür yarıkürenin büyük bölümüne yayılabilirdi çünkü İran ve Sami geleneklerinin bazı unsurları Avrupa'ya ve Hindistan'a çoktan ulaşmışlardı. Gelgelelim bu şekilde yeniden diriltilmiş bir Süryani-Pehlevi uygarlığının, İslam'ın hâkimiyeti altında serpilen uygarlığın yeknesaklığına ve coşkulu canlılığına sahip olacağını hayal etmek güçtür. Arap kabileleri Sasanîlerin halefi olacak yeni hanedanlığın kuruluşunda belki bir rol oynayabilirlerdi fakat bu kabilelerin olağan şartlarda etkileyici fakat kısıtlı Bedevi şiir geleneklerini zamanla unutup Aramcayı öğreneceklerini ve Hıristiyanlığın mevcut mezheplerinden birini benimseyerek daha kültürlü olan yerleşik nüfusun içinde asimile olacaklarını varsaymamız gerekir. Burada can alıcı farkı belirleyen tek bir unsur var gibi görünmektedir. İşte bu unsur, gerçekten yeni bir uygarlığın inşasını olanaklı hale getirip bölge nüfusunun önemli bir kısmını tek bir dinsel cemaatin çatısı altında toplamayı hedefleyen İslam'dı.

Şu halde İslamileşmiş uygarlığın arka planını teşkil eden en önemli öğelerin arasında İslam dininin gelişimi ve bu dinin taşıyıcısı konumundaki cemaatin gelişimi yer almaktadır. Bu durum başta Muhammed'in ta kendisi olmak üzere olağanüstü birçok insanın ortak eseriydi. Cemaat önce genel Arap kültürü içinde kuruldu ve ani fetihlerinin ardından Aramca ve İran dilleri konuşulan ülkelere, hatta buraların da ötesine dağınık şekilde yayıldı ve bu ülke-

lerde daha ziyade yönetici sınıfı teşkil etti. Cemaatin içinde cemaatin yapısının nasıl olması gerektiği konusunda keskin fikir ayrılıkları vardı ve birbirleriyle çekişen taraflar arasında bu hususta çok sayıda mücadele yaşandı. Bu mücadelelerin ürünleri olan Müslümanlık ve Müslümanlar cemaati gerçi baştan öngörülebilecek şeyler değillerdi ama yine de inşa süreçlerine katılan coşkulu zihinlerin ve adanmış ruhların izlerini taşıyorlardı.[1]

Muhammed'in Zamanında Bedevi Kültürü

Bedevi Arabistan, Roma ve Sasanî İmparatorlukları arasında yer alan ve bu imparatorlukların hem savaşları hem de alışverişleri açısından gittikçe önem kazanan geniş bir blok meydana getiriyordu. Bedevi Arabistan'ı coğrafi Arabistan Yarımadası ile eş tutmamak gerekir çünkü bu bölge daha ziyade yarımadada deve göçebeliğine dayalı âdetlerin baskın olduğu kısımları, yani öncelikle yarımadanın kuzey, batı ve orta kısımlarını kapsıyordu. Buralar yer yer geniş kayalık ve kumluk alanların bulunduğu, kış aylarında ve özellikle ilkbaharda zayıf bitki bir örtüsüne yeniden can veren düzensiz yağışlar alan kurak bozkır topraklarıydı. Bozkırda yer yer vahalara rastlanıyordu. Bu vahalardaki coğrafi oluşumlar yüzeyin oldukça yakınında yeterli miktarda su bulunmasını sağlıyorlardı. Böylece düzenli sulama sayesinde sınırlı ve ıssız yerlerde bir ölçüde yaygın tarımla uğraşma olanağı doğuyordu. Sürekli hareket halinde olan çobanlar kaynakların ve vahanın bulunmadığı veya yeterli olmadığı yerlerde bile kuyu kazarak ve mevcut mevsimlik bitki örtüsü sayesinde hayvanlarına bakabiliyorlardı. Hayvanlarından elde ettikleri sütü, bazen de eti (ayrıca av hayvanlarından elde ettikleri eti de) çiftçilerin vahalarda yetiştirebildikleri buğday ve hurma ile takviye ediyorlardı. Buna karşılık çiftçiler de dört bir yanları çölle kuşatılmış olmasına rağmen ihtiyaç duydukları hayvanları ve uzak mesafelerden getirilmesi gereken özellikli ürünleri göçebe çobanlardan temin edebiliyorlardı. Fakat bu yaşam tarzı evcil develeri gerektiriyordu. Çünkü evcil develer bu tip çöllerde hayvancılığa dayalı kırsal hayatı tek başına olanaklı kılıyorlardı.

---

1 William McNeill, *Rise of the West* (University of Chicago Press, 1963) adlı eserinde, benim bu eserimin erken (ve çok eksik) bir versiyonundan, kendisinin İslam dini ve İslamileşmiş uygarlık hakkındaki düşüncelerinin önemli bir kaynağı olarak bahsederek beni onurlandırmıştır. Bu onur vericidir, çünkü ben de McNeill'in kitabını bugüne kadar yayınlanmış (tek bir genel tarihsel kompleksi oluşturan şehirli halkların tarihini, toplumlar arasındaki karşılıklı ilişkilere öncelikle önem göstererek ve tek bir topluma haksız yere abartılı dikkat göstermeden ilk kez anlatan) ilk sahici dünya tarihi olması bakımından çok önemli buluyorum. Maalesef, hem temel kuram bakımından hem de bazı uygarlıklara dair yorumlar bakımından, özellikle de onun İslam dini ve İslam dünyası hakkındaki yorumları bakımından McNeill ile (bu temel nokta dışında) anlaşamadığım çok konu var. Genel olarak dünya tarihi konusundaki ve İslam konusundaki anlaşmazlıklarımın çoğu bu eserin ilerleyen kısımlarında açıkça göze çarpacaktır.

Görünüşe göre devenin evcilleştirilmesi nispeten yeni bir olaydır. Ele aldığımız tarihten en fazla iki bin yıl daha geriye gitmektedir. Koyundan ziyade deveye bel bağlayan kimi kırsal göçebe topluluklar, ancak develerin taşımacılık için eğitilmesini içeren uzun bir sürecin ardından Bereketli Hilal'in meskûn mahallerinden uzakta yer alan daha kurak bölgelere göç edebilmişlerdi. Bu öncü grupları ise muhtemelen vahalarda tarımla uğraşmak zorunda kalanlar adım adım takip etmişlerdi. Bağımsız otlakçılık –yani çobanların mensubu oldukları köyün hayvanlarını otlatmayıp köylerden bağımsız olarak hayvan güderek kendilerine has, kalıcı, hareketli toplumsal birimler kurdukları bir yaşam tarzı– tarımın doğuşundan kısa süre sonra ortaya çıkmış olabilir. Fakat çölün iç kısımlarındaki deve göçebeliği, özel teknik ve toplumsal beceriler gerektiren, son derece özelleşmiş bir yaşam tarzıydı. Deve göçebelerini, yani Bedevileri, takvim tarihimizin başlangıcından önceki zamanlarda tespit edemiyoruz. O tarihlerden beri ise bu gelenek, en azından Suriye ve Yemen sınırları içinde çoktan yerleşmişti ve o tarihlerden sonra sonuçlarını hızla sergileyecekti.[2]

Deve göçebeliği, geliştikten sonra, büyük bir toplumsal güç oluşturma olanağı taşıyacak hale geldi. Açlığa, hatta susuzluğa diğer hayvanlardan daha dayanıklı olan ve bu sayede sulak yerler arasında kalan kurak topraklar üzerinde uzun yolculuklara çıkabilen develer, diğer otlak hayvanlarına kıyasla çobanların hareket imkânını arttırıyorlardı. Fakat yaban eşeği de neredeyse en az deve kadar dayanıklı bir binek hayvanıydı; üstelik ondan daha hızlıydı; yaban eşeğini evcilleştirmeyi başarmış avcılar, deve binicilerinden daha serbest şekilde seyahat edebiliyorlardı. Devenin ayrıca değerli bir yük hayvanı oluşu da çok önemliydi: Tek rakibi fildi. Üstelik devenin sütü de kaliteliydi: Çeşitli özellikleri sayesinde deve sütü, sadece deve sahiplerinin geçimini sağlamakla kalmamış, ayrıca bölgede kendine hazır bir pazar da bulmuştu. Bu gibi ekonomik üstünlükleri nedeniyle deveden geçimini sağlayan insan sayısı geçimini örneğin yaban eşeğinden sağlayan insan sayısından fazlaydı. Bu durum Bedevilere sadece çöl vahalarına değil, aynı zamanda meskûn mahallerin çevre arazilerine de hâkim olma fırsatını verdi. Bu da onlara ticaret yapmanın –ki olmazsa olmazlarıydı– yanı sıra uygun koşullar oluştuğunda yerleşik yaşayanlardan haraç toplama olanağı da verdi. Eğer çevrede haraç vermeyi reddedecek kadar güçlü yönetimler varsa Bedevi yaşamının erkeklere kazandırdığı özellikler veyahut beceriler ile Bedevilerin ellerinin altında hazır olarak bulunan nakliye vasıtaları, onların söz konusu yönetimler tarafından asker

[2] Dikkatimin bedeviliğin zamandizininin önemine ve eserin bu kısmındaki sayısız başka noktaya çekilmesini sağladığı için H. A. R. Gibb'in derslerine çok şey borçluyum. Bu zamandizini yine de tartışmalıdır.

olarak tercih edilmelerini sağlıyordu. Bu da onlara toplumsal iktidara ortak olmalarına imkân tanıyan alternatif bir güzergâh sağlıyordu.

Bedeviler mecburen kendi toplumsal örgütlenme tarzlarını geliştirdiler. Bu toplumsal örgütlenme tarzı baştan itibaren göçebe otlakçılığa bağlı olmakla birlikte başka koşullarda da varlığını iyi kötü sürdürebiliyordu. Aslında milattan sonra altıncı yüzyıla kadar Batı Arabistan'ın bir zamanlar Suriye'deki veya Yemen'deki yerleşik yaşamın çöldeki uzantılarından ibaret olup kralların yönetimi altında bulunmuş bazı kısımları bile zamanla Bedevi yaşam tarzına uyum sağlamıştı: Tarım yapılan vahalarda veya ticaretle uğraşılan kasabalarda yaşayan insanlar bile "yerleşik Bedeviler" olarak örgütlenmeye, deve beslemeye ve ilkece kendilerini hayvancılıkla uğraşan otlakçı göçebeler olarak görmeye meyilliydiler.

Altıncı yüzyılın Bedevisi ve Bedevi Arap kültürü, tarımcıl bölgelerin tarımda daha ileri seviyede bulunan kısımlarının kültürlerinden tarihsel eylem koşulları bakımından farklılaşıyordu. Bedevi toplumu, esasen bir uzantısı olduğu daha geniş çaplı bir tarım toplumunu şart koşuyordu; dolayısıyla kültüre önem verecekse tarımcıl seviyeye ulaşmış yüksek veya gelişmiş kültüre önem veriyordu. Büyük ölçekli her tarihsel girişimin ihtiyaç duyduğu kaynakların; zenginliğin ve boş zamanın da ihtiyaç duyduğu tarımsal kaynakları gerektirdiği ve bu kaynakların sahip olduğu tarihsel sınırlamalardan payına düşeni aldığı, yani bu sınırlamalardan bağımsız olmadığı da bir vakıaydı. Gerçi bu sınırlamalar çerçevesinde bile Bedevi kültür kendine özgü bir farklılık sergilemişti. Aşağı yukarı aynı ekonomik gelir seviyesinde bulunan tüm göçebe hayvancılar arasında muadillerine kıyasla daha varlıklı ve daha itibarlı aileler daima bulunabilirdi fakat bu toplumlarda tarımcıl toplumlara kıyasla tabakalaşma ve zenginliğin yoğunlaşması daha azdı –çünkü çobanlar köylüler kadar kolay sömürülemiyorlardı– dolayısıyla Bedevi toplulukların kültürlerinde gelişmiş bir yüksek kültürün birçok özelliğine rastlanmıyordu.

Bedeviler arasında var olan bu görece eşitlik hali, bağımsız çobanların genellikle geliştirdikleri türden kabile tarzı örgütlenmeler sayesinde pekişiyordu. Bu örgütlenmeler küçük ve büyük aileler arasında bölgesel yakınlık veya işlevsel ilişkiler yerine iyi günde ve kötü günde sorumlulukların paylaşılması ilkesine dayanan ekonomik ve toplumsal dayanışma örnekleriydi. Bu yolla aileler ortak ekonomik çıkarları uğruna daha büyük topluluklar oluşturacak şekilde birbirleriyle ilişki kuruyorlar ve bu topluluklar da daha sonra siyasi iktidara ortak olmak üzere biraz daha büyüyebiliyorlardı. Her bir seviyede bu topluluklar kendi iç işlerinde özerktiler fakat diğer topluluklarla birlikte daha büyük bir birliğin parçasını oluştururlardı (bu topluluklardan daha büyük ve fakat daha zayıf olanlarına "kabile" diyoruz, daha küçük olanlarına ise kimileyin "klan" diyoruz) Her seviyede bu topluluklar kendilerini gerçek veya uydurma bir ortak ata üzerinden tanımlıyorlardı; gerçi topluluğa sonra-

dan kabul edilenler de bu soylardan birine dâhil edilebilirlerdi. Dolayısıyla yeterli sayıda akrabası olan hiç kimse korunma ve statü sıkıntısı çekmezdi.

Çobanların göçebe hayat sürmeleri elbette onların bölgede keyiflerine göre başıboş şekilde dolaştıkları anlamına gelmez. Büyük göçebe grupların – normalde "kabile" diye adlandırdığımız grupların veya kabileyi oluşturan birimlerin, yani ailelerin ve sülalelerin– kendilerine ait otlakları vardı ve bu otlaklarda bile büyük gruplar daima silahlı halde dolaşırlardı. Fakat Arabistan'da deve göçebeliği sabit otlak sahalarına ve mevsimlik göç yollarına başka yerlerdeki çoğu göçebelik tarzından daha az bağımlıydı. Bölgede küçük grupların ve bireylerin bile rahatlıkla dolaşabilecekleri kadar boş arazi bulunuyordu. Bu da Bedevi toplum tarzının özel bir hava kazanmasına yardımcı oluyordu. Her kabile, neredeyse her klan veya her aile grubu bağımsızdı. Bunlardan her biri bir reis tarafından yönetiliyordu. Bu reis ise kısmen ailesinin soy ağacına göre kısmen de kişisel meziyetlerine göre seçiliyordu. Her grup kendi sahası içinde hayvan otlatma haklarını savunuyordu veya kendi konumunu diğerlerinin aleyhine olacak şekilde daha iyi hale getirmeye çalışıyordu. Her grubun, bütün üyelerinin katılımını gerektiren ve grubun bütün yetişkin erkekleri için ölüm kalım anlamına gelen kararlar alması gerekebiliyordu.

Bu toplum otoriter siyasi kalıpları reddedip bireysel beceri, itibar ve yakın akrabalar arası bağlılık zemini üzerinde temellenmişti. Kabilenin reisi, savaşlarda kumandanlık yapmanın yanı sıra anlaşmazlıkları çözmeye veya grubun kutsal simgelerini korumaya da çalışırdı. Kendi konumunu ailelere kabul ettirme yetkisine hiçbir şekilde sahip değildi. Her aile reisi son çare olarak ailesini de alıp gruptan ayrılmakta özgürdü. Ortak bir yargı makamının olmadığı durumlarda gruplar arasındaki ilişkiler misillemeye dayalı kan davası kuralı aracılığıyla devam ettiriliyordu: Bir yabancı, bir grubun herhangi bir üyesine zarar verirse yabancının üyesi olduğu bütün bir grubun, zarar gören kimsenin üyesi olduğu grubun bütünü aleyhine davrandığına hükmedilirdi. Zarar gören tarafın onurunu korumak için zarar veren tarafa –genellikle kısas usulüyle– eşit mukabelede bulunması, hatta zarar veren taraf daha yüksek bir mevkide bulunuyorsa misliyle karşılık vermesi bile gerekebiliyordu. Gerçi kimi durumlarda cezanın karşılığı mal olarak da ödenebiliyordu. Gelgelelim zarar gören tarafın verdiği karşılık, zararı veren tarafından ölçüsüz veya aşırı bulunursa bu kez de zarar veren taraf mağdur duruma düşüyor ve mağduriyetini gidermek için kısasla karşılık vermesi bir namus borcu haline geliyordu. Bu durumsa bitmek bilmeyen kan davalarına neden olabiliyordu.[3]

---

[3] Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* [(Londra, 1885), bölüm I ve II] adlı eserinde, Arap kabilelerinin doğasını ve bunların şecerelerini pratik bir biçimde sunmuştur. Modern Bedevi yaşamı, Robert Montagne tarafından, *La civilisation du désert* (Paris, 1947) adlı çalışmasında, –her dönemdeki– siyasal olanakları bakımından incelenmiştir.

Zaman zaman göçebe kabileler özellikle bazı yerleşik güçlerle sıkı ilişkiler kurduklarında ortak bir liderliğin çatısı altında bir araya gelip büyük kabile öbekleri teşkil edebiliyorlardı. Böyle durumlarda bu kabile öbeklerinin lideri konumunda bulunan ve şehir gelirlerinden az çok pay alan reis bir yere kadar kral rolünü de üstlenebiliyordu. Gerçi bu tür bir krallık da yine göçebe kabile hayatının kurallarına tabiydi. Bu kral, yalın bir kabile reisinden farklı olarak, grup olma hissiyatıyla hareket etmeyen maiyeti aracılığıyla emirlerini uygulatabilirdi fakat iktidarı yine de kabilesinin soy bağlarına dayalıydı ve bu bağları yok sayması, onlara karşı gelmesi mümkün değildi. Dolayısıyla bu krallıkların iktidarı hiçbir zaman istikrarlı olmuyordu.

Deve göçebeleri Arabistan'ın daha kurak kısımlarının seçkinleriydiler. Develerinin yanı sıra fazlasıyla değer verdikler ve özellikle baskınlarda kullandıkları atları da vardı. Ayrıca koyun ve keçi gibi daha mütevazı ama ekonomik açıdan daha kullanışlı hayvanlar da beslerlerdi. Bununla birlikte bir kabilenin itibarı, küçükbaş hayvanlara olan bağımlılığıyla ters orantılıydı. Çünkü koyun çobanlarının hayvanlarını otlatabilmek için tarım yapılan topraklara yakın yerlerde konaklamaları gerekiyordu ve yaşamları da mecburen onlardan daha hareketli bir hayat süren insanların insafına kalıyordu. Gerek vahalarda tarımcılıkla uğraşan çiftçilerden gerekse diğer hayvan çobanlarından daha hareketli ve daha fazla kaynağa sahip olan deve çobanları ise bu nedenle kendilerini bölgenin diğer halklarından daha itibarlı görüyorlardı. Nitekim çoğu durumda gerçekten de öyle görülüyorlardı: Daha yerleşik bir hayatı tercih etmiş olanlar, vahaları kuvvetçe üstün oluşları sayesinde ele geçirmiş Bedevilerin soyundan gelmeseler dahi bölgede en onurlu geleneğin Bedevilik olduğunu kabul ediyorlardı.

Deve göçebeleri kendilerine "Arap" diyorlardı. Görünüşe göre bu terim ilk kez deve göçebelerini adlandırmak için kullanılmaya başlanmıştı. Fakat muhtemelen göçebelerin itibarından olsa gerek, Arap terimi zamanla, sırf çobanlıkla uğraşan asıl Bedevilerin yanı sıra geçimini vahalardaki hurma ağaçlarından ve tahıldan sağlayıp öncelikle ticaretle uğraşan deve sahibi yerleşik bedevileri adlandırmak için de kullanılmaya başlanmıştı. Dolayısıyla yarımadanın baskın nüfusuna "Arap", bu nüfusun konuştuğu dile –ki bu dil Bereketli Hilal'de konuşulan Aramcadan biraz farklı bir Sami diliydi– "Arapça" deniyordu. (Sonraları Arapçadaki "arap" terimi birçok anlam kazanmıştır.) Biz burada "Arap" terimini ana dili Yarımada Arapçasından türemiş herkesi ifade etmek için kullanacağız. Dilin kendisini ifade etmek için "Arapça" (Arabic)

terimini, genel olarak Arapları değil de Yarımadanın kendisini ifade etmek içinse "Arap" (Arabian) sıfatını kullanacağız.[4]

Bedevi kabilelerinin ekonomik hayatı ilk bakışta otlakçılığa veya – vahalara yerleşmişlerse– tarıma dayalı olmakla birlikte son kertede yaygın bir ticaret ve yağmacılık sistemine bel bağlıyordu. Hayvan otlatan gruplar, ihtiyaç duydukları temel gıdaları, araç gereci ve özellikle de deve sütü ile etini takviye edecek tahılı ve hurmayı kendilerine tedarik edecek çiftçi topluluklarına her zaman muhtaçtılar. Daha uzak mesafelerden yapılan ticaret aracılığıyla ise tüm kabilelerin sahip olup paylaşmayı arzuladığı şarap ve cariyeler gibi lüks mallar tedarik ediliyordu. Bu yolla göçebeler Akdeniz ülkeleri ile güney denizleri arasında yapılan ticarete dâhil oluyorlardı. Ticaret yollarının yakınlarında yaşayan kabileler mal taşımak üzere deve kervanları oluşturuyorlar, tüccarlara bölgede refakat ediyorlar, hatta kendi hesaplarına ticaret dahi yapıyorlardı. Diğer kabileler ise kazancı bol olan daha talihli kesimi yağmalayarak onlardan elde ettikleri ganimeti bölüşüyorlardı. Dolayısıyla ticaret kavşağı konumundaki bazı kasabalar kabilelerin ilgi odağı haline gelmişti. Bu kasabalar zenginliklerinden ve itibarlarından ötürü bölgede nüfuz kazanmışlardı fakat bu nüfuzu illa siyasi bir egemenlik iddiası ile dışavurmaları gerekmiyordu.

Uluslararası Siyaset Alanında Araplar

Araplar bağımsızlıklarına düşkünlerdi ve görkemli kabile şecereleriyle övünürlerdi. Fakat Bedevi toplumu belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra, çevresindeki büyük imparatorluklarla hem siyasal hem de ekonomik açıdan içli dışlı olmak zorunda kaldı. Çünkü bu toplumun hem ticari hayatı hem de yağmacılık geleneği büyük ölçüde bu imparatorluklarla yaptığı alışverişe bağımlıydı. Arabistan haritasının gösterdiği üzere, Bedevi Arabistan'ın etrafı, tarımla uğraşılan üç toprak parçasıyla çevriliydi: Irak, Suriye ve Yemen. (Görece verimsiz bir yer olan Umman ise esas Arap nüfusunun yaşadığı bölgeden Issız Bölge ile ayrıldığı ve yüzü Güney İran çöllerine dönük olduğu için pek az önem taşıyordu.) Suriye ve Irak, uzun süredir Sami kültürel geleneklerinin yurdu olan Bereketli Hilal'in esas kısımlarını meydana getiriyorlardı. Yaklaşık MÖ bin yılından beri bir Sami dilinin (güney Arapçasının) konuşulduğu Yemen, Bereketli Hilal ile bağlantılı olmakla birlikte kendine özgü bir kültüre sahip olan tarıma dayalı krallıkların hüküm sürdüğü bir yerdi. (Buradaki krallıkların geçmişteki ihtişamının hatırası Bereketli Hilal'deki Sami krallıklarının hatırasına kıyasla daha canlıydı. Nitekim Yemenli kabileler de bu hatırayla övünüyorlardı.) Yemen'de hem tarımla hem de ticaretle uğraşılıyordu fakat tarım bir

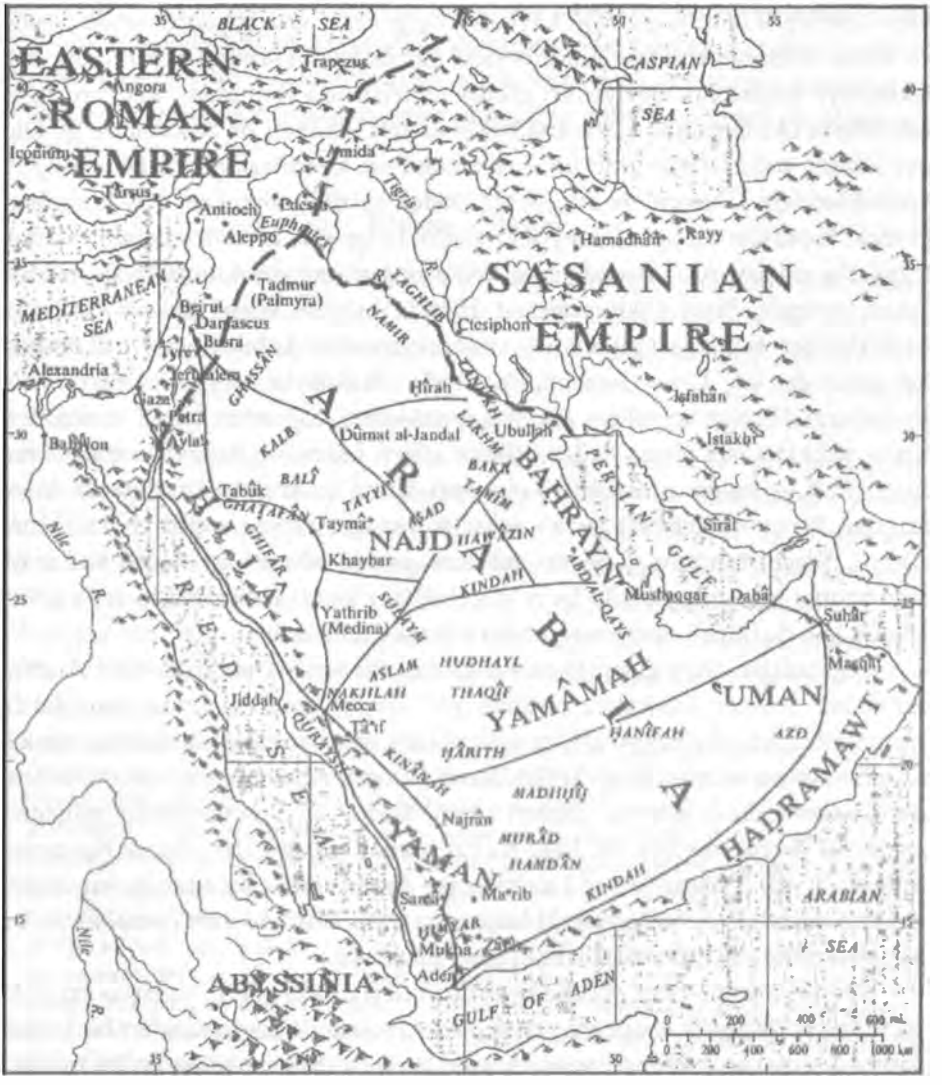
[4] "Arap" teriminin uzmanlar arasındaki muhtelif kullanılış biçimleri için Giriş bölümündeki İslam araştırmalarındaki kullanımlarla ilgili kısma bakın. Bu eserler okunurken bu kullanım biçimlerine dikkat edilmesi gerekir.

süredir gerilemekteydi, buna karşın son binyıl içinde güney denizleri ile kuzey arasında sürdürülen ticaret gittikçe önem kazanmıştı. Bereketli Hilal'de olduğu gibi Yemen'de de Hıristiyanlık ve Musevilik hâkimdi fakat Yemen'de varlığını sürdürebilmiş pagan nüfus, Bereketli Hilal'de varlığını sürdürebilmiş pagan kitleden daha büyük bir öneme sahipti.

Bu üç toprak parçasının her biri, siyasi açıdan önemli bir hinterlanda – özellikle altıncı yüzyılda her birine egemen olmaya meyilli dağlık bir bölgeye– sahipti. Irak'ın gerisinde Sasani İmparatorluğu'nun anavatanı olan İran platosu yer alıyordu. Suriye uzun süredir merkezi Anadolu platosunda –ve daha genel olarak, Akdeniz'in Yunanca konuşulan yarımadalarında– bulunan bir imparatorluk tarafından yönetiliyordu. Yemen içinse Habeşistan'ın dağlık kesimleri diğerleri kadar önemli değildi. Habeşistan'ın şehir sahibi toplumunun kültürü esasen doğrudan doğruya Yemen'in şehir sahibi kültüründen doğmuştu. Fakat beslendiği farklı kökleri de vardı. Nitekim ayrı bir dile ve bağımsız bir Hıristiyan kilisesine sahipti. Fakat –genellikle Roma İmparatorluğu ile ittifak yapan– Habeşistan monarşisi, Yemen üzerinde ticari ve siyasal birtakım haklarının bulunduğunu ileri sürerek en sonunda Yemen'i işgal etmişti. Habeşistanlı işgal güçleri tarafından kurulan özerk yönetim ise yüzyılın sonlarına doğru Sasanîler tarafından devrilmişti.

Bedeviler, etraflarını kuşatan bu üç toprak parçasının günlük hayatında ve bu toprak parçalarına egemen olan imparatorluklarda gittikçe daha büyük bir rol oynamaya başladılar. Altıncı yüzyıla gelindiğinde Yemen'in büyük kısmında Arapça konuşuluyordu: İslam'ın doğuşuyla birlikte güney Arapçası neredeyse tamamen yok oldu, geriye bu dilin sadece bazı lehçelerinden izler kaldı. Suriye'de de Arapça konuşan birçok insan yaşıyordu ve bu insanlar Irak'ta da belli bir rol oynuyorlardı. Bunun sebebi, kısmen, şehirlerden uzakta yaşayıp tarımcıl hayatın cilvesi olan büyük afetlere daha az maruz kalan nüfusun, daha yerleşik nüfusta ortaya çıkan boşlukları doldurmaya meyilli oluşuydu. Bir diğer sebebi ise Bedevi Arapların tüccarlar ve askerler olarak toplumda etkin bir rol üstlenmeleriydi. Batı Arabistan'ın kıyıları boyunca kuzeye ve güneye uzanan ticaret yolları çok eskiydi. Son yüzyıllarda bu yollar artık Yemenliler veya Suriye'nin Aramca konuşan unsurları tarafından değil, Bedevilik geçmişi olan Araplar tarafından kontrol edilmeye başlanmıştı. Arabistan'ı ortasından ve kuzey sınırları boyunca –böylece geleneksel gümrük kapılarının, hatta belki de nehir korsanlarının da etrafından dolaşan– bir uçtan diğer ucuna kat eden ticaret yolları da Arapların ellerindeydi, hatta bu yollar Roma ile Sasani İmparatorluklarının yaptıkları antlaşmalara dahi konu olacak denli önem taşıyorlardı. Muhammed büyüdüğü sıralarda Hint Okyanusu ile Akdeniz havzası arasında yapılan transit ticaretin büyük kısmı Arabistan'daki yollar üzerinden cereyan ediyordu. Bunun bir sebebi Roma ve Sasanî İmparatorlukları arasında uzun zamandır süren savaşlar olabilir. Nitekim bu savaşlar,

sorunlu sınır boylarına uğramadan yollarına devam edebilen tarafsız tüccarların girişimlerini teşvik ediyordu. Bununla birlikte bu ticaret ancak, katırlar veya kağnılarla ile yapılan uzun mesafe taşımacılığının yerini alacak deve taşımacılığı tekniğinin iyice gelişmesiyle olanaklı hale geldi. Ayrıca Araplar paralı askerler ve müttefikler olarak büyük iktidar mücadelelerine de katılmaya başlamışlardı.



Muhammed'in zamanında Arabistan'da şehirler ve kabileler

Üç devletin de Bedevi Arap kompleksiyle ilgili kendince bir siyasi hesabı vardı. Beşinci yüzyılın sonunda Yemen krallığı, Orta Arabistan'da Kinde kabilesinin liderliği altında bir araya gelmiş büyük bir kabile gruplaşmasını destekliyordu; bu grup muhtemelen Yemen'in ticari çıkarlarını gözeterek hareket ediyor ve siyasal bakımdan Roma ve Sasanî güçlerini dengeleme amacını taşıyordu. Ne var ki tam bu sıralarda Habeşliler Yemen'i işgal ettiler. Kinde iktidarı neredeyse anında gücünü kaybetti. Gelgelelim kısa bir süre içinde Sasanî ve Roma İmparatorlukları kendi Bedevi kabile krallıklarını himaye edip desteklemeye başladılar. Suriye'nin güney sınırlarında Romalılar, kısmen diğer kabilelerin akınlarından korunma beklentisiyle, kısmen de Sasanîlerle girdikleri iktidar mücadelelerinde bir Arap kolunun kendilerine faydalı olacağını umdukları için Gassanilere büyük bir destek verdiler. Bereketli Hilal'in güneyindeki topraklar da tıpkı kuzeydeki dağlık bölge gibi bu mücadelede avantajlı fırsatlar sunuyordu. Sasanîler ise Irak'a doğru uzanan Arabistan ticaret yolunun ucunda, Fırat yakınlarındaki Hire'de hüküm süren Lahmi krallarını desteklediler; bunlar en güneydeki ve kuzeybatıdaki kabileleri kontrol altında tutuyorlardı ve Orta Arabistan'da bile fazlasıyla saygı görüyorlardı. Sasanilerin Hire'yi ve şehrin askeri kaynaklarını doğrudan kendi kontrolleri altına aldıkları 602 yılına kadar hüküm süren Lahmiler Bedevi krallıklarının en güçlüsü ve en uzun ömürlüsü olmuştu. Fakat bu krallıkların dışında da en azından Roma ordusunda paralı askerlik yapan Araplar vardı. Hatta Lahmi güçleri, Sasanî tahtının varisinin belirlenmesinde söz sahibi olacak kadar iyi bir konuma bile gelmişlerdi. Deve göçebeliği o kadar gelişmişti ki artık çevre ülkeler için de hayati önem taşıyan bir uğraşa dönüşmüştü.

Göçebeliğin iyice geliştiği zamanlardan itibaren Araplar, Bedevi Arabistan'ın her yerinde kuşkusuz birbirleriyle sürekli temas halinde olmuşlardı. Bununla birlikte beşinci ve altıncı yüzyıllarda Arap yüksek kültürünün temellerinin atılması kısmen Arap krallıklarına paranın akmasını sağlayan uluslararası rekabetin etkisi altında, kısmen elbette Bedevi kervan yollarının gelişmesi sayesinde gerçekleşmişti. İlk Arap tüccar krallar resmi dilleri olarak Aramcayı kullanmışlardı. Gassaniler ve Lahmiler ise Arapça konuşmaktan gurur duyuyorlardı. Kabilelerin şiir geleneği kuşkusuz daha önce de vardı ama ancak bu yüzyıllar içinde üslupta doruk noktasına ulaşmıştı.

Kabile yaşamı –hem göçebe hem de yerleşik Bedevilerin yaşamı– en yüksek kültürel ifadesini Arapçanın tamamen Arabistan'a özgü standart bir biçimi olan ve kimileyin "mudari" veya "klasik" Arapça diye de adlandırılan incelikle işlenmiş bir şiir külliyatında buluyordu. Bu şiir geleneği ilk kez Kinde krallığında ortaya çıkmıştı. Daha sonraları Lahmi sarayı şiire en fazla önem veren, methiyelerin cömertçe ödüllendirildiği merkez haline gelmişti. Bu şiirlerde vezin ve anlam kalıpları son derece üslupluydu ve şairler kabilelerinin sözcü-

leri olarak itibar görüyorlardı. Lahmi reisleri, kral sıfatıyla, yabancı şairleri himaye etmeye meyilli olsalar da aslında bu kabile havasını sonuna kadar soluyor ve paylaşıyorlardı. Her yeni şiir, meslekten "hafızlar", yani ezberden şiir okuyanlar aracılığıyla kısa süre içinde Arabistan'ın dört bir yanına ulaştırılıyordu. Bu şiirler özellikle büyük kan davaları ile ilgili olduklarında halk arasında daha kolay yayılıyorlardı çünkü o dönemde bütün Arabistan'ı teki bir siyasi kompleksin çatısı altında –bu kompleks her ne kadar tam anlamıyla iç tutarlılığa sahip değildiyse de– birleştiren şey belki de bölgedeki genel ticaret ağından pek de bağlantısız düşünülmemesi gereken bir kan davaları ve siyasi mücadeleler ağıydı.[5] Nitekim Araplar ortak destanlara, ortak kahramanlara ve Bedeviye yakışan davranışların neler olduğunu belirleyen ortak ölçütlere sahiplerdi.

Mekke Sistemi

Mekke'deki Arap Kureyş kabilesi, bu Arap toplumu içinde kendine has bir yer edinmişti. Batı ve Orta Arabistan'ın en önemli ticaret merkezi, Hicaz bölgesinde yer alan Mekke şehriydi. Bu şehir, iki önemli yolun kesiştiği bir kavşakta yer alıyordu. Bu yollardan biri Hicaz'ın dağlık kesimlerinden geçerek güneyde Yemen'e ve Hint Okyanusu ülkelerine doğru, kuzeyde ise Suriye'ye ve Akdeniz ülkelerine doğru gidiyordu. Daha az önem arz eden diğer yol ise doğuda Irak'a, İran'a ve Orta Avrasya ülkelerine doğru, batıda ise Habeşistan'a ve Doğu Afrika'ya doğru gidiyordu. Aynı bölgede bulunan Taif ve diğer merkezi Hicaz kentlerine kıyasla Mekke nispeten daha az gelecek vaat eden bir şehirdi. Taif'in aksine Mekke'de büyük bir vaha yoktu, yani yörenin coğrafi yapısından dolayı yer altı suları burada tarıma elverişli bir sulak arazi oluşturmaya yetmiyordu. Yine de çok sayıda devenin su ihtiyacını karşılamaya yetecek kadar

---

5 İslamiyet öncesi Arabistan'ın, özellikle de Hicaz'ın durumu hakkında bkz.: Henri Lammens, *Le Berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, cilt I, *Le Climat – Les Bédouins* (Roma, 1914), özellikle kısım III, "Les Bédouins"; ve Henri Lammens, "La Mecque à la veille de l'hégire", *Mélanges de l'Université St.-Joseph*, 9 (Beyrut, 1924), 97-439. Lammens'tan yararlanan okurun Lammens'ın aşırı kuşkuculuğuna dikkat etmesi gerekir; Lammens'ın kuşkuları çoğunlukla kanıtları bir yere bağlamaz ve bazen de abartılı davranır (örneğin modern ticaret terminolojisini kullanması). Artık standart tarihsel eser şu olacaktır: Jawâd 'Alî, *Ta'rîkh al-'Arab qabl al-Islâm* (6 cilt, Bağdat, 1951-57). Frants Buhl'un, *Muhammeds Liv* [(Kopenhag, 1903), çevirisi; *Das Leben Muhammeds* (Leipzig, 1930)] adlı çalışmasında, söz konusu koşulları betimleyen anlaşılır ve sağduyulu bir bölüm yer alıyor: "Forholdene i Arabien ved Tiden for Muhammeds Optraeden". Sidney Smith'in "Events in Arabia in the Sixth Century" [*BSOAS*, 16 (1954), 425-68] adlı çalışması tarihlemeler bakımından yararlıdır. Ayrıca bkz.: Giorgio Levi della Vida, "Pre-Islamic Arabia", *The Arab Heritage* [ed.: Nabih A. Faris (Princeton University Press, 1944)] – bu da, bir bütün olarak İslamiyet öncesi Arabistan'ın tarihi hakkında bildiğimiz ve bilmediğimiz her şeyin başarılı bir özetidir; yalnız çevirmenin bazı sözcükleri, dikkatsiz okuru önemli noktalarda yanıltabilecek kadar kötü çevirmiş olduğunu belirtmek gerekiyor.

suyu vardı. Üstelik çevresini kuşatan tepeler sayesinde Kızıldeniz korsanlarından korunuyordu ve hac yolcularını çeken önemli bir tapınağa da ev sahipliği yapıyordu.

Muhammed'den birkaç kuşak önce Kusay adlı birinin önderliğinde Mekkeliler Suriye yolu etrafındaki diğer kabilelerin de desteğini alarak Mekke'nin su kuyularını ve tapınağını diğer Bedevilerin ellerinden almak üzere "Kureyş" adı altında bir araya geldiler. Kureyş kabilesi Bedevi ilkelerine göre örgütlenmişti. Sülale meclislerinin üstünde bir krala veya başka bir idari kuruma sahip değillerdi. Bunun yerine bağlayıcı olmayan bir danışma organına sahiplerdi. Bu danışma organı ise kabileye mensup sülalelerin ileri gelenlerinden müteşekkil bir istişare heyetinden oluşuyordu. Barışı koruyan unsur kan davası tehdidiydi. Yine de Kusay'ın döneminden itibaren Kureyşliler kabile içi dayanışmayı sürdürmeyi ve ellerinin altındaki kaynakları etkili biçimde kullanmayı başarmışlardı. (Gerçi bazı sülalelerin kabile içinde diğerlerinden daha etkili mevkiler elde ettikleri bir gerçekti.) Kureyşliler kuzey ile güney arasında yapılan ticareti kontrol altına alarak zenginliklerini arttırmışlardı. Bunu başarabilmek için ayrıca Hicaz'ın kabileleri arasında itibarlı bir diplomatik ve caydırıcı konuma sahip olmaları da gerekiyordu. Bunu da mali yoldan –Kureyş'in ileri gelenleri bu kabilelere kredi sağlayıp onları kendilerine borçlandırmak suretiyle– hallettiler. Uzak mesafe ticaretinin yanı sıra Batı Arabistan'da yerel ticaretle de ilgilendikleri için belirli mevsimlerde gerek Mekke'de gerekse ona yakın tarafsız bir bölge olan Arafat'ta yapılan hac etkinliklerini ve bu etkinliklere eşlik eden panayırları destekliyorlardı. Mekke yakınlarındaki Taif yöresinde Mekkelilerin ileri gelenlerinin yazlık evleri bulunuyordu ve bu yörede yaşayan Sakif kabilesiyle kurdukları ittifakın büyük ortağı haline geldiler. Bütün bu süreçte güvenilir ve bağımsız bir kabile olma şerefini taşıyarak itibar kazandılar.[6]

Kureyşlilerin konumu dinsel kalıplar içinde kurumsal hale getirildi. Panayırlar hac ziyaretleri biçimini almıştı. Mekkeliler hac dönemlerinde ziyaretçilerin gidiş geliş güvenliğini sağlamak amacıyla yılın dört ayını kutsal barış ayları olarak belirlemişlerdi ve birçok kabile buna riayet ediyordu. Mekkeliler kutsal [haram] ayların zamanını belirlemek için, o dönemde yaygın şekilde kullanılan kendi takvimlerine başvurdular. Kendi aralarındaki dayanışmayı ise Mekke'de yapılan hac ibadetinin merkezinde yer alan küp şeklindeki bir

---

6 Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* [ikinci baskı: Berlin, 1897; ayrıca *Skizzen und Vorarbeiten* (Heft 3) içinde de yayınlanmıştır] adlı eserinin "Mekka, der Hagg, und die Messen" başlıklı kısmında Mekke'nin öneminin sebeplerini ele almıştır. Kureyş'in ticari konumu ve siyasal ilişkileri için bkz.: Lammens "La Mecque à la veille de l'hégire", özellikle bölüm I-III ve XIII-XV. (Fakat abartılara dikkat edin.) Irfan Kawar, "The Arabs and the Peace Tready of AD 561" [*Arabica*, 3 (1956), 181-213] adlı çalışmasında, Mekke'nin etkinliğinin Arap ticareti bağlamı hakkında bazı fikir verici noktalara dikkat çekmiştir.

yapı, yani Kâbe aracılığıyla sağlıyorlardı. Belirtmek gerekir ki bu ibadet adeta Arap paganizminin olağandışı gelişiminin tezahürü gibiydi.

Araplar asli ilahi varlıklar ile tali bir ruhani varlıklar (cinler) âlemi arasında bir ayrım yapıyorlardı. Bu ilahi varlıklar genellikle kabilelerin koruyucu tanrıları olarak görülüyorlar, belli bir yerdeki bir tapınakla, bir ağaçla, bir ağaçlıkla, hatta bazen tuhaf şekilli bir kaya oluşumuyla (veya kimileyin o tanrıya tapan kabilenin ibadet ederken veya dini ayinleri sırasında kullandığı taş parçalarıyla) bile ilişkilendirilebiliyorlardı. En büyük ilahlar genellikle yıldızlarla ilişkilendiriliyorlardı. İnsanlar hem bu tanrıların rızasını almak hem de dünyevi kaygılarından arınıp niyazlarını ifade etmek için hususi ayinler aracılığıyla ibadetler ediyorlardı. Bu faal ilahların arkasında ise daha müphem bir figür olan Allah, yani "asıl tanrı" bulunuyordu. Allah, yaratıcı tanrıydı ve kabileler arası tüm hakların koruyucusu ve antlaşmaların kefili olarak görülüyordu. Fakat çoğu "baş tanrı" gibi onun da özel bir kültü yoktu.[7]

Kâbe'de Mekke'nin tüm sülalelerinin putları ve kutsal eşyaları bir araya toplanmıştı. Böylece farklı ibadet şekilleri tek bir potada eritiliyordu. Kur'an bize Kâbe'nin Allah'ın himayesinde olduğunu söylemektedir ki bu durum muhtemelen Allah'ın kabileler arasında yapılan antlaşmaların yanı sıra Mekke'deki hac faaliyetine kefil oluşunun da bir sonucudur. İşte bu nedenle Allah özel bir kültü olmamasına rağmen Mekke halkı için özel bir önem taşıyordu. (Görünüşe göre Hıristiyan Araplar bile Kâbe'ye hac ziyaretinde bulunuyorlar ve Allah'ı yaratıcı tanrı olarak kutsuyorlardı.) Gerçi Kâbe'nin paganların ortak mabedi olarak sahip olduğu özel rolü sadece Mekkelilerle sınırlı değildi. Mekkeli sülalelerin kutsal simgelerine ek olarak Kureyş'le müttefik olan başka kabileler de kutsal eşyalarını ve putlarını buraya getirmeleri ve bu ortak kutsallığa katılmaları için teşvik ediliyorlardı. Allah'tan daha faal birkaç ilah da görünüşe göre Mekke'de özel bir hürmet görüyordu: Bunların başında ise Araplar arasında o dönemde yaygın şekilde tapılan ve özellikle Mekkelilerin yakın temas halinde oldukları komşu bölgelerde tapınakları bulunun üç tanrıça (Lât, Uzzâ ve Menât) geliyordu. İbadet edenler Kâbe'yi belirli sayıda tavaf ediyorlardı. Bunu yaparken de yapıyı teşkil eden kutsal taşlara, özellikle de Kâbe'nin bir köşesine yerleştirilmiş olan Kara Taş'a, yani *Hacer-ül Esved*'e, el sürüyorlardı. Kâbe civarında, kutsal kabul edilen ve adına *Zemzem* denen bir de su kuyusu vardı. Kâbe Mekke'yi kuşatan çukurluk bir arazinin tam merkezinde yer alıyordu ve bu alanda barış aylarının dışındaki aylarda bile kavga etmek tabuydu.

---

[7] Pagan Arap kültleri hakkında bkz.: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, özellikle son kısım; fakat üstün bir yaratıcı tanrı anlayışının dilsel olarak açıklanması gerekmediğini çünkü böyle figürlerin yaygın olduğunu unutmamak gerekir.

Mekke, Bedevi Arabistan'ın etrafında konuşlanmış üç iktidar odağına da yaklaşık olarak aynı uzaklıktaydı. Suriye ile Yemen'in tam ortasında bulunduğu için kuzeydoğudaki Sasanî iktidarının etkisinden de aşağı yukarı aynı uzaklıktaydı. Belki de ancak tarıma uygun bölgelerden bu kadar uzak olması sayesinde bu şehirde her yönüyle bağımsız bir Bedevi sistemi ortaya çıkabilmişti. Kureyş'in –kendi adına ve belki de müttefik kabilelerin adına da– başlıca görevi, hâkimiyeti altındaki bölgelerin bağımsızlığını korumaktı. Hem Romalılar hem de Habeşliler bölgeye zaman zaman seferler düzenlemişlerdi. (Sasanîler ise bu bölgeye sefer düzenlememişlerdi. Kureyş kabilesinin Roma'dan veya Habeşistan'dan ziyade Sasanîlerin tarafını tutmasının nedeni herhalde bu olsa gerektir.) Yemen'de Yahudi bir hanedanlık iktidara geldiğinde, Roma'nın Hıristiyan müttefiki Habeşistan, Hıristiyanlara yapılan zulümleri durdurmak bahanesiyle ve belki de Suriye'de bile olduğu gibi, birçok Yahudi grubun Sasanî yanlısı ve Roma aleyhtarı duygular besledikleri gerekçesiyle, söz konusu iktidarı devirmek üzere en sonunda ülkeye müdahalede bulunmuştu. Habeşlilerin, ticaret güzergâhı üzerinde bulunan Yahudi yerleşimlerine karşı, kuzeydeki Medine'ye kadar seferler düzenledikleri anlaşılıyor. Daha sonra Sasanî güçleri tarafından püskürtülmüşler ve bu olay Yemen'de coşkuyla karşılanmıştı. Muhammed yaşarken de Kureyşli bir şahsın Kureyş ile Bizans arasında ilişki kurma –ve muhtemelen Mekke'de tek başına iktidar olma– girişimi Mekkelilerin tarafsızlık ısrarları yüzünden boşa çıkmıştı.

Siyasal tarafsızlığı korumanın doğal sonucu, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan topraklarda ve özellikle Bereketli Hilal'de yaşanan dinsel mücadeleler karşısında tarafsızlığı sürdürmekti. Fakat bu aslında pek kolay değildi. Bedevi Arabistan, hasbelkader ticaretle iştigal edenlere veya münzevi keşişlere fırsatlar sunan önemli bir iş sahasıydı. Araplar, Bedevi sıfatıyla çok az pay sahibi oldukları bu değerli, tarımcıl yüksek kültürlerin ve özellikle şehir sahibi uygarlıklarda oldukça önemli bir rol oynayan teslimiyetçi cemaatlerin farkındaydılar. Bazı Arap kabileleri, kendi atalarının pek de canlı olmayan kabile paganizminin yerine bu dinlerden birine bağlanmışlardı. Geriye kalan Arapların da bu tür dinlerden herhangi birine geçmeye uzun süre daha karşı koyamayacaklarını tahmin etmek herhalde zor olmasa gerektir. Bu kadar gecikmelerine neden olan şey belki de kendi aralarında anlaşmazlık yaşamadan gayriihtiyarî şekilde kabul edebilecekleri tek bir dinin var olmayışıydı.

Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin her yerinde olduğu gibi Bedevi Arabistan'ın etrafını kuşatan topraklarda da teslimiyetçi gelenekler, yani İran-Sami tektanrılı dinleri çeşitlenerek çoğalmışlardı. Bunlardan en yaygını Hıristiyanlıktı. Hıristiyanlık birbirine husumet besleyen değişik biçimlere bürünmüştü: Mezopotamya ovasında (Nesturi ve Yakubi Hıristiyanlığı), Suriye'de (Yakubi, Ermeni ve Kalkedon Hıristiyanlığı. Bu sonuncusu Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelip ilerde Roma Katolik Kilisesi ile Yunan Ortodoks Kilisesi olmak üzere ikiye bölünecekti.), Mısır'da (Kıpti ve Kalkedon

Hıristiyanlığı) ve Habeşistan'da (Kıpti Hıristiyanlığı) hâkimdi. Yahudilik ve Hıristiyanlık Arap Yarımadası'nın güney ucunda yer alan Yemen'de özellikle güçlüydü. Arabistan'ın doğu kıyılarında Zerdüştlük de etkiliydi. Bedevi Arabistan'ın çoğu yerinde ve özellikle Mekke ile Medine'nin yer aldığı batıdaki dağlık Hicaz bölgesinde ise teslimiyetçi dinlerin hiçbiri henüz etkili olamamıştı. Bedevi Arabistan'ın kuzeyinde yıllar yılı büyük imparatorluklar kurulup yıkılmıştı ama bu bölge asla bu imparatorluklara dâhil olmamıştı ve hâlâ paganizmin hüküm sürdüğü bir bölgeydi. Nitekim Bedevi Arabistan'da en yaygın din biçimi yerel ruhlara ve kabilenin atalarının ruhlarına tapmaktan ibaretti. Fakat bölgede başlıca büyük dinlere mensup insanlar da yaşıyorlardı. Hicaz'da bile birçok Hıristiyan ve Yahudi vardı. İşte bu nedenle Muhammed tek bir Tanrı'sı, Cennet'i ve Cehennem'i olan bir dini tebliğ ettiğinde, onun kullandığı terimler birçok Arap tarafından, hatta paganlar tarafından bile kolaylıkla anlaşılabilmişti.

Bununla birlikte Muhammed paganizmin hâlâ önemini koruduğu bir yerde yaşıyordu. Deve göçebeleri tarım ülkelerinde ve uluslararası siyasette bir rol oynamaya başladıklarında Mekke'deki Kureyş kabilesi siyasal ve dinsel bakımdan sadece etkili olmayıp ayrıca diğerlerininkine göre benzersiz olan bir rolü de üstlenmişti. Kureyşliler en tepede kralvari bir reisin bulunduğu piramit biçiminde yapılanmış, istikrarsız kabile gruplaşmalarının aksine tek bir kabilenin birliğine ve itibarına dayanan, oldukça etkili bir siyasal düzen kurmayı başarmışlardı. Üstelik bu düzeni, yine Bedevi usullerine dayanan ve bütün teslimiyetçi dinlere eşit uzaklıkta ve aynı ölçüde bağımsız bir dinsel sistem kurarak sağlamlaştırmışlardı. Mekkeliler, yerleşik kültürler tarafından asimile olmak karşısında tek etkili alternatif gibi görünen Bedevilik temelli bir seçenek sunmayı başarmışlardı.[8]

Muhammed'in Peygamber Oluşu

Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdullah,[9] Mekke'nin varlıklı ve itibarlı tüccarlarından biriydi. Yetimdi ve amcasının himayesi altında oldukça elverişsiz şartlarda büyümüştü. Bununla birlikte, Mekke'yi yöneten Kureyş kabilesine men-

---

[8] Joseph Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam: de l'animisme à l'universalisme* (Paris, 1958), dinsel gelenek olarak İslam'ın sosyolojisi hakkında değil, Muhammed'in ve etrafındakilerin kendi toplumsal bağlamlarındaki dinsel bilinçlerinin gelişimi hakkındadır. Chelhod, Mekke'nin Hicaz'daki evrimini vurgulayarak Lammens'ın eserini gayet anlamlı bir yönde ilerletmiştir; maalesef ırksalcılığı (racialism) onu İslam'ın daha sonraki gidişatını hatalı bir biçimde kavramaya itmiştir; hatta kitabının asıl konusu hakkındaki argümanları bile çoğunlukla fazlasıyla temelsizdir. İslamiyet öncesi Araplar ve onlar arasında Mekke'nin özel bir rol oynamasını sağlayan koşullar hakkında bkz.: Gustave von Grunebaum, "The Nature of Arap Unity before Islam", *Arabica*, 10 (1963), 5-23.

[9] "b." kısaltması "oğlu" anlamına gelen *ibn* sözcüğü yerine kullanılmıştır; açıklaması için Giriş bölümünün Müslüman kişi adları hakkındaki kısmına bakınız.

sup köklü bir aileye (Benu Haşim) mensuptu. Kendisinden yaşça büyük ve daha sonraları evleneceği zengin bir dul olan Hatice'nin henüz hizmetinde çalışırken ticarette yeteneğini kanıtladı. Hatice'den dört kızı oldu (anlaşıldığı kadarıyla küçük yaşta ölen oğulları da olmuştu). Kızlarını yörenin ileri gelen ailelerine gelin verdi.[10] Mekke'de *el-Emin*, yani "güvenilir" lakabıyla tanınırdı.

Muhammed'in daha erken tarihlerde değilse bile en azından otuzlu yaşlarındayken dürüstlüğü ve saflığı gözeten ciddi bir hayatın nasıl yaşanabileceği meselesiyle meşgul olmaya başladığı anlaşılıyor. Belli ki hayatın ve dünyanın anlamı hakkında söyleyecek sözleri olan herkesi dinlemişti ve çalışmadığı dönemlerde kentin dışında yer alan Hira Dağı'nda bulunan bir mağarada inzivaya çekilerek tefekküre dalıyordu. Aslında Kureyşlilerin ibadetlerini ve âdetlerini samimi buluyordu ve kendini bunlardan henüz soyutlamamıştı. Yine de onlarda bulamadığı bir şeyin arayışı içindeydi.

Bu kitapta dinden epey söz edeceğiz çünkü din, İslamileşmiş kültürün her yönüne hâkim olan temel unsurdur. Bu nedenle burada öncelikle dine bakışımızı açık kılmamız gerekiyor.[11] Dinsel dürtünün yüzde doksanının iyimser düşünce (wishful thinking) olduğu söylenebilir. İyimser düşüncenin kökleri ise bizim manevi dünyamızın derinliklerinde gizlidir. İnsanlar diğer hayvanların aksine kendi yanılsamalarıyla yaşarlar: Nitekim kullandığımız sözcüklerin bile aslında ortada olmayan şeyleri işaret ettikleri sık sık söylenir. Yalnızca insanlar sanatçı olabilirler. Yaşantılarımızın şekillendirdiği bütün içinde her saniyemizin, anlık ve doğrudan uyarıcıların ve o uyarıcılara verdiğimiz dolaysız tepkilerin ötesinde bir anlama sahip olmasını arzularız: İnsanlar hiçbir anlamı olmayan, "saçma" bir hayat sürmeye katlanamazlar. Yaşamı bilinçli şekilde anlamlandırmayı reddettiğimizde bile aslında hazır anlam kalıplarını bilinçsizce benimsemiş olduğumuz söylenenegelmiştir. Dolayısıyla zeki insanlar bile hayata olumlu bir anlam katıyor görünen neredeyse her şeye inanmaya teşne olabilirler. Yaşam büyük oranda bir çileler yığını olduğu için çilelerimizi hafifletecek olumlu anlamlar aramak konusunda üzerimizde daima bir baskı hissederiz. İşte bu nedenle iyimser düşüncenin şu temel mantığını küçümsememek gerekir: Bir şey olanaklıysa ve istendikse (onu kanıtlamak veya çürütmek mümkün olmadığında dahi) yanlışlığı kanıtlanana kadar doğru sayılabilir.

---

[10] Muhammed'in bağlantıları ve Mekke'deki ailelerin statüsü hakkında bkz.: W. Montgomery Watt, *Muhammed at Mecca* (Oxford, 1953), bölüm I. 2 ve II. 3.

[11] Dostlar (Quaker) mezhebine mensup bir Hıristiyan olsam da dinin doğasına ilişkin buradaki veya daha evvelki genel mütalaalarımın Hıristiyanlığı yansıtmadığını belirtmem gerekiyor. Mütalaalarım genel bir görüşü yansıtıyorsa o görüş herhalde modern din çalışmaları alanında Rudolf Otto ve özellikle de Mircea Eliade gibi düşünürlerin çalışmalarıyla şekillenmiş ve antropoloji (örn. Borislaw Malinowski, Paul Radin), sosyoloji (örn. Emile Durhkheim) alanlarından ve Carl Junh gibi kimi psikologlar ile Ernst Cassirer ve Willam James, Albert Camus gibi felsefecilerden etkilenmiş olsa gerektir.

Fakat bizi diğer hayvanlardan ayıran çarpıcı bir özelliğimiz yanılsamalarımızdır, yani özgür imgelemimiz aracılığıyla yaptıklarımızdır. Bu bakımdan sanatçıların temelde yanılsamalarla meşgul oldukları söylenebilir; imgelemlerini eğittikleri takdirde yanılsamalardan gerçekliğe bir pencere dahi açabilirler. Din söz konusu olduğunda da eğitilmiş bir imgelem gerçekliğe temas eden tepkiler pekâlâ verebilir. Nitekim dinde katıksız iyimser düşüncenin büyük yer kaplamasına rağmen dinin tamamı sadesuya iyimser düşünceden ibaret değildir. Hatta dini ilginç kılan nokta bile aslında iyimser düşünceler değildir, o düşüncelere eşlik eden ve fakat insana yeni anlamlandırma ve ifade etme olanakları sunan yaratıcı anlayışlardır. Dindeki bu anlam ve ifade olanaklarını açığa çıkarabilmek için dinsel söylemde geçen sözcüklerin taşıdığı ve ilk bakışta fark edilemeyen saiklere ve içermelere nüfuz etmek de bazen gerekli olur. Fakat bu, onları çarpıtmak anlamına gelmez. Nitekim kuşaklar boyunca birçok ciddi ve akil insanın eldeki alternatif anlayışlara rağmen önemli ve anlamlı bulup sıkı sıkıya sarıldıkları, yalın görünen düşüncelerin, yakından incelendiklerine ilk bakışta göründükleri kadar yalın olduklarına pek az rastlanmıştır.

Kusay'ın aldığı önlemlere rağmen Mekke'nin dinsel iklimi Bedevi paganizminden hâlâ çok uzaklaşmış sayılmazdı. Putlar veya ilahlarla kurulan ilişkiler esasen pazarlık temeline dayanıyordu: "Tanrım, sana olan adağımın karşılığında dileğimi yerine getir." Bu anlayış büyüden pek uzak sayılmazdı. Kâbe'de zar atılıp fal bakılıyor, başarılı olmak için adaklar adanıyordu. Kuşkusuz bunlar tanrıya sadakat duygusunu barındırıyorlardı fakat bundan daha yüksek bir manevi veya ahlaki tavır barındırdıkları söylenemezdi. Yaratıcı tanrı sayılan Allah'ın varlığı bile özel bir anlam ifade etmiyordu. Bir insanın hayatına, bir kabile üyesi olarak zaten sahip olduklarının yanında yeni hiçbir anlam katılmıyor veya hedef eklenmiyordu.

Gelgelelim –tektanrılı dinlerle ilişkilendirilen– daha farklı bir manevi tutum da Mekke'de temsil ediliyordu. Mekke'ye yerleşmiş veya sadece yolu Mekke'den geçen yabancılar, muhtelif Hıristiyan cemaatlerine, hatta Yahudi cemaatine ve Suriye'de o dönemde yaygın olan "Gnostik" nitelikli tektanrıcı cemaatlere bağlıydılar. Mekkeliler bu dinlerin büyük imparatorluklar tarafından desteklendiklerinin farkındaydılar ve bazı önemli Arap kabilelerin hep birlikte bu dinlere geçtiklerini biliyorlardı. Tektanrılı dinlerin Mekke'deki temsilcileri arasında Muhammed'in bizzat tanıdığı kimseler vardı. Fakat görünüşe göre bu temsilcilerden hiçbiri kendi inancına yeterince hâkim değildi. Nitekim Kur'an'ın terminolojisi ve başka birçok ayrıntısı Mekke'deki muhtelif dinsel cemaatlerin geleneklerini yansıtıyorsa da bu geleneklere ilişkin derinlikli bir anlayışı yansıtmamaktadır.[12] Yine de tektanrılı herhangi bir dine mensup eği-

[12] Kur'an'ın kaynağı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, onun dili açıkça Araplar tarafından anlaşılır olacak şekilde tasarlanmıştır. Dolayısıyla ondan sadece Muhammed'e ve çağdaşlarına

timsiz biri bile en azından insan hayatının kabile ölçütlerinden daha genel ölçütlere vurularak değerlendirilmesi gerektiğini idrak edebilirdi. Başka bir deyişle eylemlerinin sadece bir kabile üyesi sıfatıyla değil, aynı zamanda bir insan sıfatıyla da değerlendirilmesi gerektiğini; eylemlerinin iyi sayılması için sırf kişisel çıkar veya kabile çıkarları uğruna yapılmayıp aynı zamanda bir bütün olarak dünyanın haliyle uyumlu olması da gerektiğini ve bu doğrultuda bir insanın hayatının ancak dünya tarihi içindeki yeri göz önünde bulundurularak doğru değerlendirilebileceğini idrak edebilirdi.

Muhammed'in döneminde Kureyş kabilesi dâhilinde tektanrıcılığın çekiciliğine kapılmış sadece birkaç kişi vardı ve bunlar da tamamen kişisel inançlar geliştirmiş gibiydi ki daha sonraları İslami gelenek bu kişileri "Hanifler" diye adlandıracaktı. Muhammed onlardan çok önemli bir olay aracılığıyla ayrılmıştı. Kırklı yaşlarına doğru, Hira Dağı'nda çekildiği inzivalardan birinde bir ses duydu ve onu âlemleri yaratan tek Tanrı'ya, o güne dek sıradan Arapların saygı duydukları ve fakat özel olarak ibadet etmedikleri Allah'a kul olmaya çağıran bir görüntü gördü. Karısı Hatice'nin cesaretlendirmesiyle bu davetin bizzat Tanrı'dan geldiğine ikna oldu. Daha sonra ilahi vahiy olduklarına yorduğu başka mesajlar da aldı ki bu ilahi mesajların ezberden okunuşu yeni dinin temel unsurlarından biri haline gelecekti. Bu vahiylerin hepsi birden, "ezberden okumak" anlamına gelen *Kur'an* diye adlandırıldı. Muhammed'in inancını bir süre boyunca yalnızca karısı ve birkaç yakın dostu paylaştı. Gelgelelim bundan birkaç yıl sonra aldığı vahiylerde, diğer Kureyşlileri de yalnız Allah'a kul olmaya davet etmesi ve bunu reddetmeleri halinde başlarına gelecek felaketlere karşı onları önceden uyarması buyruluyordu. Böylece Muhammed kendi halinde bir tektanrıcı [muvahhit] olmaktan çıkıp halkının peygamberi olma yoluna girmiş oldu.

Muhammed hakkında bugün bildiklerimiz, eskiden onun hakkında bildiğimizi sandıklarımızdan daha azdır. İlk bakışta Muhammed'in hayatı hakkında Müslümanlar arasında aktarılan belgeler zengin ve ayrıntılı görünmektedirler. Fakat zaman içinde bu belgelerin çoğuna güvenmemeyi öğrendik. Aslına bakılırsa ilk Müslüman bilginlerin en önde gelenleri de bunların güvenilir olmadıklarını vurgulamışlardır. Yine de Muhammed hakkında bildiklerimiz örneğin İsa hakkında bildiklerimizden çok daha fazladır. İsa hakkındaki tanıklıklara neredeyse sadece dört İncil'de ve Pavlus'un bir mektubunda rastlıyoruz. İnciller ne kadar iyi çözümlenirlerse güvenilirlikleri de o kadar zayıflıyor. İsa'nın kayıt altına alınmış sözlerinin bile en azından bazı İncillerde fazlasıyla değiştirilmiş oldukları kolaylıkla gösterilebilir. İsa'nın kişisel maneviya-

---

anlaşılır gelmesi beklenebilecek türde kavramlar elde edebiliriz. Yani ondan o dönemde Mekke'de hangi fikirlerin dolaşımda olduğunu kesin olarak öğrenebiliriz. Kur'an'ın yararlanacağı fikirler yalnızca bunlar olabilir.

tı hakkında ise daha da az bilgiye sahibiz. Onun samimi biri olduğunu söyleyebiliriz fakat hangi konuda samimi olduğunu söylemeye çalıştığımız anda varsayımlardan hareket etmek zorunda kalıyoruz. Örneğin onu tasvir etmek için en dokunaklı, özgün ve sıradışı olayları seçmeye meyilliyiz; onu sıradan biri olarak düşünmek istemiyoruz. Bu sağlam bir sezgi olabilir elbette ama bilimsel açıdan oldukça tehlikeli bir tutumdur; en azından o dönemden kalan başka metinlerle kıyaslayıp sağlamasını yapmak gerekir ki bu metinler de yeni yeni gün yüzüne çıkmaktadırlar. Muhammed söz konusu olduğunda da tahminlere sık sık başvurmak zorunda olsak da bu tahminleri makul ölçülerde nesnel araştırma ilkeleri üzerine pekâlâ kurabiliriz. Örneğin Kur'an'ın metnini –gerçi bu metin somut atıfları bakımından epey muğlâklık sergiliyorsa da– doğrudan kanıt olarak kullanabiliriz. Kur'an'ı yorumlamak için ayetlerin gelişinden birkaç kuşak sonra derlenmiş rivayetlere başvurmak zorunda kalırız; fakat bu rivayetler arasında bile yolumuzu tamamen kaybetmiş sayılmayız: Aradan geçen zaman boyunca kimsenin itiraz etmediği rivayetlere –bu rivayetler bir bütün olarak alındıklarında ortaya çıkan tablo içinde makul bir yere oturdukları müddetçe– başvurmakta bir sakınca yoktur. En önemlisi, bu rivayetlerin herkesçe bilindiğini varsaydıkları arka plan ayrıntılarına genellikle güvenebiliriz. Dolayısıyla burada Muhammed hakkında söyleyeceklerimin büyük ölçüde kestirimlerden ibaret olsalar da söylenmelerinde herhangi bir sakınca yoktur.

Muhammed'in çağrısı hakkında diyebileceklerimiz şunlardır: Birincisi, Muhammed yeni inanca daveti şahsen kabul etti, yani o bizzat inandı. Bu, başlı başına bir iman edimiydi. Fakat bundan fazlasını da yaptı: Halkına peygamberlik etme görevini kabul etti. Bu ikrar Muhammed'in davasına sarsılmaz bir inançla bağlı olmasının yanı sıra cesur olmasını da gerektiriyordu; çünkü çevresindeki birçok insanın onu hakir görüp alaya alması ve ona güven duymaması kaçınılmazdı. Onlara göre böyle bir iddia en iyi ihtimalle saçmalıktı. En kötü ihtimalle ise kişisel ihtiraslara giydirilmiş bir kılıftan ibaretti, hatta belki de Roma İmparatorluğu'nun Hicaz bölgesinde ticareti yerel bir kuklası aracılığıyla denetim altına almak için kurduğu bir kumpastı ki Kureyşliler daha önce benzer bir girişime direnmek zorunda kalmışlardı. Demek ki Muhammed'in karşı karşıya kaldığı duruma olumlu bir tepki vermiş olması onun asıl yaratıcı eylemiydi. İnancına başkalarını davet etmeden önce inancının doğuracağı sonuçları bizzat kabul etmiş ve hayatını bu uğurda tehlikeye atmıştı.

Peygamber, tanrı adına konuşan kişidir. Tanrının ilahi yollardan kendine vahyettiği her türlü mesajı –ki bu mesajlar gelecekle ilgili olmak zorunda değillerdir– insanlara aktarır. Peygamber sıfatıyla konuşma itkisi çeşitli şekillerde hissedilebilir: İnsanın fizyolojisini ve haletiruhiyesini geçici olarak değiştiren kurumsallaşmış ayinlerin yarattığı vecd hali içinde müphem birtakım söz-

ler söylemekten, "esinlenmiş" şairlerin şahsi içgörülerini bilinçli şekilde ifade etmelerine varıncaya kadar birçok tarzda karşımıza çıkabilir. Muhammed'in peygamberlik ölçütü aslında eski İbrani peygamberlerinin deneyimleri ve eylemleriydi. Ama onlar hakkında doğrudan hiçbir şey bilmiyordu. Belli ki onun kendi deneyimi son derece şahsiydi.

Vahiy geldiğinde bedeninde tarif edemediği hisler yaşıyor ve bu durumdayken daha önce kendisinde olduğunu fark etmediği düşüncelerin bilincine varıyordu. Fiziksel gerilimin bazen üzerinin iyice örtülmesini gerektirecek kadar şiddetli olduğu ve bunun ardından aşırı terlediği görülüyordu, bazen de daha sakin bir durumda oluyordu. (Müslümanların ayrıntılı betimlemelerine bakılırsa vahyin geldiği anların epilepsi nöbetlerini andırdığı kolaylıkla varsayılabilir.) Böyle zamanlarda bilincini kaybedebiliyor veya en azından dalgınlaşabiliyordu. Ayetlerin geliş biçimlerinin ise onun fiziksel durumu için söz konusu olandan daha çeşitli oldukları görülüyor. Bazı seferlerde, muhtemelen en baştakilerde sadece işitsel değil, görsel hayaller de görmüş olduğuna dair Kur'an'da kanıtlar bulunmaktadır. Rivayetlere göre, özellikle – Muhammed gözünü hangi yöne çevirirse o taraftaki– ufukta, söylemesi gereken sözleri ona bildiren dev bir varlığın canlı hayalini görüyordu. Fakat çoğunlukla sadece sesler duyuyordu: Muhammed çeşitli sözler veya –daha sakin hallerde– anlamını bildiği birtakım çınlamalar duyuyordu.

O anlardan sonra söylediği sözler –"kâtipler" tarafından– dikkatle yazıya geçirilip ayetler olarak ezberleniyordu. Bu ayetleri hafızlar ("kariler") ezberliyorlardı. Hafızlar sürekli yeni ayetler eklenen Kur'an'ı başkalarına aktarıp öğretmekte uzmanlaşmışlardı.[13] Ayetler ise sureler ("bölümler") halinde toplanıyorlardı. Bu surelerden bazılar tek seferde vahyedilmişse de çoğunlukla farklı zamanlarda inen ayetlerin sonradan birbirine eklenmesiyle oluşturulmuşlardı ve genellikle bu yeni ayetler eskilerinin arasına bir yere ekleniyorlardı.

Yaşanan bir dizi olay bize vahiylerin geliş zamanının ve içeriklerinin Muhammed'in kontrolü altında olmadığını göstermektedir: Aldığı ilk vahiylerin ardından hiç vahiy almadığı uzun bir dönem olmuş, bu yüzden kendi çağrısının hakikatinden kuşkulanarak ciddi bir bunalıma dahi girmişti. Bu zor zamanında en başta Hatice ona destek olmaya devam etti. Daha sonra Muhammed endişe içinde bir vahiy gelmesini bekledi. Beklediği vahiy bir türlü gel-

---

[13] Kur'an karilerine (*Qâri'*), yani hafızlara İngilizcede bazen "Kur'an okuyucuları" denir, ama bu yanıltıcı olur. Bu kimseler çoğunlukla okuryazar değillerdi ve önlerindeki yazılı bir metinden anlam çıkarma şeklindeki modern anlamda Kur'an "okumuyorlardı". (Maalesef hâlâ Kur'an'ı –veya başka bir metni– "okuduklarından" bahseden Müslümanlar bulunmaktadır ama kastettikleri şey sadece ezberden söylemektir: Önlerinde yazılı bir sayfa olsun veya olmasın uygun sesleri çıkarmak ve bunu, tek tek seslerin her birine herhangi bir anlam yüklemek zorunda olmadan yapmak. Bu anlamda bazıları Arapça tek bir sözcük bilmeden Arapça "okuduklarını" ileri sürerler.)

meyince adeta kahroldu. İlerde, bu yaşadığı hayal kırklığının, kibrinin kırılması için Tanrı tarafından kendisine verilmiş bir ders olduğu yorumunda bulunacaktı.

Araplar, Muhammed'in başka bir varlık tarafından etki altına alınma deneyimini ve özellikle ilk vahiylerle inen ayetlerin hayranlık uyandıracak ölçüde kafiyeli oluşunu, *kâhin* adını verdikleri müneccimlerin feveranlarına benzetiyorlardı. Arap toplumunda *cin* adı verilen varlıkların kâhinleri etkileri altına alıp onların ağzından konuştuklarına inanılırdı. Saygın şairlerinse kâhinlerin geçirdikleri nöbetlere benzer nöbetler geçirmedikleri ve kâhinlerinkinden çok daha gelişkin bir edebi üsluba sahip oldukları halde yine cinlerden ilham aldıklarına inanılırdı. Kâhinin de şairin de sözlerinin doğaüstü olduğuna ve gizli güçler taşıdığına inanılırdı. Muhammed kâhinler ve şairler ile bir tutulmamak için çok uğraşmış, etkisi altına girdiği varlığın aciz ve sorumsuz bir cin olmayıp Yaratıcının meleği olduğunda ısrar etmişti. Nitekim en sonunda bu varlığın Cebrail olduğu ortaya çıkacaktı. Müslümanlar en başından itibaren Kur'an'ın eksi Arap şairlerinin şiirlerinin aksine teknik anlamda bir *şiir* olmadığında ısrar etmişlerdir.

Tektanrıcılık ve Kişisel Ahlaksal Sorumluluk

Belli ki yeni inancın Kureyşlilerin bağlandıkları diğer inançlarla uyuşmadığı başta anlaşılamamıştı. Yeni inancın ibadeti Allah'ın önünde eğilerek, ona secde edilerek ve bu arada Kur'an'dan ayetler okunarak yapılıyordu. Buna "namaz" (*salat*) deniyordu. Namaz, Hıristiyan Süryanilerin ibadet şeklini andırıyordu. Nasıl ki Hıristiyan Arapların hac ibadeti yapmalarında bir sakınca görülmüyorduysa ilk Müslümanların da kendilerine özgü bir ibadet biçimini mevcut ibadetlere ekledikleri için Kureyşlilerin adetlerinden hepten vazgeçmeleri gerekmemişti. Bununla birlikte, bu yeni inanç en başından itibaren inananlarına yeni bir yaşam görüşü sunarak onları diğer inançların inananlarından keskin sınırlarla ayrı tutmuştu. Kur'an'ın ilk ayetleri, arınmayı, iffeti, cömertliği teşvik eden pek çok manevi, ahlaksal emir içeriyordu. Sunulan ahlaki idealler tek tek ele alındıklarında aslında önceden görülmemiş veya eski Bedevi toplumunda hüküm süren normlardan çoğu durumda ayrılan şeyler değillerdi. Nitekim Kur'an'ın kapsamlı bir ahlak sistemi sunmak gibi bir girişimi olmamıştı. Zaten ahlaki davranışı ifade etmek için de "bilinen" anlamına gelen *el-maruf* sözcüğü kullanılıyordu. Yeni olan şey, bu normların insan hayatındaki yerine ilişkin kavrayıştı.

Kur'an'da insanlık halinin enginliği Kıyamet Günü hakkındaki ayetlerde vurgulanmıştır (LXXXI, 1-14 [Tekvir suresi,1-14. ayetler]):

Güneş karardığında, yıldızlar döküldüğünde, dağlar yürütüldüğünde, gebe develer başıboş bırakıldıklarında, vahşi hayvanlar bir araya toplandıklarında,[14] denizler kaynatıldığında, ruhlar birleştirildiğinde, diri diri toprağa gömülen kıza hangi günahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğunda, defterler açıldığında, gökyüzü sıyrılıp yırtıldığında, Cehennem tutuşturulduğunda, Cennet yaklaştırıldığında, her nefis ne yapıp ettiğini bilecektir.

Burada yeni doğan çocuğun öldürülmesi ahlaken kınanmakla birlikte ne bu konuda yeni bir emir verilmektedir ne de eski bir emir pekiştirilmektedir. Bunun yerine kız çocukların öldürülüşünün kabilelerde erkeklere verilen önemin ve insana insan olarak değer vermemenin kaçınılmaz bir sonucu olduğu vurgulanmakta ve bu olay Tanrı'ya iman etmeyen bir insanın neler yapabileceğinin –yani Tanrı inancına yer verilmeyen bir hayatın– örneği olarak sunulmaktadır.

Kur'an'da insanların temel bir ahlaksal tercihle yüz yüze oldukları daha en baştan belirtilmişti. Bu tercihten kaçmak, bir orta yol tutmak mümkün değildi. İnsanlar ya Yaratıcıya saygıda kusur etmeyip onun emirlerini eksiksiz şekilde yerini getirmek için yaşarlar –ki bu durumda Tanrı iman etmiş olanları rahmetiyle doğru yola sevk edip onları en sonunda günahlarından arındıracaktır– ya da Yaratıcıdan yüz çevirip şahsi ve anlık arzularına boyun eğerek başarıya ulaşmak için işlerine geldiği şekilde sahte tanrılar yaratıp onlara taparlar ki bu durumda Tanrı onlardan rahmetini esirgeyecek, dolayısıyla bu insanlar günahkâr erkekler ve kadınlar haline geleceklerdir. Özetle bir insanın sırf kendi çabasıyla günahlarından arınması, sırf kendi iradesiyle arınıp doğru yolu bulması mümkün değildir (sürekli deneyimlediğimiz acı bir gerçek!). Günahlardan arınmak ancak Tanrı'nın inayetiyle başarılabilir.[15] Tanrı'ya yönelip ona tapmak ile Tanrı'dan yüz çevirip şahsi arzuların peşinden koşmak arasında yapılacak tercih Kur'an'da en hayati meselelerden biri olarak ortaya konmaktadır. Çünkü manevi hayat bu tercihe göre şekillenecektir.

Muhammed bu tercihin bir insanın yaşamının değerini tümüyle belirlediğine ikna olmuştu. Diğer tektanrıcılar gibi o da bu gerçeğin dünyanın yok edileceği nihai bir kozmik felaket aracılığıyla açığa çıkacağına inanıyordu: Bütün insanlar mahşerde bizzat Tanrı tarafından herkesin huzurunda yargıla-

---

[14] Richard Bell'e göre, korkudan bir araya toplandığında; tam anlamıyla "bir araya getirildiğinde". Açılan defterlerden kasıt, elbette kişilerin yaşarken yaptıklarının kayıtlarıdır. Benim çevirilerim A. J. Arberry'ninkine dayanıyor, ama özgün metnin dolaysız basitliğine daha yakın durmak adına yer yer bu çeviriden ayrıldım. (Bell, Arberry ve diğer Kur'an çevirmenleri için Seçilmiş Kaynakça'nın Kur'an çevirileri hakkındaki kısmına bakınız.)

[15] Kur'an'daki bu kader anlayışı onun genel ruhuna uygun görünüyor. Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* [(Paris, 1957), s. 357] adlı eserinde, Kur'an'ın XCII, 5-13 ayetlerinin bu düşünceyi özlü bir biçimde ifade ettiğini öne sürmüştür. Kuşkusuz alışılmış yorum bunu ahlaksal içerik bakımından beklenmedik biçimde zayıflatmaktadır.

nacak, hatta ölmüşler dahi yargılanmak üzere yeniden diriltileceklerdi. Başka bir deyişle, Tanrı'ya inananlar insan gönlünün zevk aldığı bütün iyiliklerle ödüllendirilecekler, Tanrı'ya inanmayanlar ise insanın kalbine korku salan bütün kötülüklerle cezalandırılacaklardı. Kur'an bu ödülleri de cezaları da canlı renklerle betimlemişti: Rahmet edilenler, lezzetli meyveler ve hurilerle dolu bahçelerde yaşayacaklar, lanet edilenler ise irin ve dışkı yiyerek beslenip korkunç alevlerde yanacaklardı. Kendilerine gönderilen peygamberlerin davetini reddeden diğer halkların –örneğin Nuh'un kavminin– başına gelen daha ufak felaketlerin tasvirleri de yoldan çıkanları bekleyen nihai felaketin kaçınılmazlığını destekliyordu. Kur'an, dünyayı yok edip ölüleri yargılamak üzere yeniden diriltmenin, dünyayı yaratıp erkek ile kadına ana rahminde şekil veren Tanrı'nın kudreti dâhilinde olduğunu, bundan kuşku duyanlara hatırlatıyordu. Din Günü'nün bir gün geleceği, Muhammed'den önceki tüm tektanrıcı peygamberlere gönderilen ayetlerde olduğu gibi Muhammed'e gönderilen ayetlerde de kesin bir dille bildiriliyordu. Kulun kişisel ihtirasları ile Yaratıcının emirleri arasında bir tercih yapması gerektiğinde ısrar eden aynı vahiy, yapılan tercihin hesaba çekileceği Kıyamet Günü hakkında da insanı uyarıyordu. Muhammed bu bütünlüklü mesajın en ufak bir parçasından bile kuşku duyamazdı.[16]

Bu doğrultuda Muhammed insanların ahlaki sorumlulukları üzerinde ısrarla durdu. Hayat bir oyun değildi; her zaman uyanık ve tetikte olmayı gerektiriyordu. Hiç kimse malvarlığına, ailesinin itibarına ve oğullarına güvenip gevşemeye kalkmamalıydı çünkü mahşerde bunların hiçbir değeri olmayacaktı, her koyun kendi bacağından asılacaktı. İnsanlar Tanrı korkusunu içselleştirip ona saygı duyarak yaşamalıydılar çünkü mahşerde Tanrı'nın huzuruna çıktıklarında en küçük işlerinden bile sorumlu tutulacaklardı. Kuşkusuz Tanrı merhametliydi: Ona içtenlikle teslim olanlar, insanoğlunun aciz fıtratı göz önünde tutularak bağışlanabilirlerdi. Fakat bizzat Tanrı'nın bahşettiği dünyevi ve fani zevkler uğruna gaflete düşenler asla bağışlanmayacaklardı.

---

[16] Kur'an'ın bilimsel yorumcuları, onun içinde karşılaşılan çeşitli anlayışların *kaynağını* sık sık vurgulamışlardır. Bizim amaçlarımız bakımından onların *Kur'an içindeki anlamlarına* bakmak daha yararlı olacaktır. Kur'an ancak Muhammed'in ve taraftarlarının onun mesajını anlamalarını sağlayacak şekilde önceden sahip oldukları dil ve kavramları kullanabilirdi. Bunlar genel olarak tektanrıcı geleneklerde bulunabilecek olanlarla sınırlıydı. Belirli bir atfı anlamak için önce varsayılan bağlamı dikkate almak gerekir: Örneğin Yargı Günü'ne (Kıyamet Günü) yapılan atıfların anlamını görmek için, önce zaman içinde gerçekleşen bir olay olarak Yargı (Judgment) kavramının tektanrıcı gelenek tarafından *verilmiş* olduğunu anlamamız gerekir. Sonra da Kur'an'ın bunu nasıl kullandığını – kavramın hangi *yönde* ilerletildiğini – görmek gerekir. Onun ahlaksal ve insansal anlamını ancak bu gösterebilir. Elbette aynı şey, Kutsal Kitaplar'da ister yer alsın ister almasın, Kur'an'ın bütün öyküleri için geçerlidir. Bunların Kutsal Kitap'taki biçimlerinden ayrılması öncelikle taşımaları beklenen mesajın etkisinin arttırılmasıyla ilgilidir.

Kur'an, insanlığın halini İncil'de ve Talmud'da yer alan anlatılardan devşirdiği son derece çarpıcı imgeleri İslam'ın vizyonunu yansıtacak şekilde yeniden işleyip kullanarak tasvir etmiştir. Tanrı, emanetini (imanı) meleklere sunmuş fakat melekler bunu kabul edemeyeceklerini bildirmişlerdir. Ardından dağlara sunmuş, dağlar ise bu emaneti koruyacak kadar kuvvetli olmadıklarını ifade etmişlerdir. En sonunda insanoğlu bir adım öne çıkıp emaneti korumayı kabul etmiştir. Melekler Tanrı'nın insanı yarattığını duyduklarında onun bu girişimine karşı çıkıp tasarrufunu sorgulamaya kalkışmışlardır: Tanrı niçin yeryüzünü adaletsizliğe ve kana boğacak mahlûklar yaratıyordu? Bu karşı çıkışa rağmen Tanrı ne yaptığını bildiğinde ısrar etmiştir. Önce Âdem'e her şeyin adını öğretmiş (burada Âdem'in akla uygun biçimde ayrım yapma yetisini kazandığını kabul ediyoruz), ardından meleklerden neyin ne olduğunu söylemelerini istemiştir. Melekler eşyanın adlarını Âdem'den öğrenmeleri gerektiğini anladıklarında, Tanrı'nın onların anlayışını aşan işler yaptığını ikrar etmişlerdir. Ardından Tanrı, tüm meleklere Âdem'e secde ve hürmet etmelerini buyurmuş, aşırı kibirli olan İblis (Şeytan) dışında meleklerin hepsi bu emre itaat etmişlerdir. Tanrı, bu isyanının sonucunda huzurundan kovduğu İblis'e dünya durdukça insanları baştan çıkarıp kötülüğe yönlendirme ehliyeti vermiştir. Bu nedenle yüzünü İblis'ten Tanrı'ya içtenlikle çevirmeyenler önünde sonunda mağlup olacaklardır. Sonra Tanrı Âdem'in belinden insanlığın bütün gelecek nesillerini çıkartıp onlara şu soruyu sormuştur: "Ben sizin Rabbınız değil miyim?" Hepsi teker teker bunu doğrulamış ve inançlarının sınanacağı zamana kadar bir daha çıkmamak üzere yerlerine geri konmuşlardır.[17]

Kur'an bize, Tanrı'ya itaat sorumluluğunun insanın doğasına bu şekilde kazındığını ama –Tanrı uyarıcılar göndermediği sürece, yani insanlara Tanrı'dan mesajlar getirerek erkeklere ve kadınlara Tanrı'ya karşı görevlerini hatırlatan Muhammed gibi peygamberler (*nebi*) göndermediği sürece– insanların gaflete düşerek hakikati unuttuklarını söylemektedir. Kendi halklarına Tanrı'ya karşı görevleriyle ilgili aynı uyarılarda bulunmuş bu peygamberler, çoğu tektanrıcının başvurduğu isimler olmuştu. Bu peygamberlerin çoğu, mucizeler sergilemiş, yani normal bir insanın gücünü aşan işler yapmış, böylece yaradılış mucizelerini gerçekleştiren ve gerçekten yüksek bir düzene özgü mucizeleri tek başına gerçekleştirmesi beklenebilecek aynı Varlık tarafından desteklendiklerini göstermek suretiyle getirdikleri mesajların doğruluğunu kanıtlamışlardı. İsa, Tanrı'nın izniyle nesnelere (Apokriflerde anlatıldığı kadarıyla balçıktan yapılan kuşlara) hayat verebiliyordu. Bu mucize Yaratıcıya mahsus bir kabiliyetin tezahürüydü; dolayısıyla onun müdahalesini [ve peygamberlerin sadece birer aracı, vesile olduklarını] kesin biçimde belli ediyordu. Muham-

[17] Kur'an, XXXIII, 72 [Ahzâb]; II, 30-34 (28-32) [Bakara]; XXXVIII, 71-85 [Sâd]; XVII, 61-65 (63-67) [İsrâ]; VII, 172 (171) [Arâf]

med ise Kur'an dışında bir mucize göstermemişti. Ona göre Kur'an'ın mucizeliği inkâr edilemezdi. Bu yüzden onun bir benzerinin yazılamayacağını ileri sürdü. Nitekim –her büyük yaratıcılık eseri gibi– Kur'an'ın da aslında taklit edilemeyecek bir eser olduğu ortaya çıktı. Bununla birlikte Kur'an zaten ilahi mesajın böylesine inandırıcı mucizelere gerek duyulmadan kabul edilmesi gerektiğini açıkça bildirmektedir. Geçici şeyleri arzuladıkları için kör olup – bizi zorla yanlış yola sevk etmeye gücü yoksa da fitnelerini kalbimize fısıldayabilen– İblis'in telkinlerine kapılanlar, peygamberleri onlara ne denli açık mucizeler gösterirse göstersin her halükarda hakikati reddedeceklerdir. Ama kendilerini böyle bir körlükten korumuş olanlar bir peygamberin uyarıları aracılığıyla kendilerine anımsatılan hakikati derhal ikrar ve takdir edeceklerdir. Dolayısıyla peygamberin görevi ilk başta sadece Tanrı'nın ona bildirdiği uyarıları insanlara aktarmaktır.

Tapılacak tek bir varlığın, yalnızca tek bir Tanrı'nın var olduğu, diğer ilahların kesinlikle sahte ve onlara yapılan ibadetlerin tamamen faydasız olduğu düşüncesi, Muhammed'in tebliğinde en başından itibaren en azından örtük olarak içeriliyordu. Muhammed bir süre boyunca eski inançların yıkılması gerektiğinden söz etmeden sadece yeni inancı tebliğ etmiş olabilir. Hatta bir keresinde Mekke'nin önemli tanrıçalarının tenzilirütbeyle aracılara indirgeneceği, yine Allah inancına bağlı tali bir inanç oluşturmaya çalıştığı da rivayet edilmektedir fakat çok geçmeden yalnızca tek bir Tanrı'ya iman edilmesinin şart olduğunu belirten dışlayıcı vurgu İslam'ın temel dogması haline gelmişti.[18]

Muhammed hem muhaliflerinin hem de takipçilerinin karşısına yeni bir mesajla çıktığında ve bu mesajın içermelerinin başarılı olduğu anlaşıldığında hiçbir taviz verilemeyeceği de açıkça görülmüş oldu. Eğer Hüküm külli ve nihai olacaksa Hâkimin de yargılayacağı her şeyden aşkın, onlarla kıyaslanamaz olması gerekirdi. Hiçbir aracıya veya yarı tanrıya yer yoktu. Zaten insanlar asli tercihi içtenlikle yapmışlarsa kendilerine doğru yolu göstersin diye Tanrı'ya yöneleceklerdi, dolayısıyla şahsi arzulara hizmet eden pagan inançlara ve ibadetlere asla geri dönemezlerdi. Birçok tektanrıcı böyle bir yasak konusunda hemfikirdi çünkü bu yasak bir insanın Müslüman (*müslim*) olup olmadığını, inancının sorumluluklarını yerine getirip getirmediğini gösteren hayati bir sınav haline gelmişti. Müslüman cemaatine katılmak için atılacak ilk adım putperestlikten –yani aslında *şirk* koşmaktan, Tanrı'dan başka varlıklara tapmaktan– vazgeçip sadece Yaratıcı Tanrı'ya tapmaktı.

Muhammed'in, mensuplarını aynı Yaratıcı Tanrı'a tapan kimseler olarak gördüğü diğer tektanrıcı cemaatler "ilahi âlem" hakkında birtakım karmaşık

---

[18] "Şeytan ayetleri" ve Muhammed'in görevinin başlarda geçirdiği dönüşüm hakkında krş.: Watt, *Muhammad at Mecca*, bölüm V. 1.

kuramlar geliştirmişlerdi. Muhammed'in fikirlerinde de –özellikle ilk zamanlarda– şümullü bir doğaüstü âlem anlayışının önemli bir rol oynadığı anlaşılıyor. Nitekim Kur'an, çeşitli semavi varlıklara ve nesnelere aşina olmayı gerektirir. Örneğin meleklerden, *Ruh*'tan (*Rûh*), *Kelâm*'dan (*Qawl*), *Emir*'den (*Amr*) ve çok sayıda arşın [göğün] varlığından, arşıâlâdan ve semavi kitaplardan –ki bu kitaplar insanın yazgısının yanı sıra erkekler ile kadınların dünyadaki işlerini ve (Kur'an'da sadece bir kısmı bulunan) ilahi mesajın kendisini kaydetmektedir– söz eder.[19] Öte yandan Muhammed'in Yeni Ahit'in merkezi öğretilerinden habersiz olduğu, Tevrat'ta anılan İşaya ve Yeremya gibi peygamberleri iyi tanımadığı da görülüyor. Her halükarda Muhammed bu doğaüstü âlemle zaman içinde daha az ilgilenmeye başlamış, Gnostik tarikatçılıktan daha ziyade terminolojisini ve kutsal kıssalarını bildiği önemli İbrani peygamberlerle uyumlu bir bakış açısına yönelmişti. Adeta, tektanrıcı dinlerin tesadüfen tanıştığı temsilcilerinin halka mal olmuş imgeleminden kurtulup şahsi imgeleri halk arasında eskisi kadar tutulmayan ve fakat içgörüleri daha sonrası için sağlam bir zemin oluşturan eski peygamberlerin ele aldıkları temalara geri dönmüştü.

Muhammed Kur'an aracılığıyla bütün Mekkelilere adeta meydan okumuştu: Onlara pek az insanın hayallerini süslemiş bir şahsi manevi arınmışlık düzeyine çıkma sözü vermişti. Muhammed bunun mümkün olduğunu, hatta insanların içinde bulundukları kâinatın asıl sahibini gücendirmek istemiyorlarsa buna mecbur olduklarını ileri sürüyordu. Üstelik insanlara bu ideale pratikte ulaşmanın yolunun sadece bir iradi eylemden geçtiğini vaaz ediyordu.

Muhammed Dinsel Bir Cemaat Kuruyor

Muhammed yeni dinini alenen tebliğ etmeye ve özellikle eski dinlere muhalefet etmeye başladığında, Kureyşlilerin çoğu onu haliyle alaya aldı ve ona karşı çıktı. Bununla birlikte özellikle gençler arasında yeni dine bir rağbet vardı. Bunlardan bazısı köleydi. Bazısı kabilesizdi. Fakat çoğu Kureyş'in fazla güçlü olmayan sülalelerine mensuptu. Bir kısmı ise Kureyş'in önde gelen sülalelerine mensup olan ama sülale içinde konumu pek iyi olmayan genç erkeklerden oluşuyordu. Mekke'nin bir ticaret ve finans merkezi haline gelişiyle birlikte Bedevi toplumunun ahlaki ölçütleri eskisi kadar iyi işlemez hale gelmişti. Gerçi Kureyş en azından Mekke'nin sınırları içinde kan davalarını kontrol altına almayı başarmış gibiydi ama bu kez de erkekler arasında bir ekonomik eşitsizlik ortaya çıktı. Bu ekonomik eşitsizlik kabile içi dayanışmayı tehdit ediyordu ve zenginliğin gelip geçici olduğunu salık verip erkeğin cömertliğini öven

[19] Kur'an'ın kozmolojisi hakkında krş.: Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 292 vd.

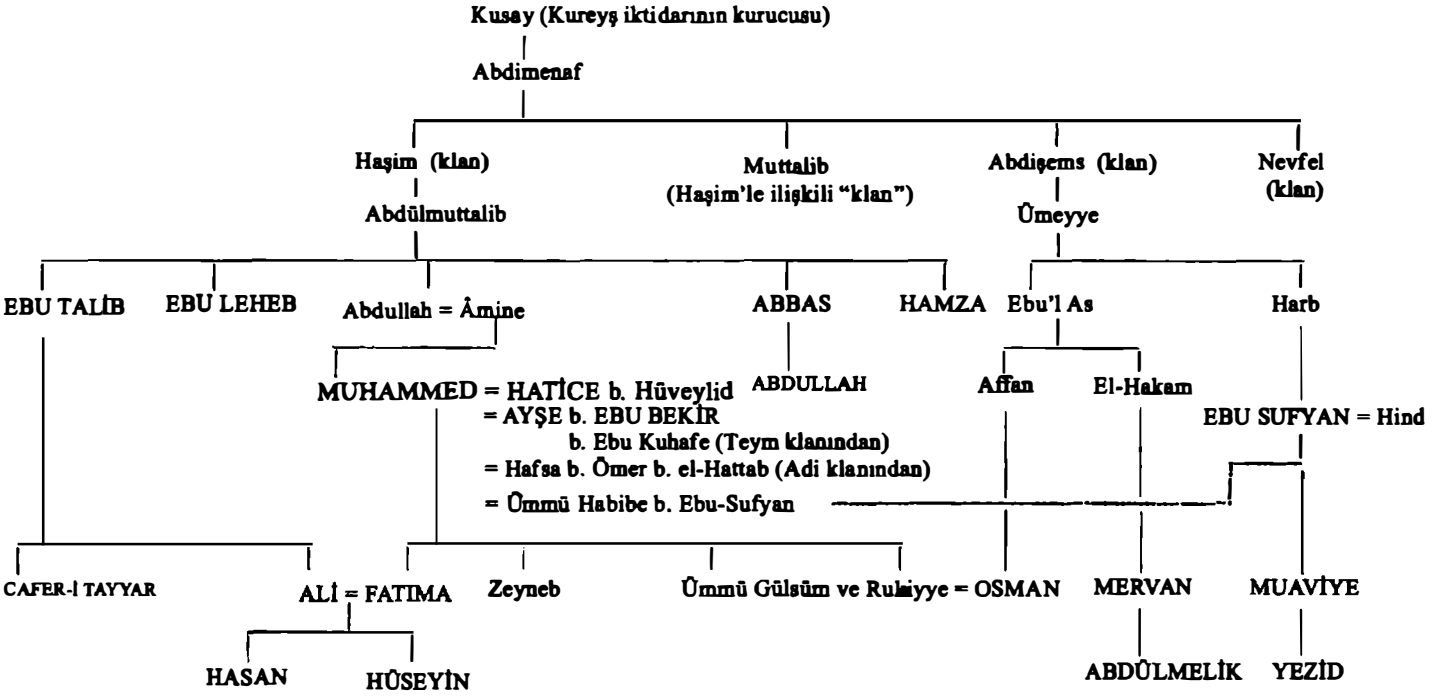
Bedevi idealine de zarar veriyordu. Mekke'de bireyler kişisel çıkarları uğruna daha serbest davranmaya başladıkça kabilenin beklentileri ve talepleri de önemini yitirmeye başladı. Özellikle bu yeni bireyci kalıplardan zarar görenler, bir yandan bireyciliğin öne çıktığı ticari hayata uyum sağlayıp diğer yandan eski ahlaki düzeni olabildiğince tadil eden bir ahlak anlayışını memnuniyetle karşıladılar. İslam bu amaca son derece uygundu. Muhammed'in kendi peygamberliğini ikrar edişi, yani yaratıcı eylemi, karşılık görebileceği bir toplumu karşısında bulmuştu.

Ne var ki burada önemli olan tek unsur Muhammed'in çağrısı değildi. Onun kişiliği de bu çağrının karşılık görmesinde etkili oluyordu. Nitekim Muhammed yetenekli ve seçkin insanları yeni dine kazandırıp onların sadakatini kazanmayı başarmıştı. Muhammed'in akrabalarıyla ilgili tablonun da gösterdiği üzere, Muhammed onların güvenini en samimi şekilde kazanmıştı. Muhammed'in kendi hanesinden iki genç –ki bu gençlerin yeni inancı benimsemesinde onun kişisel olarak etkisi çok büyüktü– daha sonraları son derece güçlü liderler olacaklardır. Bunlardan biri, amcası Ebu Talip'in oğullarından biri olan Ali idi. Ebu Talip, oğlu Ali'yi, yetiştirmesi için yeğeni Muhammed'e emanet etmişti. Henüz delikanlı olan Ali, Muhammed'in davetine icabet eden ilk erkek, Hatice'nin ardından İslam'ı kabul eden ikinci insan olmuştu. Ali ilerde heybetli bir savaşçı olduğunu kanıtlayacak, hatta ona fanatiklik derecesinde bağlı bir taraftar kitlesi bile kazanacaktı. Yeni dini ilk kabul edenlerden biri de Muhammed'in azatlı kölesi ve bir süreliğine evlatlığı olan ve ilerde İslam'ın büyük kumandanlarından biri haline gelecek Zeyd b. Harise idi.

Kureyş'in diğer sülaleleri arasından ilk Müslüman olan kişi ise Ebu Bekir b. Ebu Kuhafe'ydi. Ebu Bekir, hali vakti yerinde bir tüccardı ve Muhammed'in sağ koluydu. Hatta servetini tereddüt etmeden İslam davası uğrunda harcamış, soğukkanlılığı sayesinde çoğu kez yerinde kararlar vermiş, sergilediği takdire şayan tarafsızlık sayesinde Müslümanlar arasında sarsılmaz bir saygınlık kazanmıştı. İlk Müslümanlardan bir diğeri de Osman b. Mazun'du. Osman, Muhammed'in tebliğinden daha evvel bir çeşit Sufî hanifliği tercih etmiş olması itibarıyla Ebu Bekir'den ayrılıyordu. Muhammed'e bağlıyken bile kendi halinde liderliğini sürdürmüştü ve zulümden kaçarak Habeşistan'a hicret eden Müslümanların reisi olarak bilinmekteydi. İlerde İslam'ın halifelerinden biri haline gelecek olan Osman b. Affan ise Mekke'nin en seçkin ailelerinden birinin içine kapanık ve dindar bir üyesiydi. Abdurrahman b. Avf akıllı bir iş adamıydı; rivayete göre, Medine'ye beş parasız geldiği halde Medineli bir dostunun mal yardımı teklifini reddetmiş ve pazarda ucuz mallar satarak kısa sürede tanınmış, sonra epey zengin olmuştu.

Ömer b. Hattab fevri, hatta öfkeli bir mizaca sahipti ama gönlünü kazanan herkese varını yoğunu feda edebilirdi. Anlatılanlara göre bir gün ona kız

Muhammed'in Akrabaları



Muhammed yaşarken ve onun ölümünden sonra önemli rol oynamış olanların isimleri büyük harfle yazılmıştır.
Erkeklerin çoğunun burada belirtilenden daha fazla sayıda oğlu olmuştur.
Muhammed, Ali ve diğerlerinin burada belirtilenden daha fazla karısı olmuştur.

kardeşinin Müslüman olduğu haberi verilmiş o da bunun üzerine Mekke tanrıları adına Muhammed'i öldürmeye yemin edip o öfkeyle kız kardeşinin evini başmıştı. Kız kardeşini evde Kur'an'dan bir sure okurken bulmuş, okunan sureden çok etkilenip Müslüman olmuştur. Bu olaydan sonra Müslümanların ibadetlerini Kâbe'de alenen yapmalarına izin vermeleri için Kureyş'i zorlamıştır. O güne dek Müslümanların ibadetlerini Kâbe'de aleni şekilde yapmaları hoş karışlanmıyordu. Ömer'in dürüstlüğünden kimsenin kuşkusu yoktu. Hatta ara sıra Muhammed'i bile azarlayacak kadar dobraydı. Rivayetlere göre o kadar sert mizaçlıymış ki Muhammed'in huzurunda bile göz yumulan şakalaşmalar kendisi gelince aniden kesilirmiş. Muhammed'in ölümünden sonra, büyük fetihler döneminde Müslümanları büyük bir deha ile yönetmiştir.

İslam kısa süre içinde kişisel bir inanç olmaktan çıkıp kenti bölen bir sorun haline geldi. Muhammed Mekke'nin ilahi bir gazapla helak edilmesinden korkup insanlardan eski inançlarından vazgeçip İslam'ı kabul etmelerini talep etti. Bu talep bir çeşit ikileme yol açtı. Muhammed o güne dek inananlardan – ilkece– sadece biriydi, onu diğer inananlardan ayıran tek özelliği aldığı vahiyleri insanlara aktarıp onları uyarmakla görevli bir elçi oluşuydu. Oysa pratikte bundan çok daha fazlası haline gelmişti. Yeni şekillenen cemaati birbirine kenetleyen ve bir bütün olarak Muhammed'e bağlayan bağlar duygusal ve manevi açıdan Kureyş'in gitgide zayıflayan dayanışma bağlarına rakip olabilecek güçteydiler. Muhammed'in, bir peygamber olarak tebliğ ettiği mesajın manevi, ahlaki içermelerini yorumlamaya yetkili yegâne otorite olduğu, dolayısıyla inananlar üzerinde de bir otoritesinin olduğu kolaylıkla görülebilirdi. Muhammed ile takipçileri, Tanrı'dan gelen vahiy ile Muhammed'in kişisel kararlarını hep birbirinden ayrı tutmuşlardı. Hatta yıllar boyunca en güçlü ve en yakın takipçilerinden bazıları, yeni inancın belirli durumlar konusunda neler söylediği hakkında onun fikirlerini değil kendi kanılarını doğru sayma eğiliminde dahi olmuşlardı. Yine de Muhammed muhakemesi kuvvetli bir adam olduğunu zamanla göstermiş ve inancının talepleri Mekke'nin yerleşik ölçüleriyle çatışmaya başladığı anda inananlar arasından sıyrılarak cemaat içinde doğal lider konumuna yükselmişti.

Kur'an'ın vahiyleri, birkaç yıl boyunca Mekke'de tebliğ edildikten sonra, genellikle İncil'de adları anılan önceki peygamberler ile onların halkları arasındaki deneyimleri de nakletmeye başladılar: Böylece tektanrılı dinlerin daha önceki örneklerinde olduğu gibi ilahi mücadele bir kez daha tarihsel bir mücadele halini almaya başladı. Kur'an'ın betimlediği kâinat ziyadesiyle beşeri, hatta toplumsal nitelikliydi. İkinci surenin [Bakara] ilk kısmında ima edilenin aksine Kur'an'da her ne kadar Tevrat'takine benzer, tek bir tarihsel gelişim çizgisi yoksa da (nitekim Kur'an, seçilmiş halk fikrini reddediyordu) kitap insanlığın kaderinin ortak olduğu hissini vermektedir. Bu tarihsel kıssalarda peygamberler, bir inananlar cemaatinin lideri, cemaatin düşmanlarına karşı

koyan, onlarla mücadele eden biri olarak ortaya çıkmaktaydılar. Bunlardan en bilineni Musa'nın kıssasıydı. Bu kıssalar elbette Muhammed'in Mekke'de içinde bulunduğu koşulları yansıtıyordu. Dolayısıyla gittikçe belirgin hale gelen bir durum ilahi bir kutsiyet kazanıyordu: Kureyş'in Allah inancını benimsemesi sadece Yaratıcının ahlaki taleplerini ikrar etmesi anlamına gelmeyecekti, aynı zamanda Muhammed'in siyasi liderliğini kabul etmesi anlamına da gelecekti. Peygamberliğin fıtratı gereği, bireyin vicdanına seslenen aşkın bir evrensellik, belirli bir cemaat ile onun lideri arasındaki somut ilişkilere kaçınılmaz olarak bağlıydı.

Mekke'deki hayatın kabilevi yapısı monarşik kurumlara izin vermediği gibi yerel merkezi yönetimlere de izin vermiyordu. Dolayısıyla Muhammed, insanları civardaki büyük imparatorlukların Tanrı'sına iman ve ibadet etmeye çağırdığında, onu hainlik suçlamasıyla, hatta sadece kamu düzenini bozduğu gerekçesiyle bile yargılayıp hapse atacak veya Muhammed ve taraftarlarınca ele geçirilip reforma tabi tutulacak bir devlet ortada yoktu. Bunun yerine, reformcular ile aleyhtarları arasındaki mücadele kişisel manevralar ve aileler yahut sülaleler arası çatışmalar biçiminde sürdürülmüştü. Böyle bir mücadelede birçok sülale arasında dağılmış, azınlıkta kalan bir topluluk olan Müslümanlar dezavantajlı konumdaydılar. Bireysel olarak işkence görmeleri olasıydı. Nitekim Muhammed'in en zayıf taraftarları, yani saldırganlara onlar adına mukabele edebilecek herhangi bir sülaleye veya aileye mensup olmayan Müslümanlar, özellikle de köleler, amansız İslam düşmanları tarafından saldırıya uğruyorlar, tarif edilmez işkencelerden geçiriliyorlardı. Keza Muhammed de bazen bir Arap'ın kaldıramayacağı kadar ağır hakaretlere maruz kalmıştı. İslami hareketin en ateşli düşmanı Muhammed'in amcalarından biriydi; hatta İslami harekete açtığı savaştan ötürü Kur'an'da *Ebu Leheb* –cehennemlik olan anlamında "ateşin babası"– olarak anılmaktadır. Bununla birlikte Muhammed'in bir diğer amcası olan Ebu Talib'in başında bulunduğu Benu Haşim sülalesinin diğer çoğu üyesi Muhammed'in dinini kabul etmedikleri halde ona sadık kalıp destek olmaya devam ettiler. Benu Haşim'den gelebilecek bir misilleme tehdidi Muhammed'e herhangi bir şekilde fiziksel zarar verilmesini önlemişti. Aynı durumun hali vakti yerinde olan inananların çoğu için de geçerli olduğu görülüyor; gerçi bunlardan bazıları mali baskılar nedeniyle muazzam zararlara uğramışlardı çünkü Bedevilerin ahlak kurallarına göre böyle bir baskıya karşı misilleme yapılması mümkün değildi.

Tebliğ görevi aleni şekilde yürütülmeye başlandıktan iki yıl sonra kimi Müslümanlar (o sıralar seksen kişi civarındaydılar) tektanrılı dinlere mensup diğer halklar arasında himaye bulmak umuduyla Kızıldeniz'i geçerek Hıristiyan Habeşistan'a hicret etmeye başladılar. (Bu umutları gerçek olacaktı.) Bu Müslümanlardan birkaçı Hıristiyan olup orada kaldı ama sonraları çoğu Mekke'ye veya (daha sonra) Muhammed'in hicret edeceği Medine'ye geri döndü.

Hicret etmelerinin sebebi kısmen zulümden kaçmaktı ama Muhammed tarafından öngörülmüş daha geniş çaplı bir tasarı için uygun bir zemin oluşturmayı da ummuş olabilirler.[20] Bu tasarı, Muhammed'in peygamberliğini ilan edişinin doğurduğu ikilemleri gidermek amacıyla siyasal düzlemde önlemler almaya yönelik ilk girişim olacaktı. Ne olursa olsun, bu macera Muhammed'in taraftarlarının kendi kaderini elinde tutan özerk bir cemaat haline gelişinin ne kadar kısa sürede gerçekleştiğini gözler önüne sermektedir.

Tebliğ görevinin aleni bir hal alışından yaklaşık üç yıl sonra Kureyş'in diğer sülaleleri Benu Haşim sülalesiyle ticareti keserek onları boykot ettiler çünkü Benu Haşim'i Muhammed'i korumaktan vazgeçirmenin başka bir yolunu bulamamışlardı. Kureyş kabilesi içinde bu boykotun devam edip etmemesi konusunda derin fikir ayrılıkları ayyuka çıkana kadar Benu Haşim sülalesi bu boykota direnmeyi başardı. Ama bundan kısa bir süre sonra, 619 yılı civarında Muhammed'in koruyucusu ve amcası Ebu Talip öldü. O andan sonra Muhammed'in Benu Haşim sülalesi içindeki konumuyla ilgili kuşkular oluşmaya başladı. Muhammed kendisinden manevi desteğini esirgemeyen ilk karısı Hatice'yi de aynı tarihlerde kaybetti. Bunun üzerine uğraşları için daha uygun bir zemin bulmak amacıyla daha etkili adımlar atmaya başladı.

Bu sırada Muhammed'in komşu şehir Taif'e yaptığı bir ziyaret de sonuçsuz kaldı. Muhammed şehirde hakarete uğrayıp en sonunda oradan kovuldu. Mekke'ye döndüğünde ise azılı düşmanı Ebu Leheb artık Benu Haşim sülalesinin reisi haline gelmişti. Benu Haşim'den umduğunu bulamayan Muhammed Mekkeli diğer ailelerin himayesine girmeyi güçlükle de olsa başardı. Cesareti epey kırılmıştı. Kur'an okuduğu bir sırada onu dinleyen birkaç cinin Müslüman olduklarını fark edince bundan memnuniyet duydu. Ayrıca rüyasında arşa çıktığını veya muhtemelen peygamberler şehri Kudüs'e gittiğini de görmüş ve bu da onu fazlasıyla mutlu etmişti. (Bu rüya daha sonraları Müslümanlar arasında *miraç* adı altında özenle işlenecek ve bu olaya Muhammed'in efsanesinde önemli bir yer verilecekti.) Bu yıllarda Muhammed'in böyle konular üzerinde durma ısrarının bazı taraftarlarını şaşkına çevirdiği, hatta İslam dinini terk etmelerine yol açtığı da bilinmektedir.

Tebliğ görevi verilmiş diğer peygamberler gibi o da o güne dek görevinin doğrudan doğruya kendi halkını, yani Kureyş'i dine döndürmek olduğunu düşünmüş olabilir. (Gerçi Kur'an'ın çağrısı her zaman evrensel bir çağrı olagelmişti, yani çağrıyı duyan herkesi kapsıyordu.) Gelgelelim Arapların çoğu tektanrıcı olmayıp pagan olduğu için bu çağrıya eşit ölçüde muhtaçlardı. Böylece Muhammed Mekke çevresinde kurulan panayırlarda onu dinlemeye gelen herkese vaazlar vermeye başladı. Hatice'nin ölümünden yaklaşık bir yıl

---

[20] Habeşistan'a yapılan göçün olası içermeleri hakkında krş.: Watt, *Muhammad at Mecca*, bölüm V. 2.

sonra, 620 yılında (hac ziyareti yaptığı Akabe'de), Mekke'nin 350 km kuzeyinde tarıma elverişli bir vaha olan Yesrib'den gelen bir avuç Müslüman ile buluştu; ertesi yıl Müslümanların sayıları biraz daha arttı. Üstelik sadece Müslüman olduklarını ilan etmekle kalmayıp Muhammed'in her türlü emrine itaat edeceklerini de taahhüt ettiler. 622 yılında bu taahhüdü destekleyenlerin sayısı altı kat arttı. Bu kez Muhammed'e ve onun Mekkeli taraftarlarına Medine'ye gelmeleri halinde koruma sağlayacakları sözünü verdiler. Aynı yıl Muhammed, Mekke'deki taraftarlarının çoğundan –yaklaşık yetmiş kişiden– Medine'ye taşınmalarını istedi. Sonunda kendi de oraya taşında. (Bu taşınma veya "göç", Arapçada *Hicret* diye anılır.)

Müslümanlara uygulan baskı son bir veya birkaç yıldır iyice artmıştı. Mekkeliler Muhammed'in ne yapmaya çalıştığını fark ettiklerinde aralarından bazıları Muhammed'in şehirden ayrılmasını engellemeye çalıştı. Ya da en azından Müslümanlar, bazı Mekkelilerin onu öldürmek amacıyla kumpas kurduklarını düşünmüşlerdi. Sonuçta Muhammed ile sağ kolu Ebu Bekir bir gece birlikte Mekke'den kaçıp bir süre bir mağarada saklandılar. (Mekkeli koruyucularından uzakta oldukları, Medine'ye ise yakın olmadıkları için kolay hedeftiler.) Uzun ve zorlu bir yolculuğun ardından Medine civarına vardıklarında, Müslüman olmuş yerel halk onları karşılamaya geldi ve Muhammed'i reisleri ilan ettiler.

Ümmet Özerkliğini Kazanıyor

Medinelilere göre böyle bir adım, ağırlığını iyice hissettiren sorunların bir çözümüydü. Görünüşe göre Medine, Yahudi Arap kabileleri tarafından tarım yapılabilen –ve özellikle hurma ağaçlarıyla dolu– bir vahaya kurulmuştu veya onlar bu vahayı bir şekilde yeniden işlemişlerdi. Ne olursa olsun, bu Yahudi kabileleri diğer Araplarla aynı kültürü paylaşıyorlardı. Gerçi bu kabilelerin muhtemelen sadece küçük bir kısmı buraya daha kuzeydeki bölgelerden göç etmişlerdi ve bunlar da aslında Suriye'den gelen ve anadilleri Aramca olan kimselerdi. Yahudiliğin benimsenmesi, kentte düzenin ve asayişin Yahudi hukukuna göre sağlanmasına yetmişti. Bununla beraber, Yahudiliği benimsememiş, paganlığını sürdüren başka sülaleler de birkaç kuşak önce buraya yerleşmişlerdi. Bu pagan göçmenlerin "onur" anlayışına dayalı Bedevi ahlak sistemi, yerleşik sülaleler arasında anlaşmazlıkların ve çatışmaların gittikçe artmasına neden olmuştu. Medineliler Muhammed'in döneminde iki büyük kabileye bölünmüş haldeydiler: Evs ve Hazreç kabileleri. Bu iki kabile arasındaki ilişkiler öylesine çıkmaza girmişti ki hiç kimse kendi kabilesinin sınırları dışında güvende sayılmazdı. Medineli paganlar bile Yahudi kabileler arasında yaşaya yaşaya tektanrılı dini tanıyıp ona saygı duymayı öğrenmişlerdi. Birçok insan Muhammed'in tebliğinde, kendi ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir tek-

tanrıcı dine mensup olma imkânı gördü. Nitekim bu yeni din, aynı anda hem yeni bir ahlaki yaptırım tipini hem de gerektiğinde arabulucu sıfatıyla vereceği hükümlerle anlaşmazlıkları çözüme kavuşturabilecek tarafsız bir lideri beraberinde getiriyordu. Böylece ilahi vahye uygun davranma gücü olduğunu kanıtlayan halkların arasına onlar da katıldılar. Yeni inanca rağbet göstermeyen paganlar bile kendilerine barış ve huzurlu bir ortam sağlayabilecek tarafsız bir arabulucuyu memnuniyetle karşılayabilirlerdi.[21]

Muhammed'e göre Medine'ye taşınmanın anlamı Mekke'de artık savunulması mümkün olmayan bir mevziyi terk etmekten ibaret değildi. Aynı zamanda inancının geliştikçe ondan daha belirgin biçimde talep etmeye başladığı yeni bir toplumsal düzeni inşa etmek için yakaladığı bir fırsattı. Yaratıcı Allah inancı başlarda insanların birer birey olarak ahlaken arınmaları gerektiğini vurguluyordu. Fakat bireyin manen ve ahlaken arınması demek aynı zamanda toplum içinde adil davranması demekti. Örneğin toplumda zayıflara karşı cömert davranılması ve güçlülerin dizginlenmesi demekti. Üstelik bir insanın manevi hayatının onun şahıs olarak verdiği doğru kararlardan ziyade içinde bulunduğu çevrenin fiili beklentilerinin bir işlevi olduğu da artık iyice idrak edilmişti. Dolayısıyla ıslah edilmesi gereken sadece bireyler değildi, toplumun da ıslah edilmesi gerekiyordu. Kur'an, erdemli olmaya çalışan insanları övdüğü kadar başkalarını erdemli olmaya zorlayan insanları da övüyordu ve bu bakımdan İslam'ın yolunun sırf kendi nefsini kahramanca terbiye edenlerin yolu olmadığı, herkes için hak yol olduğu konusunda sarihti. İslam'ın sunduğu yeni hayatın hep birlikte, yani tüm toplum tarafından yaşanması gerekiyordu.

Fakat bu sadece insanlar ikaz edilerek, öğütlenerek gerçekleştirilebilecek bir şey değildi. Müslümanların, ilkeleriyle çeliştikleri bir toplum içinde kendi içlerine kapanarak dış etkilerden muaf olamayacakları, huzurlu bir cemaat oluşturamayacakları ayan beyan görülmüştü. Kur'an'ın çağrısının vaaz ettiği kişisel arınma anlayışının doğal uzantısı olacak adil bir yönetimin, bir devletin inşa ve tesis edilmesi er ya da geç gerekecekti. Doğrusunu söylemek gerekirse bu çağrıya kulak asmayan hiçbir paganın bu girişim karşısında uzun süre tarafsız kalması da beklenemezdi. Putperest Kureyş kabilesinin, müesses nizamının payandalarına saldıran ve yerleşik ahlaki ilkeleri ve yaptırımları bir kenara atıp yeni bir ahlaki yaptırım tipi ve yeni bir yönetim tipi öneren bir

---

[21] Medine'deki koşullar ve Yahudiler ve paganlar arasındaki ilişkiler hakkında krş.: Wellhausen, "Medina vor dem Islam", *Skizzen und Vorarbeiten*, cilt 4 (Berlin 1889). Bununla birlikte çoğu Yahudi'nin Filistin'den gelmiş olması gerektiği konusundaki inancı görünüşe göre kısmen onun ırksalcı (racialist) ön kabullerine dayanmaktadır. Açıkçası Yahudiliğe geçiş, Hıristiyanlığa geçişe göre Bedevi geleneklerinden daha keskin bir kopuş anlamına geliyordu ama bu dine geçenlerin soyundan gelenler hem yerleşik alışkanlıkları hem de Talmud eğitimini edinebilirlerdi.

harekete hoşgörü göstermesi beklenemezdi. Müslümanlar Mekke'de bir azınlık olarak kaldıkları müddetçe İslami hareketin çıkmaza girmesi kaçınılmazdı.

Muhammed ve onun taraftarları Mekke'de yeni bir kabile yapılanmasına benzer bir şekilde –bu bakımdan muhtemelen Kureyş'in ilk kez Kusay tarafından bir araya getirilmesine benzer şekilde– yavaş yavaş örgütleniyorlardı. Herkes mensubu olduğu aileye veya sülaleye karşı sorumluluklarını yerine getirmeye devam ediyordu fakat bir süre sonra aile bağları yerine Muhammed'in tebliğ ettiği inancın şahsen ikrar edilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni gruplaşmaya karşı duyulan sorumluluğun ve bağlılığın daha ağır basmaya başladığı fark edildi. Muhammed bu yeni gruplaşmayı ifade etmek için *Ümmet* sözcüğünü kullanmıştı. O güne dek Muhameed "ümmet" sözcüğünü kendilerine peygamber gönderilen bazı halkları (Mekkeliler gibi) işaret etmek için kullanmıştı. Oysa şimdi bu sözcüğü onun peygamberliğini kabul edip onunla birlikte yeni bir topluluk meydana getiren herkesi ifade etmek için kullanmaya başlamıştı. Muhammed, Medineli Müslümanlarla yaptığı görüşmelerde kendi cemaati üzerindeki otoritesini açıkça ilan etti ki bu otorite Mekkeli taraftarları arasında bir süredir zaten hissediliyordu. Elbette Müslüman olmayanlardan otoritesine boyun eğmelerini henüz talep edemezdi ama Müslümanların siyasi açıdan özerklik kazanmaları onların en azından kendi aralarında bu konuda toplumsal beklentiler içine girmelerine neden olmuştu. Üstelik Muhammed, Medine tamamen İslam ümmetine dâhil olmadan önce bile taşıdığı *hâkim*, yani yargıç/arabulucu sıfatıyla, yeni dinin ruhunun Müslüman olmayan Medineliler üzerinde olumlu bir etki bırakmasını ve yeni inancın maneviyatının Ümmet'in dışına da yayılmasını sağlamıştı.

Yeni Ümmet'in hayatına, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin uzantısı konumunda olan fakat –belki "manevi atletler" (moral athletes) örneği dışında diğer bütün ahlak ölçütlerinin olması gerektiği gibi– bir bütün olarak grup içinde hâkim olan beklentilerle kalıcı hale getirilen ve onların ortak yaşamı içinde şekillenen, kuşatıcı ve yeni bir manevi hava egemendi. Bu yeni manevi iklim gerek hayvancılıkla geçinen Bedevi göçebelerin gerekse yerleşik hayata geçmiş Bedevi paganların manevi ve ahlaki yönelimi ile taban tabana zıttı. Bu topluluklar her şeyden önce bireyin ve kabilenin şerefini ve haysiyetini vurguluyorlardı. Bu haysiyet ise doğuştan gelen bir özellikti; zenginlikten veya kabiliyetten duyulan gururdu ve çiğnenmesi halinde benmerkezci ve özünde değersiz amaçlar uğruna dinmek bilmez ve acımasız bir intikamcılığa sebep oluyordu. Hatta hayatı farklı şekilde yaşamak isteyenler bile bir çeşit mahalle baskısı yüzünden, intikam almayı adaleti sağlamanın en kestirme yolu olarak, içkiyi ve cinselliği ise önünde sonunda zamana yenik düşecek heba olmuş bir ömrün anlamsızlığını ve zavallılığını unutturacak fani zevkler olarak gören bir hayatın içine çekiliyorlardı.

İslam, Yaratıcıya karşı düpedüz nankörlük (*küfür*) etmek saydığı bu pervasız avareliğin karşısına tevazuyu, cömertliği ve günahlardan arınarak Tanrı'nın emirlerini yerine getirmeyi amaç edinen bir hayatı koydu. İntikam ateşini körükleyen duyguların karşısına sabrı ve merhameti koydu. Bu erdemlerin bazıları –şehvetten uzak durmak ve tevazu hariç– Bedevilerin daha akil olanları arasında da aslında öteden beri benimseniyor ve övülüyordu ama arada bir vurgu farkı olduğu da kesindi. İslam, cemaat hayatında manevi erdemlerin yerini pekiştirecek, acımasız kan davalarına daha adil alternatifler getirecek ve ahlaksızlık olduğu yeni yeni fark edilen şeylere meyletmeyi yasaklayacaktı.

Bu karşıtlık birkaç anahtar sözcükle özetlenmişti. Tanrı'ya kayıtsızlığa, "nankörlük" veya "inkâr" anlamına gelen *küfür* denmiş ve küfrün yerini Tanrı'ya teslimiyeti ifade eden *islam* almıştı. İptidai tutkular toptan *cahiliye* diye özetlenmiş ve cahiliyenin yerini Tanrı'ya sığınmak, sadık kalmak anlamına gelen *iman* almıştı. (Daha sonraki dönemlerde *küfür* İslam'a aykırı her şeyi gösteren teolojik bir terime, *cahiliye* ise İslam'ın doğuşundan önceki çağları gösteren bir tarih terimine dönüşmüştür.)[22] Yeni ahlaksal ve manevi düzen de tıpkı eskisi gibiydi: Kişisel bir idealden fazlasıydı, mesuliyet sahibi, bütüncül bir toplumsal çevrenin fiili normuydu.

Müslümanların Ümmet'i Mekke'deki sülaleler ve aileler ile siyasi bağlarını koparıp bağımsız bir siyasal birim haline geldiğinde ilk önce yine kabilevari biçimde yapılanmıştı. Medine'de, Muhammed'in hem Mekkeli Müslümanların (*Muhacirun*, yani "göçenler", "muhacirler") hem de Medineli Müslümanların (*Ensar*, yani "yardım edenler") emiri olduğu kabul edilmişti. Ayrıca genel olarak Medine'deki tüm toplumsal gruplar arasında arabuluculuk da yapıyordu. Bu makam, taraf olan sülalelerin karşılıklı yükümlülüklerinin belirlendiği ve sülalelerin ittifaklarına dayanılarak bütün Medine'nin dâhil edildiği –kimi zaman abartılı bir ifadeyle "Medine Anayasası" diye de anılan– bir belgede kurumsallaştırıldı. Fakat öncelikle Müslümanlar, özellikle de Mekkeli Müslümanlar arasında rolünün gereğini yerine getirmeliydi. Nitekim Mekkeli muhacirler Medine'ye göç ettiklerinde mali bir kaynakları yoktu; bu nedenle ilk başlarda Medineli Ensar'ın misafirleri oldular, Muhammed onların bir kısmını birbirine kardeş kıldı. Bunun hemen ardından muhacirleri Kureyş'in ticaret kervanlarını yağmalamaları için şehirden gönderdi.

Yağmacılık Arap kabileleri arasında normal karşılanan bir usuldü. Hali vakti yerinde olmayan Arap kabilelerinin zararlarını kendilerinden daha iyi durumda olanlardan tazmin etmelerine dayanıyordu. Muhacirler Mekke'yi terk ettiklerinde geride bıraktıkları sülaleleriyle bağlarını da koparmışlar, on-

---

[22] Pagan Araplar ile İslam'ın ahlaksal tonu arasındaki ilişki için krş. Ignaz Goldziher, "Muruwwa und Dîn", *Muhammedanische Studien*, cilt 1 (Halle, 1889); Watt, *Muhammed at Mecca*, bölüm III, 3, 4; Toshihiko Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Koran* (Keio University, 1959).

lar tarafından himaye edilme haklarından feragat etmişlerdi. Artık fiilen kendi sülalelerini veya kabilelerini kurmuşlardı. Bu nedenle hiçbir antlaşmalarının olmadığı kimseleri –yapabilirlerse– yağmalamaları olağan karşılanıyordu. Muhammed ise bu adımın her halükarda yeni ahlak tarafından gerekçelendirilmesi gerektiğini hissetti. Böylece Kureyş'in sadece Müslüman olmayı reddetmekle kalmayıp Müslümanlara bilfiil işkence de ederek onların İslam'ı açıktan yaşamalarına engel olması itibarıyla Tanrı'nın emirlerine düpedüz karşı geldiğini vurguladı. Çünkü bu sadece Muhacirlerin sıkıntısı değildi, Müslüman olmasına izin verilmediği için ahireti elinden alınan başkalarının kaderi de bu davaya bağlıydı. Dolayısıyla Müslümanların ve Müslüman olmak isteyenlerin önünde bir engel ve tehlike oluşturmaktan çıkana kadar Kureyş ile savaşmak caizdi.

Müslümanların yağmalarını Arapların sıradan yağmalarından ayıran özellikle iki neden vardı. Birincisi bu yağmalar Muhammed'in taraftarlarının Medine'de bağımsız bir ekonomik konum elde etmelerini sağlayan –ama bunun için şart olmayan– önemli birer araçtılar. Bağımsız bir ekonomisi olmayan cemaatin Medine'deki yaşamı ve toplumsal düzeni zorlama olurdu. (Belki böyle yağmalar, etkili olmaya başladıkları andan itibaren, artık eski kan davası töresinden mahrum kalan Medinelilerin öfkelerini boşaltmalarını sağlamış da olabilir fakat Muhammed'in böyle bir nedeni tek başına geçerli sayıp saymayacağı kuşkuludur.) İkincisi bu yağmalar belki de Tanrı'nın Kureyş için hazırladığı hezimetin ön işaretleri –hatta Tanrı yolunda savaşmanın Kur'an'da zaten emredilmiş olmasından yola çıkılarak bu hezimetin bizatihi ilk adımları– olarak görülüp Kureyş'in kibrini kırmayı da amaçlıyordu. Muhammed'in belki de başından itibaren onların ticaretini baltalayıp İslam'ın yutabileceklerinden daha büyük bir lokma olduğunu, hayatlarını sürdürebilmek için İslam'ın varlığını olduğu gibi kabullenmek zorunda olduklarını onlara göstermek istemiş olması da pekâlâ mümkündür.

İlk yağmalar başarısız olmuştu. İlk başarılı yağmayı ise kutsal barış aylarından* birinde Mekke yakınlarındaki Nahle'de bir kervana saldırıp bir kişiyi öldüren ve şehre ganimetle dönen küçük bir Müslüman grup gerçekleştirmişti. Muhammed'in kutsal barış aylarında ateşkesin çiğnenmesinde doğrudan bir sorumluluğunun olup olmadığı açık değildir ama böyle bir şeyin olacağını öngörmüş olsa gerekti. Sonuçta bu olay Medine'de infiale yol açtı ve ancak yeni Kur'an ayetleri aracılığıyla yatıştırılabilirdi: Bu ayetlere göre ateşkesin ihlali elbette kötüydü ama inananlara zulmedilmesi daha kötüydü. Böyle bir durumda ateşkesin ihlali meşruydu. Muhammed ancak aldığı bu vahiyden sonra ganimetin paylaşılmasına izin verdi. Bu olay Müslümanlar ile Kureyş arasındaki ayrılığı o kadar derinleştirdi ki Müslümanlar pagan Arap kültürü-

* Haram Aylar (ed.)

nün tümünden, özellikle de kutsa barış aylarını önemli bir simge sayan Mekke sisteminden kopacak noktaya geldiler. Bu olay aracılığıyla İslam'ın tüm eski örf ve âdetlerden üstün olduğu da ilan edilmiş oldu; aslında böylece Müslüman cemaatin, İslam tarafından yeniden açıkça tanınmadığı sürece pagan toplumu dâhilinde kurulan bağlara veya ilişkilere riayet etmesinin gerekmediği ilan edilmiş oluyordu. İzleyen yıllarda bu ilke tutarlı şekilde hayata geçirildi. Bir kişi Müslüman olmadan önce herhangi bir suç işlemişse hatta İslam'a karşı bir suç işlemişse bile İslam'ı kabul ettiği anda onun geçmiş suçları affolunmuş sayılırdı. Aynı şekilde nasıl ki bir Müslüman İslam'ı kabul etmeden önce işlediği suçlardan sorumlu tutulamazsa İslam'ı kabul etmeden önce sahip olduğu ilişkilerden ve bağlardan da çıkar veya fayda sağlayamazdı: Kendi malvarlığını korurdu ama putperest bir akrabasından hiçbir şey miras alamazdı. Böylece Müslümanların Ümmet'i tam bağımsızlığını ilan etmiş oldu.

Taraftarları arasında bir huzursuzluk yaratmış olmasına rağmen Nahle seferinin başarılı olduğunu kabul etmesinin Muhammed'in üstlendiği görevin tüm içermelerini kavradığını, sorumluluğunu tereddüt etmeden üstlendiğini, hatta fırsat yakaladığında gözünü kırpmadan, cesurca yerine getirdiğini gösterdiğini düşünebiliriz. Nitekim en ufak bir taviz vermiş olsaydı Ümmet'ini pratikte diğer kabilelerle ortak bir ahlaki çerçeveyi paylaşan ve rekabet halinde olan alelade bir kabileye indirgemiş olurdu. Burada sergilenen hedefin açıklığı ve sapmazlığı büyük ölçüde Muhammed'in dehasının bir ürünüydü. Keza Muhammed'in tebliğinin barındırdığı ikilem burada somut bir ifade de bulmuştu. Peygamber aracılığıyla aşkın hakikat belirli koşullar tarafından sınırlanmış belirli bir insan topluluğunun icraatlarında ve kaderinde somutluk kazanmak suretiyle kadınlar ile erkeklerin hayatına nüfuz ediyordu. Bu şekilde pratikte etkili olabilirdi. Gelgelelim Nahle yağması, pagan inançlarınca kutsal sayılan ama daha geniş kapsamlı ve yeni hakikat ile çelişen batıl bir âdetten kopuştan ibaret de değildi. Müslümanların kutsal barış aylarına riayet etmeyeceklerinin önceden ilan veya ima edilmiş olduğuna dair hiçbir gösterge olmadığı için, Muhammed bu olayın bir ihanet anlamına geldiğini kabul etmişti veya belki de bu ihaneti İslam'ın pagan geleneklerden ahlaken bağımsızlığını kazanma sürecini tamamlamak için bir fırsat olarak gördüğü için kabul etmek zorunda kalmıştı demek daha doğru olur.[23]

Muhammed Yeni Bir Yönetim Kuruyor

Nahle'deki başarının bir sonraki yağmaya katılımı teşvik ettiği anlaşılıyor. Öyle ki bu sefere Medine'den çok sayıda Ensar Müslüman da yağmaya katıla-

[23] Nahle yağmasının ahlaksal içermeleri hakkında krş.: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), bölüm I. 3; ayrıca X. 2. Fakat barış aylarının kutsallığı kuşkusuz sadece misillemeden duyulan boş bir korku meselesinden ibaret değildi.

caktı. Yağmanın hedefi olan Suriyeli kervan hedefine sağ salim ulaşmayı başardı. Fakat yaklaşık 315 erkekten oluşan yağmacılar Bedir kuyularının yakınında Mekke'den gelen ve kendilerinin iki katı kadar kalabalık bir destek kuvvetiyle karşılaştılar. Muhammed'in kendine has önderliği ve Müslümanların fazlasıyla coşkulu ve muhtemelen disiplinli olmaları sayesinde bu muharebede büyük bir zafer kazanıldı. Kureyş'in ileri gelenlerinden bazı İslam karşıtları ve çok sayıda Mekkeli bu muharebe sonucunda ya öldürüldü ya da esir alındı. Muhammed, böyle etkili ve kalabalık bir düşman birliğine karşı Müslüman azınlığın kazandığı bu zaferi ilahi müdahaleye yordu. Bu olayın, Müslüman cemaatinin bağımsızlığını ve varlığını sürdürme yeteneğini teyit ettiği, hatta Kureyş'e ilerde uğrayacağı kaçınılmaz sonu ucundan gösterdiği düşünüldü. İlerleyen yıllarda, Bedir'de, yani örgütlü bir topluluk olarak Müslümanların muharebe meydanında elde ettikleri ilk zaferde bulunmuş olmak bir soyluluk beratıymış gibi algılanır hale geldi. Belki sonradan Müslüman olanlar sadece bu başarının çekiciliğine kapılıp İslam'a geçmiş olabilirlerdi ama Bedir'de savaşanlar İslam henüz yeterince güçlü değilken bu dine geçmişlerdi ve en sıkıntılı yılları boyunca kararlılıklarını sürdürmüşlerdi.

Bundan böyle diğer Arapların, özellikle de göçebelerin, Müslümanları Kureyş'in itibarına ve siyasal rolüne rakip ve onun olası mirasçısı olarak değerlendirmeleri gerekiyordu. Muhammed Müslümanlara dostça davranmayan bazı Bedevi kabilelere saldırılar düzenlemeye başladı; böylece ganimet elde etti ve Kureyş'e karşı elini güçlendirdi. Bir yıl içinde bir Kureyş kervanının tamamı ele geçirildi. Bundan sonra yağmacılık ve savaş cemaatin başlıca etkinlikleri haline gelirken, bir yandan da cemaatin etkisi –ve sonraları İslam'a katılım da– arttı. Savaş hâli en sonunda doruğa ulaştı ama Mekke'nin fethine kadar sona ermedi.

Bedir'den hemen sonra Muhammed bir Yahudi sülalesi olan Benu Kaynuka'yı Medine'den kovdu. Bu kısmen bir yenilginin itirafıydı ve bunun bir daha olmaması için Muhammed'in önlem almak istediğini gösteriyordu. Muhammed'in dinini kabul edenler pagan sülalelerden geliyorlardı ve Muhammed otoritesini ilk kez Medine'nin pagan bölgesinde tesis etmişti. Yine de ister Hıristiyan olsunlar ister Yahudi olsunlar tektanrıcıların onun çağrısına olumlu yanıt verip paganlarla mücadelesini desteklemelerini de en başından itibaren beklemişti. Fakat samimi Hıristiyanların Bedenlenme (Incarnation) öğretisinden koparılmış ebedi bir tektanrıcılığı kabul etmesi nasıl mümkün değilse çoğu Yahudi'nin seçilmiş halk düşüncesine dayanan kendi tarihlerinin eşsiz anlamını yok sayan bir evrenselciliği kabul etmesi de aynı şekilde mümkün değildi. Üstelik İncil'de, Talmud'da ve Apokriflerde anlatılan kıssaların Muhammed tarafından anlatılan halleri bu eski kutsal metinleri hâlihazırda ellerinde bulunduranların saygısını kazanmasına yetmeyecek kadar tutarsızdı,

hatta zaman zaman çarpıtılmıştı. Hatta pagan komşularına bile Muhammed'i peygamber olarak tanıtmaları için bir gerekçeleri yoktu.

Muhammed, Medine Yahudilerinin onun peygamberliğini inkâr ettiklerini ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kıssalarla ilgili yanlış anlamalarını alaya aldıklarını görünce büyük bir hayal kırıklığına uğradı. Üstelik tehdit de edilmişti. Yahudiler Müslümanlara kıyasla tektanrıcılığın daha kıdemli yorumcularıydılar ve Medine halkı arasında zaten saygı görüyorlardı. Muhammed'in otoritesine meydan okudukları sürece tek bir kötü veya talihsiz olay bile onun konumunu sarsabilirdi. Medine'de irili ufaklı çok sayıda Yahudi grubunun yanı sıra çoğunluğu veya tamamı Yahudilerden oluşan dört önemli sülale vardı; bunlardan ikisi vahadaki en iyi hurma korularını ellerinde tutuyorlardı, üçüncü sülale olan Benu Kaynuka ise Medine'nin göbeğinde yer alan pazardaki zanaatçılardan ve perakendeci tüccarlardan oluşuyordu. Bu son üç sülale en azından Muhammed'in düzenlemelerine mesafe alabilecek kadar sağlam bir konumdaydılar. Muhammed, birkaç Müslüman ile Benu Kaynuka mensupları arasında çıkan bir arbedeyi fırsat bildi (arbedeyi çıkaranın Müslüman olduğu söylenir). Silahlarını teslim edip mallarıyla birlikte Medine'yi terk etmeyi kabul edinceye kadar onları kendi kalelerinde kuşatma altına aldı. (Bir sülalenin tamamının bir vaha içinde bir yerden başka bir yere veya uzak yörelere sürülmesi veya göç etmesi, Arabistan'da ve özellikle de Medine'de komşular arasındaki gerilimin bir sonucu olarak çok sık gerçekleşen bir olaydı.) Yaklaşık iki bin yetişkinden oluşan Benu Kaynuka daha kuzeydeki Yahudi yerleşimlerine göç etmek zorunda kaldı.

Benu Kaynuka'nın sürgün edilişi, Muhammed'in Bedir'de Kureyş kabilesi karşısında ve genel olarak Araplar karşısında kazandığı itibarı Medine'de sağlamlaştırdı. Fakat Muhammed bununla yetinmedi. En azından bu noktadan itibaren inşa ettiği şey yeni bir kabile değildi, Medine'deki Müslümanları ve gayrimüslimleri ortak bir toplumsal yaşamın çatısı altında toplayacak daha gelişmiş bir yönetim/devlet (polity) kuracaktı. Muhacirleri bir kenara bırakacak olursak Muhammed'in liderliğine bağlılık en azından o güne de isteğe bağlı olmuş, hatta zaman zaman bazı inançlı Müslümanlar onun liderliğini reddetmişlerse de Medine'de genel bir arabulucu olarak konumu günbegün ağırlık kazanmıştı. Artık tüm Medine ahalisi adına tek başına konuşabiliyordu. Muhammed'in Medineliler arasındaki başlıca rakibi İbn Übey idi. İbn Übey, Benu Kaynuka lehine ricada bulunmaya cüret edince hoyratça bertaraf edilmişti. Muhammed'in liderliği altında Müslümanlar böylece Medine'deki yönetici topluluğu meydana getirdiler, muhaliflere ise en iyi ihtimalle göz yumuldu. "Medine Anayasası" denen vesikaya herhangi bir hükmün sonradan dâhil edilip edilmediğini bilmiyoruz ama onun bir Müslümanın başka bir Müslüman karşısında bir kâfire yardım etmesini yasaklayan bir hüküm içermesi dönemin ruhuna uygundu.

Müslüman olduğunu ilan etmiş herkes elbette samimi değildi. İbn Übey, Muhammed'e yıllarca sorun çıkaran ve Muhammed'in "kararsızlar" (bazen "ikiyüzlüler" diye de çevrilen *münafikun*, münafıklar) diye adlandırdığı bir grubun lideri haline geldi. Bununla birlikte Muhammed kendisine açıktan düşmanlık etme fırsatını onlara hiç vermedi. Kısa vadede eskiden pagan olan herkesin Müslüman olması, Yahudilerden ise Müslümanların üstünlüğünü tanımaları bekleniyordu. Bu sırada pazaryeri de boş kalmış, böylece daha güvenli bir ekonomik konum elde etmek için fırsat kollayan Müslüman Mekkeli göçmenler tarafından doldurulmaya hazır hale gelmişti.

Yeni konum kendini en açık biçimde inanç ve ibadet meselesinde gösterdi. Yahudilerle yaşanan tartışma sırasında İslam'ın sadece paganizmden farklı olmakla kalmadığı, ayrıca tektanrıcılık çerçevesinde Yahudilik ve Hıristiyanlığa paralel ve fakat onlardan ayrı, bağımsız bir dinsel sistem meydana getirdiği de açıkça görüldü. O ana kadar Muhammed kendi dininin ibadetlerinin genel olarak Yahudilerinkiyle (örneğin Kudüs'ün kıble yapılarak ibadet edilmesi ve belirli günlerde oruç tutulması gibi) uyumlu olacağını ummuş olmasına rağmen, artık Müslüman inancı belirgin bir biçimde ayrı tutulacaktı. Muhammed İbrahim'in hem İsrailoğullarının hem de İsmailoğullarının ortak atası sayıldığını öğrenince, onun Yahudi veya Hıristiyan olmadığını, Musa'dan da İsa'dan da daha önce yaşamış olmasına rağmen tek Tanrı'ya inanmış olduğunu vurguladı. Muhammed'in inancı İbrahim'inkine benzeyecekti.

Bu karar, Kur'an'da açıkça vurgulanan ve asıl anlamları yeni belirginleşmeye başlanan iki ilkeye dayanıyordu. Birincisi sadece Tanrı'ya tapma ilkesiydi. Katıksız bir din sadece şu veya bu cemaate gönderilmiş olamazdı. Nitekim İbrahim'in dininin de böyle bir sınırlaması yoktu. Muhammed *ümmi* bir peygamber olduğunu, yani kendilerine kutsal kitap gönderilmemiş –mevcut dinsel cemaatlerden hiçbirine mensup olmayan– kimselerin peygamberi de olduğunu ilan etmişti. Bunun ilk bakışta onun Arap olmasına atıfta bulunduğu düşünüldü. Ama aslında bunun başka içermeleri de vardı. Bedevi Arabistan gibi bir sahada tebliğ görevi üstlenmiş akıllı her insanın açıkça fark edebileceği üzere, İran-Sami ikilemi, bölgede çatışan dinsel cemaatler yaratmıştı. Bu ikilemin çözüm yolu ise eski cemaatlerin dışlayıcı tutumunu reddedip tektanrıcı geleneğin köklerine geri dönecek yeni bir cemaat oluşturmaktan geçiyordu. İlkece bu çatışan dinlerin birbirinden üstün yanları yoktu. Kur'an'da vurgulandığı üzere, insan yüzünü ne tarafa çevirirse Tanrı da o tarafta olurdu. Dinin tek amacı insanların ihtiyaçlarını karşılamaktı. Kur'an'ın da sürekli vurguladığı gibi, önemli olan kişinin sadece Tanrı'ya kulluk etmesi, sahte tanrılar edinmemesiydi (En'âm suresi, 160. ayet vd). İnancın veya hukukun formülleştirilmesine yönelik bu geçici tutum, sadece eski vahiylerin insanların gereksinimlerine uydurulmadığına, ayrıca hâlihazırdaki vahiy söz konusu olduğunda bile Tanrı'nın Kur'an'daki bir ayeti ve onun hükümlerini yürürlükten kaldıra-

bileceğine ve sonra onun yerine daha iyisini göndereceğine dair Kur'an'ın verdiği güvencede açıkça ortaya konmuştu.

Fakat bir hüküm bir kez yerleştikten sonra elbette yeni cemaate bağlananlar tarafından göz ardı edilemezdi; Tanrı'ya doğru düzgün ibadet edebilmek içinse yönlendirilen bir cemaate mensup olmak gerekirdi. Mekkeli dinsel sistemin bağımsızlığının ve Yaratıcı Tanrı olarak Allah'ın o sistemin içindeki merkezi konumunun, daha eski tektanrıcı geleneklerin toplumsal bölünmelerini pratikte somut biçimde aşabilecek yeni bir tektanrıcılık yorumu için bir hareket noktası olduğu artık görülmüştü. İsmailoğullarının yaşadığı Arabistan'ın başlıca tapınağı olan Mekke'deki Kâbe'yi inşa edenlerin doğal olarak İbrahim ve İsmail oldukları, dolayısıyla Kâbe'nin başlangıçta sadece hakiki, tek Tanrı'ya adanmış bir tapınak olduğu, bu nedenle pagan kabilelerin Kâbe'deki putlarının orayı kirlettiği düşüncesi kabul gördü. Kâbe'nin yakınındaki kutsal taşlardan biri –ya o sıralar ya da daha sonraları– İbrahim'e adanmıştı (*Makam-ı İbrahim*). Müslümanlar rükû ve secde gibi düzenli hareketlerden oluşan şeklî ibadetlerini, yani namazı (*salât*), normalde Peygamberin evindeki mescitte (cami) toplu halde ve günde en az üç kez kılıyorlardı. Şimdi ise Müslümanlara bu ibadetin Kudüs'e doğru dönülerek değil, Kâbe'ye doğru dönülerek yapılması gerektiği söyleniyordu. Ayrıca, esasen İbrahim tarafından yerleşik hale getirilmiş bir tören olan *hac*cın da her yıl Mekke'ye gidilerek yapılması gerekecekti. Bununla birlikte bizzat yeni cemaatin deneyimlerinden çıkarılan birtakım ibadet unsurları da vardı. Örneğin Kur'an'ın ilk kez indirilmeye başladığı söylenen ve Bedir Muharebesi'nin de kazanıldığı ay olan Ramazan ayı, Müslümanların oruç tutma dönemi olarak belirlenip Yahudi oruçlarının yerini aldı. İslam böylece ibadetleri ve ayinleri bakımından kendisinden önceki tektanrıcılık örneklerinden bağımsız hale geldi.

Yeni toplumun temelleri, insanlarla Tanrı arasındaki ve insanların birbirleri arasındaki ilişkilerden oluşuyordu. Bununla birlikte toplumu bir arada tutan kişi bizzat Peygamberdi; onun konumu vazgeçilmezdi ve benzersizdi. Bir kabile şefi –savaş sırasında kumandan olarak ve ayrıca kabilenin konumunu ve şerefini gözetmekle yükümlü kişi olarak otoritesi göz önünde tutulursa– geleneksel olarak kabilenin yağma sırasında ele geçirdiği ganimetin dörtte birini alırdı. Bir bakıma benzer bir konumda olan Muhammed ise her ganimetten beşte birlik bir pay alıyordu ve bunu yoksullara sadaka olarak dağıtmak veya yeni katılanların gönlünü almak gibi toplumsal amaçlar için veya tam yetkili olduğu işlerde kullanması gerekiyordu. Ayrıca çok sayıda karısı olan bazı büyük kabile şefleri gibi Muhammed'in de aynı anda çok sayıda eşi olmasına izin verilmişti, buna karşın taraftarlarına sadece dört eş alma izni verilmişti. Muhammed'in bu evlilikleri siyasal ilişkilerini pekiştirmek amacıyla yaptığı anlaşılıyor; dolayısıyla sahip olduğu bu ayrıcalık da ganimetten aldığı beşte birlik pay gibi özünde siyasal bir ayrıcalıktı. (Eşlerinden sadece

biri, Ayşe, evlendiği sırada henüz bakireydi. Ayrıca Muhammed'in toplumsal ve siyasal sebeplerden dolayı yapmadığı bir evliliği bilinmemektedir.)

Muhammed'in eşleri, önemlerine uygun biçimde halktan özel bir saygı göreceklerdi. Gözlerden uzak yaşayacaklar ve –Muhammed'i etkileyebilecekleri sanıldığı için sayıları çok olan– ziyaretçileriyle yüz yüze değil, bir perdenin ardından görüşebileceklerdi. Muhammed'in ölümünden sonra bir daha evlenmeleri gerekmeyecek, Peygamberin eşleri oldukları için bütün inananların anneleri sayılma onuruna erişeceklerdi. Siyasal önemlerine ve Muhammed'in onların çevresine örmek zorunda kaldığı toplumsal duvara rağmen Muhammed kişisel olarak da eşlerine büyük bir önem veriyordu. Onun yaşadığı en ağır duygusal buhranlar eşleriyle yaşadığı şahsi anlaşmazlıklardan kaynaklanmıştır. Hatta evliliklerinde yaşadığı sorunların birkaçının izine Kur'an'da rastlamak dahi mümkündür. Muhammed'in eşlerinin hiçbiri Hatice'nin yerini tutmadı. Yine de Muhammed eşleri arasında hiçbir fark gözetmeden hepsine eşit ve adil davranmaya özen gösterdi. Ama en çok sevdiği eşi, Ebu Bekir'in kızı Ayşe'ydi. Ayşe Muhammed'le evlendiğinde dokuz yaşındaydı* ve diğerlerinin arasında her zaman en canlısı o olmuştu. Muhammed'in onunla birlikteyken hep rahat olduğu anlaşılıyor. Aslında sahip olduğu bu özel konuma rağmen Muhammed, görünüşe göre her türlü lüksten uzak, tamamen basit ve mütevazı bir yaşam sürmüştü; kendisine genellikle kolayca ulaşılabilirdi, dost canlısıydı, gülmekten ve çocuklarla ilgilenmekten keyif alırdı.

Muhammed'e yapılan herhangi bir saldırı, onun temsilcisi olduğu İslam'a yapılmış bir saldırı olarak değerlendirilirdi. Muhammed, özellikle kendisini şiir aracılığıyla alenen kötüleyen kimselere fazlasıyla içerlerdi. (Araplar şiire çok değer verirlerdi, şiirin kişinin kendi maneviyatını güçlendiren ve rakibinin maneviyatını altüst edebilen önemli bir araç olduğunu fark etmişlerdi. Ayrıca şiirin adeta sihirli güçleri olduğunu da düşünürlerdi.) Yerleşik Arap âdetlerine göre Muhammed'in herhangi bir antlaşma yapmadığı kişiler karşısında hiçbir yükümlülüğü yoktu. Bedir zaferinden kısa süre sonra Muhammed bazı taraftarlarını, onun aleyhinde konuşmuş bir erkek ile bir kadını öldürmekle görevlendirdi. Suikastçılar bu kişilerle yakın akrabaydılar; dolayısıyla bu şahısları öldürdüklerinde suikastçılar herhangi bir kan davası tehdidiyle karşılaşmayacaklardı.

Yeni Bir Toplumun ve Kültürün Başlangıcı

Kendi alanı içinde üstün ve manevi açıdan bağımsız olan İslam kendi toplumsal düzenini ciddiyetle geliştirmeye artık başlayabilirdi. Doğrusu birçok yön-

* Ayşe'nin Muhammed'le evlendiğinde kaç yaşında olduğu İslam tarihinde çok tartışılan konulardan biridir. (ed.)

den henüz hiç de bağımsız bir kültür sayılmazdı ama yeni toplumsal koşullar sayesinde Müslümanlar arasında gittikçe daha fazla kültür unsuru kendini gösteriyordu. Bu bir bakıma ayrıntılarla ilgili bir sorundu. Domuz eti yemek (bu konuda Bedevilerle Yahudilerin duyguları örtüşmüş olmalı), kumar oynamak ve sarhoşluk verici maddeler kullanmak veyahut en azından ithal şarap (bu da kısmen toplumsal disiplini sağlamaya yönelik bir önlemdi) Müslümanlara yasaktı.[24] En dikkat çekici olanı ise güçsüzün güçlü karşısındaki güvenliğini sağlayan yeni bir sistemdi. Müslüman kabileler arasında düşmanlık yasaklanmış ve bunun yerine, işlenen suçlarla sıkı sıkıya orantılı olan ve Tanrı'nın temsilcisi sıfatıyla Muhammed'in gözünün önünde uygulanacak eşit cezalar getirilmişti. Aynı zamanda bir malvarlığı vergisi olan *zekât* aracılığıyla mali gücü az olanların ihtiyaçları karşılanacaktı. Bu "sadaka" vergisi, günahlardan arınma amaçlı bir sadaka verme uygulaması olan zekâttan doğmuştu. Bu uygulama Medine'de hem –Muhammed'in ganimetten aldığı beşte birlik payla birlikte– grup yaşamının mali zemininin sağlanması hem de bireysel adaletin sağlanması amacıyla yaygınlaştırılıyordu. Elde edilen gelir, normalde, tıpkı ganimetten alınan beşte birlik pay gibi, Muhammed'in uygun bulduğu şekilde ya ortak dava için ya da yoksulların, yolcuların ve benzer durumdaki başkalarının ihtiyaçlarının karşılanması için harcanıyordu. Hem hukuki olarak belirlenmiş cezalar hem de tek elden dağıtılan sadakalar bireylerin aşiret ve kabile ilişkilerinden bağımsız hareket edebilmesine ve böylece bireyci kültür özelliklerinin gelişebilmesine yardımcı oldu.

Belki de her toplumsal yapının merkezinde aile hukuku bulunur. Kuşkusuz Medine toplumunda en belirgin yenilikler de bu alanda yapılmıştı. Kur'an yasalar içerdiği ölçüde aile ilişkilerini de gözetiyordu. Aile yaşamıyla ilgili düzenlemeler Muhammed'in ömrünün geri kalanı boyunca yavaş yavaş hayata geçirildi ama yine burada da eğilim Tanrı karşısında eşitlik temelinde bireysel hakların vurgulanması yönündeydi. İslam öncesi pagan Araplar arasındaki evlilik pratikleri hakkında pek fazla şey bilmiyoruz ama belli ki bu pratikler çok çeşitliydi. Bazı durumlarda erkek neredeyse mal alır gibi kadın alıyor ve onu kendi sülalesiyle yaşamaya zorluyordu; bazı durumlarda ise evlenilen kadın baba evine bağlı kalmaya devam edebiliyordu.[25] Erkeğin veya kadının

---

[24] Bedevilerin yaban domuzu etine hiçbir itirazları olmamış olabilir, ama evcil domuz göçebe hayvancılığa asla uygun değildi ve muhtemelen hep köylülükle ilişkilendirilmişti. Domuz ve köpek gibi hayvanlar hakkındaki önyargının tarihi, muhtemelen çeşitli itkilerin nasıl örtüştüğünü ve devam eden koşullar tarafından (bu koşullar etnik gururu içerebilir, ama şimdiki uzmanların sık sık başvurduğu doğuştan gelen ırk duygusunu içermez) nasıl pekiştirildiğini görmemiz mümkün olana kadar yeterince doyurucu bir biçimde aydınlatılamayacaktır.

[25] Watt'ın Medine'deki matrilokal pratiklerin izlerinin anlamı hakkındaki fikir verici ama tümüyle kanıtlanmamış bazı tezleri vardır (*Muhammad at Medina*, bölüm VIII, 2). Aile hukuku hakkında daha genel bir tartışma için bkz.: J. Wellhausen, "Die Ehe bei den Arabern",

aile ilişkisi içindeki değeri doğuştan gelen statüsüne, ailevi koşullarına ve servetine göre belirleniyordu.

Muhammed'in getirdiği aile düzenlemeleri özünde Kur'an'ın koyduğu kurallardan yola çıkıyordu. Kur'an'ın koyduğu bu kurallarsa Araplar arasında öteden beri var olan belirli bir evlilik tipinin ilkelerinin ilahi mesaja göre uyarlanıp evrensel hale getirilmiş halleriydi. Çekirdek ailenin –erkek, karısı ve çocukları– kendine yeten bir birim olduğu, yasalar önünde her evliliğin aynı statüde olduğu vurgulanıyordu. Bu duruma, büyük ölçüde, yetişkin erkek bireyin aile içindeki konumunun sağlamlaştırılmasıyla ulaşılmıştı. Erkek, ailenin iç işlerine kendi ailesinin veya karısının ailesinin karışmasına izin vermeyebiliyordu; bu hakka sahipti. Bu şekilde karısı üzerinde kapsamlı bir otorite kurabiliyordu. Fakat bu durumda hem çocuklarına hem de karısına bakmakla yükümlü sayılıyordu. Miras da öncelikle en yakın aile bireyleri arasında paylaştırılıyordu. Sülalenin geri kalan üyelerine ise ancak ölenin yakın aile bireyleri mirastan paylarını aldıktan sonra pay veriliyordu. Evliliğin gerçekleşmesine engel teşkil eden akrabalık dereceleri daha fazla vurgulanıyordu, hatta bunlar çoğaltılmıştı. Bu da kalabalık aileler içinde karı koca arasına akraba da olmaları halinde girecek başka aile bağlarının girme ihtimalini baştan azaltıyordu. Bakıcılık ilişkisi kan bağı ile denk sayılmıştı. (Nitekim Kureyş kabilesine mensup birçok aile çocuklarını bakıcı annelere, yani sütannelere emanet ediyordu.) Ayrıca doğal ailenin bütünlüğü de evlatlık edinmek gibi yapay, kurmaca ilişkilere karşı –evlatlıklar ile öz evlatlar birlikte büyütülmüş olsalar bile– özenle korunuyordu. Bu nedenle evlatlık ilişkisinin aile hukukunda resmi bir yeri yoktu. Bir erkeğin birden fazla kadınla birlikte olması durumunda –başka yerlerde de bu tip ilişkiler görülmekle birlikte erkeğin birden fazla kadınla olduğu ilişki tipi o sıralar özellikle zengin Araplar arasında yaygın görülüyordu– her karısına eşit ilgi gösterip eşit muamelede bulunması şart koşulmuştu. Başka bir deyişle erkeğin tüm eşleriyle yakınlık düzeyi aynı olmalıydı. Özgür kadınlarla günübirlik ilişkiler yaşaması ise bazı özel haller dışında kesinkes yasaklanmıştı.

Üstelik kadınlara ve kız çocuklara, Müslüman evlilik tipinin örnek aldığı Arap evlilik tipinde söz konusu olandan daha sağlam bir statü verilmişti. Bedevi toplumunda erkek, gelin alırken gelinin ailesine çoğunlukla bir "başlık parası", yani *mehir* verirdi. Mehir Mekke'de bizzat geline verilirdi. İslam hukukuna yerleşen de bu uygulama oldu. Tatmin edici bir mehir, kadının kendi geleceğini güvenceye almasına yardımcı oluyordu. İslam'da, aileyi geçindiren kişi sıfatıyla erkek boşanma sürecini başlatma ayrıcalığına sahipti (gerçi kadın-

---

Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, no. II (1893), s. 431-81. Gertrude H. Stern tarafından yapılmış düzeltmeler [*Marriage in Early Islam* (Londra, 1939)] her zaman güvenilir değildir; özellikle de örneklemi, zenginler arasındaki örnekleri dışında her yerde nadiren rastlanan çok kadınla evliliğin bulunmayışıyla ilgili çok az kanıt içerir.

lar da bazı durumlarda boşanma sürecini başlatan taraf olabiliyorlardı fakat bu uygulama daha sonraları yerleşti) ama bir erkek boşanırsa bile karısına evlenirken ödediği mehiri geri alamazdı. Karısının evlilikleri sırasında edindiği malvarlığından da yararlanamazdı. Üstelik onun bakımı için gerekli harcamaları kendi kaynaklarından karşılaması, yani ona nafaka vermesi de gerekirdi. Kadınlar ve kız çocukları erkeğin mirasından pay alabilirlerdi fakat erkek çocuklara –ileride aile geçindirmek zorunda olacakları için– mirastan kız çocuklara verilenin iki katı kadar pay verilirdi. İster erkek ister kadın olsun her bireyin kişisel değerine yapılan bu vurgu, özellikle yeni doğmuş kız çocuklarının katlinin yasaklanmasında da kendini gösteriyordu.

Muhammed ve Kur'an sadece tek bir durumda aile içinde eşitsizliğin sürmesine izin vermişlerdi ama o durumda bile ilgili eşitsizliği yumuşatma yoluna gitmişlerdi: Yakın geçmişe kadar dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Arabistan'da da erkekler ve kadınlar başka erkekleri ve kadınları mülk edinebiliyorlardı. Fakat bu köleler her türlü haktan yoksun değillerdi, onlara belirli haklar tanınmıştı. Üstelik sadece yabancılar köleleştirilebiliyordu, Müslümanların başka Müslümanları köleleştirmelerine izin verilmemişti. Bir erkeğin kendi kadın kölelerini cariye olarak almasına sadece bazı özel şartlar altında izin verilmişti ama Muhammed bu durumdan da genel olarak hoşnut değildi. Köleler çoğunlukla savaş esirlerinden ve kendi kabilelerinden ayrı düşmüş, satılıp uzak diyarlara gönderilmiş ve bu yüzden büyüdükleri sırada sahiplerinden başka aile tanımamış çocuklardan oluşuyorlardı. Arabistan'da ailesinden ve kabilesinden ayrı düşmüş insanların iyi bir yaşam sürmeleri mümkün olmadığı için köleler sahiplerinden tamamen ayrılmayı çoğunlukla istemezlerdi; arzu edebilecekleri tek şey sahiplerinin ailesi içindeki statülerinin iyileşmesi olabilirdi. İşte bu teşvik edilmişti. Kölelerin azat edilmesi, görev ihlalleri için genel bir kefaret olarak önerilmişti; böylece eski köleler eski sahiplerine özgürce bağlanabilirlerdi. Fakat Muhammed kölelerin evlat edinilip öz oğulların haklarının tamamını edinmelerini teşvik etmeyerek, çekirdek ailenin sağlamlığına gölge düşmesini engelledi.

Aile hukukunun başka bir yönüne daha Kur'an'da özellikle dikkat çekilmişti: görgü. Ev hayatının mahremiyetine saygı gösterilmesi ve erkekler ile kadınların evin dışında her türlü görgüsüzlükten, abartılı hal ve hareketten kaçınıp görgü kurallarına riayet etmeleri önem arz ediyordu. Kur'an'da yer alan bu kurallar aslında –ilk bakışta pek bariz değilse de– başlarda bireylerin özel hayatına saygıyı güvence almaya yarıyorlardı. Fakat Muhammed'in ölümünün ardından bu kurallar çok farklı bir anlam taşıyan yeni bir toplum düzeninin hareket noktası haline geldiler.

Müslüman cemaati gelişirken Kur'an'ın mesajlarının karakteri de değişikliğe uğradı. Kur'an'ın ilk inen ayetlerinin çoğunlukla Tanrı'nın görkemini övüp yücelten ve Vahyin kusursuzluğunu vurgulayan coşkulu bir karakteri vardı. Daha sonraları bu şiirsel betimlemelerin yerini yine övgü dolu fakat daha ziyade düzyazı tarzında uyarılar ve açıklamalar aldı. Kur'an aynı anda hem Müslüman hayatının esin kaynağı hem de bu esin uyarınca yapılan icraatların yorumlanma ölçütüydü. Kur'an'ın mesajı esasen tekil durumların ötesine geçen evrensel bir nitelik taşımakla birlikte Müslümanların cemaat deneyimlerine de yetişmeye çalışan, çoğunlukla önemsiz görünen tikel ayrıntıları dahi ele almaktan geri durmayan genel bir yaşam kılavuzu olarak da iş görüyordu. Nitekim Müslüman topluluğun icraatlarını, özellikle de askeri seferlerini destekleyici uyarılarla, topluluğun usullerine, teamüllerine ve de özellikle evlilik adetlerine ilişkin düzenlemelerle doluydu. Hatta bazen gerçekten yaşanmış tek bir krizle ilgili tartışmalı noktaları bile hükme bağladığı, böylece benzer krizlerde izlenebilecek olası yolları ve usulleri ortaya koyduğu da oluyordu. Örneğin bir keresinde, Muhammed'in en sevdiği eşi Ayşe, hasımları tarafından zina ile suçlanmıştı. Fakat ortada onun kişiliği hakkında yapılabilecek tahminlerden başka lehinde veya aleyhinde hüküm verilmesini sağlayacak herhangi bir kanıt yoktu. Kuşkuların zehir gibi yayıldığı gergin geçen bir sürenin ardından Kur'an nihayet onun lehinde hüküm verdi. Fakat aynı zamanda bir daha insanlara böyle bir suçlama yöneltilecekse dört tanık gösterilmesini ve böyle ağır ithamlarda bulunanların iddialarının mesnetsiz çıkması halinde cezalandırılmasını şart koşan bir kural da getirdi. Böylece, hizipler arasında bilfiil yaşanmış bir olay ve bu olayın ahlaki çerçeveden yorumlanışı Kur'an'da kendine yer bulmuş oluyordu.

Yine de Kur'an genellikle bu tür toplumsal siyasalar sunmuyordu. Çoğu durumlarda Muhammed'in kendi başına karar verip hareket etmesi gerekiyordu. Nitekim Muhammed Medine'ye yerleştiğinde orada bulunan farklı toplumsal unsurların toplum içindeki yerini tayin eden "Medine Anayasası" Kur'an'ın değil Muhammed'in eseriydi. Hayati kararlar çoğu durumda Muhammed'in muhakemesine bırakılmıştı. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere, Müslümanlar başlarında Muhammed'le birlikte Mekke'ye hac ziyareti yapmak için yola çıktıkları ve Kureyşlilerin bu kafilenin sadece bir hac kafilesi olduğunu bildikleri halde onları Mekke'ye sokmadıkları, gidişattan dolayı Muhammed'in en sadık taraftarlarının dahi onun verdiği kararlardan kuşku duymaya başladığı Hudeybiye krizi sırasında bile, Kur'an ne yapılması, hangi yolun izlenmesi gerektiğini bildirmemiş, herhangi bir müdahalede bulunmamıştı. Kur'an daha ziyade bireyler ve onların şahsi vicdanlarıyla ilgileniyordu. Örneğin Müslümanların çoğunun katılmakta isteksiz davrandığı zorlu Mute

(Suriye) seferini de emretmemişti. Buna karşın samimi Müslümanlar olduklarından şüphe duyulmayan ve fakat bu savaşa katılmayan üç asker kaçağının durumunu bilahare ele almıştı.* Bununla birlikte Kur'an Muhammed'in siyasalarını ve siyasetini aslında hep desteklemiş, onlardan doğan sorunları – örneğin ganimetlerin bölüşülmesi meselesini– çözüme ulaştırmıştı. Her şey bir yana, Muhammed tarafından belirlenen ortak davaya sadakatin öneminin üstünlüğünü hep vurgulamıştı.

Kur'an böyle beşeri ve dünyevi meseleleri ele aldığında dahi uhrevi bakışını koruyor ve aşkın bir görüş açısını yansıttığını çeşitli yollardan sürekli hatırlatıyordu. Tektanrıcı gelenekte, özellikle de bu geleneğin daha halkçı kanadında, ahlak genellikle pazaryerinin terminolojisi ile ele alınıyordu. Örneğin yetimlerin korunması meselesi, her şeyden önce, onlara miras kalan malvarlığının korunması meselesi olarak görülüyordu Dolayısıyla Kur'an da hem bu gibi yaygın benzetmelere başvurarak (örneğin, mümin Tanrı ile kârlı bir anlaşma yapmış kişiydi) hem de aşkın olanın, uhrevi olanın, dünyevi olanla, dünya işleriyle birbirinden ayrılamayacak denli içli dışlı olduğunu vurgulayarak bu yönde bir eğilim sergiliyor, pazaryerinin dilini rahatça kullanıyordu. Fakat bu dünyevi dili kullanmakla aslında bu meseleleri daha nezih meseleler haline getiriyor, onlara asalet katıyordu. Hatta Peygamberin eşi Ayşe'ye yöneltilen zina suçlamasını tartışırken bile Kur'an'ın kendine özgü üslubu ve anlatım tarzı –kullandığı sözcüklerin sırası, ahengi, oranı, ses dolgunluğu– öyle bir çizgide seyrediyordu ki bu tartışmadan izzetin zilleti de beraberinde getireceği, bunun tersinin olamayacağı sonucu çıkıyordu. Kur'an'ın bu özelliği başka dillere yapılan çevirilerine yansıtılamamıştır. Baştan sona hayatın içinden ve hayatla dolu oluşu ve tamlığı Kur'an'ın bir bakıma kendine yeterlik kazanmasına neden olmuştu. Bağımsız bir din olarak İslam'ın somut ifadesi olarak Kur'an, önceki vahiylerle tamamlanmaya, takviye edilmeye ihtiyaç duymuyordu. Böylece, inananların her birinin manevi umutlarını ve gereksinimlerini yansıttığı gibi, her şeyden evvel onların ortak yazgısına bu yazgı zaman içinde açılıp belirginleştikçe her defasında yeni bir gözle odaklanan, çok yönlü, canlı ve derinlikli bir hazineye dönüştü.

Müslüman cemaatinin günlük hayatıyla ziyadesiyle içli dışlı oluşundan ötürü Kur'an'ı soyut bilgiler veren bir kitap gibi okumak mümkün değildir. Hatta Kur'an, en azından ilk başta, ilham almak için okunabilecek bir kitap bile değildir. Çünkü her şeyden evvel Kur'an ayetleri mantıksal bir düzenden ve akış çizgisinden yoksundurlar. Kur'an, aktardığı kıssaları bile sıralı anlatılar olarak değil, çoğunlukla dinleyicilerinin önceden bildiğini varsaydığı olaylara ilişkin hatırlatmalar –olayın sürekliliğini ve gelişim çizgisini fazla dert etme-

* Tevbe Suresi'ne (9/60) yansıyan bu olay 630 yılında gerçekleştirilen Tebük Seferi ile ilgilidir. (ed.)

yen, yalnızca iman ve inançla ilgili içermelerini vurgulayan hatırlatmalar– olarak vermektedir. Bu durumda, anlatılan olayı bilmeyen birinin bizzat Kur'an'ın o olayla ilgili yorumundan önce o olay hakkında malumat sahibi başkasından dinlemesi gerekir. İşte bu nedenle birçok gayrimüslim onu tekrarlarla dolu, karmakarışık ve tutarsız bir özlü sözler ve kıssalar yığını olarak görmüş, Müslümanların onu fevkalade güzel bulmasına bir türlü anlam vermemiştir. Oysa Kur'an'ı baştan sona okumak gerekmez. Onun okunuşuna iştirak etmek gerekir; onun, bir kendini adama ve ibadet edimi olarak ezberden okunması gerekir. Kur'an her noktasında, üstlenilmesi gereken büyük bir görevi tebliğ eder: İnancın gereklerini kabul edip yerine getirmek. İşte bu nedenle, onu içtenlikle ezberden okumak demek bu gerekleri yerine getirmeyi kabul ve beyan etmek demektir. Kur'an'ın güzelliği işte ancak bundan sonra satır satır karşılık bulabilir; ancak bundan sonra, işlediği konular ne olursa olsun, herhangi bir ayetinden ve işlediği tüm konuların birlikteliğinden keyif alınabilir. Kur'an'ın tekrarlanan ifadeleri, iyi idrak edilmesi gereken şu mesajın içinde yer aldığı bütünü bize sürekli anımsatırlar: İbadet Kur'an'ın en küçük cüzüyle bile tamamlanabilir.

İslam'ın ilk yıllarının ardından Kur'an mistik veya istisnai hususları vurgulamayı genel olarak bırakmıştı. Yine de ilahi ihtişamı hissettirmekten asla vazgeçmedi. Hatta Medine'de inen Nur suresinin en son inen ayetleri olan "nur ayetleri" bile daha ziyade Muhammed'in yoğun dindarlığının bir tezahürüydüler: Bu ayetler Tanrı'yı halis bir mistik deneyimi çağrıştıran imgeler kullanarak, semavi, ilahi bir saf ışığa, yani nura benzeterek betimlerler. Yine de Muhammed'in dindarlığına hâkim olan asıl ton daha ziyade gündelik hayatın en küçük parçasını bile dünya işlerini aşan tanrısal bir iradenin emirlerine göre şekillendirme gayesiydi. Nitekim Nur suresinde Tanrı'nın ihtişamına ve onun yolundan sapanların biçare hallerine ilişkin en lirik betimlemelerin yanı sıra "Namaz kılıp zekât verin ve Peygamber'e itaat edin ki şefaat bulasınız. [Allah'ı] İnkâr edenlerin yeryüzünde galip geleceklerini sanmayın; onların varacağı son yer ateştir. Ne kötü bir varış yeridir o!" gibi basit teşvikler ve öğütler de bulunur. Bunun hemen ardından ev içinde uyulması gereken görgü kurallarının ayrıntıları sıralanır. "Ey iman edenler, malınız olanlar [köleler] ve akıl baliğ olmamış çocuklar [odanıza girmeden önce] sizden üç vakitte izin istesinler: sabah namazından önce, öğleyin soyunup yatacağınız zaman ve yatsı namazından sonra. Bunlar mahrem [çıplak] halde bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında ne sizin ne de onlar için bir mahzur vardır. Allah ayetleri böyle açıklar. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."

Kur'an'ın başında yer alan Fatiha suresinde ise cemaatin Tanrı karşısında duyduğu korkunun ve yine ondan duyduğu umudun sade bir ifadesini buluruz:

Âlemlerin Rabbı Allah'a hamd olsun. O esirgeyen ve bağışlayandır. Din Günü'nün sahibidir. Ancak sana kulluk eder, ancak senden yardım dileriz. Bizi doğra yola ilet. Nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazaba uğrayanların, sapkınların yoluna değil.

Muhammed'e "kılıç peygamberi" denmiştir. Fakat bu niteleme onu Musa'yla başlayan bir peygamberler silsilesinden ayırmaya yetmez. Bu nedenle onu teslimiyetçi cemaatin peygamberi, yani "ümmetin peygamberi" diye nitelemek belki daha uygun olacaktır. Bu dinsel cemaat Nil ile Ceyhun arasında kalan bölgeye hâkim olacak yüksek kültürün çerçevesini oluşturmaya her geçen gün biraz daha yaklaşmaktaydı. Muhammed herhangi bir cemaat hukukuna üstünlük atfetmeyi reddetmiş olsa da –veya belki de yeni ve daha saf bir cemaat oluştururken bu anlayışın ona sağladığı yaratıcı özgürlük sayesinde diyelim– bu toplumsal eğilimi tek hamlede gerçekleştirmek yine ona nasip oldu. Medine'deki kültürün ve toplumun genel çerçevesini de neredeyse tamamen onun oradaki cemaati belirleyecekti. Yine de onun yerel girişiminin bölge genelinde etkili olmasının tek bir nedeni vardı: Muhammed'in cemaati seçilmiş bir azınlığı dünyadan kurtarmakla yetinip onun izinden gitmeyenleri Şeytan'ın insafına terk etmek için tasarlanmamıştı; dünyadaki icraatları aracılığıyla bizzat dünyayı dönüştürmeyi amaçlıyordu.

Ne var ki bu hedefin kılıca davranmayı gerektirmesi kaçınılmazdı. Reform nedeniyle çıkarları zarar gören iktidar sahipleri çıkarları uğruna güç birliği yaptıklarında her türlü itirazı bastırmaya yetecek güce de erişirler. Dolayısıyla yapılacak bu gibi reformların başarılı olabilmesi için mevcut iktidarın temellerini sarsması, iktidar zeminini değiştirmesi de gerekir. Örneğin yirminci yüzyılda Gandhi, yerleşik toplumsal iktidarı değiştirmek amacıyla pasif direniş yöntemlerini tercih etmiştir. Fakat bu gibi yöntemlere başvuramayacak olanların toplumsal reform girişimleri çoğunlukla iktidardakiler tarafından onları bastırmak için kullanılacak güce karşı koymak ve o gücü aşmak için gereken her türlü karşılığı vermeye en azından hazırlıklı olmayı şart koşar. Başka bir deyişle savaşa –ve bu savaşın zorunlu hale getirdiği şiddete ve her türlü hileye– başvurmaya hazır olmayı gerektirir.

Muhammed'in askeri tedbirlere başvurmuş olmasını onun peygamberliğiyle ilgili en temel sorunlardan biri olarak görmek kanımca sadece Hıristiyanların "karalamalarının" bir etkisi değildir. Her erdem kendine has birtakım kusurları da beraberinde getirir. Her hakikat iddiası bir sahtelik kuşkusu barındırır. Bir geleneğin büyüklüğü, o geleneğin kendine has üstün yanlarına kaçınılmaz olarak eşlik eden kendine has kusurlarını, başarısızlıklarını aşmakta sergilediği başarıyla ölçülür. Nitekim Hıristiyanlığın da kendine has zaafları vardır. İslam'ı bu konuda sınamanın yolu Müslümanların savaş olgusuna nasıl yaklaştıklarına bakmaktan geçer. Savaşın tarafı olmak sadakat gerektirdiği ve

savaş riskler barındırdığı için bir insanın şahsi çıkarları dışında bir hedefe bağlanıp hedefi uğrunda kendi canını dahi feda etmeye hazır oluşu onu en erdemli kişi haline getirebiliyordu. Fakat tam da bu yüzden, savaş, – katılımcıları genellikle bir kitlenin unsurları olarak ele alındıkları için mecburen barındırdığı münferit kişisel adaletsizlikler dışında– bir yandan da canını feda etmeyi göze alarak savaşan kişinin kendini hakikatin yegâne ve ayrıcalıklı temsilcisi olarak görmesi anlamına geliyordu; dolayısıyla serbest hakikat arayışının ortadan kalkması demekti. Böyle bir imtiyaz iddiası ise aslında sadece Müslüman cemaatinin değil, tüm tektanrıcı toplulukların başına musallat olagelmiş bir ayartıdır. Muhammed'in peygamberliği bir yandan bütüncül bir dinsel cemaat inşa etmeye yönelik tektanrıcı eğilimi menziline vardırırken, bir yandan da Müslüman cemaatini, bütüncül bir topluluk inşa etmeye yönelik her vizyona eşlik eden ve her savaşta ifade bulan bir hisle, ayrıcalıklılık hissiyle ve bu hissin baştan çıkarıcılığıyla yüz yüze bırakmıştı. Bu durumun yol açtığını sorunlar İslam tarihinin kalıcı temaları haline geleceklerdi.

III
İlk Müslüman Devleti, 625-692

Muhammed kendi peygamberlik vizyonuna uygun yeni bir yerel devlet (polity) inşa etmişti. Fakat bu yeni devlet neredeyse göz açıp kapayıncaya kadar büyüyüp uluslararası bir boyut kazandı. Çok geçmeden, Arabistan'da Kureyş kabilesinin yanı sıra hem Bizans hem de Sasani İmparatorlukları ile güç yarıştırmaya başladı. Onu genel bir Arap devletine dönüştüren bu rekabet sayesinde ve Müslüman Araplar ile bu iki imparatorluk arasında muazzam mücadelelere sahne olan iki kuşaklık süre zarfında, nüfuz alanını komşu ülkeleri de kapsayacak şekilde genişletti. Araplar, yerleşik bir imparatorluk kurup hem Batı Akdeniz havzasının büyük bir kısmında hem de Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin tamamında hayatı Arap geleneklerine ve İslam'a göre düzenleyerek bu güçlerin yerini aldılar. Arap imparatorluğunu inşa eden bu seferler destansı başarılardı.

Bununla beraber imparatorluğun inşası sırasında atılan her adım, Arapların kendi aralarında belirleyici birtakım mücadelelere de sahne olmuştu. Hicaz'da karizmatik bir birey etrafında şekillenen gevşek bir birliğin karmaşık bir tarımcıl uygarlığı yöneten muazzam ve kalıcı bir devlete dönüşmesi zaten ancak böyle mümkün olurdu. Her an, İslam devletinin gelecekte bürüneceği karakteri belirleyen can alıcı kararların verilmesi gerekiyordu. Sonuçta bu karakter, İslam'ın fethettiği toplumlar üzerindeki etkisinin ne olacağını da belirledi. Fetihlerin öneminin kalıcı olmasını sağlayan da işte bu iç gelişmeydi.

Muhammed, Bizans ve Sasanî İmparatorlukları Arasında bir Arap Milletler Topluluğu Kuruyor

Muhammed Medine'de yeni bir toplum düzeni tesis ederken bir yandan da etki alanını, seçtiği vahanın ötesine doğru fiilen genişletiyordu. Doğrusu Me-

dine toplumunu olanaklı kılan ve en azından bir ölçüde karakterini belirleyen de işte bu savaşçı ruhtu. Muhammed'in yaşam kronolojisinde görülebileceği üzere, Medine'ye yerleşmesinin hemen ardından çok önemli olaylar hızla birbirini izlemeye başlamıştı. Mekke döneminde görece yavaş ilerlemiş olan hazırlıklar, önce Medine'de, ardından Mekke'de ve nihayet bütün Bedevi Arabistan'da büyük bir hızla meyvelerini verecekti.

Bedir Savaşı'ndan sonra Muhammed'in Medine'de yükseldiği konumdan ötürü Kureyş doğal olarak telaşa kapıldı. Muhammed onların Suriye ve dolayısıyla Yemen ile ticaretini sekteye uğratabilirdi; onları bedevilerin gözünden düşürebilirdi (Kureyşlilerin bütün düzenleri Bedevilerden gördükleri saygı üzerine kuruluydu). Böylece, zaten çorak bir yer olan Mekke'de yaşam koşullarının daha da kötüleşmesine neden olabilirdi. Bu yüzden Kureyşliler ertesi yıl Medine'ye karşı büyük bir sefer düzenlediler. Mekke'nin tüm kaynaklarını bu seferde kullanmak üzere bir araya getirdiler. Medine vahasına vardıklarında, o yıl başak vermiş tüm ekinleri talan edip Medinelileri çekildikleri korunaklı kalelerinden dışarı çıkmaya, savaşmaya zorladılar. Muhammed, vahanın kuzeyindeki Uhud tepesini karşıdan gören güvenli bir yerde mevzilendi. (Bazı "çekimserler" ise bu savaşa katılmamayı tercih ettiler.) Müslüman geleneğinin kayıtlara geçirdiği kadarıyla şunu biliyoruz ki Muhammed'in kanatlardaki mevzilerden birini korumakla görevlendirdiği bazı adamları onun emirlerine uymayıp yağmaya katılmak üzere mevzilerini erken terk ettikleri için, önceden zaferle çıkılacağı vaat edilmiş olan bu savaş Müslümanların yenilgiye uğramasıyla sonuçlanmıştır. Halid adlı Mekkeli bir atlı kumandan Medinelilerin mevzilerinde açılan gediği görmüş ve savaşın seyrini değiştirmiştir. Bu savaş sırasında Muhammed de yaralanmış olmasına rağmen mevzisini terk etmeyip Uhud'un eteklerinde mevzileri bozulan orduyu kendi etrafında tekrar kenetlemeyi başarmıştır.

Kureyşliler kazandıkları bu zafer nedeniyle büyük bir sevinç yaşadılar. Kureyşli kadınlar önemli olaylarda hep yaptıkları gibi bu kez de orduyu cesaretlendirmek amacıyla sefere katılmışlardı ve kazanılan zaferi kendi meşreplerince kutladılar. Hatta Kureyş kabilesinin lideri Ebu Süfyan'ın karısı Hind, eşi görülmemiş bir aşırılığa imza atarak Muhammed'in amcası ve ilk Müslümanlardan biri olan Hamza'nın savaş meydanında cansız yatan bedeninden karaciğerini söküp ısırdı; çünkü Bedir Savaşı'nın kahramanlarından biri olan Hamza, o savaşta Hind'in babasını öldürmüştü.

Muhammed'in Yaşamının Kronolojisi

Muhammed'in Yaşamındaki Olaylar	Bağlantılı Olaylar
?570 Muhammed'in doğumu	**?575** Sasanîler Yemen'i işgal edip Habeşlileri kovdular.
	579 En önemli Sasanî hükümdarı Hüsrev Nûşîrevân öldü, bu sırada imparatorluğu Romalılarla savaşıyordu.
?580 Daha güçlü klanlara karşı denge oluşturmak amacıyla Mekke'de Fudûl İttifakı kuruldu.	**580** Bizans destekli Araplar olan Gassaniler, Irak çölündeki Sasanî destekli Lahmi Arap krallığının başkenti Hire'yi yaktılar.
?585-590 Ficâr Savaşı: Kureyş Bedevilerle savaşarak haram aylar kuralını ihlal etti.	**582-602** Çökmek üzere olan imparatorluğu toparlayan, Suriye çölündeki Gassanileri daha doğrudan bir kontrol altına alan Roma imparatoru Mauricius'un hükümdarlığı.
?590 Osman b. Huveyris, Mekke'ye Bizans'ın üstünlüğünü kabul ettirmeye çalıştı (ama başarısız oldu).	**589-628** Sasanî hükümdarı Hüsrev Perviz'in hükümdarlığı.
	591 Çıkan bir ayaklanmanın ardından Hüsrev, barış yaptığı Romalıların yardımıyla tekrar tahta çıktı.
?595 Muhammed Hatice'yle evlendi; bu evlilikten dört kızı oldu.	**602** Lahmi Arap krallığı Sasanî bir valinin yönetimine verildi; kısa bir süre sonra parçalandı.
	602-610 Beceriksiz bir general olan Phokas Mauricius'u devirdi; bunun üzerine Hüsrev Bizans'a saldırdı.
	610-641 Roma İmparatorluğu'nu yeniden örgütleyen Herakleios'un hükümdarlığı.
610 (veya daha önce) Muhammed ilk vahyini aldı.	**?611** Zikar Günü: Bir Arap kabile grubu Hire yakınlarında bir Sasanî ordusunu yenilgiye uğrattı.
	612-614 Sasanîler Yahudi ayaklanmaları sayesinde Suriye'nin tamamını işgal etti, "İsa'nın Gerildiği haç"ı Kudüs'ten Sasanî başkentine götürdüler.
613 (veya daha önce) Halk önünde ilk vaaz.	
615 (veya daha önce) Bazı Müslümanlar'ın Habeşistan'a göç etmesi.	**615** Sasanîler Anadolu'yu işgal edip Konstantinopolis'in karşısında yer alan Kalkedon'a kadar ilerlediler.

616-619 (veya daha önce) Benu Haşim'in boykot edilmesi.

?617 Yesrib'de (Medine) Evs ve Hazreç grupları arasında gerçekleşen Buas Savaşı sonuca ulaşmadı.

?619 Hatice ve Ebu Talib'in ölümü; Muhammed Taif'te kendisine destek aradı.

621 Akabe'de Medineli Müslümanlarla birinci antlaşma.

622 Akabe'de Medineli Müslümanlarla ikinci antlaşma, Medine'ye Hicret.

624 Nahle Seferi, ilk kanın dökülüşü; Bedir Savaşı, bütün güçlüklere rağmen Müslümanlar zafer kazandılar; Kaynuka Yahudileri Medine'den sürgün edildi.

625 Uhud Savaşı: Kureyş zafer kazanmasına rağmen Medine'yi zaptedemedi; Benu Nadir Yahudileri sürgün edildi.

626 Suriye ile Irak arasında bulunan Dumat el-Cendel'e ilk sefer düzenlendi.

627 Mekkeliler Medine'yi kuşattı (Hendek Seferi); Kureyza Yahudileri katledildi.

628 Hudeybiye Antlaşması: Kureyş'le ateşkes; Hayber Yahudilerine boyun eğdirildi.

629 Mekke'ye barışçıl bir hac ziyaretinde bulunuldu; Sasanîlerin çekilmesinden sonra, Suriye sınırında Gassan topraklarındaki Müte'ye ilk sefer düzenlendi.

630 Müslümanlar'ın Mekke'yi işgali; Bedevilerin Huneyn'de yenilgiye uğratılması; Taif kuşatmasının bir süreliğine ertelenmesi; Gassanilere karşı, Suriye'nin güneyindeki Tebük'e büyük bir sefer düzenlendi.

631 Taif ve Sasanî bağlantılı Yemen dâhil Arabistan'ın birçok yerinden İslam'ı kabul ettiklerini bildiren temsilciler geldi.

632 Muhammed'in "veda" haccı; Orta Arabistan'daki Yemâme'de Müseylime'nin peygamberliğini ilan etmesi; Muhammed'in ölümü.

619 Sasanîler Mısır'ı işgal etti.

622-625 Herakleios Ermenistan platosu üzerinden ilerleyerek Sasanî topraklarını istila etti.

626 Sasanîlerle işbirliği yapan Avarlar Tuna'nın diğer tarafından gelerek Konstantinopolis'i kuşattı, fakat başarılı olamadılar.

627 Herakleios Mezopotamya'ya seferler düzenledi.

628 Herakleios Sasanî başkenti Tizpon yakınlarında zafer kazandı, Hüsrev Perviz suikast sonucu öldürüldü; savaştan önceki duruma dönülmesi kabul edilerek (status quo ante) barış yapıldı.

629 Sasanîler daha önce Roma'ya ait eyaletlerden çekildiler; Romalılar Suriye çölündeki Gassanilere verdikleri desteği yenilemeyi reddettiler; Hüsrev'in oğlu vebadan öldü. Bunun üzerine **629-632** arasında ikisi kadın olmak üzere çok sayıda hak sahibi tahta çıktı.

630 Herakleios "İsa'nın Gerildiği Haç"ı Kudüs'e geri getirdi.

632 III. Yezdigirt Sasanî tahtına çıktı.

Fakat Müslümanların ordusu kısmen zarar görmediği ve Medine içinde mevzilenmiş bazı birlikleri henüz çatışmaya girmediği için Kureyşliler Medine'nin kalelerine saldırmaya cesaret edemediler. Böylece, biraz itibar kazanmakla yetinip Muhammed'e boyun eğdiremeden geri çekildiler.[1] Muhammed onların gidişini fırsat bilerek, düşmanca planları olduğundan şüphelendiği ikinci bir Yahudi kabilesini, Benu Nadir'i de şehirden sürgün etti. Fakat bu kabile hurma bahçelerinin mülkiyetinden feragat edip Benu Kaynuka ile aynı şartlarda şehri terk etmeyi reddetti. Bunun üzerine Muhammed onların kalelerini kuşattı. Onları şehirden çıkmaya ve ceza olarak hurma bahçelerini Müslümanlara bırakmaya zorladı. Ayrıca Medine ile dostluk ve iyi ilişkiler kurarak çıkar sağlamak isteyen tüm kabile grupları ile işbirliğine gitti veya en azından tarafsızlık tesis etti ve akınlarını sürdürdü.

İki yıl sonra, Muhammed'in zayıflamak yerine gittikçe kuvvetlendiği artık iyice anlaşılınca Kureyşliler daha büyük bir girişimde bulundular. Tüm Bedevi müttefiklerini bir araya toplayıp bu gücü Mekke'nin yerel gücüyle birleştirdiler. Böylece aslında Mekke'nin gücünün Muhammed'i yenmek için tek başına yeterli olmadığı da itiraf edilmiş oluyordu. Bu seferin kesin sonuç vermesi gerekiyordu yoksa Kureyş'in son kertede kifayetsiz olduğu ortaya çıkabilir, itibarı geri dönülmez biçimde zedelenebilirdi. Hantallığı nedeniyle ittifak kuvvetleri Medine'ye bu kez daha geç bir tarihte, ancak hasat bittikten sonra varabilmişti. Dolayısıyla Medinelileri vahanın daha bayındır kısımlarında yer alan korunaklı kalelerinden dışarı çekmeleri mümkün olmadı. Muhammed, Mekkeli ve Bedevi atlıları etkisiz hale getirebilmek için –çünkü Medineli çiftçilerin az sayıda atı vardı– şehrin savunulması daha güç dış mahallelerinin etrafına hendek kazdırdı. Müslümanlar yaklaşık bir ay boyunca bir dizi göğüs göğüse çarpışmaya ve arbedeye sahne olan bu hendeği başarıyla savundular. Bu sayede muharebeleri ancak yaya olarak yapılabilecek şekilde sınırlamışlardı. Tüm bunlar olup biterken Müslümanlar bir yandan da bazı bedevi grupları Kureyş'ten ayrılmaya ikna ettiler. Böylece ittifak yavaş yavaş dağıldı. Muhammed'in Mekke'ye karşı ticari ablukası ikrar edildi. Artık Kureyş'in savunmaya çekilip Muhammed'in hamlelerini beklemekten başka çaresi kalmamıştı.

Medine'de İslam'a ve Muhammed'in liderliğine direnmeye devam eden tek Yahudi kabilesi konumundaki Benu Kureyza, hendek savunması sırasında

---

1 Frants Buhl, *Muhammed's Liv* [(Kopenhag, 1903), s. 251 (Almanca çevirisinde s. 256) adlı eserinde, Kureyş'in Uhud'dan sonraki başarısızlığının devlet işlerinde ileri görüşlü olmamalarına bağlamıştır, bu eksiklikleri onların şeklen Bedir'in intikamını almış olmayı yeterli görmelerine yol açmıştır. Bu tahmini bir açıklamadır, fakat aynı Kureyşlilerin daha sonraları başlıca Müslüman fetihlerinde üstlendikleri liderlik göz önünde tutulursa, W. Montgomery Watt'ın buraya kadarki olayları çözümlemesi daha ikna edicidir. Muhammed'in yaşamındaki birçok olay yorumlanırken de benzer ikilemler ortaya çıkar.

tarafsız kalmakla birlikte Kureyşliler ile görüşmeler de yapmıştı. Sürgündeki Yahudi kabileleri ise Kureyş'in safında yer alıp Bedevi ittifakına bilfiil destek olmuşlardı. Kureyş geri çekilmek zorunda kaldığında bunu fırsat bilen Muhammed, Benu Kureyza'yı kuşattı. Fakat Benu Nadir'in aksine onların sürgüne gönderilmelerine izin vermedi ve onlardan kayıtsız şartsız teslim olmalarını talep etti. Arap adetlerine göre –birçok kadim halk arasında da adet olduğu üzere– düşmanlar esir alındığında kadınlar ve çocuklar köleleştirilir, yetişkin erkekler ise köle olarak güvenilir bulunmadıkları için ya öldürülür ya da fidye için alıkonurdu. Muhammed bu kez esirlerin fidye için alıkonmalarına izin vermemiş, yaklaşık 600 erkeğin tümünün idam edilmesi konusunda ısrar etmişti.

Muhammed Medine'de yeni bir ahlaksal düzen kurmayı ve bu düzeni Kureyş'in saldırılarına karşı savunmayı başarmıştı. Fakat bu yeterli değildi. Ahlak normlarını genellikle Bedevilerin belirlediği bir toplumda, herhangi bir vahanın veya yerleşim yerinin tek başına bu normlara uzun süre karşı gelmesi, muhalefet etmesi mümkün değildi. Bu nedenle özellikle Mekke'nin etkisiz hale getirilmesi artık şart olmuştu. Mekke'nin ahlaki sistemi pagan ilkelere dayandığı sürece bölgede başka bir ahlak sistemini tesis etmeye çalışmak riskli ve tehlikeli bir girişim olurdu. Muhammed'in Müslümanlar için tamamen güvenilir bir ortam yaratabilmesi için öncelikle Mekke'nin ahlak sisteminin ta kendisini İslamileştirmesi gerekiyordu. Nitekim izleyen tarihlerde onun belki bilerek belki de bilmeyerek yaptıkları, bu sonucu ve çok daha fazlasını doğuracaktı.

Muhammed halkın huzurunda ilk vaazını bölgede Sasanî ve Roma İmparatorlukları arasında kıyasıya bir savaşın yaşandığı sırada vermişti. O sıralar Suriye Sasanîlerin işgali altındaydı. Bu işgal Bizanslılar açısından epey büyük bir yıkım olmuştu. Çünkü sadece bölge işgalci Sasanî orduları tarafından yakılıp yıkılmakla kalmamış, aynı zamanda Bizans ordusunun kurmaylarının ve personelinin büyük bir bölümü –örneğin Kudüs ahalisinin çoğu– o sıralar eski Sasanî topraklarına gönderilmişlerdi. Hatta bırakın Suriye'yi, Bizans'ın başkenti Konstantinopolis bile kuşatma altındaydı. Bu işgal ve yıkım Kureyş kabilesinin ticaretini sekteye uğratmanın yanı sıra tarafsızlığını da tehlikeye düşürüyordu. Nitekim eskiden beri var olan ama aradaki coğrafi mesafeden ötürü ağırlığı fazla hissedilmeyen koca bir imparatorluk, Yemen ve Suriye üzerinden olmak üzere iki koldan burunlarının dibine kadar gelmişti. Elbette Muhammed'in aklından o sıralar tam olarak neler geçtiğini bilemeyiz; ama Muhammed'in bundan sonraki bütün seferleri o güne dek Kureyş'e karşı düzenlediği seferler kadar başarılı olsaydı Mekke sistemini oluşturan unsurların yanı sıra Mekke ticaret yolunun kuzey ve güney uçlarında yaşayan Arapları da –Habeş, Sasanî veya Bizans kontrolünden kurtarıp Hicaz'ın ticaret şehirleriyle işbirliğine sokarak– kendi sisteminin şemsiyesi altında muhtemelen bir araya topla-

yabilirdi. Böyle bir işbirliği başarılı olsaydı, Suriye'den Yemen'e kadar hem Bizanslılara hem de –Suriye topraklarının asıl kısmını ellerinde tutmayı sürdürseler bile– Sasanîlere kafa tutabilecek bir güç yaratmış olurdu.

Karargâhı artık Medine olan ve bu nedenle muhtemelen Medineli kabileler ile komşu Bedevi kabileler arasında öteden beri var olan ittifakları kendi amaçları için kullanan Muhammed, Kureyş'le rekabet edebilmek amacıyla Bedevilerle sistemli şekilde ilişkiler kurdu. Bedeviler İslam'a tam olarak geçmedilerse de en azından Müslümanlarla müttefik olmayı ve Muhammed'in liderliğini bir yere kadar tanımayı kabul ettiler. Bu kısmen doğrudan ihtida yoluyla kısmen de Müslümanlar aleyhine bir durum baş gösterdiğinde – sayıları bir düzineden birkaç yüz kişiye kadar değişen gruplar tarafından– yapılan cezalandırma amaçlı yağmalar veya akınlar aracılığıyla sağlandı. Fakat çoğunlukla diplomasiye başvuruldu. Muhammed bir yandan kabile veya aşiret içi hizipleşmelerden faydalanırken, bir yandan da yeri geldiğinde onlara dostluk eli uzatıyordu. Hatta tarafsız bir Medine'nin arabuluculuğunun getireceği avantajlardan söz edip Müslümanların yağmalarda ele geçirdiği ganimetten pay vermeyi teklif ederek onların iştahını kabartıyordu. Bu şekilde Muhammed'in Medine'de kabileler arasında kurduğu güvenlik ağının çapı vahanın sınırlarının oldukça ötesine uzanan bir bölgeyi kapsayacak şekilde genişledi.

Uhud Savaşı'nda alınan yenilgi bu siyaseti ve ilgili siyasaları fazla sekteye uğratmadı. Muhammed'in sadece Kureyş'le bağları bulunan Arapları kendi toplumuna dâhil etmekle yetinmeyeceği, aslında erişebildiği tüm Araplara İslam inancını kabul ettirmek veya en azından onları İslam'ın getirdiği yeni ideallere –ve özellikle kuzeyde, Suriye çevresinde yaşayan Arapların da rızasını alarak bölgedeki tüm Araplar arasında barışı ve güvenliği sağlayacak bağlarla birbirine– bağlamayı hedeflediği yavaş yavaş belli olmaya başlamıştı. Nitekim Uhud Savaşı'nın ertesi yılı Müslümanlar Suriye çölüne bir sefer düzenlediler. Bu, Muhammed'in Suriyeli Araplarla da ilgilendiğini gösteren önemli bir işaretti. Onların desteğini kazanmak demek Mekke'nin Suriye ile ticaretini sekteye uğratmak demekti. Dahası vardı: O topraklarda yaşayan kabileler yıllar içinde Bizans İmparatorluğu'nun bölgedeki siyasi etkilerine bir şekilde uyum sağlamışlardı; hatta birçoğu zaman içinde Hıristiyanlığa geçmişti. Fakat Suriye artık Sasanîlerin hâkimiyeti altındaydı. Bu nedenle bölgede Sasanîler ile Bizans arasında süregelen rekabet şimdilik Sasanîlerin lehine sonuçlanmış gibi görünüyordu. Fakat Muhammed Sasanîlerin zaferinin nihai olduğuna inanmıyordu. Hatta Sasanîler bölgede kazandıkları zaferi kutladıkları sırada Kur'an bu zaferi bir bozgunun izleyeceği öngörüsünde bulunmuştu. (Aslında bakılırsa Herakleios'un ordusu 622 yılında Ermenistan yaylaları üzerinden Sasanî topraklarına zaten saldırmıştı. Uhud Savaşı'nın yapıldığı 625 yılında ise Herakleios imparatorluğun merkezine doğru büyük bir saldırı

yapmaya artık hazırdı. Nitekim 628 yılında bu saldırıyı gerçekleştirip zafer kazanacak, Sasanîleri savaştan önceki şartları kabul etmeye, savaştan önceki sınırlarına geri dönmeye mecbur bırakacaktı.) Ne ki Muhammed'in bu sıralarda Suriye'ye yönelik ısrarlı girişimlerde bulunmuş olması onun son kertede Orta Hicaz ve çevresinde Kureyş'in yerini almakla yetinmek istemediğini, ayrıca -Sasanîlerin yaptığından daha ileri gidip- Bizans'ın ve onun daha kuzeyde yaşayan Araplar arasındaki müttefiklerinin yerini almayı umduğunu da akla getirmektedir.

Mekkeliler Hendek Savaşı'nda yenildikten sonra Muhammed Medine'de -Müslüman kabilelere bağımlı fakat özerk az sayıda Yahudi'nin varlığına rağmen- açık bir muhalefetle karşılaşmadan Müslüman toplumu yönetmeye başladı. Medine çevresindeki kabilelerin çoğu pagandı. Muhammed'le müttefik olup onun güvenlik ağına katılmak istediklerinde Müslüman olmak bir koşul olarak her geçen gün biraz daha fazla karşılarına çıkarılmaya başlanmıştı. Fakat özellikle Suriye'nin çevresindeki kabilelerin çoğu Hıristiyan'dı; vahalarda yaşayanların çoğu ise Yahudi'ydi. Bunlar Muhammed'e biat ettilerse de pek azı İslam'a geçti. Özellikle vahalarda yaşayanlar arasında Müslümanlara husumet besleyenler çoktu. Hendek savunmasını izleyen yıldan itibaren bu düşman unsurlar askeri seferler yoluyla etkisiz hale getirilip tabi kılındılar ve elde ettikleri hasadın bir kısmını Medine'ye haraç olarak vermeye zorlandılar. Öte yandan Muhammed ile işbirliği yapmaya istekli, Hıristiyan eğilimli kimi kabilelere eşit müttefik statüsü verildiği de biliniyor. Ne olursa olsun, Muhammed bu ittifakların reisi olarak taraflardan kabul görmüştür.

Böylece Muhammed'in kurduğu toplum Müslümanların yanı sıra bu topluma mensubiyet düzeyleri birbirinden farklı olan çeşitli gayrimüslim unsurları da barındırmaya başlamıştı. Başka bir deyişle bu toplum sadece inananlardan oluşan yeni bir aşiret veya gönüllüler birliği olmayı bırakalı epey olmuştu. Hem dinsel hem de siyasal açıdan Mekke sisteminden daha iyi örgütlenmişti. Ayrışık unsurlardan oluşan karmaşık ve kapsayıcı bir topluma dönüşmeye başlamıştı. Muhammed'in inşa ettiği bu siyasal yapı açıkçası artık bir devlet haline gelmişti. Tıpkı o dönemde Arabistan civarında var olan diğer devletler gibi Muhammed'in kurduğu devlet de gittikçe otoriterleşen bir yönetime sahip olan ve görmezden gelinmesi artık mümkün olmayan bir devletti. Muhammed bu doğrultuda dört bir yana heyetler gönderdi. Bu heyetlerin görevi insanlara İslam'ı tebliğ edip Kur'an'ı öğretmek, zekât toplamak ve muhtemelen barışı korumak adına anlaşmazlıklarda hakemlik yapıp kan davalarını önlemekti. Böylece Medineli Müslümanlar Hicaz'ın büyük bölümünde, hatta Hicaz'ın ötesinde birçok yerde bile, adil ve dindar bir yaşam tarzını hayata geçirmek için kollarını sıvadılar. Elbette onların bu girişimleri aslında bölgede yaşayan çoğunluğun kendi aralarında barışı sağlayıp dış güçler ve rakipleri karşısında daha güçlü olmaya istekli oluşunda dayanak buluyordu.

Yine de bu ideal, çeşitli kabileler bilfiil işbirliği yapsınlar veya yapmasınlar, aslında bir şekilde hayata geçecekti.

Mekke'nin Fethi

Böyle bir sistem Mekke şehrini kapsamadıkça ve Suriye ile Yemen arasındaki ticaret yolu ele geçirilmedikçe, yani Mekke sisteminin yeri fiilen doldurulmadıkça ne tamamlanabilirdi ne de varlığını sürdürebilirdi. Muhammed 628 yılında, Medine'deki altıncı yılının sonuna doğru, yıllık hac görevini yerine getirmek amacıyla yaklaşık 1000 kişilik bir kafileyle Mekke'ye doğru hareket etti. Mekke'nin dışındaki Hudeybiye'de yapılan gergin görüşmelerin ardından Kureyş ile bir anlaşma imzaladı: Müslümanlar o yıl hac yapmaktan vazgeçip Medine'ye geri döneceklerdi (Muhammed bu vakada Müslüman kafileyi yolundan dönmeye ikna etmek için tüm karizmasını kullanmak zorunda kalmıştı) ama bir sonraki yıl Müslüman hacılar Kureyş'ten herhangi bir düşmanlık görmeden Mekke'de hac görevlerini serbestçe ifa edebileceklerdi. Bunun için hac döneminde Kureyş Mekke'yi terk edecekti. Böylece Müslümanlar geçici bir süreliğine Mekke'nin tapınaklarını bile kontrol edebileceklerdi. Antlaşma Kureyş'in lehine görünüyordu: Muhammed onlara on yıllık bir ateşkes teklif etmişti. Bu süre zarfında Kureyş'in kervanları ve ticareti Müslümanlarca engellenmeyecekti. Kureyş'inse buna karşılık olarak Bedevi müttefiklerine ittifaktan ayrılıp Muhammed'in cemaatine katılma hakkı tanıması gerekiyordu. Nitekim birkaç müttefik kabile derhal Muhammed'in safına geçti. Muhammed'in zaman içinde kazandığı yüksek itibar düşünülürse onun Hicaz'da oluşturduğu kabile sistemi aslında açıkça dile getirilmese bile Kureyş'in işine geliyordu. Bu nedenle Mekke'nin eski sistemi yavaş yavaş değişmeye başlayacaktı. Görüşmeler sırasında Muhammed Mekke'ye karşı oldukça dostane, hatta cömert bir tavır sergiledi. Kureyş'i eğer onun sistemine katılmayı kabul ederlerse bu sistem içinde de yüksek bir mevkiye sahip olacaklarına ikna etti.

Hudeybiye Antlaşması'nı izleyen yıl içinde Muhammed Hicaz'ın önemli vahalarında hâkimiyet kurmayı başardı. Hac ziyareti önceden kararlaştırılan tarihler arasında yapıldı. 629 yılında Suriye'nin Bizanslılar tarafından yeniden işgal edilmesi üzerine Suriye'nin güney ucunda yer alan Mute'ye büyük (yaklaşık 3000 kişilik) bir keşif seferi düzenlendi. Bu sefer aslında bir güç gösterisiydi.

Muhammed 630 yılında, yani Medine'deki sekizinci yılında, Kureyş'in bazı Bedevi müttefikleri ile Müslümanlar arasında yaşanan bir çatışmayı Hudeybiye Antlaşması'nın Kureyş tarafından bozulması olarak yorumladı. Bunun üzerine bütün Bedevi müttefiklerini bir araya toplayarak muazzam bir kalabalıkla –yaklaşık 10.000 kişilik bir orduyla– Mekke üzerine yürüdü. Kureyş'in ileri gelenlerinin birçoğu Bedir Savaşı'nda öldüğü için kabilenin

başına Ümeyye [Emeviler] sülalesinden Ebu Süfyan geçmişti. Ebu Süfyan ateşkes bozulduğu andan itibaren Müslümanlarla yeniden uzlaşmak için şahsen ve alenen epey çaba sarf etti. Hatta en sonunda kendi ayaklarıyla Muhammed'in karargâhına kadar gelip gönülsüzce de olsa Müslüman oldu. Mekke'ye geri döndü ve Muhammed'in, şehre yönetici sıfatıyla girmesine izin vermeleri halinde Kureyş için bir genel af ilan edeceğini duyurdu. Kureyş bunu kabul etti. Muhammed şehre girerken çok küçük bir direnişle karşılaştı. Eski düşmanlarının neredeyse tamamının barışçıl biçimde teslim olmasını memnuniyetle karşıladı. Yalnızca birkaç kişi cezalandırılıp sürgün edildi. Bunların başında ise Muhammed'e halk içinde şiir yoluyla hakaret eden bazı şairler geliyordu.

Böylece Müslümanlar Kureyş'in Arabistan'daki konumunu devralmış oldular. Kureyşliler, ilk iş olarak, direniş gösteren Bedevilere karşı Muhammed'in düzenlediği bir sefere katıldılar. Bu seferden sonra Kureyşlilere ganimetten öyle cömert bir pay verildi ki Muhammed'in daha eski taraftarları neredeyse bu duruma isyan edeceklerdi. Bedevilerin çoğu, kısa süre içinde teslim olmaya zorlandılar. Onların teslim olmaları demek İslam'ı kesin olarak kabul etmeleri demekti. Bu yüzden Mekke'deki ve Mekke'ye bağlı tüm köylerdeki putlar, kutsal taşlar ve tapınaklar imha edildi. Çok geçmeden, Mekke'nin bir ticaret şehri olarak hem ortağı hem de rakibi olan ve daha önce bir kuşatmaya başarıyla savuşturmuş olan Taif tek başına kaldı ve en sonunda o da teslim oldu.

Mekke'nin fethinden bir sonraki yıl ise İslam tarihinde "heyetler yılı" diye bilinir. Hicaz ve Necd'in dört bir yanından kabile heyetleri yeni devletle anlaşmaya varmak için Mekke'ye geldiler. Bu kabilelerden bazıları İslam'ı toplu halde benimsemeye hazırdılar. Çoğu ise kabile içi hizipleşmeleri nedeniyle rakip hizip karşısında Müslümanlardan destek bulmak amacıyla gelmişlerdi. Arabistan'ın neredeyse her kısmından, hatta Bahreyn anakarası ve Umman gibi Hicaz'dan uzak bölgelerden bile birkaç temsilci Mekke'ye geldi. Savaşlar yüzünden Sasanî hâkimiyetinin zayıfladığı Yemen'in önemli bir kısmı, özellikle de Hıristiyan şehri Necran, Müslüman kuvvetlere zorluk çıkarmadan teslim oldu. Bunun üzerine Tektanrıcı Necran halkına, kendi peygamberleri İsa'nın yolundan ayrılmadan Muhammed'in siyasi egemenliğini tanıma izni verildi.

Fakat daha kuzeybatıda, Suriye yolu üzerinde bulunan kabilelerin çoğu teslim olmaya henüz hazır değildi. Sasanîlerin bölgede yenilgiye uğratılmasının ardından bu kabileler Bizans'la bağlarını onarmış görünüyorlardı. Muhammed'in en büyük endişe kaynağı işte bu kabilelerdi. Bu nedenle son askeri seferlerini onlara karşı düzenledi. Sasanîler işgal ettikleri topraklardan çekildikleri andan beri o bölgede Muhammed'e biat edenlere iyi koşullar öneriliyordu. Biat etmeyi reddedenler yenilirlerse ağır vergilere bağlanıyorlardı.

Mekke'nin fethinden bir yıl sonra Muhammed yaklaşık 30.000 kişiden oluştuğu tahmin edilen ordusuyla en büyük seferini, Bizans İmparatorluğu'nun Suriye sınırındaki çıkarlarının baş koruyucusu olan Benu Gassan kabilesine karşı gerçekleştirdi. Ne var ki bu sefer sonuçsuz kaldı.

Mekke'ye yapılan bir sonraki hac ziyaretine, pagan inançları devam ettiren Arapların gelmesi yasaklandı. Muhammed 632 yılındaki hac kafilesine ise bizzat katıldı ve İslam'da bundan sonra geçerli olacak hac usullerini o yolculuğu sırasında belirledi. Eski Mekke sisteminde olduğu gibi İslami sistemde de hac ziyaretinin çok önemli bir yeri vardı. Fakat bu kadim ibadet İslamileşince ibadetler arasında daha merkezi bir yer edindi. Hac, artık tüm kabilelerin dinsel ve kutsal simgelerinin bir araya toplanmasını sağladığı için değil, bir ibadet olarak tüm kabileleri –Kureyş'i bile– aştığı için kabileler arası bir yere sahipti. Bölgedeki tali mekânlarda yapılagelen ibadetlerden ve ayinlerden bir kısmı yapılmaya devam ettiyse de bu ibadetler ve ayinler öncelikle Allah'ın İbrahim ve İsmail tarafından inşa edildiğine inanılan evi ve Müslümanların asli mabedi sayılan Kâbe'nin ziyaret edilmesine tabi kılınmışlardı. Müslümanlar Kâbe'nin bir köşesinde bulunan Kara Taş'ı artık bir tanrıyı nesneleştirdiği için değil, insanlığa kılavuzluk etmeleri için hem İbrahim'i hem de Muhammed'i gönderen Tanrı'ya bağlılıklarının simgesel bir ifadesi olarak öpüyorlardı.

Birkaç ay sonra, Suriye'ye yapılacak başka bir sefer için hazırlıklar sürerken Muhammed hastalandı ve Ayşe'nin kollarında öldü. Öldüğü yerde defnedildi.

Yeni Bir Bölgesel Kültürün Doğuşu

Muhammed'in ölümünün ardından başlayan dönem İslamileşmiş uygarlığın geleceğini şekillendirmesi itibarıyla doğal olarak çok önemliydi. Biz burada o dönemin genel kültürel hayatıyla değil, henüz var olmayan bir uygarlığı yavaş yavaş inşa edecek unsurlarıyla ilgileneceğiz. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede dinsel, sanatsal, düşünsel ve ticari hayat, ortaya çıkıp şekillendiği dönem boyunca ve Muhammed'den hem önce hem de sonra bir süre boyunca, ağırlıklı olarak daha eski kültürel bağların egemenliği altında oldu. İslamileşmiş kültürel gelişmelerin ışığında bütün bu dönemde bizim konumuz açısından özellikle anlamlı yeniliklere gebe gelişmeler ise aslında bu dönemde olan bitenin yalnızca sınırlı bir bölümüydü. Fakat bu sınırlar dâhilinde sıraladığımız olaylar gerek içinde gerçekleştikleri çevre için gerekse İslamileşmiş uygarlığın sonraki gelişimi için aynı derecede önem taşırlar: Örneğin İslam'ın doğuşundan önce Roma ve Sasani İmparatorluklarının topraklarında yaşanan belli başlı gelişmeler daha sonraları İslam için de belirleyici olmuşlardır. Ama bazen de o dönemde yaşanan birçok önemli olayı, ele aldığımız çerçevenin dışında bırakıp o çağın kültürel iklimi içinde pek az anlam taşıyan, tali ve önem-

siz görünen birtakım olayları çerçevemize dâhil ediyoruz. Örneğin İslam'dan önceki Arabistan'ın kültürü kendi zamanında bile marjinal bir kültür olmasına rağmen İslam döneminde önem ve ağırlık kazanacaktı. Nitekim epey ustalıklı olmasına rağmen pek zengin bir içeriğe ve üsluba sahip olmayan Bedevi şiir geleneği İslam'ın doğuşundan önceki dönemlerde ne Yunanların ne Aramilerin ne de Perslerin dikkatini çekebilecek yetkinlikteydi.

Sonuçta bölgedeki bütün bir kültürel yapıya nihai şeklini veren yeni gelenekleri kazandıran iki önemli olay olarak gördüğümüz İslam'ın doğuşu ve bölgede Arap hâkimiyetinin yayılışı bile gerçekleştikleri dönemde aslında sınırlı etkiye sahip olmuşlardı; hatta o dönemin insanlarına muhtemelen geçici ve yüzeysel görünmüş bile olabilirler. Daha eski uygarlıkların gözlüğünden bakıldığında, Müslümanların azınlık cemaati, elde ettiği tüm güce ve iktidara rağmen o sıralar kültürün ulaşabileceği ne en yüksek ne de en önemli seviyeyi temsil ediyordu. Bu olayların önemini ancak biz bugünden geriye dönüp baktığımızda, yani bir tarihçi gözüyle görebiliyoruz.

Müslüman azınlığın çok önemli bir özelliği vardı. Bu topluluk bilinçli bir şekilde ve kasıtlı olarak kendi geleneğini bölgedeki antik uygarlıkların önemli yerleşik geleneklerinin karşısında konumlandırmıştı. Cemaate mensup bazı kişiler insanlığın inşa ettiği gelmiş geçmiş tüm toplumların yerine zamanla İslam'ın yeni idealleri üzerine inşa edilmiş bir toplumu geçirmeyi hayal etmeye başladılar. En sonunda karşımıza eksiksiz bir toplum deneyimine oldukça yakın bir şey –hatta bu deneyimin tarihte gerçekten önem taşıyan sayılı birkaç örneğinden biri– çıktı. Kuşkusuz bu deneyim o dönemin sonlarına dek henüz olgunlaşmamıştı. Olgunlaştığı andan itibaren ise İslamileşmiş uygarlığın alanına adımımızı atmış oluyoruz. Yine de bu deneyimin tohumları ilk Müslümanların oluşturduğu azınlık cemaatinde mevcuttu.

Dolayısıyla bu uygarlığın inşa sürecinde, ortak bir hedef doğrultusunda hareket eden ve Araplara has düşünce alışkanlıklarına sahip bir Arap aileleri grubu özellikle önemli bir rol oynamıştır. İslam öncesi Arap kültürünün arka planına sahip bu Müslümanların beklentileri ve yaşam kalıpları üzerinde bölgenin yerleşik İran-Sami gelenekleri esaslı ve kalıcı etkiler bıraktı. Ne var ki bunu söylerken genellikle unutulan bir noktayı hatırlatmakta fayda görüyoruz: Daha geniş ve tarihsel bir bakışla konuyu ele alacak olursak Araplar aslında bu bölgede bir yandan yabancı konumundaydılar ve çok uzun süredir varlığını devam ettiren bir kültürel örüntüye yeni dâhil olmuşlardı ama bir yandan da o kültürel örüntüye müdahale edip onu değiştirmişlerdi. Bunu kısmen kendi kadim kültürel miraslarını kullanarak yaptılarsa da esasen herkes için o sıralar yeni olan iki yoldan gerçekleştirmişlerdi: bölgede yeni yönetici sınıf haline gelip değişimi bizzat hızlandırarak ve taşıyıcısı oldukları İslam aracılığıyla. Biz burada bütün bir İran-Sami tarihsel kompleksinin ve onun

geçirdiği dönüşümlerin tarihini ele alıyoruz; dolayısıyla yeni yönetici sınıfın iç tarihini sadece yeri geldikçe, onunla ilgili olduğunda inceleyeceğiz.[2]

Hilafet Devletinin Kuruluşu

Yeni ve bütüncül bir ahlak düzeni arayışında olan Muhammed Kureyş'in Mekke'de kurduğu sistemin birçok bileşenini yeni ve daha kapsayıcı bir sistem dâhilinde baştan inşa etmeyi, böylece eskisinin yerini doldurmayı başarmıştı. Fakat bu sistem bir yandan da Kureyş'in din ve siyaset konularında benimsediği bağımsız ve tarafsız tutumu devam ettirmiş, hatta bu tutumu daha ileri bir noktaya taşımıştı. Yine de şunu özellikle belirtmek gerekir ki Muhammed'in inşa ettiği bu yeni toplum daha ziyade onun şahsi eseriydi. Kur'an onun eserinin bu yönünü elbette destekliyordu ama aslında kişisel iman ve inanç meselelerine odaklanmıştı. Dolayısıyla Muhammed'in ölümünün ardından ortaya çıkabilecek siyasi sorunları öngörmüyor, bu konuda çözümler önermiyordu.

Muhammed'in ölümünün ardından akıllarda oluşan ilk soru devletin bekasıyla ilgiliydi. Onun kurduğu devlet bundan sonra varlığını sürdürmeli miydi yoksa sürdürmemeli miydi? İslam her şeyden önce erkekler ile kadınların Tanrı ile şahsen kurdukları bir teslimiyet ilişkisiydi. Doğrusu bir peygamber tarafından tebliğ edilmişti ve bu nedenle peygamber hayattayken onun tuttuğu yolun rahmete ulaştıracak en güvenilir yol olduğunu düşünmek makuldü. Ama onun ölümünün ardından, İslam'ı kabul etmiş her bireyin ve topluluğun eğer Tanrı onlara başka peygamberler göndermezse Tanrı'nın rahmetine ulaşmak için kendi yolunu tutması pekâlâ beklenebilirdi. Çünkü Kur'an geçmişte insanlığa sayısız peygamberin gönderildiğinden söz ediyordu ama Muhammed'in bu peygamberler silsilesinin sonu olduğu konusunda açık bir hüküm barındırmıyordu. Aslına bakılırsa Muhammed'in ömrünün son yıllarında ondan esinlenerek bölgede birden fazla peygamber ortaya çıkmıştı. Bunların başında Orta Arabistanlı Benu Hanife kabilesine mensup Mesleme (aşağılayıcı bir ifadeyle "Müseylime" diye de anılırdı) geliyordu. Muhammed henüz sağken onu yalancı peygamber ilan ettiğinde Mesleme'nın taraftarları

---

[2] Arap ailelerinin dönemin toplumsal gelişimindeki azınlık rolünü fark edememek, bütün İslam araştırmaları alanındaki en çarpıtıcı eğilimlerden birine yol açmıştır; İslamileşmiş uygarlığın sadece ilk döneminin değil bütün tarihinin analizini etkili bir biçimde sakatlayan bu eğilime Arabiyatçı eğilim denebilir. Diğer sonuçların yanı sıra, İslamileşmiş uygarlığın ortaya çıkışının ve gelişmesinin – adeta Arabistan çölü dışında hiçbir dolaysız arka planı yokmuş ve geri kalan her şey "ödünç alınmış" ve göçebeler tarafından derhal uygulamaya konmuş gibi – "aniden" olduğu yönünde sıkça tekrarlanan bir anlayış bulunur. Bu eğilimin daha açık bir çözümlemesi için, Giriş bölümündeki İslam araştırmalarının tarihiyle ilgili kısmın sonunda yer alan "Tarihsel Yöntem" başlığı altındaki parçaya bakın. Ayrıca bana ait olan "Unity of Later Islamic History" [*Journal of World History*, 5 (1960), özellikle s. 880-82] makaleye bakın.

bu tavrı belki Muhammed'in kendinden başkasına vahiy gelmesini kıskanması olarak yorumlamış olabilirler ama Muhammed'in öldüğünde Tanrı'nın rahmetine onları başka kimin ulaştırabileceği konusunda artık herhangi bir kuşkuları kalmamıştı. Hatta başkaları da Mesleme'nin peygamberliğini kabul etmeyi düşünebilirlerdi.

Muhammed sağken ona biat etmiş Bedevi kabilelerden birçoğu ise – başka bir peygamber gönderilecek olsun olmasın– eski yükümlülüklerinden kurtulduklarını düşünüp Medine'ye zekât göndermeyi reddetmişlerdi. Başka birçok kişinin veya grubun ise bu konuda harekete geçmeden önce Medine ile Mekke'deki Müslümanların ne yapacaklarını görmek istedikleri anlaşılıyor çünkü Muhammed'in yokluğunda bile Kureyş'in bölgede hatırı sayılır bir gücü ve nüfuzu vardı. Medine'de ise tam bir şaşkınlık ve karasızlık hâkimdi. Çok geçmeden Medineli Müslümanlar, yani Ensar, Medineli Müslümanların liderini Medinelilerin, Mekkeli Müslümanların liderini ise Kureyşlilerin seçmesi gerektiğini ilan ettiler.

Krizi çözmek için önerilen en belirgin çözüm önerileri işte bunlardı. Gelgelelim Müslümanlar arasında İslam ve Muhammed'in inşa ettiği Ümmet konusunda daha ihtiraslı bir anlayışa sahip başkaları yok değildi. Onlara göre İslam sadece bireyin Tanrı'ya teslim olmasından ibaret değildi, aynı zamanda Müslümanları birbirine kenetleyen bir toplum sözleşmesiydi. Peygamber öldü diye bu sözleşme fesholmamıştı. Peygamberin inşa ettiği yaşam tarzı onun en yakınlarının, yani ilk Müslümanların vekâletiyle pekâlâ sürdürülebilirdi. İlk Müslümanların Medine'de oluşturdukları çekirdek topluluktan ayrılanlar aslında İslam'dan ayrılıyorlar demekti; başka bir deyişle Muhammed ile taraftarlarının başından beri uğrunda mücadele ettikleri ilahi davaya ihanet ediyorlar demekti. Bu dava henüz tamamına ermemişti, hâlâ uğrunda mücadele etmeyi, savaşmayı gerektiriyordu. Bu nedenle herkesin biat edip izinden gideceği tek bir lidere ihtiyaç duyuyordu.

Medineli Müslümanları bu cüretkâr düşünceye genellikle Ebu Bekir ile Ömer'in ikna ettiklerine inanılır. Buna göre Ebu Bekir ile Ömer toplantı halindeki Ensar liderlerinin yanlarına varıp onlara birlik çağrısında bulundular. Ömer, Ebu Bekir'e biat ettiğini herkesin ortasında ilan etti. Onu önce Ensar, ardından Kureyş takip etti. Böylece iki şehir de Muhammed'in mirası olan siyasi yapılanmayı korumaya karar verdiler ve diğer Bedevilerden de bu devlete bağlılıklarını bildirmelerini talep ettiler. Bu talebe olumsuz yanıt veren isyancı kabileleri biat ettirmek için tüm güçlerini Ridde, yani "irtidat" savaşlarına harcadılar. Bu savaşların bu adla anılmasının temel nedeni, başkaldıranların dinden dönmüş bedeviler oluşuydu. Bu savaşlar sırasında Müslüman ordusunun başında dâhi bir kumandan olan Halid b. Velid bulunuyordu. Velid, Uhud Savaşı sırasında Müslümanlarla çarpışırken adından epey söz ettirmiş pagan bir Kureyşliydi ama daha sonraları Müslüman olmuştu. Başkaldıran

kabileler düzenlenen birkaç ani seferle biat ettirildiler. Muhammed'in sistemi artık çok uzaklarda yaşayan kabilelere ve kabile hiziplerine kadar uzanıyordu. Bu hizipler kendi hallerine bırakılamazlardı. Himaye altına alınmazlarsa yüz üstü bırakılmış olacaklardı. Çığ gibi büyüyen bu coşku selinin içinde, daha önce sadece azınlık bir hizbinin Muhammed'e biat ettiği –hatta kimi hallerde hiçbir mensubu ona biat etmemiş– birçok kabile İslam'ı kabul etmeye, Medine'den gelen tahsildarlara zekât ödemeye mecbur kaldı. O sıralar peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan birkaç kişi hemen sahte peygamber ilan edilip bertaraf edildi. Bu olaydan sonra Muhammed'in son peygamber olduğu, peygamberlik silsilesinin onunla tamamlandığı, başka bir peygamberin gönderilmeyeceği yollu öğreti resmen kabul gördü. Bu öğreti o günden sonra Müslümanları bir arada tutan, onlara birlik veren bir tutkal görevi görecekti. Bu itibarla Medine'de örgütlenmiş olan Müslümanların cemaati en yetkili otorite olarak tanınacak, herkesi ilgilendiren konularda ve sorunlarda Muhammed'in oradaki dostlarının (ashabının) vermiş olduğu kararlar esas ve emsal alınacaktı. Keza bu liderliğin şartları altında tüm Araplar, Müslüman sıfatıyla eşit sayılacaklardı. Müslüman cemaatinin iki yıldan kısa bir süre içinde bu şekilde yeniden tesis edilen iktidarı Muhammed'in zamanında olduğundan çok daha geniş bir alana yayılacaktı.

Böylece Muhammed'in çağrısının iki olası sonucu bertaraf edilmiş oluyordu. Birincisi, Muhammed'in peygamberliğinden ilham alan, farklı kabilelere mensup bazı kişiler peygamberlik iddiasıyla onun peygamberlik geleneğini sürdürmeye çalışabilir ve bunda başarılı dahi olabilirlerdi. Böyle bir durumda Muhammed'in çağrısı, yani İslam, belki bir kültür olarak bağımsızlığını korurdu ama Bedevi Arabistan kendi içinde siyasi olarak bölünürdü. İkincisi, Muhammed'in çağrısı bir şekilde Tevrat'a dâhil edilebilir, yedirilebilirdi ama böyle bir durumda en sonunda kadim Yahudi geleneği içinde kaybolup gidebilirdi. Fakat bunlar olmadı. Muhammed'in devleti Araplar arasında onay ve kabul gördü. Bu da Arapların hem birliklerini hem de kültürel bağımsızlıklarını koruyacakları anlamına geliyordu. Gelgelelim bu birlik ancak merkezi bir liderliğe ihtiyaç duyan komşu bölgelerin askeri seferler yoluyla fethedilmesiyle sağlanabilirdi.

Bedevileri boyun eğdirmeye yönelik seferler henüz tamamlanmadan bazı Araplar Sasanî ve Bizans İmparatorluklarına karşı akınlar düzenlemeye başlamışlardı bile. Muhammed de ömrünün son günlerinde Suriye'ye büyük bir sefer düzenlemeyi bizzat tasarlamış ve bu tasarısını hayata geçirmişti. Bu sefer daha ziyade bir gövde gösterisi niteliğinde olup kısa sürede sona erdirildiyse de Muhammed'in ölümünde sonra bölgeye yapılan küçük çaplı akınlar neticesinde 633 yılının sonlarında Filistin'e kadar ilerlendi. Suriye sınırındaki Araplar, mali kaynakları tükenme noktasına gelen Bizanslılar tarafından artık kollanamıyorlardı; dolayısıyla Müslüman kuvvetler karşısında pek fazla direniş

sergileyemediler. Bizans'ın yaşadığı mali sıkıntıların aksine Sasanîler ile Araplar arasındaki bağların zayıflamasının nedeni ise Sasanîlerin fazla gelişmiş bürokrasilerine güvenip kendi sınırlarında yer alan ve mali destek verdikleri Lahmi Arap krallığını lağvedip onlara bağlı Arapları doğrudan yönetmek istemeleriydi. Kuzeydoğudaki bazı bağımsız Araplar Sasanîlere karşı zaten bir süredir (özellikle 610'da) bazı başarılar elde etmişlerdi; şimdiyse Irak boylarına bir akın başlatmışlardı. Artık Hicaz Müslümanlarıyla işbirliği yapmaya başlamışlardı. Harekâtların boyutları büyüdükçe onların liderliğini de benimsediler. Zayıf düşen imparatorluklara karşı Halid b. Velid'in cesur ve ileri görüşlü önderliğinde yapılan akınlar başarılı oldu. Bu akınlardan epey ganimet elde edildi. En önemlisi, eski Lahmi krallığının başkenti Hire işgal edildi. Bu iş için birçok kabile grubu bir araya gelmişti. Gerekli olan büyük ölçekli işbirliğini olanaklı kılacak tek ortak hakem Medine Müslümanlarının liderliği olabilirdi. Medine'nin hakemliği konusunda hemfikir olan Araplar Müslüman olduklarını ilan ettiler. Kuzeye yapılan akınlar iç bölgelere doğru iyice ilerlemeye başladığında İslam'ı kabul etmeye direnen pagan Arap kabileleri diye bir sorun artık kalmamıştı.

Bunu izleyen yıllarda Medine'deki liderliğin iki temel amacı oldu: Kabileler arasında daha ciddi bir İslam anlayışını tesis etmek ve imparatorluklara düzenlenen akınları Müslümanların gücünün ifadesi haline getirmek. İlk amaca ulaşmak için –Muhammed'in sağken yaptığı gibi– Araplara İslam inancının şartlarını öğretmek üzere dört bir yana Kur'an karileri, yani hafızlar gönderildi. (Gerçi Hıristiyan kabilelerden Müslüman olmaları beklenmiyordu.) Fakat bu eğitim faaliyeti ikinci bir amaçla birleştirildi: Arapları örgütleyip seferlere katılmalarını sağlamak. Kur'an'ın öğütlediği maddi ve manevi dayanışma bu şekilde askeri genişlemenin de temeli oldu. Medineli Müslümanlar ikinci amaçlarını gerçekleştirirken 635 yılında başka bir önemli karar daha aldılar: Seferler ganimet veya en fazla sınır boylarında yaşayan köylüler üzerinde sınır hâkimiyet kurmak için yapılan akınlar olmaktan çıkarılıp yerleşik ülkelerin fethine yönelik geniş çaplı girişimler haline getirilecekti. Müslümanlar bundan böyle şehirleri işgal etmeyi ve işgal ettikleri şehirlerin başına Müslüman yöneticileri geçirmeyi hedefleyeceklerdi.

Kronoloji: Ebu Bekir'den Abdülmelik'e kadar, MS 632-692

632-656	Medine'den yönetilen askeri seferlerle imparatorlukların fethedilmesi
632-634	Ebu Bekir'in halifeliği: Arap kabileler Ridde Savaşlarında yenilgiye uğratıldılar, bütün Arabistan'ı birleştiren tek bir Müslüman toplumu içinde Medine'nin liderliği kabul gördü.
634-644	Ömer'in halifeliği: Bereketli Hilal'in neredeyse tümü, Mısır ve İran'ın büyük kısmı fethedildi, İslami rejimin askeri yapılanma ve maliye kalıpları belirlendi.
644-656	Osman'ın halifeliği: Fetihler kuzeye doğru, İran'ın doğusuna doğru ve Mısır'ın batısına doğru devam ettirildi, fakat Medine ve Mekke'nin ileri gelen ailelerinin haddinden fazla zenginleşmesi yüzünden baş gösteren kıskançlıklar ve huzursuzluklar Müslümanları böldü; birliği sağlamak adına Kur'an'ın metni standartlaştırıldı
656-661	Birinci Fitne: Osman öldürüldü, iç savaşlarda Ali Kûfe'ye yerleşti ve başlarda halifeliği tanındı, Müslüman bağlılığı yavaş yavaş kayboldu; başkent Medine'den taşındı, başta aşırı püriten Haricîler (658) olmak üzere çeşitli hizipler ortaya çıktı.
661-683	Süfyanî Emeviler
661-680	Emevi Muaviye, Suriye'deki Arap gücüne ve Müslümanların birlik arzusuna güvenerek Şam'da halife oldu. Özellikle Akdeniz'de güçlü bir donanma kurularak fetihlere kaldığı yerde devam edildi; iç huzursuzluklar zor kullanma tehdidiyle bastırıldı; Ziyad b. Ebih eski Sasanî bölgelerini yönetti.
680-683	Muaviye'nin oğlu Yezid başa geçti (böylece verasete dayalı yönetim uygulamaya konmuş oldu) ve Ali'nin oğlu ve Muhammed'in torunu olan Hüseyin, Kûfe'de başlayan bir ayaklanma girişimi sırasında Kerbela'da öldürüldü; onun ölümü Ali yanlısı yönetimin taraftarları için bir simge olmuştur.
683-692	İkinci Fitne: Yezid'in ölümü üzerine İbn-i Zübeyr Medine'yi tekrar başkent yaptı. Fakat Merj Rahit çarpışmalarının (684) sonucunda Mervan'ın liderliğindeki Emeviler Suriye'yi geri aldılar; Kûfe'de Muhtar el-Sakafi (685-687) Ali'nin ailesinin egemenliğini tekrar kurmaya çalıştı; Mervan'ın oğlu Abdülmelik döneminde (685-705) yaşanan iç savaşların sonucunda Emeviler bütün İslami eyaletlerin kontrolünü yeniden sağladı.

Müslümanlar imparatorlukların topraklarında yaşayan halkları din değiştirmeye zorlamadılar çünkü zaten bu halkların çoğu teslimiyetçi dinlere mensuplardı. İslam münhasıran değilse bile öncelikle Araplara gönderilmiş bir dindi ve sadece Arap yarımadasında yaşayan herkesin Müslüman olması gerektiği yönünde bir anlayış söz konusuydu. Hatta Hıristiyan Arap kabilelerinin Müslümanlarla birlikte fetihlere katılmalarına bile izin veriliyordu. Aslına

bakılırsa Arap toprağı olmayan yerlerin fethedilmesinin asıl amacı bu yerlerde İslam'ı tesis etmekten ziyade Müslümanların hâkimiyetini kabul ettirmekti. Muhammed'in sağken Batı Arabistan'daki yerleşik Yahudileri ve Hıristiyanları hükmü altına alarak sergilediği sınırlı örnek genişletilip Arabistan yarımadasının dışında fethedilen tüm topraklar için de uygulandı. İslam'ın bir din olarak ve tesis ettiği toplum düzeni itibarıyla diğerlerinden üstün oluşu Müslüman yönetimi gerekçelendiriyordu: Yozlaşmış ve baskıcı eski düzenin ve inançların imtiyazlı temsilcilerinin yerini İslam'ın halkın içinden, sade, mütevazı ve adil Müslüman yöneticilerinin alması tasvip görüyordu. İşte bu nedenle Hilafet devleti artık sadece bir Arap milletler topluluğu (commonwealth [memalik]) olmaktan çıkmış, Bedevi Arabistan'ın ötesinde kalan toprakları fethetmenin bir aracı haline de gelmişti. Onun hem mali hem de psikolojik varlığı bu fetihlere bağlıydı.

Sasanî İmparatorluğu'nun Fethi

Muhammed'in ölümünden iki yıl sonra, 634 yılında, sağ kolu Ebu Bekir de öldü. Ebu Bekir ölümünden kısa süre önce Ömer'i halefi tayin ettiğini bildirmişti. Tarım yapılan bölgelerin işgal edilmesi kararını Ömer'in verip vermediğini kesin olarak bilmiyoruz ama kesin olan bir şey varsa o da bu kararı sistemli şekilde bizzat Ömer'in hayata geçirdiğidir. 635 yılında İslam ordusu Suriye'de zaferler kazanmaya başlamış, hatta bir süreliğine Şam'ı işgal etmişti. Bu başarılar büyük olasılıkla ilk fetih girişimlerinin ani akınlar şeklinde gerçekleştirilmesinden ileri geliyordu. 636 yılında Müslümanlar Yermük Nehri kıyısında seçtikleri stratejik açıdan avantajlı bir mevkide Roma ordusu ile karşı karşıya geldiler. Roma ordusunun Suriye kolunun büyük kısmını oluşturan Arap destek birlikleri savaş sırasında taraf değiştirip İslam ordusunun saflarına katılınca Roma ordusu Müslümanlar tarafından bozguna uğratıldı. Bozgunun ardından Suriye şehirleri fazla direniş sergilemeden teker teker İslam ordusuna teslim oldular. Bu olay Irak topraklarına daha planlı ve örgütlü bir sefer düzenlemek isteyen Müslümanları daha da cesaretlendirdi. Bu doğrultuda 637 yılında Müslümanlar Sasanîlerin Fırat'ı koruyan ana ordusunu Kadisiye'de yenilgiye uğrattılar. Onların Arap destek birlikleri muhtemelen bu olaydan sonra Müslümanların tarafına geçmişlerdi. Bu muharebeden sonra Irak topraklarındaki şehirlerin çoğu teslim oldu. İslam ordusunun Irak'ta kuşattığı şehirlerin arasında Sasanîlerin başkeni Tizpon da bulunuyordu. Tizpon fazla direniş sergilemedi. Roma imparatoru Herakleios 641 yılında öldüğünde kuzeydeki Cezire (asıl Mezopotamya) ve Huzistan'daki Karun Vadisi dâhil olmak üzere bölgede Aramca konuşulan neredeyse tüm ovalar Müslümanlar tarafından ele geçirilmişti.

Bu gelişmeler üzerine Roma'nın Suriye topraklarındaki yerel iktidarının, Sasanîlerinse Irak'taki merkezi iktidarının ağır moral kaybına uğrayıp tekrar

birliği sağlamak konusunda ciddi herhangi bir girişimde bulunmadığı ve toparlanma fırsatı bulamadan tamamen yıkıldığı anlaşılıyor. Bu durumun, en azından Suriye'de, köylülerin olan bitene kayıtsızlığının yanı sıra Tarım Çağı boyunca iktidarın ayrıcalıklarından bir şekilde yararlanmış, olağan şartlarda yabancı bir topluluğun ülkelerinde iktidarı gasp etmesine engen olmaya çalışacak şehirli nüfusun da duyarsızlığından kaynaklandığı anlaşılıyor. Hıristiyan Roma İmparatorluğu Suriyeli Yahudilere uzun süredir zulmediyordu. Bu nedenle Yahudiler zamanında Sasanî işgaline bilfiil yardımcı olmuşlardı. Fakat Müslümanlara Bizanslılardan daha fazla güvenmek için başka bir sebepleri de yoktu. Nitekim Suriye'deki Hıristiyanlar da Konstantinopolis'te iktidarı elinde bulunduran Rum [Ortodoks] Kilisesi'nin liderliğini ve bu liderliğin tüm Hıristiyanlara dayattığı Kalkedon Konsili'nin inanç ilkelerini [itikadını] reddettikleri için Roma İmparatorluğu'ndan zulüm görüyorlardı. Suriyeliler genellikle Monofizit inanç ilkelerini benimsemiş Arami liderlere sahip kendi dinsel cemaatlerini desteklemeyi tercih ediyorlardı. Görünüşe göre bu liderler Sasanîler tarafından da destekleniyordu. Herakleios'un bölgeyi tekrar işgal ettikten sonra burada tarafsız inanç ilkeleri tesis etme girişimi ise daha fazla zulme neden olmuştu. Bir taraftan da hazinesinin bir bölümünün bir önceki savaşta kullanılmasına izin vermiş (Rum) imparatorluk kilisesi alacağını istiyordu ve bu doğrultuda bölge halkından fahiş vergiler alınmasını talep ediyordu. İmparatorluğun ordusu bozguna uğrayıp dağılınca bölgedeki şehirlerin halkları daha düşük vergiler talep eden Müslümanlarla kendi başlarına anlaşma yoluna gittiler ve onları şehirlerinde dostça karşıladılar. Yunanca konuşan toprak sahibi sınıflarsa Anadolu'nun platolarına çekilip bir daha bölgeye geri dönmediler.

Sasanîlerin Irak topraklarında iktidarlarını kaybetmeleri uzun vadede bölge için daha belirleyici oldu. Özellikle Nûşîrevân'ın döneminden itibaren, Mezopotamya'nın alüvyon ovasının büyük bir kısımını içine alan Sevad'ın toprak gelirlerinin toprak sahiplerine dağıtılmasına izin verilmediği için bu bölge fiilen bir devlet çiftliğine dönüşmüştü. Buradaki düzen parça parça idare edilemeyecek hale gelmiş devasa bir sulama sistemi sayesinde işlemeye devam edebiliyordu, hatta Sasanîlerin ilk dönemlerinden beri aslında üç aşağı beş yukarı böyle işliyordu. Bu da bölgeyi denetim altına alacak merkezi bir ordunun ve dolayısıyla merkezi bürokrasiye sahip bir imparatorluğun maddi gerekçesini teşkil ediyordu. Bu karmaşık sulama düzeni artık ancak yakın çevrede sürekliliğe sahip bir merkezi yönetim varsa gerektiği gibi işleyebilecek boyutlara ulaştığı için bölgede merkezi yönetimin çökmesi demek geniş çaplı tarım sisteminin de toptan harap olması demekti ve bu da devletin hazinesinin boşalması demekti. Sasanîler Roma İmparatorluğu'yla yaptıkları son savaşta bozguna uğramışlardı ve bu bozgunu izleyen birkaç yıl, birçok kişinin tahtta hak iddia etmesi ve ordu içindeki rakip hiziplerin iktidar mücadeleleri nedeniyle siyasi kargaşa içinde geçmişti; hatta Sasanîlerin

birçok eyaleti artık ordunun komutanları tarafından neredeyse bağımsız devletler gibi yönetiliyordu. Bu dönemde Dicle Nehri'nin yatağında meydana gelen büyük bir kaymanın aşağı Irak'ta kalıcı bataklıkların oluşmasına ve savaş henüz bir sonuca ulaşmadan birçok çiftlik arazisinin harap olmasına yol açtığı da anlaşılıyor. Arazi yapısında meydana gelen bu değişikliklerin alüvyon ovasının hatırı sayılır bir kısmında sulamayı eskisine göre daha güç hale getirmeye başlamış olması da mümkündür elbette. Fakat Irak topraklarında oluşan ani afet şartları tek başına siyasi karışıklarla bile açıklanabilir. Bu şartlar daha sonra iç savaşın galibinin (III. Yezdigirt, 632) bölgede kendi otoritesini tesis etmesini zorlaştırdı. Nûşîrevân'ın siyasaları bu çöküş anında en azından bir süreliğine yürürlükten kalkmıştı.[3]

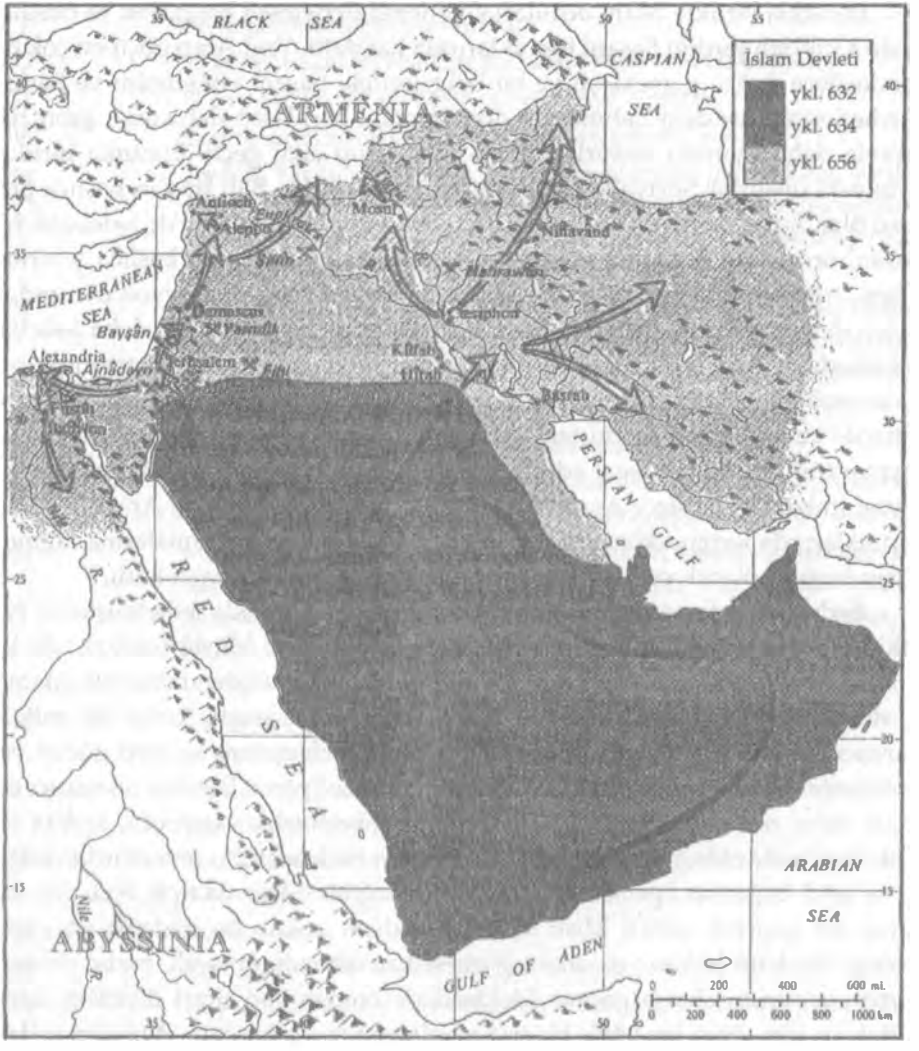
Bu karışıklıkların haricinde bile ovanın nüfusunun devlet arazilerini bir devlet yerine başka bir devlet adına savunmakta fazla çıkarı yoktu. Ova nüfusunun çoğunluğu Hıristiyanlardan, Yahudilerden veya Manicilerden oluşuyordu. Mazdacı hiyerarşinin aksaklıklarından hep birlikte çok çekmişlerdi. Sasanîlerin tarımla uğraşan üst sınıfları ise ovayla pek ilgilenmiyorlardı çünkü esasen İran platosunu mesken tutmuşlardı. Irak topraklarında yerel çıkarları olan asıl kesim Sasanî ordusunun önemli bölümünü teşkil eden Araplardı ve bunlardan bazıları henüz kısa bir süre önce özerkliğini yitirmişlerdi. Sasanî kuvvetleri stratejik bir hamleyle platoya geri çekildiklerinde Sasanî soyluları da orduyla birlikte bölgeden ayrıldılar. Bunun üzerine Sasanî ordusunun Arap birlikleri bağımsız Arapların tarafına geçtiler. Geride kalan köylüler ve kentlerde yaşayanlar da yeni askeri yöneticilere direniş göstermediler.

Bereketli Hilal'in Arapların elinde kalacağı kesinleştiğinde Arabistan'ın dört bir yanından farklı kabileler muzaffer İslam ordularının saflarına katılmak üzere bu bölgelere doğru topluca göç etmeye başladılar. Erkekler yanlarında ailelerini de getirmişlerdi. Bu da kısa süre içinde muazzam bir ordunun kurulmasına imkânı verdi. Aileler çölün kenarında süratle kurulan askeri üslerde konaklarken bu ailelerin erkeklerinin katıldığı ordular tüm komşu ülkelere keşif seferlerine yollandı. Arami ovalarının ötesine uzanan ilk keşif seferi 639 yılının sonlarında, Mekkeliler arasında öteden beri zenginliğiyle bilinen Mısır'a yapıldı. Mısır'da da Kıpti yerleşimciler Monofizit Hıristiyan itikadı uğruna imparatorluğun Rum [Ortodoks] Kilisesi'ne direniyorlardı ve Sasanîler bölgeden geri çekildiğinden beri bu nedenle ağır bir zulüm görüyorlardı. İs-

---

[3] Robert M. Adams, *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains* (University of Chicago Press, 1965); Sümer döneminden günümüze kadar (Bağdat'ın hemen doğusunda yer alan) Diyala ovasındaki sulama tarımı hakkındaki bu araştırma, çöküşle ilgili önemli arkeolojik bulgular sunmaktadır. Bununla birlikte yıllardır hiçbir şey kesin olarak kanıtlanamamıştır ve olayları yeniden canlandırma girişimleri kısmen varsayımsal olarak kalmaya devam etmek zorunda kalmıştır. Aynı araştırma, İslamiyet dönemi ekonomik tarihi bakımından da son derece önemlidir.

lam orduları nihayet 641 yılında ülkenin büyük kısmını işgal ettiler. 642 yılındaysa Roma İmparatorluğu'nun yerel başkenti olan İskenderiye ele geçirildi. Mısır daha önceleri Bizans'a vergi olarak verdiği hububatı birkaç yıl içinde bu kez Hicaz'a vermeye başlamıştı.



MS 656 yılına kadar Bereketli Hilal'in ve komşu toprakların fethi

641 yılında İslam ordularının Roma ve Sasanî platolarına doğru ilerleyişi başladı. Başlangıçta bazı aksilikler yaşanmasına rağmen –Kureyş'in eski reislerinden Ebu Süfyan'ın oğlu– Suriye valisi Muaviye sonraki birkaç yıl içinde sadece Kilikya'nın (Toros Dağlarının güneydoğusunun) da ötesin geçip Ana-

dolu Yarımadası'nın içlerine kadar akınlar düzenlemeyi, hatta 646 yılında Amorium'a kadar ilerlemeyi başardı. Fakat Melitene'nin [Malatya] ötesinde kalan toprakların işgali kalıcı olmadı. Nitekim Muaviye Roma toprakları içinde kalan ve fakat o günkü şartlar altında elinde tutmayı başaramayacağına kanaat getirdiği kaleleri 647 yılında bizzat yıktırdı.

Bununla birlikte İslam orduları en önemli ilerlemeyi Basra'dan ve özellikle de Kûfe'den girdiği Sasanî topraklarında kaydetti. Yeni Arap göçü en çok bu merkezlere doğru gerçekleşti ve bu bölgelerdeki Sasanî yönetimini ve Sasanî hizmetlerini Hire'deki Lahmilerin döneminden beri bilen daha eski, şehir hayatıyla daha uyumlu unsurları adeta hiçe sayıp ezdi geçti. Bununla birlikte aynı eski unsurlar Suriye'de üstünlüklerini korudular. Batı İran'ın başlıca platosu olan Irak-ı Acem'e gönderilen ordu 641 yılında Nihavend'de kalabalık bir Sasanî ordusunu bozguna uğrattı. 643 yılına kadar bölgenin başlıca şehirleri İslam ordularına tamamen teslim oldular. Başkentlerini ve alüvyon ovasından gelen devlet gelirini kaybeden Sasanîler güçlerini toplamayı bir daha asla başaramadılar. Asıl kuvvetleri ve idari karargâhları uzakta, ta Konstantinopolis'te sapağlam duran Bizanslıların aksine Sasanîler bundan sonra sadece eyaletlerde ve ufak çaplı direnişler sergileyebildiler ve en sonunda imparatorluklarının tüm toprakları işgal edildi. İmparatorluğun başlıca kaynakları ve tüm siyasi imkânları böylece Arapların eline geçmiş oldu. Böylece, Arapların Irak topraklarında kazandıkları zaferler Bizanslıları yenememiş olmalarına rağmen uzun ömürlü olacak yeni bir imparatorluk kurmalarını olanaklı kıldı.

Bedevi Araplar çevrelerini kuşatan üç ülkeyi kolaylıkla fethetmişlerdi: Nitekim Yemen ta Muhammed'in zamanında bile kısmen Müslümanlara tabi kılınmış, şimdiyse Sasanîlerin veya Habeşlilerin hâkimiyetinden tamamen çıkmıştı; dolayısıyla her halüakarda epeydir kısmen Araplaşmıştı. Suriye ise *polis*'in yaratıcı ruhunu uzun zaman önce kaybetmiş, Helenleştirme siyaseti güden yönetici sınıfa karşı tepki olarak halk arasında rağbet gören Semitik tektanrıcı cemaat ruhu nedeniyle Bizanslı yöneticilerle anlaşmazlık yaşıyordu. Irak'ta ise tıpkı Suriye'de olduğu gibi Araplar öteden beri başlıca askeri unsurlardan biriydi ve artık bağımsız egemen sınıflara sahip değildi. Mısır da tıpkı Irak gibi kolayca ele geçirildi çünkü Mısır'ın kendi ordusu yoktu; bu nedenle en güçlü komşu devletin hâkimiyeti altına girmesi kaçınılmadı. Suriyeli, hatta Yemenli birçok unsurun İslam'a geçmiş Mekkelilerle öteden beri ticari ilişkilere sahip oldukları için –önceden böyle bir şeyi planlamamış olsalar dahi– Müslümanlarla kolayca işbirliği yaptıkları bile ileri sürülebilir. Böylece adeta, ticari ve askeri gücü sayesinde aynı anda hem Mısır'a hem de Irak topraklarına hâkim olabilecek kadar güçlü bir Yemen-Mekke-Suriye ekseni oluşmuştu. Suriyelilerin en azından ilk Mekkeli valileriyle işbirliği yapmaya istekli oldukları anlaşılıyor: Monofizitlerin –Sasanilerin Arap destekçilerinin– içindeki askeri unsurların taraf değiştirmesi Suriye'nin Arapların eline geçmesini sağladıysa Arapların Arap

Kronoloji: Arap Fetihleri, MS 632-655

632-633	Muhammed'in ölümü Ridde Savaşlarına yol açtı; Ebu Bekir, esasen Muhammed'in siyasal liderliğine bağlanmış Arap kabilelerini Müslümanlık bağlılığına geri kazandı; Arabistan'ın birçok farklı yerinde savaşlar yapıldı; savaşan gruplar Arabistan'ın kuzeybatısına ve kuzeydoğusuna doğru püskürtüldü.
633	Fırat yakınında müstahkem bir Sasanî kenti olan Hire alındı.
634	Bizans güçleri Güney Suriye'de yenilgiye uğratıldı.
635	Şam ve ardından Suriye'deki başka bazı şehirler alındı.
636	Yermük Savaşı'nda Ürdün Nehri yakınlarında imparatorun kardeşi tarafından komuta edilen güçlü bir Bizans ordusu yenilgiye uğratıldı ve komutan öldürüldü; bundan sonra Suriye'nin kapıları Müslümanlara açıldı; Şam geri alındı
637	Hire yakınlarında yapılan Kadisiye Savaşı'nda başkomutan Rüstem tarafından komuta edilen güçlü bir Sasanî ordusu yenilgiye uğratıldı ve Rüstem öldürüldü; Irak'ın Dicle'nin batısında kalan kısmının kapıları Müslümanlara açıldı; Sasanî başkenti Tizpon alındı.
638	Kudüs alındı; Basra ve Kûfe ordugâh kentleri kuruldu.
640	Caesarea (Filistin limanı) nihayet alındı; Suriye'de hiç Bizans kuvveti kalmadı; Mısır istila edildi (639 yılı sonuna doğru); Huzistan alındı.
641	Musul alındı; Zagros Dağlarının batısında hiç Sasanî kuvveti kalmadı; Sasanî ordusundan geriye kalanların Orta Zagroslarda yapılan Nihavend Savaşı'nda yok edilmesiyle birlikte bu bölgenin kapıları da Müslümanlara açıldı; Mısır'daki Babil (daha sonra Fustat ve Kahire'nin kurulacağı bölge) alındı.
642	İskenderiye alındı; Bingazi'ye (Trablus) akınlar yapıldı (642-643); güneydoğu İran'daki Makran kıyılarına akınlar yapıldı (643)
645-646	İskenderiye Bizanslılar tarafından geri alındı; daha sonra Müslümanlar tarafından bir daha alındı.
ykl. 645-	Müslümanlar Mısır ve Suriye'de donanmalar kurdu; Müslüman deniz kuvvetleri ortaya çıkmaya başladı.
ykl. 647	Trablus alındı.
649	Kıbrıs alındı: ilk önemli Müslüman deniz harekâtı.
649-650	Fârs'ın başlıca şehri ve Zerdüşt dinsel merkezi Persepolis alındı.
651	Son Sasanî yöneticisi Yezdigirt Horasan'da öldürüldü.
652	Ermenistan'ın büyük kısmına boyun eğdirildi; Bizans donanması İskenderiye'den püskürtüldü; Sicilya yağmalandı; Mısır'ın güneyindeki Nubya'yla antlaşma yapıldı.
654	Rodos yağmalandı.
655	Birleşik Müslüman donanmaları güneybatı Anadolu kıyısında başlıca Bizans donanmasına büyük kayıplar verdirdi; donanmayı komuta eden imparator güçlükle kaçabildi.

olmayan Suriyeli denizcilerle neredeyse hemen işbirliği yapmaya başlamış olmaları da onların en baştan itibaren bir deniz gücü oluşturabilmelerini ve böylece zaten yeterince zayıflamış Bizans deniz kuvvetlerini yenmelerini sağlamıştı. Önde gelen Mekkeli tüccarlar rekabet üstünlüğü elde etmek için özellikle Irak pazarına açılmakta hiç zaman kaybetmedilerse de bunu Suriye'nin fiili desteğiyle yapıp yapmadıkları pek açık değildir. Gelgelelim bu üç komşu ülkenin hinterlandlarının fethi başka bir konuydu. Arapların bu girişimlerinde başarılı olmaları ancak özel bazı şartların oluşmasına bağlıydı.

Arapların Habeşistan'a düzenledikleri ilk sefer çok erken bir tarihte ve deniz yoluyla yapılmış, bu seferin sonunda Araplar bozguna uğramışlardı. Bunun üzerine akıllılık edip başka bir girişimde bulunmamışlardı. Habeşler Yemen'in fethinden önemli bir zarar görmedikleri için sağlam bir güç olarak yerli yerinde duruyorlardı. Dolayısıyla Araplara bir kıyıbaşı teslim etmelerini bile ummak fazla hayalcilik olurdu. Hatta Roma İmparatorluğu'na dâhil edilmediği için kendi toplum düzenini korumayı başarmış, daha evvel hiç Arap üssü barındırmamış Sudan bile işgale başarıyla karşı koydu.

Bizanslılara gelince, onların gücü daha ziyade denizcilikle uğraşan Kuzey Akdeniz'in yarımadalarına dayanıyordu ve Suriye ile Mısır ellerinden çıkmış olsa dahi bölgede birliğini koruyordu. Anadolu'nun dağlık kesimlerini ele geçirmek kolay değildi: Bölgenin yerel ayrıcalıklı sınıflarına yabancıların yönetimi altına girmeleri için hiçbir makul gerekçe sunmadan her şehri ve kasabayı doğrudan doğruya kaba güç kullanarak ele geçirmeye hazır muazzam bir askeri kuvvete sahip olmayı gerektiriyordu. Hatta o sıralar Konstantinopolis İslam orduları tarafından alınsaydı bu fethin doğuracağı sonuçların 1204 yılında Haçlılar tarafından fethedildiğinde doğurduğu sonuçlar kadar kalıcı olup olmayacağı bile kuşkuludur. Oysa İran'ın dağlık kesimleri Irak toprakları ile içli dışlıydı. Kurak Kuşak'ın ayrılmaz bir parçasını oluşturan bu denizden uzak dağlık bölgeler özellikle kuzeyde Ceyhun, batıda ise Fırat ve Dicle gibi sulama tarımına elverişli nehir havzalarına komşuydular (Indus havzası ile platonun ana kısımları arasında temasa ise çeşitli coğrafi engeller izin vermiyordu) ve tarih boyunca bu havzalarla sıkı ilişkilere sahip olmuşlardı. Tarih boyunca İran'da kurulan imparatorluklar başkentlerini Mezopotamya ovasındaki Susa ile Tizpon arasından seçmeye meyilli olmuşlardı. İran ve Sami geleneklerinin karşılıklı ilişki içinde oluşu da bu kurak çevre şartlarının değişmez unsurlardan bir diğeriydi. İran devletinin mali gücünü Irak topraklarındaki Sevad'a bağımlı hale getiren de kısmen bu kuşatıcı ve kalıcı örüntüydü.

İşte bu yüzden Mekkeliler ile müttefikleri uzun bir süre boyunca orta yerlerinde tarafsızlıklarını uzun süre korumayı başardıkları üç imparatorluk arasından sadece Sasanî İmparatorluğu'nu fethedebildiler. Bunu da yayılmaya elverişli deve göçebeliğinin sağladığı olanaklar ile Kur'an'ın vahyinin bütün gücünü birleştirerek başardılar. Sasanî İmparatorluğu'nu fethettiklerine göre

onun daha önce hiç fethetmediği veya en azından yakın tarihlerde fethetmediği komşularını da pekâlâ fethedebilirlerdi. Sasanî topraklarını ülkede yaşanan siyasi buhran ve daha sonraları başkentini kaybeden Sasanî iktidarının çöküşü sayesinde, yani siyasi nedenlerin bir sonucu olarak ele geçirmişlerdi. Gelgelelim bu siyasi nedenler aslında Nil ile Ceyhun ırmakları arasında İran-Sami kültürünün hâkim olduğu toprakların zamana meydan okuyan birliği ve bu toprakları, çevredeki yarımadalarda hâkim olan, diğer kültürlerle daha az karışmış, daha Yunan topraklardan farklılaştıran daha kalıcı birtakım kültürel nedenlerin birer dışavurumuydular. İşte bu yüzden Araplar sadece Mağrip'te ve İspanya'da Sasanî iktidarının mirasını arkalarına almadan en ücra kesimleri dahi felthedebildiler. Fakat Mağrip ve İspanya'da bile ancak ayrı bir hareketi, kendine has dinamikleri olan Berberiler hareketini canlandırıp yönlendirerek bunu başarabildiler.

Ömer'in Fetihleri Örgütlemesi

Hıristiyanların, hatta Mazdacıların aksine, Müslümanların din işlerini devlet işlerinden kesin sınırlarla ayırmaları mümkün değildi. Muhammed'in zamanından beri Müslümanların lideri hem dinsel cemaatin lideri hem de o cemaatin denetimi altındaki bütün bir toplumun lideri sayılıyordu. Fakat tüm toplumun düzeni ve akıbeti konusunda kararları Müslüman Arap cemaati veriyordu. Tıpkı Muhammed'in döneminde Hicaz'da olduğu gibi onun ölümünden sonra da gayrimüslimler çoğunlukla göz yumulan, müsamaha gösterilen tebaa konumunda kaldılar. Müslüman cemaatinin himayesi ve denetimi altında özerkliğe sahiplerdi. Toplumda baskın durumdaki Arap topluluğun hâkim anlayışını ve ideallerini ise İslam belirliyordu. Dolayısıyla İslami kurumlar başlangıçta sadece Müslüman Arapların yaşam tarzının çeşitli veçhelerinin ifadeleriydiler. Bu yaşam tarzıyla bağdaşan eski Arap âdetleri ise Müslüman toplumda zaten kabul görmüşlerdi. Tarımla uğraşılan toprakları fethettiklerinde yönetici yabancılar ile yönetilen yerel topluluk arasındaki ilişkileri de aynı kalıba göre şekillendirdiler. Yeni inanca aykırı yerel âdetleri ise yeni inanca uygun yenileriyle ikame ettiler.

Muhammed'in döneminde en büyük mesele kan davası tehdidi üzerine bina edilmiş sistemi tek bir arabulucunun, yöneticinin idaresi altında ortak bir hayata dönüştürmekti. Ömer zamanında aynı sorun farklı bir kılıkta ortaya çıktı: fethedilen topraklarda çoğunlukla hukuksuz davranan işgalciler arasında ortak disiplini sağlamak. Muhammed bu sorunu muhtaçlara yardımların tek bir merkezden dağıtılmasını ve anlaşmazlıkların ilahi ahlak ölçütleri gözetilerek giderilmesini sağlayarak çözmeye çalışmıştı. Şimdi bu çözüm yolunun mevcut şartlara uygun hale getirilip genişletilmesi gerekiyordu. Ömer'in ve

onun temsil ettiği Medinelilerin karşı karşıya olduğu sorun bu merkezi otoritenin doğasını tanımlamaktı.

Ebu Bekir Muhammed'in temsilcisi, yani *halifesi* olarak biliniyordu. (Bu terim İngilizceye "caliph" diye aktarılmıştır.) Onun bu unvanı aslında geçici vekâleti ifade ediyordu. Nitekim Ömer de bu unvanı bir süre boyunca kullandıktan sonra zamanla bir kenara bırakıp resmi işlerinde *emir el-müminin*, yani "inananların başkomutanı" unvanını kullanmayı tercih etti. Arapların tanıdıkları tek bağlayıcı otorite, ordusunun başında sefere çıkabilen askeri komutanın otoritesiydi. Kur'an her ne kadar bireyin dindarlığının Tanrı'nın yolunda gerçekleştirilecek müşterek eylemlerle takviye edilip tamamlanacağı cemaat fikrini barındırıyorduysa da Peygamberin kendinden başka bir "hükümet"i doğrudan öngörmemişti. Dolayısıyla geriye Arapların meşru kabul edebileceği tek bir makam kalıyordu: [Peygamberin aksine] yetkileri sınırlı komutanlık makamı. Ömer de kendini bu makama layık görmüştü. Fakat savaş zaten cemaatin o sıralar başlıca uğraşıydı ve bu yüzden bu makam çok geniş sorumluluklar yüklenmeyi gerektiriyordu.

Müslümanlar, kimsenin başına buyruk davranmaya hakkının olmadığı, ortak hareket edilmesi gereken konularda Ömer'i cemaatin komutanı kabul etmişlerdi. Bu komuta makamı öteden beri kişisel itibara dayanıyordu ama bu kez dinsel itibar da işin içindeydi. Kabile çıkarlarının ötesine uzanan ve grupça gerçekleştirilen her eylem dini de ilgilendirdiği için Ömer'in sadece dini konularda Peygamberin ardılı –"halifesi"– olduğunu söyleyebiliriz Dolayısıyla onun verdiği kararların Muhammed'in elçiliğini yaptığı ilahi iradeyle bağdaşması, onunla çelişmemesi gerekiyordu. Tanrı'dan bizzat vahiy almadığı için elbette bağımsız bir dinsel otoritesi yoktu. Dini gözeterek karar vermesi gereken konular sadece mevcut siyasi sorunlardı. Özetle Ömer'in otoritesi, Muhammed'le kişisel yakınlığı sayesinde onun öğretisini ilk ağızdan duymasından, onun örnek yaşamına doğrudan tanık olmasından ve Medine'de –ve bu itibarla Müslümanların büyük kesimi tarafından– Muhammed'in çizdiği yolun temsilcisi olarak tanınmasından ileri geliyordu.

Demek ki tıpkı Muhammed'in yaşarken yapmış olduğu gibi Ömer'in de dinsel ve askeri konumu, kurduğu kişisel, yüz yüze ilişkilere dayanıyordu. Fakat yönetilen azınlık topluluklar, yani tebaa bir kenara, yönetici topluluk konumundaki Araplar arasında bile cemaatin üye sayısında muazzam bir artış meydana geldiği için Ömer'in kuracağı yeni örgütlenmenin kişisel, yüzyüze ilişkilere eskisi kadar ağırlık vermesi artık mümkün değildi. Aslına bakılırsa herhangi bir bireyin doğrudan müdahalesine ihtiyaç duymadan işleyebilen bir kurumdu bu. Bu örgütlenmenin merkezinde Mekkeli ve Medineli tüm Müslümanlar ile fetih ordularına katılmış Müslümanların (ve onların çocuklarının) kaydının tutulduğu bir kütük olan ordu *divânı* bulunuyordu. Fetihlerde elde edilen ganimet, divanda kaydı bulunan erkeklere –ve bazen kadınlara da–

rütbelerine göre maaş olarak ödenecekti. Önde gelen kimi Müslümanlar belirli topraklardan da gelir elde etmekle birlikte Müslümanların çoğunluğu payına düşen geliri divan sistemi aracılığıyla alıyordu.

Bu sistem fetihleri Müslüman devletin esası kabul edip bu durumun kalıcı hale gelmesini sağlamıştı. Ganimet paylaşımının devletin en cazip maddi gelir kaynağı haline gelmesi fetihlerin sürdürülmesini teşvik etmişti. Ömer'in şahsen böyle bir niyeti olmadıysa bile fetihler devam etmiş ve Ömer'in yaptığı düzenlemelerin işlemesini sağlayacak çarpıcı sonuçların alınmasını sağlamışlardı. Yine de Ömer fethedilen bölgelerden ele geçirilen mülklerin durumunun olduğu gibi devam etmesini de sağlamaya çalışmıştı. Taşınır ganimet fetih anında –beşte birlik Peygamber payı yoksulların yararına ve diğer devlet işleri için kullanılmak üzere halifenin tasarrufu için ayrılmak suretiyle– ordulara dağıtılıyordu. Fakat taşınmaz ganimet –toprak gelirleri veya "vergiler"– çoğunlukla bölüşülmüyor, bunun yerine fethe katılan Araplara ve onların soyundan gelenlere (kural olarak) beşte birlik payı peşinen almış olan merkez üzerinden zamanla dağıtılacak tek bir gelir kaynağı olarak (*fey* (fay') olarak) alıkonuyordu. Her Arap, karargâhlar tarafından belirlenen kendi payını ordu divanı üzerinden alıyordu, bununla birlikte mevcut mali değerler büyük ölçüde taşrada idare ediliyordu.

Araplar –isteseler bile– eski şehirlere yeni mülk sahipleri sıfatıyla yerleşemeyeceklerdi (Sasanîlerin başkenti Tizpon'a karargâh kurulmaya çalışılmış, ama moral bozucu sonuçlar alınmıştı). Onlar ve onların çocukları, maaşlar yoluyla dağıtılan haraç sayesinde geçimini sağlayan ayrı bir galipler sınıfı olarak kendilerine ait ordugâh kentlerinde (*mısr*, çğ. *amsar* (mişr, amṣâr)) kalacaklardı. Her ordugâh kenti en yüksek askeri etkiyi sağlayabileceği yere – normalde geri çekilme olanağı olsun diye çöle yeterince yakın bir yere – kurulmuştu. Tizpon bölgesinde bulunan (ve Lahmi Arap krallığının eski kenti Hire'den çok uzakta olmayan) Kûfe ve çöl ile Basra Körfezi'nin limanları arasında yer alan Basra şehirleri Irak topraklarındaki iki ordugâh kentiydi. Başka bir deyişle, daha doğudaki yerlere yapılacak seferler buralardan başlıyordu; Nil deltasının başında bulunan Fustat (gelecekteki Eski Kahire) Mısır'ın başkenti ve daha batıya yapılacak seferlerin karargâhı olarak inşa edilmişti. Sadece işgalci Arapların fetihten önce sıkı yerel bağlar kurmuş oldukları Suriye'de esas merkez yeni bir ordugâh şehri değil, eski bir şehir olan Şam'dı. Kuzeybatıya doğru, geriye kalan tek büyük düşman olan Bizans'a yapılan seferlere buradan çıkılıyordu.

Fakat Müslümanlar olarak Araplar sadece bir işgal ordusu meydana getirmiyorlardı. Onlar ayrıca Tanrı'nın insanlık için istediği, ondan gelen vahye bağlılığa dayanan iyi düzenin de temsilcileriydiler. Her ordugâh kentinde ve Müslümanların karargâh kurdukları her şehirde bir cami inşa edilmişti; o dönemde camiler çoğunlukla etrafı kapalı ve üstü çatıyla örtülü binalardı ve

kalabalık toplantılara uygunlardı. Burada inançlılar, toplu ibadetler ve namaz (salat) için –özellikle de Cuma günleri öğle vaktinde kılınan namazı kılmak için– bir araya gelirlerdi. Cuma namazının biçimi, genel ibadet düzeni bakımından görünüşe göre Yahudi ve (ona dayalı olan) Hıristiyan ayinlerini andırıyordu; örneğin *hutbe*, eski törenlerde, önce bir kutsal metin okumasına ve ardından daha az kutsal bir okumaya veya vaaza uygun gelecek şekilde iki parçaya ayrılmıştı ve tıpkı Efkaristiya ayininden önce kutsal kitaplardan okuma yapılmasında olduğu gibi, onun da ardından asıl namaz geliyordu. (Ayrıntılara girilecek olursa, liderin konuşurken bir asa tutmasının gerekmesi bile pagan Arap pratiklerini yansıtıyordu.) Fakat toplam etkisi bakımından bu ayinler yeni Müslüman vizyonunu ifade ediyordu: Dolayısıyla hutbe vaazı eski kutsal metinlere değil, her iki parçası bakımından da aynı ölçüde yaşayan Müslüman cemaatine dayanıyordu. Kur'an yoğun olarak kullanılıyordu, ama herkes tarafından, hatta bazen bireysel tercihler doğrultusunda okunabiliyordu. (Müslüman kamusal ibadetini gösteren tabloya ve namaz diyagramına bakınız.)[4] Cami ayrıca gerekli olan başka kamusal etkinlikler için de kullanılıyordu.

Merkezinde caminin yer aldığı ve düzeni kendi komutanı tarafından sağlanan her ordugâh kenti kendine yeten bir Müslüman cemaati meydana getiriyor, kendi askeri kontrolünün altındaki bölgeye hükmediyor ve o bölgeden elde ettiği gelirlerle, yani vergiyle geçiniyordu; böylece süreç içerisinde bölge halkını İslami kalıplara sokuyordu. Her karargâha halifeyi temsil eden ve dolayısıyla toplu namazları kıldırmaktan, orada başlatılacak askeri seferleri yönetmekten ve toplanan verginin idaresinden sorumlu bir komutan atanmıştı. Komutandan karargâhın düzenini sağlaması, inananların arasındaki anlaşmazlıkları adalet duygusuyla ve yeri geldiği ölçüde Kur'an'la uyum içinde çözüme ulaştırması beklenirdi. Ömer idareci olarak, çoğu (özellikle de Suriye veya Hire kökenli olmayanları) başkaları tarafından kontrol edilmeye alışmamış olan Bedevilerle baş edebilecek adamlara, aynı zamanda tarımsal bir bölgede uzun vadede ortaya çıkabilecek mali ve idari sorunlardan anlayan adamlara ihtiyaç duyuyordu. Böylelerini Kureyş'ten –ve onların müttefikleri olan Sakif ve Taif'ten– bulabiliyordu, ama bazen bu kimselerin kendi kişisel yaşamlarında İslam ahlakını en yüksek biçimiyle sergilemedikleri de oluyordu.

---

[4] Başlıca İslami kültün İngilizce bir betimlemesi için krş.: Arthur Jeffery, *Islâm: Muhammed and His Religion* (New York, 1958), kısım V, "The Duties of Islâm"; bu yazı büyük ölçüde başlıca Müslüman yazarlardan alınmış betimleyici ve açıklayıcı pasajlardan oluşmaktadır. *Salât* (ibadet) sözcüğünün yaygın çevirisi olan "liturjik dua" terimini kullanmıştır. Daha fazla ayrıntılı bilgi için bkz.: Edwin E. Calverley, *Worship in Islam* (2. Baskı Londra, 1957); bu eser büyük ölçüde büyük Müslüman bilgin Gazâlî'ye ait bir incelemenin çevirisinden oluşmaktadır.

Valilerinden bazılarının zayıflığına rağmen Ömer Arap yaşamının temelinin İslam olduğunu vurguladı. Medine'deki yaşam gelişimi içinde Muhammed birçok soruyu yanıtsız bırakmıştı. Dine yeni katılmış ve vergilerden sağlanan daha önce hayal dahi edilmemiş zenginliğin çekiciliğine kapılmış insanlarla dolu Müslüman ordugâh kentlerindeki yaşam için Ömer'in hızlı bir ahlaksal çöküşü engelleyecek keskin ve açık ölçüler belirlemesi gerekiyordu. O da misyonerlik yapmaları için ordugâh kentlerine Kur'an hafızları gönderdi, ama bütün işi de Kur'an'a bırakmadı. Asgari ortak ritüelin ne olması gerektiğine karar vermiş gibiydi, Muhammed ise, böyle bir yönerge belirlemeyi kendine dert etmiş olsa da bunun için örnek oluşturmaya çok az vakit bulabilmişti: Örneğin haccın zorunlu bir görev olarak dayatılması. Daha sonraki Müslüman geleneğine göre Ömer en azından aile hukukunu sertleştirmiş, (kural olarak) zinaya ağır cezalar verilmesini savunmuş, önceden beri Araplara özgü olmuş olan ve görünüşe göre Muhammed'in göz yummuş olduğu (fahişelikten pek de uzak sayılmayacak) bir geçici evlilik pratiğini yasaklamış ve hamile kalan köle cariyenin daha güvenilir bir statü edinmesini sağlamıştı. Genel olarak sıkı disiplini savunmuş, özellikle de sarhoşluğu hiç bağışlamamış ve zenginlik ele geçirmenin doğal bir sonucu olarak Araplar arasında ortaya çıkan lüks düşkünlüğünü kendisi bir örnek oluşturmak suretiyle ve muhtemelen başka düzenlemeler aracılığıyla engellemeye çalışmıştı. Peygamberin aklı başında başka yardımcılarından da destek alarak İslam'dan Arap askerleri için püriten bir standart türetmişti.

Ömer'in ordu divanı Arap cemaatinin savaşçı karakterinin yanı sıra bu dinsel karakterini de yansıtıyordu. Divan, Medine ve Mekke'deki asıl cemaatin yanı sıra Ridde Savaşlarında yenilgiye uğramış olanlar dâhil olmak üzere bütün Müslüman Araplara açık bir toplumsal statü, sonuçta soya değil imana dayanan bir toplumsal statü tanımıştı. Kabile üyeleri genellikle kabilelerine göre tanınıyorlardı, çünkü kabileler başlı başına birer birim olarak Müslüman olmuşlardı; yine de yeri geldikçe her Arap'a kendi yeri ayrı ayrı veriliyordu. Başlıca ölçüt İslam'ı kabul etme önceliğiydi. Özellikle zaman önceliğinin geniş kategorilere göre tanımlanması yüzünden bu durum doğal olarak Medine Müslümanlarına üstünlük sağlıyordu; ama ilk Müslümanlardan olduğu – veya belirli ayinleri yerine getirmiş olduğu– bilinen her kabile üyesi hak ettiği şekilde tanınıyordu. Muhammed'in eşlerine ve ailesine ona en yakın kimseler olmaları sıfatıyla özel bir yer verilmişti. Böylece bütün Arap toplumu sıkı sıkıya Müslümanlığa özgü bir ölçüte uygun olarak düzenlenmişti. Devletin merkezi Medine'ydi ve bu devlet Muhammed'in dinsel itibarı üzerine kurulmuştu; ama fethedilen bölgelere dağılmış olan bütün bir Arap yönetici sınıfını ayrılmaz üyeleri olarak içeriyordu.

Namaz (*Salât*, günde beş vakit: Gün ağarmadan önce, öğle vaktinden hemen sonra, ikindi vaktinde, günbatımından önce ve gece):

daveti

*Minare*de = caminin kulesinde yer alan

Müezzin = ezan okuyan kimse tarafından seslendirilen

Ezan = (Arapçada) ibadete davet

ile yapılır;

her yerde kılınabilir, ancak önce

Abdest almak (*Vudû*) = ibadet temizliği (yani yüzün, kolların ve ayakların yıkanması) yapmak

ve

Kıble'ye = Müslümanların Mekke'deki tapınağı olan Kâbe'ye doğru yönelmek (yirminci yüzyılda Müslümanların çoğunluğu için bu yön doğu değil batıdır) gerekir ve

namaz sırasında özellikle Kur'an'da yer alan

Şahadet = İslami inanç beyanı ve

Tekbir = "Allahu ekber" , "Tanrı Uludur"

gibi belirli Arapça sözleri söylemek gerekir;

namaz iki veya daha fazla

*Rekat*tan = rüku ve secdeler silsilesinden oluşur;

ya da namaz (şalât) bir

*Mescit*te = namaz için ayrılmış herhangi bir yerde,

saf tutarak sıraya dizilmiş ve bir

İmamın (lider) kıldığı namazı takip ederek düzeni sağlayan

bir grubun içinde

Mihraba = Kıble'ye doğru olan duvardaki bir girintiye

yönelerek kılınır.

Cuma günleri (yevmü'l cuma):

Öğle namazı,

bütün yetişkin erkekler tarafından bir

*Cami*de = bir yerel cemaatin tamamına ait özel bir mescitte ("camide"),

halife veya onun atadığı bir yönetici (yerini daha sonraları *Hatibe* (Khaṭîb) (vaize) bırakmıştır) tarafından

*Minber*den = üzerinde ayakta durulabilecek merdivenli bir yapıdan ("vaiz kürsüsü")

verilen

liderliği kabul edilmiş Müslüman yöneticinin adının geçtiği bir

*Hutbe*nin = (Arapçada daha sonra yerleşmiş karşılığı olan) vaazın ardından kılınır.

Yılda bir kere:

Ramazan'ın = ay yılının dokuzuncu ayı, gündüz orucu ayının sonunda kutlanan

Ramazan Bayramı'nda (Iyd-ül fitr)

özel bir toplu sabah namazı kılınır, bundan sonra on ikinci ayda
Hac = Mekke'ye yapılan hac ziyareti
yapılır, bu sırada Mekke'de ve civarında özel ibadetlere katılmak gerekir,
bunun sonunda Mekke'de ve başka her yerde kutlanan
Kurban Bayramı'nda (Iyd-ül aza)
özel bir toplu sabah namazı kılınır ve hayvan kurban etme ayinleri yapılır.

Yeni düzenin ruhunun bir simgesi de Ömer'in benimsediği takvim tarihiydi: Muhammed'in kabile geçmişinden kopup yeni bir düzen kurmak için Medine'ye gittiği tarih olan Hicret'le başlıyordu. *Hicret* terimi, bir bireyin veya bir kabilenin yeni askeri ordugâh kentlerine göç etmesini de ifade ediyordu: Etkin Müslüman cemaatine katılan her birey böylece bir bütün olarak Müslüman cemaatini ortaya çıkaran esas adımı bir de kendi atmış oluyordu. Ömer yeni takvim tarihinin yanı sıra bir de doğal çevreden kopuşa işaret eden bir Ay takvimini yürürlüğe koydu; çünkü Muhammed'in yaşamının son yıllarına ait muğlâk bir Kur'an hükmünü, Ay döngüsünün mevsimlere uydurulmasının kabul edilmediği şeklinde yorumlayarak bu takvimde –bilerek veya bilmeyerek– mevsimsel yılı göz ardı etmişti. Dolayısıyla tam olarak on iki aydan oluşan İslami "yıl" asıl mevsimsel yıldan yaklaşık on bir gün daha kısa olmuştu ve ne takvim yılı ne de bayramları hayvancılık veya tarımla uğraşılan yaşamın gerekliliklerivle –veya diğer takvimlerin akışıyla– örtüşüyordu.

Birinci Fitne Savaşları

Ömer 644 yılında, yaklaşık 52 yaşındayken öldü. Ölmeden önce kendi halefini seçmeleri için Medineli liderlerden oluşan bir kurul oluşturmuştu; her biri diğerini kıskanan kurul üyeleri, içlerindeki en zayıf üyeyi, ilk Müslümanlardan ve Peygamber'in damadı olan, dindar Osman b. Affan'ı halife seçtiler. Osman'ın yönetimi sırasında yağmalar ve fetihler her yöne doğru sürdürüldü. Ama göç eden kabile üyelerinin sayısında artışa rağmen ele geçirilen ganimet miktarı azalıyordu. Başlıca fetihler İran platosunda yapıldı. Kısa bir aradan sonra Sasanîlerin merkez eyaleti olan Fârs 650 yılında işgal edildi. Ardından ordular kuzeydoğudaki büyük eyalet Horasan'a doğru ilerledi ve 651 yılında bura da kısmen teslim alındı. Batıda, Bizans'ın Anadolu'dan sadece kara seferleri yapılarak çıkarılamayacağı anlaşıldıktan sonra Muaviye'nin komutasındaki Araplar denize de açılmaya başladılar. 649 yılında Kıbrıs'a yapılan başarılı bir akın daha sonraki girişimleri teşvik etti. Suriyelilerin ve Mısırlıların denizcilik becerilerinin yardımıyla 655 yılı civarında Kıbrıs işgal edildi ve Suriye'deki armadasını zaten kaybetmiş olan Bizans donanması tamamen yok edildi. Fakat bu harekâtlardan ganimet sağlanması bir önceki on yıldaki kadar hızlı olmadı. Bu durumdan memnun olmayan Arapların halifeye karşı başlattıkları bir ayaklanma yüzünden bu harekâtların askıya alınması gerekti.

Osman, Ömer'in siyasetini devam ettirmişti ama onun kadar becerikli değildi. Osman'ın yönetimi sırasında, daha sonra –Osman'dan itibaren bütün etkili temsilcileri Emevi ailesine mensup olduğu için– "Emeviler" diye anılacak halifeliğin ilkeleri de şekillendi. Ordugâh kentlerine Ömer döneminde savaş amacıyla yerleştirilmiş asker kabile üyeleri (*mukâtil*), savaşlar artık seyrekleşmesine rağmen, Arap olmayan nüfustan ayrı yaşayan Araplar olarak buralarda sürekli kalmaya mecbur tutuldular. Onları Kureyş'in ve onun müttefiki olan (Taif'teki) Sakif kabilesinin tüccar aileleri, özellikle de kabileciliğe ve yerel yönetimlere karşı merkezi iktidarı destekleyen –ki Ömer zamanında geçiciymiş gibi görünen bu durum artık sürekli bir siyaset haline gelmişti– Emevi ailesinin erkekleri yönetecekti. Ayrıca hem asker kabile üyeleri hem de yöneticiler, tek bir gerçek Arap tipinin oluşmasını sağlayacak şekilde ortak bir İslam duygusu ile kontrol altında tutulacaklardı.

Ömer'den farklı olarak Osman, Mekke'nin en zengin ailelerinin eyaletlere, özellikle de Irak'a gitmelerine ve buralarda –daha dezavantajlı Arapları öfkelendirecek şekilde– ticaret yapmalarına engel olamadı. Ama Irak'ın verimli sulama arazisi Sevad'da özel mülk edinme eğilimini tersine çevirmeyi başardı. Böyle bir duruma gelmeye başlayanları, yatırımlarını Hicaz'a aktarmaya zorladı; böylece buradaki birçok vahanın sulama kaynakları bir süreliğine tam faaliyet gösterdi. Bu durum aynı zamanda, Arap kültürünün Bereketli Hilal kültürü içinde eriyip gitme tehdidini azalttı ve merkezi iktidarı fiziksel olarak kuvvetlendirdi ama Osman'ın Mekkeliler tarafından sevilmemesine de yol açtı.

Birkaç yıl içinde şikâyetler giderek artmaya başladı. Kûfe'de çıkan bir ayaklanma bastırılırken Arap kanı dökülmesi gerekti. Özellikle İran seferleri bittiği veya bitmek üzere olduğu sıralarda bazı ordugâh kentlerinde huzursuzluk baş göstermeye başlamıştı. Bir süre sonra Basralıların çoğu Osman'ın atadığı bir vali ve aynı zamanda barış zamanında zengin olmuş ve başkalarını da böyle yapmaya teşvik etmiş iyi bir general olan İbn Âmir'in yönetiminden memnun kalmışlardı. Suriyeliler de Muaviye'den memnunlardı. Ama Fustat'ta ve Kûfe'de Osman'ın hiçbir icraatı memnuniyetle karşılanmadı. Bir vali sarhoş olup açıkça suç işlemişti, fakat bu bile aslında Ömer'in zamanında göz yummak zorunda kaldıklarından daha ağır bir suç sayılmazdı. Bazıları Osman'ın ibadetler üzerinde yaptığı ve artık saygı gösterilen kesin kalıplara dönüşmüş ufak değişikliklerden o sıralar şikâyetçiydi. İslam'ın Arap birliğinin teminatı olma rolünün özünde, Osman'ın bütün ordugâh kentlerinde Kur'an vahiylerinin standart hale getirilmiş tek bir derlemesini kullanma ısrarı yatıyordu. Bundan farklı bütün nüshaların yakılmasını emretti. Bu emir çoğu yerde yerine getirildi (Nitekim Kur'an'ın şu anki hali Osman tarafından derletilmişti), Kur'an hafızlarının ellerinde, ayrıntılarda birtakım farklılıklar sergileyen farklı Kur'an derlemeleri bulunuyordu. Bu nedenle Osman'ın girişimi onların –

özellikle Kûfe'de saygı duyulan İbn Mesud'un– büyük tepkisini çekti. Kûfeliler Osman'ın bu kararına uymayı uzun süre reddettiler.

Birçok kişi, Osman'ın akrabalarını kayırma eğilimini kendi sorunlarının aslı kaynağı olarak görüyorlardı ve bu durumdan iyice şikâyet etmeye başlamışlardı. Osman ilk Müslümanlar arasında olmasına karşın Benu Ümeyye (Emevi) ailesine de mensuptu, bu ailenin Ebu Süfyan gibi birçok üyesi Muhammed'e son ana kadar karşı çıkmışlardı. Ömer de bu ailenin üyelerinin deneyimlerinden ve becerilerinden geniş ölçüde faydalanmıştı ama Osman onların ve yardımcılarının en önemli görevleri tekellerine almalarına ve çoğu kez kendisi üzerinde bile nüfuz sahibi olmalarına izin verdi. Bu da onun Medine'nin Ensar aileleri tarafından sevilmemesine yol açtı.

Sonunda ordugâh kentlerinde yaşayan bazı kişiler Ömer tarafından kurulmuş olan ama Osman döneminde zayıf noktaları ortaya çıkan mali sistemden şikâyet etmeye başladılar. Kendi bölgelerinden elde edilen gelirlerin doğrudan doğruya kendileri için ayrılmak yerine fey olarak, yani devlet eliyle –ve yine kayırmacılık şüphesi doğurarak– Medine'den kontrol edildiğini görmek hoşlarına gitmiyordu. Görünüşe göre kimileri, tıpkı savaşlarda elde edilen ganimet gibi, fethedilen toprakların da doğrudan doğruya askerler arasında bölüştürülmesini önermişti. Ne olursa olsun gelirin hiçbir parçası Medine'ye gönderilmemeliydi. Muhammed'in elinde büyüyen genç yeğeni –ve aynı zamanda damadı– Ali b. Ebu Talip'in Ömer'in izlediği siyasete zaten karşı çıktığı, Osman'ın izlediği siyasete ise çok daha da şiddetli şekilde muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Ali güçlü bir savaşçı olarak tanınıyor ve hoşnutsuzların sözcüsü olduğu düşünülüyordu. Şimdi ise protestocu tarafın simgesi haline gelmişti.[5]

656 yılında hoşnutsuzluk doruk noktasına ulaştı. Medineliler direniş sergileyen taşra karargâhlarını –özellikle de Osman'ın tayin ettiği valinin nihayet açıkça reddedildiği Kûfe'yi– cesaretlendirdi. Sahip olduklarını düşündükleri hakları talep etmek için Mısır'dan gelen bir grup Arap asker, görünüşe göre Osman'ın yardımcıları tarafından sahte telafi vaatleri verilerek geri dönmeye ikna edilmişlerdi. Liderlerinin aslında öldürüleceğini fark ettiklerinde ise isyan bayrağını çekerek Medine'ye döndüler. Medine'de şehrin Emevilerin dışındaki ileri gelen ailelerinin büyük ölçüde tarafsız kalmaya çalıştığı genel bir pazarlık ve entrika sürecinin sonunda isyancılar Osman'ın evini bastılar ve onu katlettiler. (Tıpkı Ebu Bekir'in ve Ömer'in iktidarları gibi, Osman'ın iktidarı da sadece dinsel saygınlığa dayanıyordu; bu yüzden bir tane bile kişisel koruması yoktu.)

---

[5] Ali lehine yapılan protestoların baştaki etkin rolünün bazı gerekçeleri Laura Veccia-Vaglieri tarafından "Sulla origine della denominazione 'Sunniti' " [*Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 (Roma, 1956), 473-85] başlığını taşıyan ve aynı zamanda bunu izleyen Mervanî dönem üzerinde de duran bir makalesinde açıklanmıştır. Veccia-Vaglieri'nin bu dönem hakkındaki birçok yazısı okunmaya değerdir.

Bunun üzerine, Muhammed'in ölümünden yaklaşık 24 yıl geçtikten sonra, Müslüman cemaatinin ve fethedilen çok geniş toprakların kontrolü için yapılan ve *fitne* (tam olarak "bozgunculuk" veya "sınavlar" anlamına gelir) diye adlandırılan beş yıl sürecek bir iç savaş dönemi başladı. Muhammed'in Medine'deki dostları arasından Osman'a muhalefet eden birçok kişi çıkmıştı ve bunlar isyancı askerleri kontrol altına almak için pek az çaba göstermişlerdi. Şimdiyse en çok gücü elde etmek için kendi aralarında bölünmüşlerdi.[6] İsyancılar ve Medinelilerin çoğu Ali'yi yeni halife ilan ettiler, Ali de kısa bir gecikmenin ardından halifeliği kabul etti. Bunun üzerine Muhammed'in gözde eşi Ayşe, Mekkeli Muhacirler arasında en güvendiği iki yardımcısıyla birlikte Osman'ın intikamının alınması çağrısında bulundu ve Ali'yi, şimdi onun en ateşli destekçileri haline gelmiş olan isyancı katilleri cezalandırmamakla suçladı. İsyancılar Osman'ın ihanet içinde olduğunu ve Ümmet'i Kur'an'a uygun olarak yönetmediği için öldürülmesinin hak olduğunu, dolayısıyla intikama başvurulamayacağını savundular. Ali bu muhakemeyi kabul etmek zorundaydı. Böylece Ali kendi taraftarlarının bulunduğu Kûfe'ye, muhalifleriyse Basra'ya çekildi, çünkü bütün askeri kuvvetler eyaletlerde bulunuyordu. Bunun sonucunda doğan mücadeleden zaferle çıkan Ali, Kûfe'yi başkent yaptı. Eyaletlerin çoğuna kendi taraftarlarını yönetici olarak atamayı başardı fakat özellikle Irak topraklarında güçlüydü. Kûfe, Mezopotamya'nın alüvyonlu ovasının en çok sulama yatırımı yapılmış kısmını meydana getiren ve Sasanîler döneminde gelirleri doğrudan devlet ihtiyaçlarının karşılanması için harcanan Sevad'daki başlıca Müslüman üssüydü. Dolayısıyla Sevad, feyin belki de en kârlı kısmını meydana getiriyordu. Ali hazinede bulunanları askerler arasında bölüştürdü ama Sevad'ı bölüştürmeye –niyetlenmiş olsa bile– yanaşmadı.

Bununla birlikte Ali Suriye'de tanınmamıştı ve bu yüzden Suriye valisi Muaviye b. Ebu Süfyan en sonunda kuzeni Osman'ın intikamının alınması çağrısında bulundu. Ali Suriye üzerine yürüdü, fakat yukarı Fırat'taki Sıffin'de gerçekleşen çarpışmalar ve pazarlıklar, (Iraklılara göre, en sonunda yenileceğinin farkına varan) Muaviye'nin adamlarının mızraklarının ucuna Kur'an'dan sayfalar yapıştırıp Tanrı kelâmına göre muhakeme edilmesi çağrısında bulunmalarına kadar sonuçsuz kaldı. Ali'nin birçok taraftarı Müslümanlar arasındaki savaşı sona erdirebilecek bu yolu benimsedi ve Ali'yi de bunu kabul

---

[6] Muhammed'in "dostları" (associates), yani onunla kişisel olarak temas kurmuş kimseler, özellikle sonraki Müslümanların gözünde özel bir insan topluluğunu meydana getiriyordu ve bunların çoğunun adları biliniyordu. Arapça "sahabe" teriminin karşılığı olarak çoğu yazar "yoldaşlar" terimini kullanırken ben "dostlar" demeyi tercih ettim. "Yoldaş" (companion) terimi, Muhammed'le yalnızca kısa hatta geçici bir süreliğine ilişki kurmuş kimseleri kapsamak için fazla samimidir. Uzmanların bazı yerlerde yaptıkları gibi doğru bir uyarı olursa "yoldaş" sözcüğü kuşkusuz bir soruna yol açmaz, ama "dost" teriminin daha az kişisel olduğu için daha az yanıltıcı olacağı düşünülebilir.

etmeye zorladı. Muhammed'in önde gelen çok sayıda dostu, Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklarda taraf tutmayı reddetmeyi tercih etti. Ali şimdi bunlardan birini kendi temsilcisi olarak seçmek zorundaydı, bu kişi Kûfelilerin Osman'a rağmen kendilerine yönetici seçtiği, ama Ali'nin özel bir samimiyetinin olmadığı Ebu Musa el-Eş'ari idi.

Fakat bu sırada Ali'nin bazı askerleri, Kur'an'ın hükümlerine göre çoktan çözülmüş olduğunu düşündükleri bir sorunu –Osman'ın suçu sorununu– tarafsızların hakemliğine bıraktıklarına pişman oldular. Ali onlara katılmayı reddedip arabuluculuk anlaşmasına bağlı kaldığında, önce Kûfe yakınlarındaki Harûrâ'da kendi karargâhlarını kurmak üzere Ali'yi terk ettiler. Bunlar arasında onun en dindar taraftarları, özellikle de birçok hafız bulunuyordu; Ali'yi adaletsizliğin savunucularıyla uzlaşıp Osman'ın yaptığı yanlışları onaylayarak ona olan güvenlerini sarsmakla suçladılar. Aşırı uçta yer alan bu kişiler, *Şurat* ya da daha yaygın –ama daha hatalı– bir deyişle *Haricîler* ("ayrılıkçılar" veya "başkaldıranlar"), diğer Müslümanlardan bağımsız olan kendi komutanlarını seçtiler. Birinci ayrılıkçı grubun büyük kısmı Ali'nin kuvvetleri tarafından yok edildi ama hareket Osman muhalifleri arasında baş göstermiş olan, eşitlikçi bir adaletin sağlanmasına yönelik daha uzlaşmaz hak iddialarını da kapsayarak yayıldı.

658 yılında hakemler karara vardıklarında isyancıların tutumu, böylece zımnen Ali'nin tutumu da mahkûm edilmiş oldu. Ali karara karşı çıktı –ama bunu beklediği için, pişmanlık duymadı ve onun artık sadece kişisel iktidarını sağlamak amacıyla hareket ettiğine inanan Haricîlerle barışmadı– ve tekrar Suriye'ye sefere çıkmayı denedi. Gelgelelim Haricîlere katı davranması onun Kûfe'deki itibarını bile zedelemişti, bu yüzden savaşmak için buradan eskisi kadar çok asker toplayamadı. Çoğunlukla sonucu belirsiz savaşlarla geçen birkaç yıl içinde Muaviye istikrarlı bir ilerleme kaydetti ve önce Mısır'ı ele geçirdi. Çoğu Arap bu sırada tarafsızlığını korudu ve Ali yavaş yavaş taraftarlarının çoğunu kaybetti. Ali dışında Müslümanların önde gelenlerinin çoğunun katıldığı ve yine sonuç vermeyen ikinci bir arabuluculuk denemesinde halifelik için başka bir aday üzerinde uzlaşmaya varılmaya çalışıldı; çünkü Muaviye'nin taraftarları artık onun halife olması gerektiğini ileri sürüyorlardı ama geri kalanların çoğu bunu kabul etmeye henüz hazır değildi. Arabuluculuk girişimleri, Ali'nin halifelik iddiasının geçerliliğini zayıflatmak dışında pek başarılı olmamıştı. Fakat Muaviye'nin kuvvetleri Arabistan'daki yerel direnişi bertaraf edebilecek güçte olduklarını gösterdiler. 661 yılında Ali bir Haricî tarafından öldürüldü. Kûfe'de ona hâlâ sadık kalmaya devam eden taraftarları, onun oğlu olan Hasan'ı başa geçirdiler ama o da Muaviye'yle bir uzlaşmaya vararak Medine'ye çekildi. Peygamber'in kayınbiraderi de olan Muaviye, bunun üzerine bütün eyaletlerde halife olarak tanındı.

Birinci Fitne'nin Önemli Olayları, MS 656-661

656 Halife Osman Mısır'dan gelen isyancılar tarafından Medine'de öldürüldü (Osman'ın evinin kuşatılması).

Ali'nin (Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı) yandaşları onu halife ilan ettiler.	Osman'ın intikamını alma çağrısında bulunanlar ona karşı çıktı.
İsyancılar, Medineli Ensar ve Kûfeliler ona destek verdi.	Bunların başında Ayşe (Muhammed'in gözde eşi) ve Zübeyr) ile Talha (Ṭalḥah) (Muhammed'in yakın dostları) geliyordu.

– Ali Basra yakınlarında yapılan "(Ayşe'nin) Deve(si) [Cemel] Savaşı"nda galip geldi –

Kûfe'de halife olan ve halifeliği çoğu eyalet tarafından tanınan Ali'nin yandaşları	–Osman'ın intikamının alınması çağrısında bulunan Muaviye'nin (Emevi ailesine mensup Suriye valisi) yandaşları Ali'ye direnmeye devam etti

657 – Fırat nehri yakınlarında yapılan ve sonuçsuz kalan Sıffin savaşları –

Ali'nin kumandanı: Malik el-Eşter

– sonucunda –

658 – Suriye çölünde yer alan Azruh'ta yapılan (Ali'nin de Muaviye'nin de karşı çıktığı) hakemlik girişiminden sonuç alınamadı –

(Ali'nin hakemi: Kûfe valisi Ebu-Musa el-Eş'ari)	(Muaviye'nin hakemi: Mısır fatihi Amr b. el-Âs).
Ali taraftarları ikiye bölündü:	
Arabuluculuğa karşı çıkan Haricîler ve Ali'nin taraftarları (Şia). Haricîler Irak'taki Nehrevan kanalı yakınlarında yenilgiye uğratıldı.	Bu sırada Muaviye Mısır'ı ele geçirdi; Amr b. el-Âs buraya vali olarak atandı.
660	Muaviye Kudüs'te halifeliğini ilan etti.
661 Ali bir Haricî olan İbn-i Mülcem tarafından öldürüldü.	

– Hasan b. Ali halifelik hakkını Muaviye'ye devretti –

İç çekişmeler sırasında Araplar, Sasanî iktidarını destekleyenler tarafından Horasan eyaletinden kovulmuş ve başka yerlerde hiçbir ilerleme kaydedememişlerdi; bu başarısızlıklar kısa sürede telafi edildi. Fakat bu kez de ta-

raflar arasında daha uzun sürecek bir mücadele başlamıştı. Sağ kalan bir avuç Haricî, bir düzen oluşturdular: Daha Muaviye halifeyken Basra'da ve Kûfe'de ateşli kişilerden oluşan ufak savaşçı çeteler kurup kendilerini Arapların geri kalanından ayrı tutarak Müslümanları daha yüksek ölçütlere göre yaşamaya, yağma ve vergiler ile geçinmeye çağırdılar. Gerçek Müslümanların, yani ilahi adaletin gerçek temsilcilerinin sadece kendileri olduğuna inanıyorlardı. Gerçek İslam yolunun, Haricîlerin katı ölçütlerini kabul etmedikleri halde kendini Müslüman sayan herkesle savaşmayı emrettiğini savunuyorlardı. Bu çetelerin en etkili olanları ordugâh kentlerini terk ederek bu düşüncelerini mümkün olan her yerde hayata geçirmeye giriştiler. Daha da önemlisi Irak ve Suriye topraklarında yaşayan Araplar arasında düşmanlık bu arada gittikçe keskinleşti. Iraklılar şimdilik sakindi fakat Kûfe'de Ali ve ailesi Suriyelilere karşı yerel iktidarın simgeleri olarak görülmeye devam ediyorlardı. Üstelik potansiyel olarak Ali bundan daha fazlasını ifade ediyordu. Başta olduğunun aksine soyut bir ilkeyi temsil etmeyi artık kesmişti; bunu Haricîler olanaksız kılmıştı. Ali'nin yaşamı simgesel düzeyde gittikçe daha fazla anlam kazandı. Olayların mantığı tarafından ele geçirilmiş, yalnız bırakılmış ve pratik siyaset düzeyinde hak etmiş olabileceği, fakat kişisel itibarı dolayısıyla kabul edilemez bir yenilgiye sürüklenmiş büyük ve önemli bir adam olarak görülüyordu. Dolayısıyla onun kişiliği, merkezileşen bir yönetimin adaletsizliklerine isyan ettikleri kadar olayların gidişatına da isyan eden insanları etrafında bir araya toplamaya elverişli hale geldi. Onun hikâyesi çok erken bir tarihte, düşmanlarının kötülüğü yüzünden olduğu kadar kendi dostlarının dönekliği yüzünden ve hepimizin en sonunda kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalacağı kaba kuvvete dayalı iktidar tarafından yaşamı mahvedilen soylu bir adamın hikâyesine dönüşerek yazıya geçirilecekti.

Öte yandan çoğu yerde, Fitne Savaşlarını Müslüman birliğinin önemi hakkında alınan bir ders olarak gören çok sayıda Müslüman vardı. Onlara göre *cemaat*, yani bir bütün olarak İslam toplumu, Tanrı'nın himayesinde olması itibarıyla özel bir manevi önem kazanmıştı. Fakat cemaat ilkesini hep önde tutmuş olanlar, Muaviye'ye gönülsüzce bağlanmış olan tarafsızlardı. Onlar Muaviye'nin Suriyeli taraftarlarıyla tamamen birleşmemişlerdi. Suriye iktidarının geçici bir tedbir olduğunu, Ali'den nasıl memnun kalmamışlarsa kendi beklentilerini karşılayamadığı takdirde Muaviye'ye başkaldırmaya da hazır olduklarını düşünüyorlardı. Muaviye, Osman'ın uyguladığı siyaseti yeniden uygulayabilirdi ama Osman'a itibarını geri kazandıramazdı. Fiili tarihsel rolü dolayısıyla bir bütün olarak cemaate sadık kalmak adına o dönemde henüz başlangıç aşamasında olan Şiiliği reddedenler bile manevi açıdan potansiyel muhaliflere dönüşmüşlerdi. Osman'ın katledilmesi üzerine iktidarın merkezi, geri dönülmez bir biçimde, Muhammed'in itibarının

etkisini yaşayıp aslında tarafsız olan Medine'den, askeri kuvvetlerin bulunduğu eyaletlerdeki ordugâh kentlerine doğru kaymıştı. Dolayısıyla Müslümanları artık herhangi bir hizbin gücünü işe karıştırmadan bir arada tutmak mümkün olmayacaktı.

İslam'ın serüveni başlarken, Muhammed'den sonraki ilk kuşağın başından geçen olaylar da neredeyse Muhammed'in dönemindeki olaylar kadar belirleyici olmuştu. Daha sonraki Müslümanların kendilerini bu olaylara ve bunlardan çıkan hiziplere göre tanımlamış olmaları tesadüf değildir. Bütün bir tarihi bunlardan çıkarılan bir simgeciliğe göre yorumlayıp bu olaylar ve başı çeken kişiler hakkındaki yorumları dinsel bağlılığın ölçüsü haline getirmişlerdi. Bu da gerçek tarihsel manzaranın bulanıklaşmasına yol açmıştır. Fakat aynı zamanda, dönemin olaylarının Müslüman dinsel farkındalığının gelişimi bakımından çok önemli olduğunu görmemizi sağlayan konuları da vurgulamıştır.

Muaviye'nin Egemenliği ve İkinci Fitne

Muaviye (661-680) yönetici Arap topluluğunun birliğini sağladı. Ömer'in yarattığı ve Osman döneminde sürekli bir siyasal geleneğe dönüşmüş olan sistemi tadil etti. Gerçi Muaviye –Emevi ailesinden gelmesine rağmen– uyguladığı siyasetin merkezi destekçisi olması bakımından Emevi ailesine o kadar da bağımlı değildi. Arap toplumunda birliği, Muhammed'in şehrinin itibarına ve Muhammed'in oradaki eski dostlarının görüş birliğine dayandırmadan sağladı. Söz konusu temel, daha ziyade ortak çıkarların daha genel bir bilinciydi – elbette Muaviye'nin sadık Suriyeli askerlerinin askeri gücüne de dayanıyordu. Fethedilen eyaletlerdeki riskli konumlarının farkında olan ve İslam içinde bir ayrılık oluşacağına dair yaygın korkudan etkilenmiş olan Araplar, karşılıklı çekişmelerini makul surette cömert anlaşmalar temelinde çözüme ulaştıran bir düzenlemeyi, taraflardan biri, yani Suriyeliler bundan bir şekilde daha kârlı çıkmasına rağmen kabul etmekten çoğunlukla memnundular. Bu yüzden Ömer ve Osman gibi Muaviye de Muhammed'le –son anda bile olsa– yakın ilişkiler kurmuş olmasının sağlayacağı dokunulmazlığa sığınmadı. Suriyeli Arap birlikleri onu kişisel olarak şereflendiriyordu ve diğer Müslümanlara karşı bile kuvvet kullanmaya hazırlardı. İşte Müslümanların çoğunu onun Müslümanlar arasındaki birliği pekiştirebilecek en iyi aday olduğunu kabul etmeye ve İslami lider olarak ona bağlılıklarını sunmaya ikna eden de onun bu kuvveti oldu.

Halifelik devleti artık doğrudan İslam'a dayalı olmayan daha dünyevi bir imparatorluk iktidarı olarak kendini göstermeye başlamıştı. Dışarıdan olduğu kadar içeriden de kendine özgü bir askeri ve fiziksel iktidar kompleksi tarafından destekleniyordu. Bu kompleks ise kısmen İslam inancından destek

alıyordu. Askeri bakımdan Muaviye bir kriz durumunda, tabi oldukları görece katı disiplin sayesinde bütün diğer Araplara (hâkim olmasalar da) üstün olan Suriyeli Araplara –Müslüman Araplara olduğu kadar Hıristiyan Araplara da– güvenebilirdi. Fakat diğer Arap birlikleri hâlâ devlet gücünün büyük kısmını oluşturuyorlardı ve ancak Muaviye Suriye'yi kontrol edebildiği sürece onun emrinde kalırlardı. Mali bakımdan Muaviye, yine aynı şekilde, bir kriz anında sadece Suriye'nin gelirlerine güvenebilirdi ama o durumda da başka yerlerden elde edilen gelirler daha fazlaydı. Muaviye, gelirlerin merkezi kontrolünü Ömer'in başardığından daha etkili bir hale getirecek önlemler aldı. Daha Ömer'in zamanında, Irak'ın Sevad bölgesinde zorunlu olan vergi müdahalesi Suriye'de ve başka yerlerde de benzer vergi düzenlemelerinin yapılmasını sağlamıştı. Buralarda yapılan ilk düzenlemeler standart bir düzey belirlenecek şekilde yeniden ele alındı ve şehirlerde yaşayanlardan alınan kelle vergisi kişi başına peşinen alınmak yerine parça parça alınacak şekilde düzenlendi. Devlet daha da merkezileşiyordu.

Fitne Savaşları sırasında çok sayıda Müslüman; Arap ve Müslüman sıfatıyla bizzat rızaları olmadığı sürece kendilerine hükmedilemeyeceğini gerekçe göstererek, yönetimde hak iddiasında bulunan hiç kimseye biat etmeme haklarını saklı tutmuşlardı. Kûfe'de, ateşli bir Ali taraftarı olan Hucr b. Adî bu itiraz hakkını kullanıp Muaviye'nin valisine hakaret ettiğinde ve ayaklanma başlatma tehdidinde bulunduğunda Muaviye onu yakalatmış, Suriye'ye getirtmiş ve itirazında ısrar ettiği için öldürtmüştü. Kûfeliler haklı olarak bu eylemle bir kabile üyesinin özgürlük hakkının, hatta bir Müslüman bireyin Tanrı karşısında hiçbir aracı gerektirmeyen sorumluluğunun ihlal edildiğini düşünmüşlerdi. Muaviye de tamamen doğru bir biçimde, bunun İslami cemaati olduğu gibi devam ettirmek için gerekli bir adım olduğunu düşünmüştü.

Bununla birlikte Muaviye kendi yönetimini kabul eden Müslümanların özgürlüğüne ve onuruna saygılıydı. Ayrıca İslam onun uyguladığı siyasetlerin bir dayanağıydı. Muaviye'nin, yerelde otorite iddiasında bulunarak cemaati bölenleri de, merkezi otoritede ısrarcı olmakla birlikte bu otoritenin dayanağı olan dinsel amacı vurgulamayanları da aynı oranda kontrol etmesi gerekiyordu. Muaviye aslında bütün bir topluluğu, yani cemaati temsil ediyordu. Muhammed döneminden beri geçerli olduğu gibi, yönetici tarafından şekillendirilen ama Kur'an tarafından belirlenmeyen Müslüman cemaat siyaseti yine de Kur'an'dan etkili bir destek alıyordu. Muaviye otokrat değildi, daha ziyade bir Arap kabile şefi gibi eşitler arasında birinciydi. Osman gibi o da Benu Ümeyye'ye mensubu olmasına rağmen onlara imtiyaz tanımadı. Gücü Suriyeli kendi birliklerine dayanmasına rağmen onlara en az düzeyde ayrıcalık tanımıştı. Onun –aslında Fitne sırasında zafer kazanmasını sağlayan– ilk önceliği İslam'da birlik sağlamak olmuştu.

Muaviye döneminde Horasan'ın büyük kısmı yeniden fethedildi ve burada kalıcı ordugâh kentleri kuruldu; Orta Ceyhun vadisinin bazı kısımları dâhil olmak üzere daha doğudaki İran topraklarının bir kısmı sistemli biçimde ele geçirildi. Anadolu'nun büyük kısmına kısa dönemler için dahi olsa asker yerleştirildi, Doğu Akdeniz'de deniz üstünlüğü devam ettirildi ve Konstantinopolis kuşatıldı fakat Ermenistan platosunun ele geçirilmesi haricinde Bizans topraklarında çok az kalıcı ilerleme kaydedilebildi. Mısır'ın batısında ilk önce şimdiki Cezayir'in bulunduğu yerlere kadar, Mağrip'teki doğu Berberi toprakları işgal edildi. Halifelik devletini yeniden kuran kişiye uygun düşeceği gibi İslam'ın fetih güçlerini de yenilemek gerekiyordu; fakat yayılma gücü artık eskisi kadar fazla değildi. Bu ülkelerde en başta egemen olamayan yeni siyasal dengenin oluşması zaman almıştı. Dolayısıyla yeni fetihlerin gerçekleşmesi, Ömer ile Osman'ın dönemlerinde neredeyse kendiliğinden devam ettiği görülen kitlesel coşkunluğun baskısına bağlı olduğu kadar henüz oldukça dinç olan yerleşik imparatorluğun kaynaklarına da bağlıydı.

Muaviye, oğlu Yezid'in Müslümanlar tarafından kendi halefi olarak tanınması için yaşamı boyunca uğraştı. (Yezid muhtemelen Suriyelilerin benimsemeye hazır olduğu tek kişiydi, çünkü başka bir aileye mensup biri, kendi aile ve sülale bağlarıyla birlikte gelecek ve Muaviye'nin sağladığı hassas güçler dengesini altüst edecekti.) Yezid, Muaviye'nin siyasetini dört çalkantılı yıl (680-683) boyunca devam ettirdi ama yönetim işlerinde ondan daha şanssızdı. Komutanları İran'ın kuzeydoğusunda ilerlemeye devam ettiler ama Bizanslılar karşısında savunmaya çekildiler. Muaviye'nin ölümünden hemen önce dört yıllık bir Konstantinopolis kuşatması büyük kayıplarla başarısızlığa uğramıştı. Suriye içinde bile dağlarda yaşayan bazı Hıristiyanlar Bizans'ın desteğiyle akınlar yapıyorlardı. Yezid, hükümdarlığına Bizans sınırını kuvvetlendirmekle başlamak zorundaydı. Ayrıca Mağrip'e tayin ettiği vali, Berberiler arasında bir ayaklanmanın çıkmasına neden oldu ve bu ayaklanma başarılı oldu.

Yezid kısa süre içinde kendi yurdunda İkinci Fitne Savaşları dizisinin başlangıcıyla meşgul oldu. Medine'nin eski Müslüman aileleri onu tanımayı reddetmiş ve ona karşı bir direnişi başlatmışlardı. Ali'nin ikinci oğlu ve (annesi Fatıma üzerinden) Muhammed'in torunu olan Hüseyin, bir isyana önderlik etmesi için Kûfe'ye davet edildi; ama daha o gelmeden önce Suriye valisi Kûfelilerin gözünü korkutmayı başardı. Hüseyin ve çok az sayıdaki birlikleri teslim olmayı reddettiler; Kerbela yakınlarındaki çölde etrafları kuşatıldı ve Hüseyin orada öldürüldü (680). Ardından Hicaz ayaklandı; bu hareketin en önde gelen siması, Osman'ın ölümünden sonra Ali'ye muhalefet edenler arasında yer alan ve Muhammed'in başlıca dostlarından birinin oğlu olan Abdullah İbn Zübeyr'di.

İkinci Fitne'nin Önemli Olayları, MS 680-692

Suriye	Hicaz	Irak
680 I. Yezid Muaviye'nin yerine halife oldu.		**680** Hüseyin b. Ali Kûfe'de bir ayaklanma başlatmaya çalıştı, Kerbela'da öldürüldü.
	681 İbn-i Zübeyr Mekke ve Medine'de ayaklanma başlattı.	
683 Yezid öldü, ardında bıraktığı oğlu II. Muaviye de öldü.	**683** Müslim b. Ukbe'ninkomutası altındaki Mervanî kuvvetler Harre Savaşı'nda galip gelerek Medine'yi aldı, Mekke'yi kuşattı. Mekke kuşatması sona erdirildi; İbn-i Zübeyr çoğu yerde halife olarak tanındı.	
684 Merc Rahit'te), Kelb ve Emevi tarafı Kays ve Zübeyir tarafına üstün gelerek Suriye'nin büyük kısmında Mervan'ın egemenlik kurmasını sağladı; Mervan bundan sonra Mısır'ı aldı.	**684** Necde b. Âmir'in komutası altındaki Haricîler Necd'de ayaklandı.	**684** Büyük ölçüde Basra'da konuşlanmış olan Ezrakî Haricîler Irak ve İran'da ayaklandılar; komutan Muhalleb b. Ebî Sufra onlara karşılık verdi (ve nihayet 699'da onları yenilgiye uğrattı). **684** Kûfeli Tevvabun Şiileri Hüseyin'in intikamını almak amacıyla Suriyelilere saldırdı.
685 Suriye'de Abdülmelik, babası Mervan'ın yerine geçti.		**685** Muhtar Kûfe'de Ali'nin oğlu İbn-i Hanefiyye'yi egemen ilan etti.
	687-691 Haricîler Arabistan'ın çoğu yerinde egemenlik kurdular.	**687** Basra valisi Musab bin Zübeyr (halifenin kardeşi) Muhtar'ı devirdi.
	692 İbn-i Zübeyr (Haccac'ın komutası altındaki) Suriyeliler tarafından Mekke'de yenilgiye uğratıldı ve öldürüldü.	**691** Musab Suriyeliler tarafından yenilgiye uğratıldı.

Yezid ardında ailesinden uygun bir halef bırakmadan öldüğünde bu isyan neredeyse tamamen bastırılmıştı. Onun ölümü dolayısıyla çoğu Müslüman, halifelik için en güçlü adaylardan biri olan ve o sırada kendi başkenti Mekke'den eyaletlere valiler tayin eden İbn Zübeyr'e destek vermeye başladı. Fakat bazı eyaletlerdeki kabileler arası rekabet ve diğer eyaletlerdeki dinsel hizipçilik yüzünden İbn Zübeyr'in otoritesi sarsıldı. Onu tanıyan yerel iktidarlar fiilen kendi başlarına ve her biri esasen kendi hesabına hareket etmeye başladı. Suriye'deki Arap kabileleri, nispeten yeni göç etmiş olan Kays ve nispeten daha önce ülkeye yerleşmiş ve Muaviye'yle sıkı bağlar kurmuş olan Kelb grupları arasında bölünmüşlerdi. Kelb, İbn Zübeyr'e karşı Emevi ailesinden Muaviye'nin kuzenlerinden biri olan (daha önce Osman'ın baş danışmanlığını da yapmış olan) Mervan'ı destekledi ve Kays grubunu yenilgiye uğratarak bu eyalette onun kendi seçtikleri halife olarak egemen olmasını sağlamayı başardı.[7]

Başka yerlerde ise daha önce Ali'yle bağlantılı muhalif grup yeniden etkinlik göstermeye başladı ama o da çeşitli hiziplere bölünmüştü. Bir süre boyunca bazı Haricîlerin İbn Zübeyr'i desteklemeye istekli olmasına rağmen, kısa süre içinde İran'da ve Arabistan'da Haricî çeteler birbirlerinden ayrı iki rejim kurdular; Arabistan'daki çete bir süre boyunca yarımadanın büyük bir

---

7 Bu durumda, bazı başka durumlarda olduğu gibi, bu eserde kullanılan tarihsel kategoriler alışılmış olandan farklılaşmaktadır. En sonunda Mervanî kol galip gelmiş olduğu için Mervan çoğunlukla meşru halife olarak, İbn-i Zübeyr ise "karşı halife" (anti-caliph) olarak sayılmıştır. Fakat o dönemde herhangi bir meşruluk sorunu söz konusu değildi ve İbn-i Zübeyr aslında Yezid'in iktidarının ya da en azından onun statüsünün en fiili ardılı olmaya en yakın adaydı. Bu gerçeği görmezden gelmek bazı yazarların Abdülmelik'in zaferinin anlamını yanlış değerlendirmesine yol açmıştır, bu durumda onun bu zaferi sadece bir isyanın bastırılması olarak görülmektedir. Bu hata, hanedanlık meşruluğu (dynastic legitimacy) gibi yabancı bir kavramın dayanaksızca geçmişe yansıtılmasından kaynaklanmaktadır.
Bu hata sadece Mervan'ın durumunda değil, ilk dönemle ilgili çoğu konuda da yapılmıştır: Yazarlar halifelik dönemlerini ikincil ölçütlere göre belirlemişlerdir. Daha sonraki Sünni Müslümanları izleyerek Ali'nin (Hasan'la birlikte) egemenliğini dördüncü Medine (veya "Ortodoks") halifeliği olarak saymış, bu dönemi– Emevi olduğu için – Mervanîler dönemine dâhil saydıkları (oğluyla birlikte) Muaviye döneminden ayırmış, ama (Emevi yanlısı kayırmacılığına rağmen) Osman'ı bunun dışında tutmuşlardır. Daha eski Müslüman tarihçilerine göre "Ortodoks" ve "Emevi" halifeler arasındaki ayrımın simgesel bir değeri vardı. (Çok sonraları) Ali üç Medine halifesiyle bir arada sayıldığında Muaviye de buna uygun olarak Mervanîlerle bir tutulmuştu. Bu da Müslümanların halifelik yapısını kurma uğraşını iki kısma ayırmalarını sağlamıştı: Bu uğraşın (daha sonraki halifelerin işleri arasından onaylanan her şeyin dâhil edildiği) "iyi" yanı Ömer'e atfedildi ve (Ömer'in yaptığı çoğu işi içeren), "krallık" kurmakla simgeleştirilen "kötü" yanı Muaviye'ye ve "Emevilere" atfedildi. İşte bu nedenle Osman "Emevi" değil "ortodoks" sayılmıştı. Fakat bu tür değerlendirmelerin modern tarihçiler için bağlayıcı olması şart değildir. Bunlar, sonraları çoğunluk tarafından (veya daha sonraki belli başlı Müslüman yazarlar tarafından) kabul edilmeyen herhangi bir İslam biçiminin "sapkın" olarak değerlendirilmesi eğilimiyle aynı düzeydedir.

kısmını kontrol etti. Eşitlikçilik ve püritenlik onlar arasında o kadar ileri gitmişti ki herhangi bir anda iktidarda bulunan yönetici, grubun ayıplamayı seçeceği herhangi bir ahlaki hata yüzünden her an azledilme tehdidi altındaydı. Haricîler kural olarak Araplar ile Arap olmayanlar arasında ayrım yapmıyorlardı: Ayrım kişinin Müslüman olup olmamasına bakılarak yapılıyordu. Gelgelelim İran'dakiler (Azrakîler) onların tutumlarını kabul etmediğini beyan eden tüm Müslümanları dönmelikle suçluyorlar ve bu yüzden onları ölüm cezasına çarptırıyorlardı.

Genel olarak Müslüman olmayan nüfusun görüş açısından bakıldığında Haricî İslam biçimi Müslüman yönetiminin ideal biçimi olarak görülmüş olabilir: Haricîler *zimmî* halktan ayrı durmuş ve Müslüman yaşamının saflığını korumak amacıyla, yerel kurumlara rakip olmamış Müslümanlar üzerinde belirgin ölçüde kontrol kurmuşlardı. Ordugâh kentlerine karşı bir araya gelmişlerdi ve sonraki yaklaşık on yıl içinde (en azından Cezire'deki) kırsal nüfustan bir ölçüde destek almışlardı. Her halükarda Cezire'de ve İran'da bir tür gerilla savaşı yürütmeyi başarmışlardı. İkinci Fitne sırasında en fazla toprağı kontrol etmeyi başaranlar da Haricîler oldu. Bununla birlikte herhangi bir önemli ordugâh kentini kontrol altına almadılar. Fakat köylülerin hemen hemen edilgin desteği sayesinde (Haricîlerin mutlak bir iktidar kurmasına izin vermeye eğilimli olmayan, aralarından bazılarının kent Müslümanlarına karşı Haricîleri desteklemesinden çekinen Arap kabileleri dışında) örgütlü Müslümanlar arasında destek eksikliği telafi edilemezdi. Basra'daki birlikler başka yerlerden de destek alarak onlara karşı istikrarlı şekilde ilerleme kaydediyorlardı.

Kûfe'de ise tamamen farklı bir muhalif grup hâkimdi: Ali yandaşları. Onlar Haricîlerden daha acımasız ama aynı zamanda daha hoşgörülüydüler. Peygamberin soyundan geldiği için ölümü olduğundan daha korkunç bulunan Hüseyin'i desteklememiş olmaktan duydukları pişmanlık, aralarından birçoğunu bir şekilde kefaret ödeme girişiminde bulunmaya itti. Ali'nin ailesinin davasına bilfiil sadık kalanlara Ali'nin *Şia*'sı (yandaşları) dendi. Bunlardan bazıları, Suriyelilerden Hüseyin'in ölümünün intikamını almaya karar verdi ama olumlu bir sonuç elde edemediler. Bu duyarlılık kısa süre içinde onları Ali'nin başka bir oğlunu, İbn. Hanefiyye'yi halife ilan etmeye itti. Bu Şii ayaklanmasına Haricîlerinkinden daha ılımlı bir eşitlikçi düzen kurma girişiminde bulunan Muhtar b. Ebu Ubeyde önderlik etti.[8] Arap olmadıkları halde İslam'ı

---

[8] *Şia*'dan türetilmiş olan *Şiî* sözcüğünün İngilizce telaffuzu güçtür ve genelde daha eski *–ite* soneki yerine *–î* sonekini kullananlar bile bazen "Shî'ite" diyecektir. Hindistan'da Şiî bir kimseye genellikle hatalı olarak "bir Şia" denir, ama doğrusu, Şia bir bireyi değil bir mezhebi belirtir; eğer "Şialar şunu şunu yaptı" denirse bu, bireyler olarak Şiîlerin değil, bazı Şiî hiziplerinin – örneğin "On İki İmamcı" Şia'nın, "Zeydî" Şia'nın, vb.– böyle yaptığı anlamına gelecektir.

kabul eden ve *Mevâlî* denilen mühtedilere ganimetten eşit pay alma hakkı tanındı. Fakat bu durum Kûfe'nin köklü ailelerini öyle kızdırdı ki en sonunda ona düşman oldular. Bütün bunlara rağmen, ancak İbn Zübeyr'in Basra'ya tayin ettiği ve Basra'nın bütün enerjisini bir süre için sırf bu amaçla Haricî seferlerinden başka yerlere yönelten Basra valisi tarafından ve güçlükle öldürüldü (687).

Halifelik makamında hak iddia eden herkes Müslüman topraklarının tamamını kontrol etmeyi umuyordu çünkü hiçbir eyaletin tek başına ayakta durabilecek güçte olmadığı düşünülüyordu. Çatışan bütün kuvvetler arasından en güçlüsünün Suriye'deki Emevi hanedanı olduğu görülmüştü. Gördüğümüz gibi, Haricîleri Irak'a yaklaştırmayanlar, Zübeyr yandaşlarının liderliğini benimsemişler ve onların yönetimi altındayken Irak'taki Şiileri yenmişlerdi. Fakat kendi grubunun lideri olan İbn Zübeyr, kısmen Arabistan'ın birçok bölgesinde Haricî kontrolü yüzünden Hicaz'da tecrit edilmişti. Bu sırada Suriye'dekilerin birleşmek konusunda Iraklılardan daha becerikli olduğu görüldü; Mısır kısa sürede Mervan ve oğlunun eline geçti, böylece Mervan Suriye halifeliğinin başlıca eyaletlerini ele geçirmiş oldu. Suriye ve Irak arasında bunu izleyen çekişmenin galibi Suriye oldu. Ordugâh kentlerindeki kuvvetler ise Haricîlere karşı mücadelelerine, Mervanîlerin güçlü liderliğinde de İbn Zübeyr'in gevşek otoritesi altındayken olduğu kadar istekli biçimde devam ettiler. (Mervan ve onun soyundan gelenlerle, yani "Benu Mervan" ile ilişkili herkesi ifade etmek için "Mervanî" genel terimini kullanıyorum.) Böylece Mervanî kuvvetleri bütün rakiplerini ortadan kaldırdılar; 692'de Mekke'yi aldılar ve İbn Zübeyr'in sonunu getirdiler. (Bu süreçte Kâbe harabeye dönmüştü ve yeniden inşa edilmesi gerekmişti.)

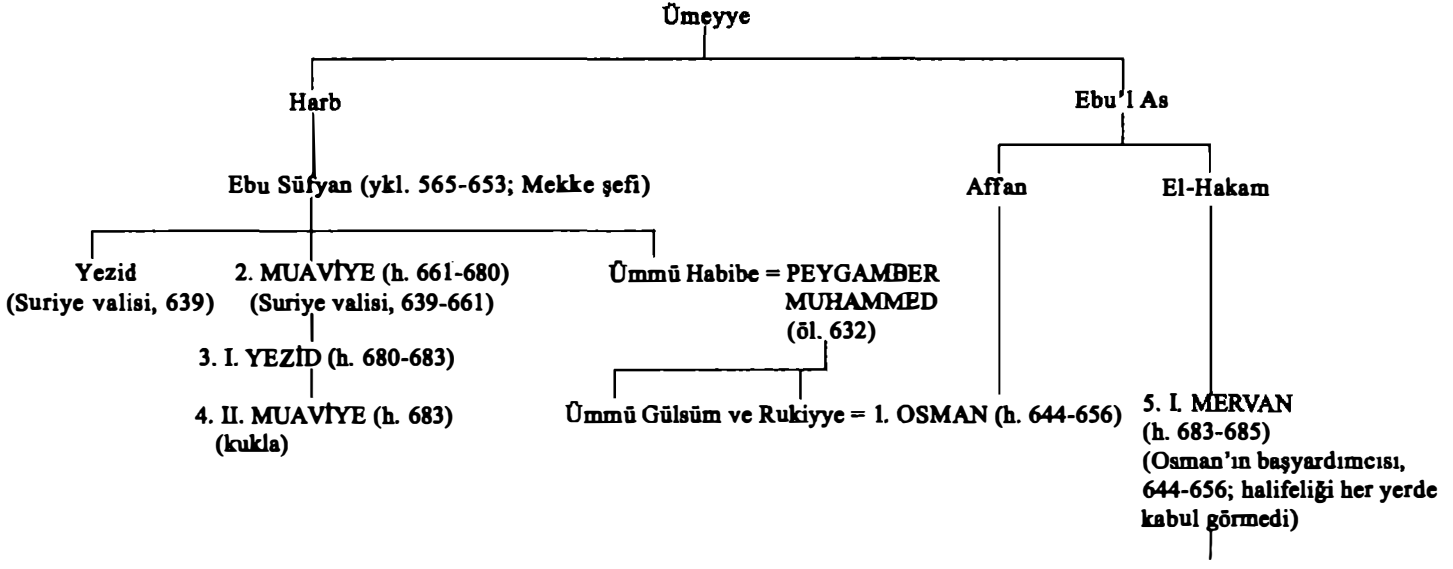
Mervanî Devleti

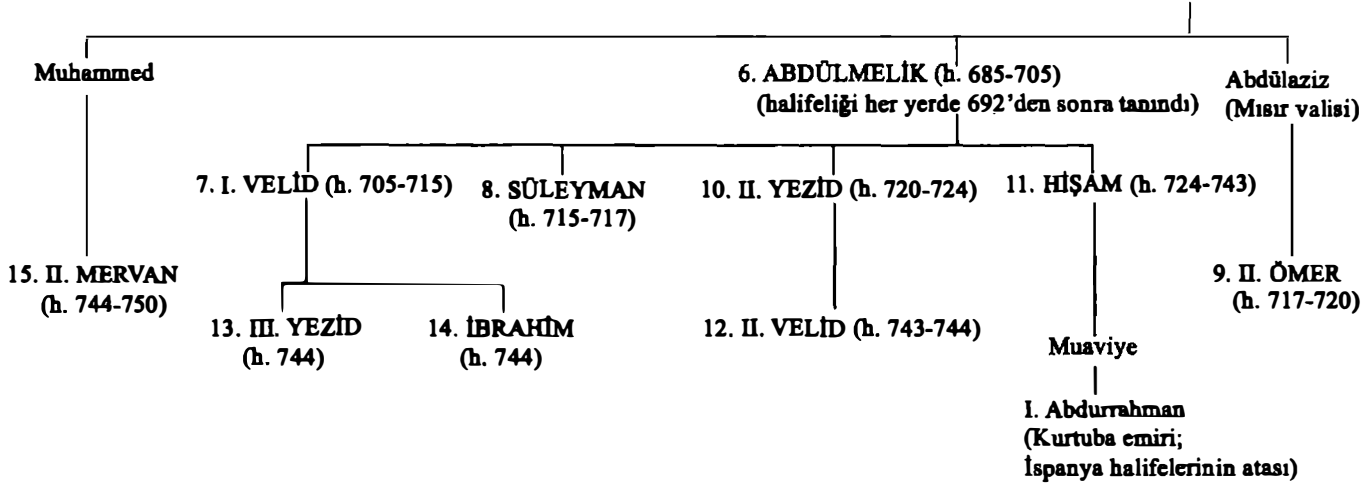
Mervan'ın oğlu Abdülmelik (692-705), İslam'ın Ömer ile Muaviye'den sonraki üçüncü büyük halifesiydi. Bu kez çıkan fitne bir uzlaşmayla sonuçlanmamış, savaşın sonuna kadar sürdürülmesi gerekmişti. Dolayısıyla Abdülmelik'in devletini her şeyden önce açıkça kaba kuvvet üzerine kurması gerekti, dinsel bağlılık ise ancak kaba kuvvet sayesinde kimin efendi olduğu anlaşıldıktan sonra devreye girdi. Emevi ailesiyle ilgili tabloda görülebileceği gibi, Mervan'ın ailesiyle birlikte en yüksek kişisel iktidar verasete (fiilen, selef yöneticinin beyanına göre halef yöneticinin belirlenmesine) dayandırılmaya başlandı. Abdülmelik'in komutanı olup Mekke'yi boyun eğdiren (ve Kâbe'yi mancınıklarla yıktıran) el-Haccac b. Yusuf (öl. 714), imparatorluğun doğu yarısını –yani eski Sasanî topraklarını– tek başına yönetti. Eskiden (Taif'teki) Sakif kabilesine mensup bir öğretmen olan el-Haccac acımasız icraatlarıyla sivrilmişti. Irak'ın Sevad bölgesindeki tarım yatırımlarını düzenleyen ve arttıran

idari girişimlerle gelirleri arttırdı ve muhaliflere karşı uyguladığı açık terör sayesinde Iraklı Müslümanları kontrol altında tuttu. Daha sonraları yaşanan bir Irak ayaklanmasının ardından Kûfe ve Basra arasında, her iki muhalefet merkezine de yakın olan yeni bir eyalet başkenti (el-Vasit) kurup buraya kendine sadık Suriyeli Müslümanları yerleştirdi; bunlar Iraklı Müslümanlardan özenle uzak tutuldular. Batı (eski Roma ve Arap) bölgelerinde Abdülmelik (ve Mısır'da kardeşi Abdülaziz) aynı ölçüde katı bir siyaset yürüttü ama buralarda teröre daha az gerek duyuldu. (Bu tür bölgesel düzenlemelerin Muhammed'in yeniden inşa ettiği Mekke sisteminin son kalıntıları olduğunu söyleyebiliriz. Suriye'den Yemen'e kadar uzanan bölgeler hâlâ imparatorluğun merkeziydi, gerçi artık tek taraflı olarak Suriye'den yönetiliyordu; eski Sasanî toprakları ise buranın devasa bir uzantısı gibi yönetiliyordu.) Abdülmelik'in yerine 705'te oğlu el-Velid sorunsuz bir biçimde tahta geçti ve neredeyse yarım yüzyıl boyunca bu ailenin (Mervanîler) diğer üyeleri sırayla iktidara geldiler.

Bununla birlikte Mervanî devleti, kendi döneminin İslam anlayışına göre tamamen İslami bir devletti. Sonraki ölçülere göre bakılacak olursa ilk kuşaklarda İslam dini inançlıların bilincinde henüz olgunlaşmamıştı: Her şeyden önce birleşik Arapçılığın (Arabism) bir simgesi, fetihler yapan bir seçkinler topluluğunun yasası ve düzeniydi. Abdülmelik ve ailesi *cemaat* idealini, yani Arap kabilelerinin veya bölgesel gruplaşmalarının hizipçiliğine karşı Müslüman topluluğunun dayanışması idealini bu temele dayanarak sürdürdüler. Abdülmelik ve komutanı el-Haccac, eski kâfir imparatorlukların madeni paraları yerine üzerinde İslami ibareler bulunan madeni paraları kullanıma sokarlarken ve Kur'an'ın yazıya geçirilmesi esnasında o zamana kadar kullandıkları kusurlu bir yazı sistemi yerine daha doğru bir yazma yolu bulunmasını teşvik edip Kur'an okumalarına bir uygunluk kazandırma yönünde müdahalede bulunurlarken İslam'ın üstünlüğünü muhafaza etmeye çalışıyorlardı. Askeri kentlere valilerin yanı sıra, Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkları İslami bir temelde çözüme ulaştırmakla görevli, *kadı* denen özel yargıçlar da atadılar. Tebaayı oluşturan halkların İslam'a geçmelerini teşvik etmediler, hatta bunun önüne geçmeye bile çalıştılar ama bu tavır Müslümanlar arasındaki en yaygın İslam görüşüyle de zaten uyumluydu. Vahiyle gelmiş birçok din arasında İslam'ın halkın ileri gelenlerine kılavuzluk etmesi gerekiyordu, bu kimselerin de Arap olması gerekirdi çünkü İslam esasen Araplara gönderilmişti.

Emevi Halifeleri





NOT: Halifeler veya halifelik adayları büyük harfle yazılmıştır ve saltanat sıralarına göre numaralanmıştır (belirtmek gerekir ki Müslüman tarihçilerinin çoğu dinsel gerekçelerden dolayı Osman'ı Emevi halifeleri arasında saymazlar). Hükümdarlığın başlama tarihi olarak İslam devleti üzerinde fiilen iktidar kurulduğu yıl değil, hak iddiasında bulunulduğu yıl alınmıştır.

Arap dünyası son büyük genişlemesini Abdülmelik ve Velid (705-715) zamanında kaydetti. İkinci Fitne sırasında özellikle Ceyhun vadisinde ve doğu Berberi topraklarında yaşanan kayıplar böylece telafi edildi. Mağrip'in (Kuzey Afrika) iç kısımlarındaki nüfusun büyük bölümünü oluşturan Berberiler, şehirli uygarlığın sınırında yaşamaları itibarıyla Araplara benziyorlardı fakat onlar arasında hâkim olan dağ göçebeliği o kadar istikrarsız değildi; teslimiyetçi dinler bu bölgede çok yaygın değildi ve İslam'ı topluca kabul etmişlerdi. Arapların üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmalarından hemen sonra, bir sonraki fetihlerinde onlara katıldılar. Daha batıdaki Berberiler harekete nispeten daha kolay dâhil edildi. Böylece Batı Akdeniz'de ikinci bir Müslüman fetih merkezi oluştu, bu merkez birçok bakımdan asıl merkezden nispeten bağımsızdı. 711 yılında, yeni Müslüman olmuş Berberi birliklerinin yardımıyla İspanya yarımadasına bir sefer düzenlendi ve buradaki krallık (insafsızca zulmeden bir kiliseye tabi olmuş diğer bazı Hıristiyan ülkeleri gibi) yerel Mağrip kaynakları yardımıyla ve çok az Doğu Akdeniz desteğiyle hızla ve kesin olarak fethedildi.

Suriye'den Bizans İmparatorluğu'nun merkezine yapılan seferler yeniden büyük bir Konstantinopolis kuşatmasına kadar vardı ama bu kuşatma başarısızlığa uğrayınca Anadolu'nun Toros Dağlarının ötesinde kalan hiçbir kısmını elde tutmanın imkânı kalmadı. (Buna karşın Mağrip'teki Bizans kentleri, hinterlandlarındaki Berberi kabilelerin Müslümanlığı kabul etmesinden sonra kolayca işgal edildi.) Doğuda, aşağı İndus vadisinde Sind kısmen kara kısmen de deniz yoluyla fethedildi. Belirgin ölçüde ticaretle ilgilenen yerli Budistler Müslümanları Hindu egemen sınıflara tercih ettiler.

Kuteybe b. Müslim'in başarılı kumandanlığı sayesinde Ceyhun ve Zerefşan havzalarının Horasan'dan başlayıp kuzeydoğuya doğru işgal edilmiş olması daha da önemliydi. Burada ticaretle uğraşan şehir devletleri bir süre boyunca Müslümanların etkisine karşı Çinlileri kışkırtmaya çalıştılar ama sonunda Müslümanların hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldılar. Müslümanlar ile Çinliler arasındaki sınır nihayet iki imparatorluk iktidarının başkentlerinin tam ortasında yer alan yüksek dağlar olarak belirlendi.[9] Diğer bütün fetihlerde olduğu gibi Müslümanların fetihlerinde de yüz kızartıcı olaylar yaşanmıştı. Söylendiğine göre, Baykent Kuteybe'nin adamları tarafından işgal edildiğinde sorumlu subay şehir sakinlerinden birinin iki güzel kızını almış ve bu iş için neden kendisinin seçildiğinden şikâyet eden adamı ciddiye almamış-

---

9 En baştakilerden sonra gelen Müslüman fetihlerinin doğası hakkında, giriş niteliğindeki en iyi araştırma H. A. R. Gibb'e aittir: *The Arab Conquests in Central Asia* (Londra, 1923); bu çalışma, yerel ortamın ve uzun mesafe bağlantılarının yol açtığı güçlükleri ve İslam'ın oynadığı özel rolü aydınlatmaktadır. Ayrıca bulguların efsaneyi gerçekliğe dönüştürmek amacıyla nasıl kullanılabileceğini de göstermektedir. Bu çalışma tek bir alanla sınırlı olsa da aslında bütün alanlar için fikir vericidir.

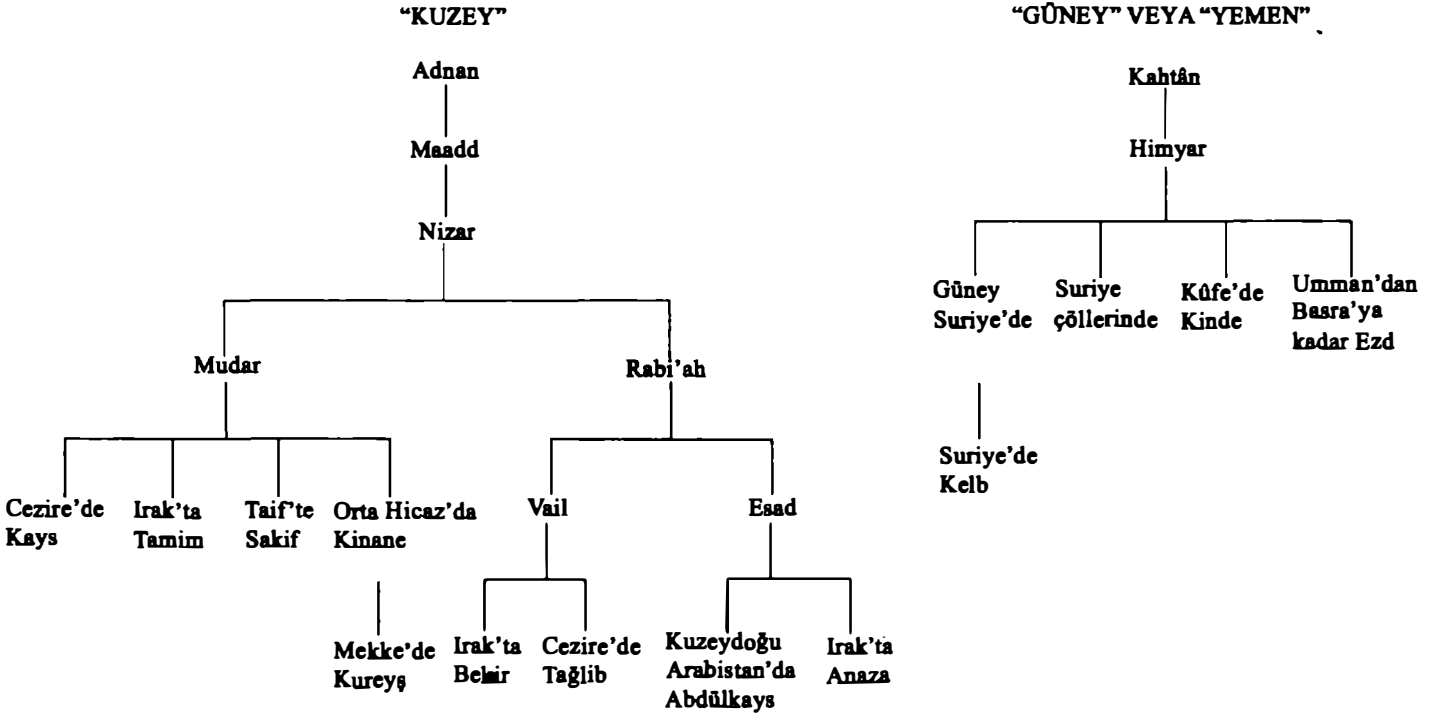
tı; bunun üzerine adam subayı bıçaklamıştı. Buna karşın, bölgenin geri kalan kısmı henüz ele geçirilmediği için Arap kuvvetlerinin esas kısmı güneye ilerlemek zorunda kalınca muhtemelen Arapların eski Sasanî topraklarının ötesine yaptıkları istilaların geçici olduğunu düşünen şehir halkı Arap garnizonuna karşı ayaklanmış ve onları şehirden kovmuştu. Fakat kent kısa süre içinde yeniden işgal edilmiş ve halkı ibret olsun diye cezalandırılmıştı. Esir alınan erkeklerin hepsi öldürülmüş, kadınlar ve çocuklar köleleştirilmiş, şehir ise yerle bir edilmişti. (Bununla birlikte bu vahşilik zamanla yatışmıştı ve bu yatışma da kuşkusuz söz konusu vahşet kadar anlamlıydı. Çünkü aslında şehrin tüccarlarının büyük bir kısmı –yani nüfusun esas kısmı– o sırada doğuda ticaret yapmakla meşguldü; zamanı gelip de şehre geri döndüklerinde eşlerini ve çocuklarını fidye karşılığında kurtarmalarına ve daha sonra da şehirlerini yeniden inşa etmelerine izin verilmişti.)

Sonraki Mervanîlerin yönetimi sırasında bu kazanımlardan bazıları (özellikle [Ceyhun ırmağının kuzey kollarından biri olan] Zerefşan vadisinde, bütün bölgedeki Müslüman varlığını tehdit eden ama 737'de bastırılan bir ayaklanmanın çıktığı düşünülürse) daha da pekişti. Güney Galya'dakiler gibi fazla önemi olmayan birkaç üs daha ele geçirildi. Ama genel olarak fetihler durma noktasına geldi. Sasanî İmparatorluğu'nun tamamı, Roma İmparatorluğu'nun yarısı ve bu imparatorlukların her birinin kültürel yörüngesinde bulunmuş ama henüz onların egemenliği altına girmemiş birçok bölge artık fethedilmişti.

Arap kabilelerin mensupları, işgal edilen toprakların yöneticileri ve toprak gelirlerinin (yani şehirlerin ilk kurulduğu zamanlardan kalma usullere göre gerçek üreticilerden alınan ve çiftçilerin geçimliklerinin fazlasını teşkil eden ürünlerin) nihai dağıtıcıları olduklarını ilan etmişlerdi. Fethettikleri ülkelerdeki Hıristiyan, Yahudi, Mazdacı ve Budist toplulukların, Arapların egemenliğini tanımaları koşuluyla istedikleri gibi yaşamalarına izin verilmişti. Şimdilik egemen kültür Helenistik, Sasanî veya ilgili yörede var olan kültür neyse aynen devam etti; bu sırada Müslüman Araplar da eski Arap kültürünün taşıyabildikleri kısmını kendileriyle beraber buralara getirmeyi sürdürdüler.

Bu Arap kültürü aslında kayda değer bir canlılığa sahipti. Ordugâh kentlerine dayanacak şekilde yeniden inşa edilmiş bir kabile sistemi tarafından kuşaktan kuşağa aktarılarak pekiştirilmişti (ve Arabistan'da Bedevi hayat tarzını sürdürmeyi tercih edenler arasında pek de etkili değildi). İmparatorluk genelinde daha küçük kabile birimleri taşıdıkları önemi yitirmiş ve kabile grupları daha büyük ittifaklar oluşturacak şekilde birleşme eğilimi göstermişti. Her ordugâh kentinde veya işgal edilmiş her yerde iki veya üç tane büyük kabile bloğu oluşmuş, bunlar da başka yerlerdeki benzer bloklarla ittifaklar kurmuşlardı. Genel olarak bunlar kendilerini (Kays ve Suriye'deki Kelb arasındaki mücadele döneminden beri) Kays tarafından temsil edilen "kuzey"

Kabul Edilmiş Şecereye Göre Karargâh Kentlerindeki Kabile Blokları



(Nizâr) Arapları ve Kelb ile özdeşleştirilen "güney" (Yemen veya Kahtân) Arapları diye tanımlıyorlardı. (Bu, artık coğrafyayla ilişkisi neredeyse hiç kalmamış, büyük ölçüde yapay bir şecere biçimi kazanmış antik bir bölünmeydi.) En az bunun kadar önemli başka bir bölünme de "kuzey" bloğu içinde "Mudar" kabileleri ve "Rabia" kabileleri arasında gerçekleşti. Rabia ve Kahtân adı altında bir araya gelen kabileler, Suriye'deki ve Irak'taki yerleşik topluluklarla uzun bir süredir ilişki içindeydiler; bu toplulukların çoğu Hıristiyandı. Rabia Mudar'la kurduğu ittifaklara kıyasla Kahtân'la daha sık müttefik olmuştu. Arap olmayan bazı önemli gruplar Mudar kabilesiyle, özellikle Tamim ile ilişki içindeyken, Arap olmayan sıradan Müslümanlar Kahtân ve Rabia ile ilişkili hareketlerle az çok kader birliği yapacaklardı.

Müslüman grup içindeki iktidar mücadeleleri işte bu yeni kabileciliğin koşulları altında yapılmıştı ve Arap kabile blokları arasındaki hizip mücadeleleriyle sürdürülmüştü. Eski Arap kültürünün unsurları da bu yeni kabilecilik koşullarına bağlı olarak fethedilmiş ülkelere taşınmıştı. Tamamen Arap, Bedevilik temelli ortak kalıplar var olmasaydı İslam'ın gücü, Bereketli Hilal'de daha önceki Arap istilacıları sindirmiş olan yenilenmiş bir Aramizmin veya Helenizmin önüne geçemezdi.

Bu Arap geleneklerinin İslam'ın kendisiyle özsel bağlantısı nispeten azdı. Aslında İslam bir kültürel gelenek olarak muazzam bir dinamik kuvvete sahipti. Ancak başlangıçta gündelik toplumsal sorunların çözüme ulaştırılması konusunda pek fayda sağlayamamıştı. Bu noktada fatihlerin Arap olma sıfatıyla paylaştıkları ortak bir kültürel kalıplar kümesi daha iyi iş gördü. Dolayısıyla yeni ordugâh kentlerinde Arap olmak Müslüman olmak kadar önemliydi. Fetihlere katılan Hıristiyan Arap kabileleri de öncelikle Arap olarak değerlendirilmiş ve toprakları fethedilmiş zimmî Hıristiyanlarla aynı kefeye konmamışlardı. Şam sarayındaki en büyük şairlerden birinin Abdülmelik'in methiyecisi olan Hıristiyan Arap el-Ahtal (ykl. 640-710) olması bu yüzden şaşılacak bir durum değildi. Muaviye gibi Mervanîler de iktidarlarının bireylere değil de Arap kabileleri arasındaki uzlaşmaya dayandığını düşünmeye devam etmişlerdi. Dolayısıyla İslam dinine geçmiş bir insanın tamamen siyasi anlamda Müslüman olması için herhangi bir Müslüman Arap kabilesiyle "tabi/müşteri" (*mavla*, çoğulu: *mevâlî*) sıfatıyla ilişki kurmuş olması gerekirdi; bu durumda o ve onun soyundan gelenler kabilenin asıl üyeleri karşısında toplumsal olarak ikinci sınıf sayılırlar ama onların bağlılıklarını paylaşırlardı. Dolayısıyla dine yeni katılanlar bile kendi çıkarlarını Arap hiziplerin çatışması sayesinde koruyabilirdi. Bu şekilde eski Bedevi idealleri İslam'a yeni katılanlara bile aktarılmış ve oluşan yeni şartlarda böylece bir ifade bulma imkânı yakalamışlardı.

Ordugâh kentlerinin toplumu iyice oturduğunda, Muhammed'in dönemindeki klasik Arap şiiri de yeni ortama dinamik şekilde aktarıldı. Tıpkı Bedevi toplumunda olduğu gibi bu toplumda da şiir kabile gururunun veya

tutkularının hizmetinde oldu. (Bedevi şiiri elbette Bedevi ortamının içinde üretilmeye devam etti ama artık eski rakip imparatorluklardan beslenmiyordu, dolayısıyla buralardaki kültürel önemi daha az dinamikti.) Üretilen şiirin büyük kısmı ordugâh kentlerdeki yeni, büyük ölçekli kabile bağlılıklarını hatırlatma amacına hizmet ediyordu. Şiir daha yeni bir bağlanma tipine, dinsel bağlanmalara da uyarlanmıştı; hatta en iyi şairlerden bazıları sofu Haricîler ve Şiiler arasından çıkıyordu. Ahtal'dan sonraki en ünlü iki şair, Şiî Ferezdak (öl. 728) ile Cerir'di (öl. 728). Bu şairler arasındaki rekabet İslam dünyasında meşhur olmuştu ve kabile sınırlarını aşan –çünkü her ikisi de aynı kabiledendi– taraftar/hayran grupları edinmişlerdi. Şiir, Muhammed'den önce de olduğu gibi yine (Kur'an'ın da yakın olduğu) standart Bedevi dilinde düzülüyordu. Müslümanların dinsel rivayetlerinde, hukuki kararlarında ve benzeri işlerinde kullandıkları bu dil, kabile lehçesinin –hatta Kureyş lehçesini bile– yanı sıra "yerleşik Araplarla" ilişkili bükümsüz lehçeyi bile dışarıda bırakacak şekilde, ordugâh kentlerde hızla daha yaygın biçimde konuşulan gündelik dil haline geldi.[10] Böylece pagan Arap geleneğinin diliyle birlikte en iyi unsurları da korunmuş ve yeni şehirli ve İslami koşullara uyarlanmış oldu. Yaratılacak yeni kültürde böylece bir yer edinmesi de kesinleşmiş oldu.

Mervanîler döneminde, işgal edilen topraklar yavaş yavaş görece birleşik bir imparatorluğa dönüştü. Bu devletin yönetimi tamamen Arapların eline geçti ve resmi dili de Arapça oldu. İdari personelin büyük kısmı Müslüman olmayanlardan oluşmaya devam etse bile, Aramiler ve Farslar arasında İslam'a geçiş de yaygınlık kazanmaya başladı. Öte yandan Araplar Doğu Akdenizli veya İranlı toprak sahipleri gibi yaşamayı da bir ölçüde öğrenmişlerdi. Eski siyasal koşullardan miras alınan, örneğin eski Sasanî bölgelerinin bir bütün olarak özerk olması gibi farklılıklar ortadan kalkma eğiliminde oldu; valiler eyaletlere başkentten doğrudan atanmaya başladı. Araplar işgalci birliklerden ibaret olmayı bırakıp yavaş yavaş kendilerine benzemeye başlayan bölge nüfusu içindeki yeni yönetici tabakayı oluşturmaya ve egemen oldukları nüfusun beklentilerine uyum sağlamaya başladılar. Bundan sonra bölgedeki herkese ait yeni bir uygarlık şekillenmeye başladı.

---

[10] J. Blau, "The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic" (*Studies in Islamic History and Civilization*, ed.: Uriel Heyd [Hebrew University, 1961], s. 206-28) başlıklı çalışmasında, bükümsüz bir dil olan ilk yerleşik Arap dilinin (sedentary Arabic) nasıl olduğunu göstermiştir. İslamiyet öncesi Kureyş'in bile bazı Suriye Araplarının kullanmış olabileceklerine benzer bükümsüz bir dil kullandıkları tahmin edilmektedir, fakat bu son derece olanak dışı görünmektedir. Bir dil ve bir bükümsüz dil arasındaki psikolojik fark, sorunu araştıran ve "yerel dil"den (vernacular) bahsetmek istedikleri halde "konuşma dili" (colloquial) terimini kullanarak gerçekliği çarpıtan bazı kimselerin tahmin ettiğinden daha fazladır. Bu araştırmaların hareket noktası, Selçuklu fetihlerinden beri klasik Arapçanın tarihi hakkındaki bilgileri derleyen bir eserdir: Johann Fück, Arabiya: *Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte* (Berlin, 1950). Lehçe araştırmaları için krş.: Chaim Rabin, *Ancient West Arabian* (Londra, 1951)

İKİNCİ KİTAP

Yüksek Halifelik Dönemi'nde İslam'ın Klasik Uygarlığı

Bundan sonra [Teneke Adam] yola bakarak dikkatle yürüdü ve kendi işiyle uğraşan ufak bir karınca görünce ona zarar vermemek için üzerinden atladı... "Siz, kalbi olan insanlar," dedi, "size yol gösterecek bir şeye sahipsiniz, hata yapmanıza gerek yok; ama benim bir kalbim yok, bu yüzden çok dikkatli olmam gerek ..."

– L. Frank Baum

İkinci Kitaba Önsöz

Kendi çerçevesi içinde bölgenin yüksek kültürel yaşamını devam ettirecek kalıcı bir siyasal yapı olarak hilafet devletinin kurulmasıyla birlikte İslami itkinin İran-Sami kültürel yaşamının bütün yönleri üzerinde en azından koşullayıcı ve sınırlayıcı, en fazla ise olumlu bir şekillendirici etkide bulunmaya başladığı döneme gelmiş olduk. Böylece nihayet İslam uygarlığı zamanlarına giriyoruz.

Geleneklerin Yeniden Şekillenmesi

692 yılından itibaren hilafet devleti iyice oturmuş bir tarıma dayalı imparatorluk haline geldi ve bu halini hilafetin başka iktidarlara tabi kılındığı 945 yılı civarına kadar devam ettirdi. Bu dönemi, Ebu Bekir'den Muaviye'ye kadar süren ve devletin mahiyeti ile kalıcı olup olmadığının henüz belli olmadığı ilk halifeler döneminden ve 945 yılından sonra devletin başında çoğu zaman bir kukla yöneticinin bulunduğu ve en fazla özel bir itibara sahip yerel bir güç olan Abbasîlerin son döneminden ve herkes tarafından kabul görmeyen diğer yönetim dönemlerinde ayırmak için "Yüksek Halifelik Dönemi" diye adlandırabiliriz. (Nitekim bu durum bildik dönemlendirmeye uyuşmayan bir dönemlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Karşılaştırmalı dönemlendirme tablosu iki sistemin nasıl bağdaştırılacağını göstermektedir.)

Yüksek Halifelik Dönemi büyük bir refah dönemidir. Bunun Afro-Avrasya Ekümenesi çapında ne ölçüde böyle olduğu açık değilse de o dönemde en azından Çin'de "ticaret devrimi" diye niteleyebileceğimiz bir süreç yaşanıyordu. Çin'in bütün tarım bölgelerini yeniden birleştiren ve buralardaki iç barışı ve çevre bölgeler üzerindeki gücünü bizim dönemimizin neredeyse sonlarına kadar koruyan Tang hanedanının istikrarlı ve sağlam yönetimi altında ticaret bölgede iyice yoğunlaşıp yaygınlaştı ve eskisinden daha iyi örgütlendi. Çin'de ticaretin ve bu ticarete eşlik edecek şekilde şehirleşmenin artması, Eksen Çağı'nın hemen ardından gelen yüzyıllarda yaşanmış olan ve kendi

çağdaşı Helenistik Akdeniz'inkiyle aynı düzeyi yakalamış olan bir önceki zirvesini bile aştı. Çin'in ekonomik etkinliği Güney Denizlerindeki (Hint Okyanusu ve doğudaki denizler) ticarete doğrudan yansıdı; buralardaki Çin limanları Müslüman gemileri için önemli birer son durak haline geldiler. Daha genel olarak ise bu zamanlarda bir bütün olarak Ekümene çapında uzun sürecek, sınırlı ama belirgin bir Çin kültürel etkinliği dönemi başladı ve Hint itkilerinin bundan önceki üstünlüğünün ve Helenizmin ondan da önceki üstünlüğünün yerini aldı. Sanat ve teknoloji alanlarında yeni fikirler artık en çok Çin'den çıkıyordu. İyi yönetilen bir Çin İmparatorluğu imgesi artık en azından Müslüman kaynaklara iyice yerleşmeye başlamıştı.

Müslümanların yönetimi altındaki ülkelerin hem Güney Denizleri üzerinden hem de Orta Avrasya yoluyla Çin'le önemli bağlantılar kurmuş olduğu göz önünde tutulursa buradaki büyük etkinliğin bu ülkelerin ticari yaşamını olumlu yönde etkilediğini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Zaten hilafetin kendi egemenlik sahası içinde sağlamayı başardığı geniş çaplı barış ortamının da ticarete faydası çok olmuştu. Bizans ile Sasaniler arasında yaşanan kanlı savaşlar nedeniyle dört bir yanında şehirleri ve tarım alanları mahvolan Bereketli Hilal'in aksine bu merkezi bölge sadece ele alacağımız dönemin sonuna doğru ciddi bir tahribat yaşadı. Kısa bir süre içinde olacağı gibi, İslam dünyasının Batı Akdeniz'e kıyısı olan ülkeleri bağımsızlıklarını kazandıklarında bile onlar ve diğer Müslümanlar arasındaki çarpışmalar asgari düzeyde kaldı. Müslüman donanmaları bütün Akdeniz'e egemendi. Hilafet devleti, askeri müdahalelerini Bizans İmparatorluğu'na yapılan yıllık seferler ve gücünün yeterli ölçüde yoğunlaşmış olduğu kuzey sınırlarındaki tehditleri etkili biçimde savuşturma amaçlı, ufak çaplı harekâtlarla sınırladı. İç karışıklıklar ise nispeten seyrek ve genel olarak yereldi. Savaş belası Yüksek Halifelik Dönemi'nin neredeyse tamamı boyunca çoğu yerde çoğu zaman kontrol altında tutuldu.

Mervanî halifelerin ve özellikle de onların ardından gelen Abbasîlerin yönetimi sırasında, fethedilmiş birçok ülkenin kültürel yaşamının evrimini birbirlerinden ve Müslüman yönetici sınıfının iç gelişiminden ayrı tutan engeller birer birer ortadan kalktı. İmparatorluğun öncü toplumsal tabakaları, arka planları ne olursa olsun –hatta henüz Müslüman olmayan azınlık bile– tek bir büyük toplumun parçası olarak yaşıyorlardı. Bunların ortak kültürel kalıpları bizim deyişimizle Yüksek Halifelik Uygarlığı'nı oluşturuyordu.

Dönemin neredeyse sonuna kadar bu kültürel kalıplar çeşitli dilsel ve dinsel arka planlar üzerinden ifade bulacaklardı. Yeni Arapçanın yanı sıra Süryanice ve Pehlevice de yüksek kültürün başlıca taşıyıcı unsurları olmaya devam ettiler. Yunancadan Süryaniceye, hatta Arapçaya yapılan çeviriler dönemin en çarpıcı özelliklerinden biri olarak Yunan düşünce geleneğinin yeniden

1258'e kadar Halifelik Tarihi Dönemlendirmelerinin Karşılaştırılması

Bu Eserdeki Dönemlendirme		Olaylar ve Tarihler (Hicri tarihler parantez içindedir)		Bildik Dönemlendirme
Genel Olarak	Daha Özel			
Uygarlığın doğuş dönemi		570	Muhammed'in doğumu	Muhammed'in Mekke'de olduğu dönem
		622 (1)	Hicret	Muhammed'in Medine'de olduğu dönem
	Medine halifeliği	632 (11)	Muhammed'in ölümü	
		656 (35)	Osman'ın ölümü	Ortodoks halifelik
	İlk halifelik	661 (41)	Muaviye'nin saltanatı	
Yüksek Halifelik Dönemi (Yüksek Halifelik)	Mervanî halifelik	692 (73)	İbn-i Zübeyr'in ölümü	Emevî halifeliği
		750 (132)	II. Mervan'ın ölümü	
	Yüksek Abbasî Halifeliği	847 (232)	Mütevekkil'in ölümü	Abbasî halifeliği
Erken Orta Dönem	Geç Abbasî Halifeliği	945 (334)	Bağdat'ın işgal edilmesi	
		1258 (656)	Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesi	

canlanmasını sağladı. Müslümanların yanı sıra Hıristiyanlar, Mazdacılar, Yahudiler, hatta –Cezire'deki Harran'da bulunan– bir grup Helen pagan, gerek kendi dinsel gelenekleri çerçevesinde gerekse diğer cemaatlerle kurulan dinsel ilişkiler üzerinden çoğunlukla birbiriyle etkileşim içinde, döneme özgü ortak sorunları tartışıyorlardı.

Bununla birlikte bu toplum Müslüman hilafetinin idaresi ve koruması sayesinde refaha kavuşmuş ve onun uygarlığı bu sayede olgunlaşmıştı. Bütün bu gelenekleri birbirlerine gittikçe yaklaştıran unsur İslam'dı. Mazdacılık tartışmaları, bazı Hıristiyan cemaatlerinin kilise örgütlenmeleri, Yahudi ticari etkinliği gibi birçok unsurun birlikteliği halifelik iktidarının etkilerini ve bazen de İslami kutsallık anlayışının çağrısını yansıtıyordu. Bütün toplulukların saygı göstermeyi öğrendiği ortak yönetim sadece Müslümanlardan oluşmuyordu. İlk Müslüman cemaatinin kullandığı "Mudarî" Arapça genel kabul görmüş tek dildi; bu dil kısa sürede resmi dil ve –yerel lehçelerle az çok karışmış bir biçimde– uzak mesafeler arasında yapılan ticaretin dili haline geldi; dolayısıyla ikbal peşinde koşan her insanın bu dili öğrenmesi gerekiyordu. Arapça konuşanlar topluluğuna, ayrıca İslam dininden olanlar grubuna mensup olanlar, kendilerini sadece siyasal ve toplumsal bakımdan değil aynı zamanda entelektüel bakımdan da avantajlı bir konumda buldular. Çeşitli kültürel gelenekler –çoğu durumda dinsel gelenekler, hatta dinle daha az ilişkili olan gelenekler bile– metinlerin çevrilip başka becerilerin ve öğretilerin diğer yollardan aktarılmasıyla birlikte Arapçaya mal oldukça bu konum daha da güçlendi. Sonuçta Arapça konuşabilen bir insan bütün bölgesel miraslara erişme olanağını yakalıyordu. Gelenekler Arapça üzerinden aktarılmaya ve bunların taşıyıcıları Müslümanlar olmaya başlayınca İslami itki de onlara nüfuz etmeye ve kendi ruhuyla onları beslemeye başladı.

Dönemin sonlarında, eski birçok Sami ve İran cemaati yerlerini artık kucaklayıcı tek bir Müslüman cemaatine bırakmıştı. Mazdacılığın veya Süryani Hıristiyan kültürünün katı temsilcilerinin sayısı azalmış, geriye kalanlarınsa kültürel üretkenliği kaybolmuştu. Yaşayan gelenekler İslam'ın himayesi altında büyük ölçüde bir araya getirilmişti ve dönüşüme uğramışlardı. Bu süreç içinde –özellikle dinsel öğreti veya edebi biçimler ve idealler düzeyinde– kaybolan unsurlar, ilk Müslüman cemaatinde tekrar yoğrulmuş daha eski Arap mirası tarafından ve en çok da hem Muhammed'in zamanında hem de onu izleyen yüzyıllarda bölgenin eski tektanrıcı geleneklerini devralıp sürdüren İslam tarafından geliştirilmiş normlar ve beklentiler tarafından telafi edildiler. Bölgenin çarpıcı kültürel yaşamı Arap dili ve İslam inancı çerçevesinde, Müslümanlar arasında ve kültürel olarak Müslümanlar içinde asimile olmuş diğer dinsel geleneklerin taraftarları arasında akmaya devam etti.

Geleneklerin İslamileştirilme süreci, onları İslam'la bütünleştirip ıslah etmekten fazlasını yaptı. Muazzam yaratıcı enerjileri açığa çıkardı. Bu itibarla Yüksek Halifelik Dönemi büyük bir kültürel serpilme dönemiydi.

Modern zamanlardan önce, uygar toplumlarda, yerleşik kalıpların süreklilik arz ettiği ve yinelendiği duygusu tarihsel yaşamın aktığı kanalları kesin biçimde şekillendiriyordu. Geleneklerin gelişmesini sağlayan diyalog dikkatle ilerliyordu ve köklü değişimlere kolayca yol açmıyordu. Tamamen yeni geleneklere bu nedenle az rastlanıyordu. İnsanlar elbette her zaman yeni durumlarla karşılaşıyorlar ve yeni yollar keşfediyorlardı; girişkenlik ve özgünlük yüksek seviyeli olduğu ve beğeniye hitap ettiği takdirde hep övgü alıyordu. Fakat "beğeniye hitap etmek" demek aynı zamanda haddini aşacak ölçüde etkili yenilikleri dışlamak anlamına da geliyordu.

Süreklilik duygusu kolayca açıklanabilir. Aslında tarımcıl toplumun koşullarında sindirilebilecek yenilik miktarı sınırlıydı. Örneğin yatırıma elverişli sermaye miktarının bir sınırı vardı; bu miktar da sonuçta tarım üretiminin fazlasına sıkı sıkıya bağlıydı. Büyük sermaye gerektiren her yenilik normalde en baştan elenirdi ve tek başına bu sınırlama bile gayet geniş kapsamlıydı. İnsanlar kurulu tertibatı darmadağın etmeyi, bütün toplumsal kadroları yeniden eğitmeyi ve toplumu yeni baştan inşa etmeyi göze alamazlardı. Ama bütün bu kaygılardan ayrı olarak köklü yenilikler aleyhine işleyen manevi bir eğilim de söz konusuydu. Belirli kültürel ifade biçimleri zenginleşerek gelişirlerken bireyler de yeterince gelişmiş hâlihazırdaki geleneklerin olanaklarını daha iyi değerlendirdikleri takdirde daha incelikli ve kusursuz bir kültürel seviyeye ulaşabileceklerini fark etmişlerdi. Yerleşik incelikli kültürel kalıpları kişisel deneylere feda etmek doğru olmazdı.

Dolayısıyla büyük kültürel serpilmeler, yani nispeten bağımsız edebi, sanatsal, toplumsal ve dinsel geleneklerin bütün bir kültürü etkileyecek çapta sıfırdan başladığı genel kültürel yaratıcılık ve yenilik dönemleri gerçekten seyrek görülüyordu. Kültürün sadece bazı yönlerine büyük bir yaratıcılığın egemen olduğu dönemlere bile, yerleşik gelenekler içinde gerçekleşen nispeten tali önemdeki yenilik tiplerini barındıran dönemlerden (çekirdek bölgelerde bile) daha az rastlanıyordu. Geniş kapsamlı serpilmeler gerçekleştiğinde, bunlar elbette dünya tarihinin akışını belirliyorlardı. Eksen Çağı'nda başlıca çekirdek bölgelerin hepsinde böylesi bir genel yaratıcılık görülmüştü. Takvim tarihimizin ilk yüzyıllarında Hindistan'ın böyle bir dönemi tekrar yaşadığı kesinlikle biliniyor; İslam'ın ortaya çıkışına doğru bu son Hint yaratıcılığının sonuçları yarıkürenin çok büyük bir kısmında sanatta, bilimde ve dinde, hatta daha önemsiz birçok alanda dahi hissedilmişti. İslami dönemde ise Çin'in Tang (618-997) ve Sung (960-1279) dönemlerinde böyle bir serpilme görülmüş-

tü. Batı Avrupa ise ancak bunlardan sonra böyle serpilme dönemleri geçirecekti ve bu serpilme süreçleri da aslında en sonunda dünya çapındaki Modern dönüşümlere yol açacaklardı. Yüksek Halifelik Dönemi'nin kültürel mayası da böyle bir serpilmeye yol açtı ve bu serpilmenin sonuçları dünya tarihine sonraki yüzyıllar boyunca büyük ölçüde egemen oldu. Kuşkusuz, bu sıra dışı yaratıcılık dönemleri, sadece devrimler aracılığıyla gerçekleşiyorlardıysa bile geçerli bilgi ve beklenti unsurlarına dayalıydılar. En radika yenilik akımları bile sürekliliğin önceliğini gerektiriyordu.

Tek bir toplumsal grup içinde yaşanan bir gelenekler çatışması ve karşıtlığı, haliyle, bu geleneklerden hiçbirinde tam olarak temellendirilmemiş yeni kültürel kalıplar bulmaya yönelik yaratıcı arayışa kapı aralar. Bu karşıtlıklar İslam'ın ilk dönemlerinde bir serpilmeyi olanaklı kılan birçok koşuldan kuşkusuz yalnızca biriydi. Bunu serpilmenin asıl açıklaması olarak göremeyiz çünkü kültürel yaratıcılık daha ziyade bütün eski yolların işlemez göründüğü içsel çıkmazlar dolayısıyla ya da eski sınırlamaların anlamsız hale gelmesiyle kendini gösteren içsel açıklar dolayısıyla harekete geçen asgari bir kültürler çatışmasıyla da ortaya çıkabilir. Gerçi gelenekler arasında yaşanacak bir çatışmanın hiçbir yaratıcı sonucu da pekâlâ olmayabilir. Yine de Yüksek Halifelik kültürü aslında çeşitli kökenlerden gelen farklı kültürel unsurların çatışması ve karşılıklı olarak birbirine uyum sağlaması olgusu ile gayet iyi açıklanabilecek bir yaratıcı biçim kazanmıştı.

İslam'dan önce, çeşitli gelenek tipleri –sadece kültürün şu veya bu aşamasında, sanatta veya yönetimde vb. değil, aynı zamanda bir ölçüde şu ve ya bu dinsel topluluğun sınırları içinde dahi– kendi sahalarında, kendi kalelerinin içinde varlıklarını sürdürmüşlerdi. İslam'ın gelişiyle birlikte gelenek tipleri arasındaki eski denge altüst oldu ve yeni unsurlar yan yana geldi. İslam, eski miraslardan görece bağımsız olan ve insanları uzlaştırabilen yeni gelenekleri başlatmıştı. Esasen Sasanîlere ait olmayan toprakların imparatorluğa dâhil edilmesiyle birlikte buraların yerel gelenekleri de bu kaynaşmaya katıldılar. Belki de en önemlisi, bölgenin hayatında esaslı bir değişikliğe yol açacak şekilde bütün geleneklerin tek bir topluluğun bağlılıkları ve simgeleri çerçevesinde yeniden şekillendirilmesinin gerekmiş olmasıydı. Her bir büyük düşünce ve beklenti geleneği yaşamın her yönüne potansiyel olarak uygulanabilir olduğu ölçüde, kendi aralarında her birinin eylem sahasını sınırlandırmış olan eski uzlaşmalar işlemez hale geldiğinde, bu muhtelif gelenekler çatışmaya başladılar. Yüksek Halifelik Dönemi'nde, dönüşüme uğramış çeşitli yönelimlerin her birinin yine kendi öncelik sahasına sahip olduğu yeni bir denge oluşturuldu.

İlahi esaslara dayanan bir kişisel ve toplumsal düzen tesis etmeye yönelik İslami davanın –Yahudi ve Hıristiyan rahiplerden, keşişlerden, hahamlardan ve bunların cemaatlerinden miras alınmış bir davanın– dindarlık yanlısı temsilcileri belirli düşünce ve uygulama sahalarına egemen oldular. Müslümanlar bu sonunculardan bazı şeyler öğrendiler ama bu umuda tamamen İslami bir biçim vermek konusunda oldukça bağımsız hareket ettiklerini de açıkça gösterdiler. Tanrı'nın yasaları her bireyin yaşamına doğrudan kılavuzluk etmeliydi ve toplum içinde ona hizmet etmek için açıkça gerekli olmayan her şey kınanmalıydı. Hem Sünnî hem de Şiî Müslümanlar arasında, kendilerine *ulemâ*, "âlimler, bilginler" denegelmiş pek çok erkek ve kadın, Şeriat hukukunu merkeze alan ve bizim "Şeriat yanlısı" diye niteleyebileceğimiz bir özel ve kamusal yaşam programı geliştirmişlerdi. Bunların Müslümanların spekülatif ve teolojik düşüncesi üzerinde hatırı sayılır bir etkisi vardı ama kesin bir denetimi yoktu. Kamu düzeni ve yönetimi alanlarında etkili –ama asla belirleyici olmayan– bir baskı uygulamışlardı ve Müslüman hukukunun [fıkhın] kuramsal gelişiminin dizginleri onların ellerindeydi. Arapça dilbilgisi, bazı tarihyazımı türleri ve bazen de Arap edebiyat eleştirisi alanları büyük ölçüde onların etkisi altındaydı. Ama kültürün birçok unsuru onların ateşli denetiminden kurtulmayı başarmıştı. Dönemin İslami dindarlığının önemli bir kısmı da buna dâhildi. Muhtemelen sadece tüccar sınıfları içinde onların idealleri tam anlamıyla gerçekleştirilmeye yaklaşmıştı. Bununla beraber onların çalışmaları toplumsal yapının tamamına önemli bir ciddiyet de kazandırmıştı. Bir bütün olarak bu yapı ulemânın arzularını ve bunlardan kaynaklanan entelektüel ve toplumsal örüntüleri, başka herhangi bir idealler topluluğundan daha fazla yansıtıyordu.

İslam'da daha az yaygın bir ifade olanağı bulmuş iki tane daha yönelim vardı. Hıristiyanlık (ve muhtemelen Budizm) içindeki çileci ve manastırcı gelenek Müslümanlar arasında da kendi karşılığını bulmuştu. Kendi öncellerinden Şeriat yanlıları kadar çok şey öğrenmiş ama yaşamın tefekküre konu olmayan yönleri için o kadar da kapsayıcı olmayan bir programı benimsemiş olan bu kimselere *sufi* (sûfî) deniyordu. Bâtıniye denen ve siyasetle daha içli dışlı ikinci bir hareket ise yine İslamiyet öncesi kökleri olabilecek bir içrek muhabbet [aşk] geleneğine yaslanıyordu. Bu hareketin toplumsal muhalefetin yükseldiği anlarda etkili olduğu görülüyordu.

Özellikle Şeriat yanlısı Müslümanların fikirlerine karşı duran bir şey de *edep* (adab) başlığı altında özetlenebilecek, görgülü sınıfların dünyevi kültürüydü. Müslüman saray mensupları, idareciler veya zeki toprak sahipleri profesyonel Müslümanların arzularına destek veriyorlardı ama uğraşlarının çoğunu da bu profesyonellerin onayladıklarından çok farklı bir örüntüyü sonu-

na kadar yaşamaya adıyorlardı. Onların görgü kuralları, iletişim biçimleri, güzel sanatları, edebiyatı, şiirden, müzikten ve hatta dinden yararlanma biçimleri, makama ve ayrıcalıklara ilişkin bütün toplumsal kalıpları, kendi ekonomik ve siyasal kurumları ve siyasetleriyle birlikte, servet ve makam sahibi Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasında geçerli olan apayrı bir ölçütler kümesini oluşturuyordu. Bu ölçütler, bu edep, İslam topraklarının bir ucundan diğerine kadar yayılmışlardı; çoğunlukla üsluplar en önemli yönetim merkezi olan Bağdat'ta yaratılıyordu ve başka yerlerde de hevesle benimseniyordu. Bu edep kültüründe antik pagan Arap ideallerinin de yeri vardı. Hatta ondan esinlenmiş bir şiir kültürü, edebin en değerli unsuruydu. Arap dili el üstünde tutuluyordu; fakat bu bütün içinde, edebiyatta bile Sasanîler döneminin İran imparatorluk geleneğine önemli bir yer ayrılmıştı. Bütün bu unsurlar İslam'a bilinçli biçimde uyarlanmışlardı.

Özbilinci son derece yüksek olan *Felasife* geleneği bu bakımdan hem peygamberlik-tektanrıcılık geleneğinden hem de imparatorluk geleneğinden bağımsızdı. Bu terim, Yunan ustaların doğa bilimini ve felsefesini ifade eden kapsayıcı bir terimdi. Yunan geleneklerinden alınmış bazı başka unsurların da gelişen İslamileşmiş kültürde bir yeri vardı ama Yunan geleneği sadece bu entelektüel sahada üstündü. İslami dönemlerden önce de bilim Helenizmin Bereketli Hilal'deki ve İran'daki kalesi olmuştu. Spekülatif felsefe dâhil olmak üzere gelişmeleri doğal akla sıkı sıkıya bağlı olan çeşitli bilimler, Yunan-Süryani geleneğinden toplu olarak Arapçaya aktarılmışlardı. Platon, Aristoteles ve Galenus gibi yazarların ustalığı Müslüman âlimler arasında kabul görmüştü. Başlıca klasik eserler Arapçaya çevrildikten sonra, Şeriat yanlısı Müslümanlar tarafından asla tamamen benimsenmemiş olmakla birlikte yine de toplumun büyük ölçüde saygı duyduğu bir (Müslüman, Hıristiyan ve Harranî pagan) araştırmacılar topluluğunun entelektüel donanımının başlıca parçası haline gelmişlerdi. Bu kimseler özellikle en çok rağbet gören iki bilim olan tıp ile astrolojinin uygulayıcıları olma rolünü üstlenerek kendilerini geliştirmişlerdi. Fakat ilkece onların da yaşam hakkında hem ulemânın Şeriat yanlılığıyla hem de görgülü toplumun edep kültürüyle rekabet edecek denli kapsayıcı iddiaları vardı.

Dönemlendirme Tercihimiz Hakkında Bir Uyarı

Bir uygarlığı bütünlüğü içinde ele alırken –bir kültürün belirli unsurlarının köklerine inerken yaptığımızın aksine– bir kilit noktadan diğer kilit noktaya kadar giden tek bir olaylar zincirini takip edemeyiz. Bunun yerine toplumun çok sayıda paralel ve birbirleriyle bağlantılı sahalarda nasıl geliştiğini görmemiz gerekir. Zaman dilimlerini birer bütün olarak, hep birlikte ele almamız, yani belirli bir dönemdeki her etkinlik tipini teker teker incelememiz gerekir.

Fakat kültür durmadan değiştiği için, diyelim ki belirli bir zaman aralığının sanatını veya dinsel düşüncesini bu zaman aralığındaki diğer olaylarla ilişkilendirmek, o sanatı veya o düşünceyi özel bir yolla görmek anlamına gelecektir. Bu belirli zaman aralığında en çarpıcı olan unsuru vurgulamamız gerekir. Örneğin kültürün farklı yönlerinin kıyaslanacağı birim 700 yılından 950 yılına kadar sürmüş iki buçuk yüzyıllık bir dönemi kapsıyorsa ilk onyılların İslami din tarafgirliği gibi süreklilik içeren hareketlerinin aynı onyıllarda gerçekleşmiş Arap kabileleri arasındaki nispeten geçici kan davalarından daha çok yer kaplaması gerekir fakat kayıtlar genellikle bu kan davalarıyla doludur. Buna uygun olarak bizim dönemlendirme tercihimiz çeşitli olaylara vereceğimiz ağırlığı, dolayısıyla bir bütün olarak uygarlığa bakınca gördüğümüz genel resmi belirlemeye yardımcı olacaktır.

Zaman dilimlerini nasıl seçersek seçelim, tercihimiz daima keyfi –hatta bir bölgeyi diğerinden ayıran sınır çizgilerinin belirlenmesinden bile daha keyfi– kalacaktır. Bazı bakımlardan, ne denli kısa zaman aralıkları seçilirse gelişmeler hakkındaki anlayışımız da o denli kesin olabilir. Ama onyılları veya kuşakları kapsayan ayrıntılı bir incelemede ağaçlar yüzünden ormanı görememe tehlikesi de doğabilir. Bir, iki, hatta üç yüzyıllık dönemler belirlersek bir kültürü meydana getiren çeşitli geleneklerin özerk iç gelişimini daha belirgin biçimde görebiliriz. İkinci Kitap'ta, Yüksek Halifelik Dönemi boyunca nispeten süreklilik arz etmiş önemli toplumsal basınçlara, düşünce akımlarına, gelenek çizgilerine odaklanacağız. Çoğunlukla bunlardan bazılarını, örneğin doğa bilimini, bir bütün olarak bu döneme özgü tek bir gelişmeymiş gibi ele alacağız. Yine de şu nokta unutulmamalıdır ki doğa bilimi hareketi diğer hareketlere bağımlıdır ve yeri geldikçe onları etkiler. Daha uzun bir dönemin içindeki, birbirlerinden ayrı olan çeşitli hareketleri –üstelik sadece siyasal olanları değil– elverişli olduğu ölçüde birbirlerinden ayıracağız ki genel kültürel koşullar evrilirken daha kısa zaman aralıklarında bunların arasında gerçekleşen etkileşimlerin izini sürebilelim. Modern zamanlardan önceki başka hiçbir dönemde entelektüel, dinsel, toplumsal ve siyasal gelişmeler bu dönemde olduğu denli kısa zaman aralıkları içinde ve birbirleriyle bu denli sıkı ilişkiler içinde olmamıştır.

I
İslami Muhalefet 692-750

Müslüman cemaati veya onun liderleri en azından Ridde Savaşları zamanından beri kendi inançlarının zorunlu bir sonucu olarak büyük siyasal sorumluluklar üstlenmişlerdir. Mervanî saltanatının koşullarında İslam hakkında en ciddi düşünen kişiler İslam'ı benimsemenin beraberinde getirdiği siyasal gereksinimler hakkında da en ciddi düşünen kişilerdi. Doğal olarak, duyarlı bir bilinç birçok şeyin eksikliğini fark edebiliyordu. İnanç geleneğinin en etkilişi şekilde yönetim biçimlerine karşı bir siyasal muhalefet ikliminde gelişmiş olması İslam'ın şart koştuğu siyasal sorumluluğun neredeyse doğal bir sonucuydu.

Bu sırada Müslüman yöneticiler –dindarlık yanlısı olsunlar veya olmasınlar– Müslüman cemaatin yanı sıra fethedilen bölgelerin genel nüfusunu da yönetiyorlardı. Bu halkların da kendi idealleri vardı ve bunlar arasındaki en etkili ideal, savaş haline son verecek ve zayıfların haklarını koruyacak güçlü bir merkezi otoritenin tesis edilmesiydi. Böyle bir otoriteye hasret duyuyorlardı. Halifelerin işini en çok kolaylaştıran ve kendi emelleri için en faydalı buldukları talepler de işte bunlardı. İyiliksever mutlakıyet ideali, muhalefetin İslami eşitlikçilik idealine karşı koyarak yavaş yavaş halifelik sarayına yerleşmeyi başardı. Hatta Mervanîler devrinde bile bu karşıtlık gün geçtikçe belirginleşiyordu

Hilafet Devleti Mutlak Monarşi Olma Yolunda İlerliyor

Fethedilen halklardaki öncü sınıfların bakış açısına göre Arapların yönetimi, büyük İran-Sami imparatorluk geleneğinde temsil edilen adalet ilkelerine daha eski devletlerin başarabildiğinden çok daha fazla yaklaşabildiği için kabul edilebilir bir durumdu. Bu gelenekte mutlak hükümdardan, daha sınırlı

olan her türlü çıkar gruplarına ve imtiyazlı sınıflara üstün gelmesi ve bunlar arasında denge kurması, böylece güçlünün güçsüzü keyfince ezmesini engellemesi bekleniyordu. İlk başta Araplar Roma ve muhtemelen Irak topraklarında, hatta İran'ın bazı bölgelerinde bile zalim bir kilise yönetimini kontrol altına aldıkları ve tarikatlar arasında eşitlik sağladıkları için destek buldular. Ömer'in imparatorluk örgütü Müslüman Arapların birliğinin ve saflığının korunması için tasarlanmıştı fakat aynı zamanda mazbut halkların umutlarını da dikkate değer ölçüde doğrulamıştı. Bunu görebileceğimiz en iyi konu vergilendirme meselesidir.[1] Vergilerle ilgili düzenlemeler, bölgelerin fethedilme tarzına ve yerel geleneklerine göre yapılıyordu, dolayısıyla bölgeden bölgeye değişiklik gösteriyordu. Bazı yerel yönetimlerin kendi vergilerini kendi usulleriyle tahsil etmelerine izin verilmişti. Bunlar topladıkları vergilerden sabit bir tutarı Araplara vermekle yükümlü tutulmuşlardı. Fakat en zengin ülkelerin çoğunda Araplar vergi tahsilâtını sıkı biçimde denetliyorlardı. Bu durumun, merkezi idareye fazlasıyla bağımlı olan Irak topraklarında yer alan Sevad bölgesinde en başından beri böyle olması gerekmişti, daha sonra buradaki tecrübe genele yayılmıştı. Akıllı Kureyşlilerin denetimi altındaki bu sistemin, gereksiz aracıları devreden çıkarmaya meyilli olması nedeniyle etkili olduğu ve Ömer'in İslam'dan ayrılmaz bulduğu ve daha güçsüz olan tebaaya yarar sağlayan eşit adalet amacıyla desteklendiği görüldü.

Eski imparatorluklarda veya en azından Roma İmparatorluğu'nda, ayrıcalıklı aileler ve kurumlar vergilendirmeyle ilgili konularda zamanla daha fazla imtiyaz ve muafiyet kazanmışlar, böylece daha az ayrıcalıklı olanların veya hiç ayrıcalığı olmayanların üzerine orantısız bir vergi yükü binmesine yol açmışlardı. İktidarı ellerinde tutanlar bizzat bu ayrıcalıklı büyük ailelerdi ve merkezi yönetim onlara siyasal bakımdan o kadar bağımlıydı ki mali dengesizlikleri düzeltmeye yönelik bütün girişimler boşa çıkıyordu. Roma İmparatorluğu'nda, imparatorluk kaynaklarının, artık reformcu bir hükümdarın herhangi bir mücadele durumunda kendi ayrıcalıklı tebaasıyla başa çıkması için yeterli olmayacak ölçüde böyle iç taahhütler için ayrılmış olduğu fark edildiğinde bu durumun –her Tarım Çağı devleti için geçerli olan dönüşü olmayan bu noktanın– yaklaşmakta olduğu anlaşılmıştı. Bu durumda, var olan dengesizlik yalnızca ayrıcalıklı sınıfın bir iç veya dış güç tarafından devrilmesi sayesinde giderilebilirdi. Arapların yaptığı tam olarak buydu. Hiçbir yerel unsura borçlu olmadıkları için kendi merkezi otoritelerini istedikleri gibi uygulayabildiler. Vergi yapısının en az adil olduğu yerlerde vergilerin dengelenmesi

---

[1] Erken dönem Müslüman vergi sistemi ve özellikle de kelle vergisi Daniel C. Dennett, Jr. tarafından aydınlatılmıştır (*Conversion and the Poll Tax in Early Islam* [Harvard University Press, 1950]); ancak bu hassas araştırma, kapsamlı genellemeleri dolayısıyla Wellhausen'e haksızlık etmektedir.

için uğraştılar; çünkü dengeli bir vergilendirme, merkezi otoritelere daha büyük oranda gelir sağlayacaktı. İşte bu noktada adalet ile çıkar örtüşüyordu.

Olan bitenler kelle vergisinin, yani kişinin sahip olduğu topraklar üzerinden değil kendi başına bir birey olarak ödemek zorunda tutulduğu verginin yeni ekonomik yansımalarında özel bir ifade bulmuştu. Hem Sasanî ve hem de Roma İmparatorluğu'nda kelle vergisi toplanıyordu; her iki devlette de ayrıcalıklı unsurlar bu vergiden muaf tutuluyorlardı. (Roma İmparatorluğu'nda bu muafiyetin, daha tarımcılığa dayalı bir imparatorluk olan Sasanî devletinde aynı konumda bulunanlara göre muhtemelen daha fazla siyasal baskı gücünü ellerinde bulunduran şehirli halkı bile kapsayacak kadar genişletildiği anlaşılıyor; dolayısıyla burada vergiler köylü kitlelerin üzerine yıkılıyordu.) Araplar bu sistemi neredeyse aynen korumuşlardı. Fakat bu sefer kelle vergisinden muaf tutulacak "ayrıcalıklılar" sadece Araplar olacaktı. Eski imparatorluklarda ayrıcalık sahipleri –İslam dinini kabul etmedikleri ve yönetici Arap topluluğuna dâhil olmadıkları sürece (ki kimileri ayrıcalıklı konumlarını devam ettirmek amacıyla böyle yapmıştı)– kelle vergisi ödemeye mecbur tutuldular. Arap ve Müslüman olmayan bütün nüfus hep birlikte zimmî statüsü altında, Müslüman yönetimine tabi olmaları koşuluyla Müslümanların korumasından yararlanacak tebaa olarak sınıflandırıldı. Bununla birlikte bu zimmî nüfusun büyük kısmı toplumsal ayrıcalık derecesi bakımından kendi içinde farklılıklar sergiliyordu.

Aslında yeni ayrıcalıklı sınıf, kimilerinin düşündüğü gibi bir monarşik ideal olarak halifenin keyfi yönetimine tabi değildi. Başlangıçta bu sınıfın durumu denklik güvencesi sağlıyordu. Nüfusun büyük kısmından ayrı ve özel bir disiplin altında tutulmuştu. Dolayısıyla en başta gündelik sorunlarla ilgili olarak kitleler üzerindeki etkisi görece az olmalıydı. Eski sınıf yapısı gündelik yaşamda aynen devam ediyordu, sadece bu yapının en üst düzeyi birçok bölgede ortadan kalkmıştı; fakat geri kalan ayrıcalıklı gruplar, kolektif adaletlerine başvurulabilecek fatihlerin karşısında en azından simgesel olarak –ve fiilen gittikçe artan bir biçimde– yerlerinden ediliyorlardı. Aslında bu durumdan herkes memnun değildi. Abdülmelik dönemine gelindiğinde, vergi gelirlerini en yüksek seviyeye çıkarmak amacıyla vergilendirmenin her geçen gün biraz daha sıkı bir biçimde denetlenmesi bazı yerlerde köylülerin huzursuz olmasına yol açıyor, üreticiler ve onları sömürenler arasındaki daimi gerilimi tazeliyordu. Ama yeni rejimin daha doğrudan denetimi altında olan ve daha ücra bölgeleri kontrol altında tutmayı sağlayan başlıca gücün sağlandığı merkezi imparatorluk bölgelerindeki tebaaların başlıca şehirli sınıfları, görünüşe göre yönetimi desteklemekten gurur duyuyorlardı.

Gelgelelim yönetici Arapların genel nüfustan tecrit olmasının yavaş yavaş yol açtığı çözülmeyle birlikte bu özel durum artık sürdürülemez hale geldi. Dolayısıyla yeni ayrıcalıklı sınıfın daha sıkı denetlenmesi için yönetime baskı

yapılmaya başlandı. Ayrıcalıklı kesim ile tebaa arasındaki ilişki tarıma dayalı bir toplum için daha normal özellikler taşımaya ve buna bağlı olarak mutlak monarşiye duyulan ihtiyaç daha şiddetle hissedilmeye başladığında Mervanî halifeliği de mutlak monarşi idealine yavaştan biraz daha yaklaşmaya başladı.

Toplumsal kaynaşma Abdülmelik döneminde çoktan had safhaya ulaşmıştı. Bir yandan Arap fatihlerin çoğu arazi satın alıp –veya halife tarafından kendilerine eski hazine arazileri bağışlandığı için– toprak sahibi olmuşlardı. Gelirlerin bölüştürülmesi sadece Ömer'in ordu divanının işi olmaktan çıkmıştı; birçok Arap artık gelir kaynaklarıyla kişisel, özel ilişkiler kurmaya başlamışlardı. Öte yandan Arap olmayanlar da Ömer'in askeri ordugâh kentlerine yerleşmeye başlamışlar, böylece Irak'taki Kûfe ve Basra gibi bu tür ordugâh kentler –tıpkı Şam'ın önceden beri olduğu gibi– etraflarını çeviren kırsal bölgeyle sıkı sıkıya ilişki içindeki sıradan şehirlere dönüşmüşlerdi. Devlet memurları ve soylularsa mevcut statülerini korumak amacıyla Müslüman olmuşlardı. Müslüman kentlerinde tüccarlar pazarlar kurmuş, topraksız köylüler iş bulmuş ve hepsi fatihlerin çocuklarıyla birlikte buralara yerleşmişlerdi.

Bunun sonucunda fethedilen ülkelerin yönetimi ile Arap yönetici sınıfının hâkimiyeti birbirinden kolayca ayrılamaz hale geldi. Artık Araplara işgalci askeri güç muamelesi yapmak, fethedilen ülkelerin halklarına ise Arapların doğrudan müdahalesini gerektirmeden kendi ilkelerine göre idare edilen, işgal edilmiş topraklarda yaşayan mazbut halk muamelesi yapmak mümkün değildi. Ya Araplar kendi işlerini fethedilen ülkelerin dilleriyle ve onların kurallarına göre yürütüp nüfusun geneli içinde yavaş yavaş eriyeceklerdi ya da fethedilen ülkelerin idaresi Arap yönetici sınıfının iç yönetiminin bir parçası haline getirilecekti.

Arap ordugâh kentlerinin toplumsal kaynaklarından destek alan Abdülmelik ve onun doğudaki kumandanı Haccac b. Yusuf, ilk seçenekten kaçınmayı başarmışlardı. Öncelikle cemaati, yani birleşik topluluğu eski haline getiren askeri kararı, merkezi otoriteyi kabilelerin her türlü özerklik eğilimi karşısında muhafaza etmeyi ve sürdürmeyi sağlayacak kararlı bir iktidar siyasetiyle takviye ettiler. Bu siyaset bizzat Haccac'da vücut buldu. Haccac Irak'taki yönetimine şehirde dehşet verici bir şiddet uygulayarak başladı (694). Bu yolla Abdülmelik'in ordugâh kentlerini kontrol altına almasını sağlamayı amaçlıyordu. Bundan sonraki ilk işi Irak ve İran'daki isyankâr Haricîleri bastırmak oldu; bunu altı yılda başarabildi. Haricîlik modeli, Müslüman olmayan zimmî nüfusuna, özellikle de köylüler arasında bir ölçüde memnuniyetle karşılanıyordu çünkü bu model Ömer'in dönemindeki Müslüman tarafsızlık siyasetinin berraklığına geri dönmeyi vaat ediyordu. Gelgelelim bu modelin uzun vadede bir mutlak monarşi kadar memnuniyet verici olmayacağı görüldü. Anlaşılan o ki kentin Müslüman olmayan nüfusu Abdülmelik'i benimsemeye dünden razıydı.

692-744 Mervanî Emevîler: İmparatorluk yaklaşık 740'a kadar genişlemeyi sürdürdü, iç barış sadece (gittikçe yayılan) Haricî ayaklanmaları yüzünden bozuldu, Şiîler de ara sıra huzursuzluk çıkardılar; idare sağlamlaştırıldı ve düzene oturtuldu; Emevî yönetimine karşı, birçok farklı görüşü içeren, Medine merkezli olan ve Kûfe'den yükseltilen Ali taraftarı itirazları destekleme eğilimi gittikçe artan bir "dindar muhalefet" ortaya çıktı. Dönemin önemli olayları şöyledir:

602-705 Tartışmasız halife olan Abdülmelik idareyi Araplaştırdı (696'da ilk Arap parası bastırıldı); el-Vasit'i üs edinen Haccac b. Yusuf (694-714), Abdülmelik'in eski Sasanî eyaletlerindeki komutanı sıfatıyla muhalif Arap hareketlerini kanla bastırdı, ekonomik gelişmeyi teşvik etti.

705-715 Halife I. Velid, İspanya ve Sint'in fethi, Maveraünnehir'in ilk fethi. Ondan sonra gelen Süleyman (715-717) Konstantinopolis'i almayı başaramadı (717) ve "güney" Araplarının (Kelb ve müttefikleri) "kuzey" Araplarını (Haccac'ın adamlarının da aralarında bulunduğu Kays ve müttefikleri) yenilgiye uğratmalarına izin verdi, Arap askerlerin arasındaki kan davalarının şiddetlenmesine neden oldu.

717-720 Halife II. Ömer b. Abdülaziz'in yeni Medine tipi dindarlığı, onun Şiîlerin ve Haricîlerin bile gönlünü kazanmasını sağladı; Müslüman olarak yönetici sınıfa katılma olanağını teşvik etti ve din değiştirenlerin toprakları üzerindeki vergilendirme sorununa "İslami" bir çözüm getirdi. Ardından II. Yezid halife oldu, 720-724

724-743 Son büyük Suriye Emevî halifesi Hişam, verimliliği arttırmak için idareyi örgütledi; Maveraünnehir hâkimiyet altına alındı, ama Şiîler Irak'ta, Haricîler ise her yerde huzursuzluk çıkarmaya başladılar. (Bir Ali taraftarı olan Zeyd Kûfe'de isyan çıkardı, 743). Ardından II. Velid başa geçti (743-744). Başlıca Yunan Hıristiyan teologu Şamlı Yuhanna (John of Damascus) (öl. *ykl.* 760) Emevî sarayında hizmet verdi.

744-750 Üçüncü Fitne savaşları: II. Mervan'ın emri altındaki muhalif kuvvetler Suriye Emevî iktidarını ortadan kaldırdı ve "dindar muhalefeti" temsil eden üç başka ayaklanmayı bastırdı, ama daha sonra dördüncü bir grup olan ve imparatorluğu tekrar birleştirecek olan Abbasîler tarafından devrildi.

Doğu Avrupa ile karşılaştırma:

717-741 İsauryalı Leo, Araplara direnebilmek için Bizans İmparatorluğu'nu yeniden örgütledi.

Batı Avrupa ile karşılaştırma:

714-741 Charles Martel Frank krallığına gücünü yeniden kazandırdı ve kuzey Galya'da bir Arap ordusunu yendi.

Fakat 701 yılına gelindiğinde Haccac'ın zorbalıkları –Kûfe'deki Kahtân kabile hizbine mensup bir şef olan İbnü'l-Eş'as tarafından komuta edilen– Irak ordusunu Basra ve Kûfe'nin de katıldığı bir ayaklanmaya teşvik etmişti. Bu ayaklanma bastırıldıktan sonra bir Suriye garnizonuyla birlikte el-Vasit'i yeni başkent olarak belirlemesi, sonuçları doğruluyordu. Bundan sonra Kûfe ve Basra'daki Iraklılar ne vatandaş olarak ne de sınır seferlerinde görev alacak askerler olarak güvenilebilirlerdi. Irak'ta ortaya çıkan bu sonuç daha genel bir ifadeyle Arap yönetici sınıfının artık yönetici olmaktan çıkmaya başlayıp tabi nüfusun parçası haline geldiğini gösteriyordu; üstelik benzer bir şey bu kadar hızlı olmasa bile, Araplar ile Arap olmayanlar arasındaki sınırın siyasal işlevden ziyade toplumsal ayrıcalıklarla ilgili bir mesele haline geldiği diğer birçok eyalette de gerçekleşiyordu. Yine de merkezileşme sayesinde Arapçılık farklı bir biçimde muhafaza edilebildi.

Bu andan itibaren, 714 yılındaki ölümüne kadar Haccac'ın Mezopotamya ovasındaki sulama sisteminin hazineye kazanç sağlayacak şekilde yenilenmesi işlerine kendisini adaması, Arapların yeni rolüne uygundu. (Daha önce daha soğuk olan Anadolu platosunda ihtiyaç duyulan Suriye ürünleriyle olduğu kadar buradaki kutsal Hıristiyan bölgeleriyle de ilgilenen Roma İmparatorluğu'nun himayesi altında bulunmuş olan) Suriye hinterlandının yüksek maliyetli sulaması Mervanî saltanatı sırasında da sürdürülmüş olmasına rağmen, Irak Sevad'ında ve ayrıca Cezire'de sulamaya daha fazla ağırlık verildi. (Görünüşe göre bu sonuncu bölge Roma ve Sasanî İmparatorlukları arasında bir sınır bölgesi görevi gördüğü dönemde fazlasıyla ihmal edilmişti.) Mezopotamya havzasında sulamaya yapılan yatırımlar Suriye'dekilere göre daha fazla kâr getiriyordu. Dolayısıyla Irak'ın siyasal rolü azalırken bile ekonomik rolü katlanarak artıyordu. Diyebiliriz ki Abdülmelik, Muaviye'nin bel bağladığı Hicaz-Suriye eksenini eski haline getirmişti ve bu durum Muhammed'in Hicaz'daki Mekke ticari sistemini geniş çaplı biçimde yeniden kurmasının akla uygun ve bir doğal sonucu sayılırdı. Fakat bundan dolayı eski Sasanî toprakları ve onlarla birlikte imparatorluğun tarıma dayalı temeli ve imparatorluğun eski İran-Sami imparatorluk geleneğini daha sıkı bir biçimde özümsemesi yönündeki baskı gittikçe arttı. Bu eğilim iki kuşak sonra başkentin tekrar Sasanî başkentinin yakınlarına taşınmasıyla nihayet gerçek oldu.[2]

Abdülmelik'in iktidarı merkezileştirme siyaseti zemininde merkezi otoritenin kendi bürokrasisini inşa etmesi de mümkün oldu. Arapça kısa süre içinde Yunancanın ve Pehlevicenin yerine devletin resmi dili haline geldi; ilk para bastırıldı ve vergi kayıtları Arapça tutulmaya başlandı. En azından devletin

---

[2] Oleg Grabar bu türden ekonomik kaymaların önemine ve sanat ve ekonomi gibi her türlü tarih alanının birbirleriyle nasıl karşılıklı ilişkiler içinde olduklarına değinmiştir. Örneğin bkz.: "Islamic Art and Byzantium", *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), 67-88.

üst kademelerinde görevli sınıflara Arapça öğrenme zorunluluğu getirildi, terfi edebilmek ise kişinin Araplara özgü davranış tarzlarındaki becerilerine bağlı tutuldu. Böylece Arapça konuşan kadroların askeri yaşamda olduğu gibi sivil yaşamda da üstünlüğü güvence altına alınmış oldu. Fakat bu üstünlük aynı zamanda hem genel yönetimin hem de Arap sınıfının yönetiminin tek bir süreç içinde bir araya getirildiğini gösteriyordu. Bütün bu sürece ise Arapçılık değil yerel idari gelenek egemendi.

Abdülmelik tam anlamıyla mutlak hükümdar olmamasına rağmen, iktidarı ele geçirmeye ve iktidarını sağlamlaştırmaya çalıştığı süreç boyunca kendi makamının Arap topluluğu üzerindeki ölçüsüz otoritesini kurmakta oldukça ileri gitti. Siyasal zorunluluklar tarafından şekillendirilmiş bu siyaset, fethedilen ülkelerdeki tebaanın monarşik beklentileriyle de birebir örtüşüyordu. Abdülmelik Araplarla ilişkilerinde, bütün Arapların İslam'ın koruması altındaki ahlaksal ve siyasal birliğini –gerekli olursa askeri güç kullanılarak dayatılması gereken bir birliği– ifade eden cemaat ilkesine bağlı kaldı. Fakat aynı ilke, bütün imparatorluğun mali ve tarımsal idaresinin daha birleşmiş bir duruma getirilmesi için de uygun bir zemin oluşturuyordu; bu girişim, halifenin merkezi otoritenin başı olarak oynadığı rolünü kemikleştirdi ve arttırdı ki bu sayede artık Müslümanların çıkarlarını bile yönetebiliyordu.

İslam'ın ve Müslüman hükümetin yeni statüsü görsel sanatlarda da simgesel biçimde ifade buldu. Kuşkusuz yeni Arap sikkesinin basılması Bizans'a karşı yapılmış bir hamleydi. Bizans'ın altın *denarius*'u (Arapça *dînâr*) o sıralar Suriye ile Hiçaz'da kullanılan baskın para birimiydi. Arapların kendi paralarını basmış olmaları, Suriye valisi Fitne Savaşları sırasında bir süreliğine haraç parası kullanmak zorunda kalmış olsa da Müslüman yönetimin bölgede kalıcı ve tamamen bağımsız olduğunu ve eski imparatorluk yönetimlerinin tüm işlevlerini yerine getirebilecek kapasitede olduğunu ifade ediyordu. Paranın üzerindeki simgeler –bekleneceği üzere– Müslüman yönetimini vurguluyordu. İlk önce halifenin bir portresi kullanılmıştı ama bu, Müslümanların henüz hazır olmadıkları mutlakçı bir tavırdı; daha soyut ve doğrudan İslam'a atıfta bulunan bir simgecilik bu nedenle daha başarılı oldu. Bazı sikkelerin üzerinde, Müslümanların ortak ibadetini simgeleyen –ve Mekke'nin yönünü simgeleyen– *mihra*p ve Peygamber'in mızrağı yer alıyordu; ama en sonunda (belki de Bizans'ın imparator figürü yerine İsa figürünü kullanmaya başlamasına karşılık olarak) "Allah" sözcüğü –Tanrı'nın ve Müslümanların kudretini haber veren Kur'an ayetleri içinde– kullanılmaya başlandı.

Yazının para üzerindeki tek imge olarak kullanılması cesur bir yenilikti; icat çıkarmaktı [bidattı]. Yeni iktidara güvendiğini gösteren nüfus bu cüretkâr yeniliği yine de benimsedi. Ayrıca bu yenilik hem son derece soyut hem de doğrudan doğruya simgesel bir tasarım oluşturmak amacıyla Arap yazısının köşeli *kûfî* biçiminin oldukça belirgin hatlarından yararlandığı için dâhiyane

bir ikonografik buluş sayılırdı. Diğer kamu mekânlarında da Müslüman yönetimi konusunda benzer bir simgecilik sergilendi: Hıristiyanlıktan önceki tektanrıcı peygamberlik geleneği ile İslam arasındaki sürekliliği göstermek adına Kudüs'te inşa edilmiş Kubbetu's-Sahra'da, taçlar ve kutsal binaların tasvirleri gibi iktidar simgeleri kullanıldı. Hâlihazırda Yahudiler arasında ve Bizans'a en çok muhalefet eden Hıristiyanlar arasında yaygın olan ve en azından bazı Müslümanlarca da benimsenmiş ikonofobik eğilimle uyumlu olacak şekilde kamu mekânlarında şahısların imgelerini kullanmaktan uzak duruldu. (Bu eğilim sonraları genel olarak İslamileşmiş uygarlığın sanatında önem kazanacaktı.)[3]

Abdülmelik ortaya sağlam bir yapı çıkardı. On üç yıl sonra, 705 yılında, oğlu I. El-Velid'e sağlam bir iktidar bıraktı. El-Velid'le birlikte tevarüs ilkesi ya da daha doğrusu, hükümdarın Arapların ileri gelenlerinin aracılığına usulen bile başvurmaksızın kendi ailesinden seçtiği birine makamını devredebileceği ilkesi ilk kez itirazsız kabul edildi; çünkü Abdülmelik'in yapılanması, onun ölümünden sonra iktidarın sırayla birkaç oğluna geçmesini sağlıyordu. İspanya ve Sind'deki en uzak fetihlerin sonuncuları el-Velid döneminde gerçekleşti. El-Velid'in yönetimi tartışmasız ve başarılı bir biçimde on yıl daha devam etti, bu dönem içinde 715 yılına kadar babasının siyasetini ve siyasalarını devam ettirdi ve yine herhangi bir çatışma yaşamadan iktidarı kardeşi Süleyman'a bıraktı. Araplar bu iktidara alıştıkça hilafet devleti de merkezileşmiş bir sivil memur sınıfı tarafından devam ettirilen gerçek anlamda bir mutlak monarşiye gittikçe daha çok benzedi.[4]

Mervanîlerden Duyulan Memnuniyetsizlik ve Dindarlık Yanlılarının Muhalefeti

Abdülmelik rejimi Irak'ta hiç tutulmamasına rağmen Medine'de kayda değer – hatta belki de Muaviye'ninkinden bile fazla– destek kazanmayı başarmıştı. Osman'ın döneminden itibaren Medine'de, Muhammed'in şehrinin geleneklerinin mirasçıları sıfatıyla kendilerini İslam iktidarının olmasa bile İslam ideallerinin özel emanetçileri olarak gören yeni bir kuşak yetişmişti. Abdülmelik, onları ilgilendiren dinsel sorunlara özel bir ilgi duydu ve onların görüşlerine saygı gösterdi. Abdülmelik Muhammed'in mirasının siyasal yanını –özellikle

---

[3] Oleg Grabar'ın yukarıdaki ikinci notta bahsedilen eserine ek olarak bir de "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem" (*Ars Orientalis*, 3 [1959], 33-62) adlı eserine bakınız. Şimdi bile kendini belli eden ikonofobik eğilime, biçimsel imgelerden uzak durma eğilimine ileride değineceğiz.

[4] Martin Sprengling, "From Persian to Arabic", *Amer. Journal of Semitic Languages*, 56 (1939), 175-224, 325-36; büyük ölçüde daha sonraki kâtip yazınına dayanan ilk Müslüman idari yapısı hakkında son derece değerli bir araştırmadır. (Makalenin *wazîr* (vezir) terimiyle ilgili son kısmı büyük ölçüde değiştirilmiştir.)

de Müslüman birliğinin cemaat ilkesini– daha vurgulu biçimde devam ettiriyordu. Bu nedenle Kur'an'ın, doğduğu şehirde Muhammed'in zamanından beri en coşkulu sözcüleri tarafından temsil edildiği haliyle oynadığı rolün, kendi siyaset anlayışını desteklemeye devam ettiğini de pekâlâ ileri sürebilirdi. Fakat Muhammed'in mirasının siyasal ve ideal yanları Mervanîlerin yönetimi altında yavaş yavaş sadece farklı insan gruplar tarafından temsil edilmeye başlanmakla kalmadı, ayrıca bu gruplar genel olarak kendilerini zımnen veya alenen birbirlerine muhalefet ederken buldular. Aslında iç savaşlar Muhammed'in kurduğu dengeyi önemli ölçüde sarsmıştı. Hicaz Müslümanlarının İbn Zübeyr'in önderliği altında liderliği tekrar elde etme girişimlerinin önlenmesinin ve Şiî ve Haricî hareketlerinin bastırılmasının hatıraları henüz unutulmamıştı.

İslam'ın siyasal zaferi kesinleşip yeni kuşak –üstelik bunlar sadece Medine'dekilerden oluşmuyordu– İslam'ın kendileri için kişisel olarak ne anlama gelebileceğini araştırmaya başladığında düşünceleri iç savaş deneyimlerinin yoğun tesiri altındaydı. Cemaat, yani topluluğun birliği anlayışı, kimin halife olması gerektiğiyle ilgili özel sorun konusunda benimsenmiş olsa bile, aslında kapsayıcı bir İslami ideal olmaya yeterli değildi. Çoğu kişi daha önce Haricîlerin de kendi meşreplerince vurgulamış oldukları üzere Kur'an'ın cemaatin yaşamında daha etkin bir rol oynaması gerektiğini hissetmeye başlamıştı. Sadece Irak topraklarında değil Hicaz'da bile, yenilgiye uğrayan hiziplerle öteden beri ilişki içinde olan birçok insan bu yüzden Araplar arasındaki yönetim eğilimlerine karşı kısmen siyasal, kısmen de kültürel bir muhali kitle oluşturmaya başladılar. Onlara göre, İslam'a bağlılığını bildiren genel topluluk aslında çoğunlukla, iktidardaki konumları büyük ölçüde zor kullanmalarına ve kabile ittifaklarına dayanan kişilerin liderliği altında yapılan fetihlerin meyvelerini yemeye kendini adamış kimselerden oluşuyordu. Böyle bir ortamda, İslami ideallere özel bir ilgi gösteren bu bir avuç insan arasında muhalif tavrın yaygınlaşması gayet doğaldı. Daha kişisel ve daha evrensel bir İslam anlayışını geliştirmeye de işte bu zihniyetle başladılar. Bu insanlar adaleti bu dünyada sağlaması gereken ve sadece en dindar Müslümanlar tarafından yönetilmeye layık bir toplum tasarladılar.

Önlerinde örnek alabilecekleri birkaç kişi duruyordu. Bunlar kendi özel hayatlarında manevi mücadeleyi sonuna kadar, kararlılıkla sürdürmeleri sayesinde tüm Müslümanlara Kur'an'ın mücadelesinin naçiz insanlara ne ifade edebileceğini hatırlatan timsallerdi. Müslümanların ilk kuşağı içinde, dünya işlerine fazla karıştığı görülen ilk halifeleri azarlama yükümlülüğünü ciddiyetle üstlenmelerine yetecek kadar takva sahibi olan Ebu Dar (öl.: *ykl.* 652) gibi kimi Müslümanlar yer almıştı. Artık bu gibi simalara sadece meczup birer zahit gözüyle bakılmıyordu.

Mervanîler döneminin örnek Müslüman'ı, Basra'nın ünlü vaizi (ve bir süre boyunca burada kadılık yapmış olan) Hasan el-Basrî'ydi. Azatlı bir kölenin oğlu olarak Medine'de, Muhammed'in ailesine yakın çevrelerde yetişmişti. Kur'an'ın ruhu üzerine çok tefekkür etmiş, onun bu çalışmaları Basra'daki etkileyici vaazlarında ve dürüst, korkusuz tavrında meyvelerini vermişti. Bütün hiziplerin, hatta vali Haccac'ın ve Haccac'dan en çok nefret edenlerin bile saygısını kazandı. Hasan el-Basrî Mervanî yönetimini tanıdı, ama hatalı olduklarını düşündüğü zamanlarda Mervanîleri eleştirmekten de geri durmadı. Abdülmelik, Suriye'de, rejim eleştirisine yol açabilecek dinsel tartışmalarda bulunanları ve özellikle de şahsen onaylamadığı teolojik tutumları benimseyenleri cezalandırırken Basra'daki ünlü Hasan el-Basrî'nin de bu tarz tutumları öğrettiğini fark etti. (Bu örnekte el-Basrî, doğası gereği adil olan Tanrı'nın insanlara, doğru, hayırlı olanı yapmayı tercih etme özgürlüğü tanıdığını vazediyordu.) Abdülmelik, açıkçası onun akıllıca davranıp bu sözlerini inkâr edeceği beklentisiyle Hasan el-Basrî'den bir açıklama istedi. Fakat insanların doğru olanı yapma özgürlüklerini ve böylece kendi ahlaksal sorumluluklarını fark etmelerini vurgulamayı gerekli bulan Hasan el-Basrî, kendi tutumunu içtenlikle gerekçelendirerek bu talebe karşılık verdi; Abdülmelik ise bunun üzerine onu kendi haline bıraktı.[5]

Hasan el-Basrî örneğinden ve onun öğrettiklerinden esinlenenler, Mervanî yönetimine doğrudan muhalefet etmedilerse bile çoğunlukla mevcut yönetim aleyhtarı bir ruhu teşvik etmişlerdi. Bunlar ve diğerleri yavaş yavaş Mervanî halifelerinin ve onların uyguladıkları siyasetlerin, ayrıca onların temsil ettiği Arap yaşamının genel bir eleştirisini geliştirdiler. Bu tartışmalar devam ettikçe İslami din de tam anlamıyla, insan kültürünün kuşatıcı bir boyutu haline gelmeye başladı. Ancak bu dindar hayalperestler birbirlerinden tecrit oldukları sürece siyasetin dışında kaldılar.

Yine de bu tür kimseler kendileri kadar dindar olmayanlar arasından da çeşitli müttefikler buldular. Sıradan Müslüman Araplar Suriye'deki Mervanî yöneticileri, İslam'ı koruyarak Arap toplumunun manevi birliğini –Arap olmayanların yaşadığı mazbut ülkelerde kendi konumunu sürdürmek zorunda olan bir yönetici sınıfın birliğini– güvence altına aldıkları ölçüde dinsel liderler olarak görüp destekleyiler. Gelgelelim Mervanî rejiminin katı ahlaksal tutumuna rağmen onun siyasalarının esasına itirazlarda bulunan birçok grup vardı. Her zamanki gibi Suriyeli Arap birliklerinin gücü dolayısıyla Suriyelileri diğer Araplara, Irak'taki rakip Araplara ve özellikle de Muhammed'le ilişkili olan ve merkezi Medine olan eski, zengin ailelere tercih ediyorlardı. Haccac'ın büyük ailelerin gurur verici bağımsızlığına karşı sergilediği kanlı şiddet asla

---

5 Hasan el-Basrî ile ilgili olarak *Der Islam*'da yer alan şu incelemeleri karşılaştırmak yararlı olacaktır: H. Ritter (21 [1933], 1-83) ve H. Schaeder (14 [1924], 1-66).

unutulmadı. Siyasal olarak daha az ayrıcalıklı Araplar daha fazla siyasal baskı gücü kazanmayı, hatta iktidarı kendilerine daha yakın bir noktaya çekmeyi ve bu durumda Hicaz'daki ve Irak'taki desteğe bel bağlayacak eski Medineli ailelerden birinin yöneticileri olarak kabul edilmeyi istemiş olabilirlerdi. Bu tür hoşnutsuzluklar, el-Velid'den sonra Mervanîlerin Arap kabile hizipleri arasındaki çatışmalarda taraf tutmaya başlamalarıyla birlikte iyice şiddetlendi ve pekişti.

Uzun vadede bu hoşnutsuz Araplardan daha önemli bir grup daha ortaya çıktı: Ordugâh kentleri toplumunun yarattığı ama çıkarları bu toplumunkiyle çatışan bir topluluktu bu. Sayıları gittikçe artan ve Arap olmayanlardan müteşekkil bir topluluk kendilerini Araplarla bir saymış ve Müslüman Arap merkezlerindeki yaşama genel olarak dâhil olmuştu. Gerektiği gibi bir Arap kabilesine "bağlılar" (clients) olarak katılmış (bu yüzden kendilerine *Mevali*, "bağlılar" veya "azatlılar" denmiş) ve Arapça konuşmayı öğrenmişlerdi; birçoğu Arap toplumuyla tam olarak özdeşleşebilmek için gerekli olması yüzünden İslam'ı kabul etmişti. Fakat Müslüman olsalar bile ne kendilerine ne de onların soyundan gelenlere, Arapların ayrıcalıklarına tam ortak olan kimseler olarak davranılmadı; aslında ordugâh kentlerinin oluşturduğu, ortak gelenekler ve deneyimlerle birbirlerine sıkıca bağlanmış epey ufak bir seçkinler topluluğunu gerektiren toplumsal düzen yıkılmadan onlara böyle davranılması çok güçtü. Bununla beraber Müslüman Mevali bu şekilde rahat edemezdi; zenginliklerini Arap soylu olma esasına göre değil de İslam'ı kabul etme esasına göre bölüştürecek bir yönetimi ve toplumu arzu etmekte sonuna kadar haklıydılar. Dolayısıyla Arap olsun olmasınlar tüm büyük Müslüman grupları değişim istiyorlardı ve Mervanî rejiminde en ufak bir zayıflık baş gösterdiğinde her türlü ayaklanma tasarısına açık oldukları görülüyordu; başka bir deyişle müesses nizamın altüst olmasının kendi lehlerine olacağını her zaman umut edebiliyorlardı.

Fakat Mervanîlerin cemaat idealine dayalı ahlaksal tutumları yıkılmadığı sürece hiçbir rakip, Mervanîlere karşı akla yatkın bir biçimde karşı çıkamazdı. İşte tam da bu noktada dindarlık yanlıları arasında yer alan muhalif eğilimli kişiler bir rol oynayabilirler ve böylece siyasi tecritten kurtulabilirlerdi. İslami dindarlığın tüm çıkarlardan önce gelmesi gerektiğini düşünen bu gibi erkekler ve kadınlar hem hoşnutsuz Arapların hem de Müslüman Mevali'nin arasında, hatta Suriyeli Araplar arasında bile mevcutlardı. İlk fetih dönemi günlerinin heyecanlı olayları artık yaşanmadığına göre "İslam"ın gerçekte ne anlama gelmesi gerektiğini daha yakından değerlendirmeye daha çok vakit bulduklarında onun sadece ayrıcalıklı bir yönetici sınıfın imrenilen nişanı olmaktan çok daha öteye geçmesi gerektiğini fark ettiler. Dostlarının yakınmaları onların ne istendiğini daha dikkatli görmelerini sağladı. Öte yandan böyle bir görüş açısı onları rejimin ahlaki bakımdan zayıf noktalarını keşfetmeye de itti; böylece

potansiyel muhalefetin bütün unsurları için birer toparlanma noktası oluşturmaya başladılar. Cemaati parçalayabilecek ve bu yüzden muhtemelen İslam'ın aleyhine olacak yerel isyanlar çıkarmak istemiyorlardı, en sonunda tamamen İslami bir eğilimi oluşturacak şekilde bir araya gelmeliydiler. Ama eğer geniş kitleler arasında başka muhalefet gerekçeleri de bulunmamış olsaydı onların etkisi bu kadar büyük olmazdı.

Burada "dindarlık yanlısı" (piety-minded) deyimini Mervanî yönetimine muhalif veya en azından Müslümanların mevcut hayat anlayışlarına eleştirel yaklaşan ve bu muhalefetlerini idealist dinsel tavırlarda somutlaştıran tüm hareketli grupları kapsayacak genel bir deyim olarak kullanıyorum. Elbette burada öncelikle çoğunlukla liderlik görevini üstlenecek ve sonraları *ulemâ* diye anılacak dinsel görevlilerden bahsediyorum. Ayrıca onların daha dindar izleyicilerinin de bu kümeye dâhil edilmeleri gerekmektedir çünkü başta ulemâyı ve diğerlerini ayıran keskin bir sınır yoktu. Bizim "dindarlık yanlısı" diye adlandırdığımız toplumsal unsurun keskin biçimde farklılaşmış Sünnî ve Şiî ulemâlara ayrılması ve nüfusun geri kalanı içinde az çok tutucu taraftar gruplarının bunlara bağlanması zamanla gerçekleşti.

Aşağıda göreceğimiz üzere dindarlık yanlılığı bir tutum olarak gayet kapsamlı kültürel sonuçlara yol açtı. Dindarlık yanlıları İslam'ın bir yöneticiler sınıfının nişanı olduğu gerçeğine nadiren karşı çıktılar; Hıristiyanlar ile Yahudileri tebaa olarak görmekten gayet memnunlardı. Ama en azından Müslüman sınıfı içinde İslam'ın, Mervanîler döneminde çoğunlukla olduğu gibi sırf böyle bir nişandan daha anlamlı bir şey olmasını, temel inançlar, düzenli ibadetler ve ayinler ve temel ahlaki meselelerde asgari bir toplumsal uyumluluk ölçütünden daha fazlasını ifade etmesini istediler. Bunu soyut olarak formülleştirmemekle birlikte, İslam'ın kendi hukukunu, kendi eğitimini, kendi görgüsünü, kendi kişisel yaşam ve kamu düzeni ilkelerini beraberinde getirmesini ve –kural olarak– İslamiyetten önceki usullere başvurmadan kendine yetmesini istediler. O sıralar Müslümanların hayatının herhangi bir yönüyle ilgili radikal bir talepleri yoktu; yakındıkları konular nispeten azdı ve kolaylıkla tespit edilebiliyordu. Yine de onların fikirleri, yeni toplumun eski toplumun yozlaşmış yönlerinden kurtulmak gerektiği yönünde var olan genel bir eğilimi yansıtıyordu.

Bu durumun kökleri iç savaşları takip eden çıkar çatışmalarından daha derinlerde yatıyordu. İslam'ın özü dindarlık yanlılarına kendi ideallerini hoşnutsuzların çıkarlarıyla uzlaştırma imkânı tanıyordu. İslami gelenek daha Muhammed'in döneminde siyasal içermeler kazanmıştı ve bu taahhüt Ridde Savaşlarında doğrulanmıştı. Dolayısıyla sorumlu ve eşitlikçi bir toplumsal taahhüdü zaten en başında itibaren içeriyordu. Mervanîler döneminde ise bu taahhüt bizzat İslam zemini üzerinde Suriye Mervanî iktidarı aleyhindeki muhalefeti meşrulaştıracak şekilde yorumlanarak Mervanîlerin iktidarına

karşı kullanılabilirdi. Kaygılılar Suriyeli olmayan Arapların Mervanîler döneminden önce hüküm sürmüş daha meşru ve daha adil olduğu sanılan bir İslami çağı yeniden hatırlayacaklarına güvenebilirlerdi. Öncelikle bu hatıra genel olarak Muhammed'den sonraki, özellikle de Ömer zamanındaki ilk Müslüman toplumuna atıfta bulunuyordu; burada ayrıntıları henüz unutulmamış dindar bir toplumun somut bir örneğini görüyorlardı. Zamanla, en azından Şiîler arasında ideal dönem, muhtemelen Ali'nin halifeliği sayılmazsa sadece Muhammed'in dönemiyle sınırlandırıldı. Her durumda kaygılılar çeşitli muhalif unsurların bütün siyasal gücünü böyle bir hatıraya odaklayabilirlerdi.

Genelde Mervanîler kendilerine muhalefet eden bu dindarlık yanlılarının takipçilerinin çoğundan ne daha fazla ne de daha az dindardı. Ama güçleri genel olarak Arap yönetici topluluğunun iktidarına ve birliğine ve Suriyeli Arapların özel konumuna bağlıydı; kullanışsız bir azınlık programını benimseyebilecek konumda değillerdi. İdari mekanizmadan, ekonomik düzenden, hukuki ölçütlerden, sanatlardan ve kendilerini tam ortasında buldukları halkların ileri mirasından ister istemez yararlandılar. Sarayları bildik Helenistik tarzda süslenmişti, koydukları vergiler esasen kendilerinden önceki yönetimlerin koyduklarından farklı değildi ve kayıtlarını –bir süre sonra– Yunanca veya Pehlevice yerine Arapça tutmuş olsalar bile bu kayıtlar Yunan veya Pehlevi tarzında olmayı sürdürmüşlerdi. Başka ne yapabilirlerdi ki? Bu işler için uygun olan, bırakın tamamen İslami bir kalıbı, pagan Arap bir kalıp bile var olmamıştı. Yine de İslami olmayan "yenilikleri" yüzünden muhalefet tarafından dinsiz diye damgalandılar, hatta kimi zaman İslam'a ihanet etmekle bile suçlandılar; İslam'ın toplumsal içerimlerini işleme görevi elden geldiğince onlar olmadan yerine getirilmeliydi.

Dindarlık Yanlılarının Programı

Dindarlık yanlılarının toplumun halinden ve tarihsel gidişattan duyulan hoşnutsuzluklara bir tepki olarak ortaya koydukları tasarıları, "Kur'an ve *sünnete*" (âdete) uygun bir yönetim tesis etmek olarak özetlenebilirdi. Ama bu tam olarak ne anlama geliyordu? Kur'an'ın ne olduğu yeterince açıktı ve fakat gündelik vakaları tek tek ele almaya izin vermiyordu. Asıl güçlük, sözcük anlamı sadece "yerleşik uygulama" olan sünnetin tanımlanmasındaydı. Sünnete aykırı bulunduğu için karşı çıkılan şeyler, Müslüman Arapların bekledikleri –veya arzu ettikleri– şeylerden görünüşte keyfi sapmalardı. Ayrıcalıklı Arap ailelerinin, merkezileşmiş bir monarşinin gelişiminden ayrılmaz olan sınırlamaları ve saygısızlıkları yenilik olarak görülüyordu ve bunlara *bidat* (bid'ah) deniyordu; daha eski yöneticilerin –özellikle de Medine halifelerinin ve bizzat Muhammed'in– görünüşte daha fazla serbestlik içeren dönemleri, olması gerekenlere ilişkin herkesin üzerinde anlaşabileceği örnekler olarak –

yani sünnet olarak– görülüyordu ("sünnet" sözcüğü İslam'dan önceki dönemlerde yaşamış Arapların geçerliği kabul edilmiş, geleneksel uygulamaları için kullanılmıştı). Aynı zamanda bidatın, yani tasvip edilmeyen yeniliklerin sadece yöneticilerle ilgili bir sorun olmadığı da anlaşılıyordu; yöneticilerin iktidarı ve keyfilikleri kısmen bizzat Müslümanların ahlaksal gevşekliğinin ve lüks alışkanlıklarının bir sonucuydu; çünkü ahlakçılar Arap yönetici sınıfının işgal edilen ülkelerin kültürel ve toplumsal yaşamına nasıl asimile olduklarını doğal olarak bunlar üzerinden görüyorlardı. Buna göre, sünnete sadık kalmak hem yöneticiler hem de genel olarak Müslümanlar için ilk halifelerin ve –çoğu Şiî'ye göre sadece– Muhammed döneminin normlarının yeniden yürürlüğe konması anlamına gelecekti; bu zamanlara geri götürülemeyen her şey bidattı ve bunların Müslümanların yaşamından çıkarılması gerekirdi.

Bu program (böyle genelleştirilen bir talep bu şekilde anılabilirse), bir sınıf olarak Müslümanların –tebaanın ve onların çeşitli âdetlerinden elden geldiğince ayrı durarak– kendine has karakterlerini korumaları gerektiği varsayımına dayanır. Tabi halklara, yani tebaaya mensup biri olur da İslam'ı benimserse –ki bir insan olarak onun bunu yapma hakkı vardı– bu Müslüman karakterini özümsemesi gerekirdi. Ama Müslümanların ayırt edici karakteri Arapçılıklarından ibaret olamazdı. Kendilerini zaten Arap hissediyorlardı ve daha kötü Arap veya daha iyi Arap şeklindeki ayrımlar bölücü kabile çekişmelerinde ifade buluyordu. Bu nedenle Müslümanların ayırt edici karakterini onların dini, yani İslam teşkil etmeliydi. Demek ki asıl sünnet Arapların sünneti değil, İslam'ın sünnetiydi. İlk halifeler zamanında aranması gereken şey Arap normlarının değil İslami normların temsiliydi.

Bu, fethedilen ülkelerde yaşayan Araplar arasında İslam'ın konumunun değiştirilmesi anlamına geliyordu. Birbirlerine İslam'la bağlanmış bir Arap toplumu olmaktan çıkarak Arap dilini kullanan ve Arap mirasının bazı parçalarına saygı gösteren daha genel bir Müslümanlar toplumuna dönüşmek gerekiyordu. Bu da sonuçta İslam'da Yahudilerin İsrailizmine –yani dini kabul edenlerin cemaate tam anlamıyla dâhil olabilmeleri için hepsi kural olarak İbrahim'in soyundan gelen bir kitleye asimile olmalarını gerektiren bir sisteme– benzer bir İsmailizmin söz konusu olamayacağı anlamına geliyordu. Arapları İsmail'in soyundan oldukları gerekçesiyle yüceltmenin ve etnik olarak bağlı bir topluluk yaratmanın sağladığı apaçık olanaklara rağmen, İslami hedefin kapsayıcılığı, siyasal görev duygusuyla beraber İslami idealizmi daha evrenselci bir yönde şekillendirmeyi başardı.

Bu her zaman radikal bir değişim anlamına gelmedi; eski Arap kültürüne özgü çoğu unsur, İslam'ın ilk zamanlarında kabul edilmek suretiyle İslami sayılarak zaten kutsanmıştı. Bazı noktalarda bir çakışma bile söz konusu olabiliyordu: Örneğin Arap kabile mensuplarının dokunulmazlık bilinci, İslami ceza yaptırımlarına tabi tutularak aslında temelinden sarsılmıştı. Ama öte

yandan bu duygu her Müslüman'ın bir birey olarak değerli olduğu ve başka hiçbir Müslüman'ın bunu kısıtlamasının haklı çıkarılamayacağı gerçeği tarafından da pekiştiriliyordu: Bütün Müslümanlar aslında tek bir kabile oluşturuyorlardı. Dindarlık yanlıları işte bu yüzden başka hallerde kabileci sayılabilecek bir talebi destekliyorlardı: Her özgür Müslüman, Arap kabile üyeleri tarafından istenen bu kişisel özgürlüğe ve değere –kendi rızası olmadan hiç kimseye itaat etmek zorunda olmama hakkına– uygun davranmalıydı. Kentsel lükslerin ve toplumsal ayrımların daha incelikli biçimlerine duyulan genel güvensizlik bu devlet karşıtı tutumla da tutarlıydı. Örneğin zenginliğin yoğunlaştığı merkezlerden çok uzakta yaşayan eski Araplar görsel sanatlar namına çok az şeye sahiplerdi. Ömer gibiler fetih yoluyla elde ettikleri sanat eserlerinden özgürce keyif alabilmişlerdi; ama şimdi bazı dindarlık yanlıları bu tarz şeylere karşı din temelli itirazlar yöneltiyorlardı. Muhtemelen halkçı tektanrıcılık anlayışlarında zaten mevcut olan lüks karşıtlığından da cesaret aldıkları için kıymetli oymacılık ve süslemecilik nesnelerinin kullanılmasını putperestliğe benzetiyor ve bunu icat çıkarmak, yani bidat sayarak kınıyorlardı.

Yeni tutumun gittikçe daha fazla açıklık kazanan en önemli sonuçlarından biri de bütün özgür Müslümanlara esasen eşit koşullarda davranılması gerektiğiydi. Bu, Muhammed'in en yakın dostlarının soyundan gelen büyük Medine ailelerine toplumsal öncelik tanınmaması gerektiği anlamına gelmiyordu, kamu siyasaları ve hukuk karşısında herkesin eşit olması gerektiği anlamına geliyordu. Burada, dindarlık yanlısı görüş açısının mantıksal bir sonucu, hoşnutsuzların çoğu tarafından öne sürülen, Müslüman sınıfı içinde hiçbir keyfi derece veya sınıf ayrımının, ne kabile bağlılıklarına dayanan (ve hizipler arasında yıkıcı kan davalarına yol açan) ayrımların ne de Mervanî iktidarının dayalı olduğu Suriye'deki gibi askeri iktidar bloklarına dayanan ayrımların olmaması gerektiği yönündeki yaygın taleple de uyum içindeydi. Talep, hangi blokta olursa olsun en azından bütün Arap Müslümanların fethin meyvelerinden –fethedilen topraklardan elde edilen ganimetten ve bu topraklardan kazanılan gelirlerine dayanan aylıklardan– (en azından ona katıldıkları ölçüde) eşit pay almaları yönündeydi. Kimilerine göre de tabi nüfuslar arasında Müslümanlığı seçenlere karşı ayrımcılık yapılmaması gerekiyordu: Bunlar ve bunların soyundan gelenler fatih ailelerin soyundan gelenlerle aynı haklara, yükümlülüklere ve özgürlüklere sahip olmalıydılar. (Bu sonuncu talep Arapların büyük çoğunluğu tarafından ancak zamanla ve daima çeşitli çekinceler ileri sürülerek kabul görmüş bir sonuçtu. Nitekim Arapların lehine olan birçok ufak ayrıcalık Şeriat hukukunda kendine yer bulmuştu.) Bu halkçı talep birçok yönü bakımından Mervanî yönetiminin temelleriyle, hatta gündelik idarelerinin gerekleriyle kesinlikle çatışıyordu. Fakat bu talep, halifet imparatorluğunun ilkelerine ne denli aykırıysa muhalefetin isteklerine de o denli uygundu; üstelik dindarlık yanlılarının taleplerinin başvurduğu Müslüman

yaşam biçimlerinin bağdaşıklığını da sağlamak gerekiyordu. Özellikle bu gerçekleşmeden dini benimseyenlerin asimilasyonu tamamına erdirilemezdi.

Fakat dindarlık yanlıları birkaç genel ilkeyle yetinemezlerdi. Dindarlık yanlılarının beklentileri İslam'la hangi yollardan ilişki kurulması gerektiğini en ince ayrıntısına kadar karara bağlamayı gerektiriyordu. Bu görevin bütün kapsamı ancak zamanla açığa çıkmış olsa da aslında ta Mervanîler döneminde kendini göstermeye başlamıştı. Bu, bazı uzman tiplerinin –ilk Müslüman topluluğunun entelektüellerinin– bir eseriydi. Bu uzmanlaşma geleneklerinin en eskisi Kur'an hafızlığı geleneğiydi ve geçmişi Peygamberin yaşadığı döneme kadar uzanıyordu. Hafızlar ilk Müslümanların anlaşmazlıklarında öne çıkmışlardı. Artık Kur'an hafızları, her biri kendine özgü ufak çaplı okuma farklılıkları taşıyan birçok okulun meydana getirdiği karmaşık bir entelektüel disiplin oluşturmaya başlamışlardı; sonuçta hepsi Kur'an okumayı incelikli bir güzel sanat dalı haline getirmişlerdi. Doğru bir dilbilgisi çözümlemesinin yapılabilmesi amacıyla Irak'ta Arapça dilbilgisi hakkındaki incelemeler de Kur'an okumalarıyla bağlantılı olarak yapılmaya başlamıştı.

Kur'an'ı olduğu gibi muhafaza etmekten belki daha az önem taşımakla birlikte uzun vadede çeşitli kültürel içermeleri olması itibarıyla oldukça faydalı olan bir başka iş de peygamberler, özellikle de Muhammed hakkında her türlü bilginin derlenmesi oldu. İnsanlar, yapıldığını veya söylendiğini gördükleri şeyler hakkında "haberleri", yani *hadis* denen rivayetleri sürekli birbirleriyle paylaşıyorlardı. Böylece zamanla daha fazla hadis rivayeti dolaşıma girdi: Bunlar, Peygamberin ve onun dostlarının söyledikleri ve yaptıkları şeyler arasından İslami yaşama örnek teşkil ettikleri gerekçesiyle paylaşılan rivayetlerdi.[6] Muhtemelen Muhammed'in bazı dostları da zaten daha o günlerde az çok onun yaptığı işlerin ravileri olarak tanınmışlardı; dindar, yurtsever veya sadece meraklı bir dinleyici kitlesi bulmuş olmalıydılar. Bundan sonra gelen kuşaklarda hadis ravileri Kur'an hafızlarıyla birlikte dinsel konularda otorite olma itibarını paylaşacak duruma gelmişlerdi.

Bu şahıslar arasında bu rivayetleri bazen kapsamlı anlatılar şeklinde sistemli bir hale getirenler de vardı. Kendi soyunu Muhammed'in kuzeni Abdullah b. Abbas'a dayandıran bir okul, Kur'an ayetlerinin nasıl indiklerini bulup aktarmaya ve çeşitli ayetlerin ne anlatmak istediğini daha genel olarak açıklamaya çalışmıştı. Diğerleri ise Muhammed'in seferleri ve yaşadığı diğer olaylar

---

[6] *Hadis* (ḥadîth) teriminin çevirisi olarak "gelenek" (tradition) sözcüğünün kullanılması yaygındır fakat bundan daha sinsi bir hatalı çeviri bulmak da güçtür. Çoğu bağlamda ve çoğunlukla da en önemli bağlamlarda, *hadis* ile İngilizcedeki "tradition" sözcüğünün içerdiği anlamın tam zıttı kastedilir. Hadis rivayeti belgelere dayalıdır, anonim değildir; apaçıktır ve yazılıdır, sözlü değildir, hatırlanmayacak kadar eski ve kesinlikten uzak değildir; çok sık biçimde uygulanan âdetlere aykırı düşer. Giriş bölümündeki İslam araştırmalarındaki kullanım hakkındaki kısımdaki tartışmalara bakınız.

hakkında anlatıları derlemişlerdi. Medine Mevalisi Muhammed İbn İshak (öl.: 767), Peygamber'in ayrıntılı yaşamöyküsünü (*sira*) kaleme almıştı. Bu eser Arabistan'daki tektanrıcılık ile Kureyş'in Muhammed'den önceki tarihini, ayrıca döneminin Müslümanları hakkındaki eksiksiz rivayetleri de içeriyordu. Tarihin başlıca konusu Muhammed'in Medineli dostlarının, yani Ensar'ın, kendilerine son ana kadar düşmanlık etmiş Mekkeliler karşısında taşıdıkları onurdu. Bununla, (İslam'ı benimsemenin geçmişi temizlediği ilkesine rağmen) Ensar'ın soyundan gelen daha sonraki Medinelilerin, ataları Mekke'de Muhammed'e muhalefet etmiş olan Emevî Mervanîlerden daha fazla liderlik hakkına sahip oldukları anlatılmak isteniyordu. (İbn İshak'ın bu makam için uygun bulduğu adaylar Ali'nin soyundan gelenlerdi.) İbn İshak, sadece peygamberlerle sınırlı kalmayıp hadis rivayetleriyle, hikâyeler biçiminde aktarılan Arap fetihleriyle ve ilk Müslümanlar topluluğunun başından geçen bütün olaylarla ilgilenen henüz kuruluş aşamasındaki bir İslami tarih okulunun bir parçasıydı. Dolayısıyla Müslümanlar, İslam adına hükümdara muhalefet etmekle renklenmiş bir tarihsel kimlik duygusunu hep korumuşlardır.

Fakat topluma, Kur'an okumakta ve hadis rivayet etmekte uzmanlaşmış olanlardan daha doğrudan hizmet edenler, İslam'a uygun hareket etme biçimlerini kesin hukuksal terimlerle ifade etme işinde uzmanlaşmış olanlardı. Basra'daki, Kûfe'deki, Medine'deki ve Şam'daki Müslüman mahkemelerinde geçerli olan uygulamaları hareket noktası olarak alıp bunlara incelik kazandırmışlardı. Esasen işgalci askerler arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak için kurulmuş olan Müslüman mahkemeleri yerleşmiş bir usuller topluluğundan yoksun oldukları için nispeten sadeydiler ve baktıkları davaların kapsamı sınırlıydı; dolayısıyla bunlar yeni fikirler geliştirmek için mükemmel birer ortam ve fırsat sunuyorlardı.

Hukuki (ve kişisel) uygulama sorunlarına doğru yanıtlar getirmeye yönelik bu girişime *fıkıh*, "anlayış" deniyordu. Kur'an'ın ayetleri elbette açık oldukları takdirde aynen uygulanırlardı ama fıkıh adamlarının [fakihlerin] genel olarak daha bulanık bir zeminde çalışmaları gerekiyordu. Bazen evrensel bir eşitlik veya toplumsal fayda kavramına, bazen de yerel âdetlere –yaşadıkları merkezlerde saygı duyulan önceki Müslüman âlimlerin verdikleri emsal niteliği taşıyan kararlara– başvuruyorlardı. Zamanla yerel geleneği (sünneti) Peygamberin oraya yerleşmiş dostlarına kadar geri götürmek ve böylece İslam'ın kaynaklarıyla temellendirmek âdet oldu. Bazen hadis ravilerinin –bizzat Peygamber hakkındaki veya ilk halifeler dâhil olmak üzere onun dostları hakkındaki– menkıbelerinin hukuki sorunlarla ilgili olduğu da görülüyordu; bu türden iyi bilinen rivayetler fıkıhçılar tarafından kullanılırdı. Fakihlerden bazıları kadı (yargıç) olarak görev yapıyorlardı. Örneğin Kûfe Mevalisine mensup varlıklı bir tüccar olan Ebu Hanife (699-767) (büyükbabası İranlı bir savaş esiriydi, azat edilip tüccar olmuştu) gibi birçok kişi özel bilirkişilik yapmaya devam ettiler. Ebu Hanife öğretmen olarak dikkat çekmiş, kendinden önceki

hukuk bilginlerinin akıl yürütmelerini keskinleştirmiş, tutarlı ve eksiksiz bir hukuk sistemi oluşturmayı denemişti. Ebu Hanife'nin eseri sayesinde Irak hukuk fıkhı geleneği, dönemin Müslümanlarının hukuk modeli halini aldı.

Bütün soruşturma alanları ve özellikle de Kur'an ve hadislerin ezberlenerek akılda tutulması *ilm*i ('ilm), yani "bilgi"yi –hakikatin bilgisini– oluşturuyordu. Bu ilmi toplamak, ayrıntılandırmak ve aktarmak dindarlık yanlılarının başlıca etkinliğiydi. Abbasîler döneminde bu soruşturma alanları Şeriat yanlısı ulemâ arasında incelikle işlenmiş bir entelektüel kültüre dönüştü. Ama dindarlık yanlılarının çoğu, öğrencilerine kendi görüşlerini öğreterek özel olarak çalışmaktan memnun olmasına rağmen, ilim kendi başına yeterli değildi; cemaatin onun üzerinde anlaşmış olması ve onu uygulamaya koyması da gerekliydi. Bunun siyasal birtakım sonuçları vardı. Mervanîlerin buna öncülük etmekte isteksizliği veya beceriksizliği onların yöneticiliğinden duyulan memnuniyetsizliği arttırdı. Askeri bir yönetici sınıfta reform her şeyden önce kamu reformu demeye gelirdi, iktidar ise askeri güç demekti. Dolayısıyla ciddi bir değişimin, en üst komuta kademesinin silah ve zor kullanılarak değiştirilmesiyle sağlanabileceği yollu bir varsayım hep söz konusu oldu. Devlet iktidarından başka reform yapmaya yetkili hiçbir özerk kurum bulunmuyordu; bu düzeyde itaatsizlik ise ayaklanma anlamına geliyordu.

Bu konuda zaten hemen herkes anlaşıyordu. Fakat ayaklanmak, Mervanîlerin yerini alacak bir aday bulmayı gerektiriyordu ve bu adayın İslami dindarlığı uygun bir biçimde temsil etmesi gerekiyordu. İşte dindarlık yanlılarının aralarında anlaşamadıkları nokta buydu.

Otorite Sorunu: İlim ve İmamlık

Muhammed'in ve ilk halifelerin sahip olduğu otoritenin yerini gerektiğinde başka ne tür bir otoritenin alabileceği konusunda dindarlık yanlıları arasında yapılan tartışmalar işte bu zemin üzerinde dallanıp budaklandı. Böyle bir otoriteye özellikle topluluğun fiilen yönetilebilmesi, yani topluluğun savunulabilmesi ve kamu düzeninin korunabilmesi için ihtiyaç duyuluyordu. Fakat üzerinde hemfikir olunmayan, şüpheli hadisler hakkındaki anlaşmazlıkları çözecek bir merciiye de en az bunun kadar ihtiyaç vardı. Cemaat ilkesinden yola çıkan Mervanî iktidarının emrinde Suriyeli düzenli birlikler bulunuyordu. Muhalefetin daha militan unsurlarının da istediği gibi otoritenin gücünü Kur'an'dan ve sünnetten alması gerekiyorduysa böyle bir iktidarın yerini alacak otorite tam olarak ne olmalıydı?

Muhammed hayattayken Müslümanların tartışmasız komutanıydı. Daha sonraları ise *imam*, yani "lider" sıfatını alacaktı çünkü ilk görevi ibadete rehberlik ve liderlik etmekti. Onun ölümü üzerine otorite ona en yakın olanlara, onun usullerini en iyi bilenlere –dolayısıyla Tanrı'nın iradesini en iyi bilenlere– geçti ve genel olarak cemaat tarafından kişisel tanışıklık zemininde benim-

sendi. Dindarlık yanlıları imamın şu özellikleri taşımasını istiyorlardı: En dindar ve Tanrı'nın iradesi hakkında en bilgili kişinin cemaate hâkim olması, imam olması gerekirdi. Ama iş uygulamada bu kişinin kim olacağına gelince ihtilafa düşüyorlardı.

Bu sorunu bütün yönleriyle –daha Muaviye döneminde– gündeme getiren belki de en eski grup Haricîlerdi. Muaviye'yle uzlaşmaya istekli olduğunu fark ettikleri Ali'nin fırkasından kopup kuşaklar boyu ortaya çıkan neredeyse bütün Müslüman yönetimlerle mücadele etmişlerdi. Önerdikleri çözüm ölçüsüzdü: En dindar veya en azından yeterince dindar kumandanın kim olduğuna karar vermek, bu kişinin komutanlığını tanıyanlarla birlik olmak ve imamlığı hak etmeyenleri sorumsuzca davranıp imam kabul eden sözde Müslümanlardan ayrılmak her insanın kendi vereceği bir karardı. İşlediği günahlarla gerçek Müslüman olmadığını gösteren bir adam Müslümanları yönetmeye layık değildi ve bu yönetimi kabul edenler İslami ideale ihanet ettiklerini, dolayısıyla gerçek Müslüman olmadıklarını da böylece göstermiş olurlardı. Doğrusu Haricîler –veya onların en aşırıları– kendi savaş çetelerinin gerçek İslam'ın tek taraftarları olduğunu ileri sürüyorlardı. Haricî gruplar hayli küçüktüler ve fakat Medine'nin bir inanalar topluluğu olarak sağladığı homojenliği yeniden hayata geçirmek ve doğrusu daha da ilerletmek için son derece özverili davranıyorlardı. Komuta, en hafif günahı yüzünden görevinden azledilebilecek komutanın takvasının ve ilminin tüm inananlar tarafından tasdik edilmesine doğrudan bağlıydı. Hariciler nüfusun çoğunluğuna –Müslüman olmayan zimmîlere– tarafsız kaldıklar sürece iyi davranıyor, yalnız kendilerien rakip gördükleri Müslümanlara saldırıyorlardı.

Haricîlerin çözümünün üstünlüğü tutarlılığından ileri geliyordu. Ama ileri sürdüğüm gibi, dindarlık yanlısı muhalefetin asıl kitlesi daha farklı çizgide bir çözüm arıyordu çünkü Mervanî toplumunun genelinden kopmaya cesaret edemezlerdi. Yine de Haricîler mezhebi sonuçta asıl Müslüman kitleden koptuğu halde, Haricî savaşçılara yakınlık duyan birçok insan bir süre daha Basra gibi şehirlerde ikamet etmeyi sürdürüp Haricî öğretilerini uyarlanmış halleriyle buralarda halka anlatmaya çalıştılar. Bu insanlar bir grup olarak dindarlık yanlılarının düşüncelerinin gelişimine bilfiil iştirak ettiler.

Medine'nin eski aileleri ilk başta bir çözüm yolu önermişlerdi: Muhammed'e yakın olan ve halktan da itibar gören ailelerden birine mensup birinin imamlığını destekleyeceklerdi. Bunun için geri kalan Müslümanların Medine'deki esas cemaatin soyundan gelenlere ettikleri biatı yenilemelerini istiyorlardı. Fakat Muaviye'nin ölümünün ardından İbn Zübeyr'in Hicaz'da halifeliği sürdürme girişiminin başarısız olması neticesinde bu yaklaşım tabanını yitirdi. Çoğu kimse, oğlu Medine'de ilmi meseleler hakkında engin bir bilgiye ve anlayışa sahip olan Ömer'in ailesini tercih ediyordu. Nitekim dindarlık yanlısı birçok insan kendi öğretilerini Ömer'in oğluna borçluydu. Bunlarsa

Üçüncü Fitne Dönemi Boyunca Başlıca Haricî* (Şurat) Hareketleri

Ali'ye ve Muaviye'ye isyan eden, Kûfe ve özellikle Basra merkezli ilk Haricîler (Muhakkime veya Harûrîler)				
Alenen isyan etmiş olmaları gerekmeyenler		Alenen isyan etmekte ısrarcı olanlar		
İbâzîler	Sufrîler (Şufrîs)	Şeybanîler	Necedât	Ezârika
(kurucusu İbn-i İbâz, fl. 684); Üçüncü Fitne sırasında Abdullah b. Yahya ve Talib el-Hakk liderliğinde alenen isyan edene kadar gizli kaldılar; merkezi Umman'daki Nizva ; birçok eyalette, özellikle de Mağrip'te çeşitli gruplar. Bütün grupların en uzun ömürlüsü; takiyeyi (görüşlerin gizlenmesi tutumunu) benimsemişlerdi.	Mağrip'teki gruplar 740'lı yılların başlarında ayaklanana kadar gizli kaldılar; sonraları (*ykl.* 758'de) Keyrevan'da yerlerine İbâdîler geçti.	El-Haccac döneminde ve sonraları Dicle boyunca çeşitli akınlar yaptılar; Üçüncü Fitne sırasında Irak ve Cezire'de Dahhak b. Kays'ın liderliğinde büyük bir isyan çıkardılar.	Necde b. Âmir'in İkinci Fitne sırasında Arabistan'daki takipçileri	(Adını aşırılık yanlısı kuramcı ve lider Nafi b. Ezrak'tan almıştır); en çok şiddet yanlısı Haricî grup; (isti'râd) (sözde Müslümanlar dâhil herkesin öldürülmesi) uygulamasını benimsemişlerdi; İkinci Fitne sırasında Irak'ta ve İran'da ayaklandılar; nihayet 699'da el-Muhalleb tarafından yenilgiye uğratıldılar.

* Haricî (ayrılıkçı, isyancı) terimi İngilizcede herhangi bir karışıklığa yol açmaz; Arapçada ise kötüleyici bir anlam taşır ve her zaman yalnızca ("[kendilerini Tanrı'ya] satanlar" anlamına gelen) Şurat ile ilişkili olması gerekmez.

cemaatin birliği adına Mervanîleri kabul etmeye meyilliydiler – ve dinsel öğretileri Suriye'de de kabul görüyordu. Ayrıca Mervanî rejiminde reform yapılmasını talep edenler de vardı, hatta bir süre boyunca bunu gerçekleştirecek kişinin halife II. Ömer (717-720) olduğunu bile düşünmüşlerdi. Ama Medineli eski ailelerden bazıları bir noktadan itibaren başka bir hareketi desteklemeye karar verdiler. Çeşitli biçimleri itibarıyla bu hareket muhalif dindarlık yanlıları arasında en çok öne çıkan hareket oldu: Şiî hareketi.

Şia'nın çekirdeğini oluşturan Ali'nin hizbi, Muaviye döneminde Irak'ın Kûfe şehrini merkez edinmiş oldukça küçük bir gruptu. Müslümanların çoğu, Müslümanların birliğini ve iktidarını yeniden tesis eden kişi olarak gördükleri Muaviye'yi desteklemek için birleştikten sonra bile liderliğe Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin aday olması gerektiğinde ısrar ettiler. Abdülaziz b. Mervan'ın –Abdülmelik dönemindeki Mısır valisinin– ailesinin Mısır'ın özerkliğini temsil eder hale gelmesine ve daha sonraları Mısırlılar tarafından liderliğe layık görülmesine çok benzer bir biçimde, Kûfe'nin İslam dünyasının başkenti olmaya yaklaştığı dönemde Ali'nin ailesi de Kûfelilerin temsilcisi haline gelmişti. Ama Kûfe, Basra'yla birlikte sadece Irak topraklarının değil, aynı zamanda imparatorluğun doğudaki bütün eski Sasanî bölgesinin en önemli siyasal, ekonomik ve entelektüel merkeziydi; dolayısıyla Kûfe'nin davası bir anda Suriye'nin doğusundaki tüm Müslümanların davası haline kolaylıkla gelebilirdi. (Aslında bu bölgede kurulmuş tarıma dayalı her imparatorluğun doğal ağırlık merkezi buraydı.) Ali'nin merkezi otoritelere karşı "askerlerin haklarını" ve adaleti temsil ettiği hesaba katılacak olursa Kûfelilerin onun sülalesine duydukları bağlılığa, Şia'nın Kûfe üzerindeki iddialarını salt siyasal bir slogan olmaktan çıkarıp daha derinlikli hale getirecek bir yorum kolaylıkla getirilebilirdi. Keza başka yerlerde onların davasına duyulan yakınlık da daha derinlikli ahlaksal değerlendirmeler aracılığıyla pekiştirilebilirdi.

Şiîler küçük adımlarla, Irak-ı Acem'i oluşturan Batı İran platosundaki bir Arap ordugâh kenti olan Kum gibi bir şehrin yanı sıra Kûfe liderliğine normalde bağlı olmayan yerlerde de zamanla ağırlık kazandılar. Hizip kısmen Ali'ye bağlı olanların sergilediği azimle büyüdü. Ama Ali'nin Muhammed ile aynı sülaleden yani Haşimi sülalesinden gelmesinin yanı sıra Muhammed'in kızı Fatma ile yaptığı evlilikten doğan çocuklarının Muhammed'in yegâne zürriyeti olduğu gerçeğinden destek alarak gelişti. (Anne tarafından akrabalığı Araplar önemsiz görürlerdi ama tamamen görmezden de gelmezlerdi.) Ne olursa olsun, Ali'nin soyundan gelecek bir aday Mervanîlerin son yıllarında – İkinci Fitne sırasında bunu kesin bir dille reddetmiş Medine'de bile– birçok kişi tarafından benimsenebilirdi.

Ali'nin soyundan gelen ve onun akrabası olan çok sayıda aday vardı ve bu adayların dinsel cemaatin otorite sorununa önerdikleri çözümler muhtelifti. Bu dönemde Şiîlik Ali'nin soyundan gelen adayların –veya Ali ile yakın akrabalığı bulunan ailelerden gelen adayların– liderliğini desteklemek anlamına geliyordu

ve ayrı bir dinsel öğreti anlamı taşımıyordu. Nitekim mevcut iddialar Medine'yle ilgili eski inancın daha farklı bir dille ifade edilmesinden öteye geçmiyordu: Muhammed'in Medineli dostları arasında yer alan ailelerin yaşayan üyelerinin Medine'nin şimdiki kuşağı tarafından onaylanmış liderliği, Muhammed'in sünnetinin korunmasını ve böylece Medine'nin başlangıçtaki saflığını geri kazanmasını sağlayabilirdi. İbn Abbas'ın (Peygamber'in kuzeni) ilim geleneğini İbn Ömer'in ilim geleneğine tercih ederek gerekirse Mervanîlerin benimsediği cemaatin birliği ilkesi pahasına bile Ali'nin soyundan gelen bir aday isteyen bir kısım Medineliler arasında benimsenen yaklaşım buydu.

Fakat sadece Medine adaylığı durumunda bile Ali'nin soyundan gelenler büyük bir destek görüyorlardı. Ali'nin soyundan gelenleri destekleyen bu daha geniş çevrede aslında Medine'yle ilgili yukarıda değindiğimiz mütevazı umuttan daha fazla beklenti söz konusuydu. En yaygın beklenti ilmin, yani Muhammed'in hareket tarzı ve dolayısıyla Tanrı'nın iradesi hakkındaki bilginin Ali'nin ailesi içinde veya bu ailenin bazı kollarında diğerlerine göre daha eksiksiz ve daha az bozulmuş halde aktarılmış olduğuydu. Bu da ancak Peygamberle yakın aile bağları sayesinde veya belki Tanrı'nın bir müdahalesi sayesinde mümkün olacak bir durumdu. Ne olursa olsun, Ali'nin soyundan gelenlerin ilminin daha saf olduğu, dolayısıyla bu şahısların liderliği daha fazla hak ettikleri kabul ediliyordu. Bu hak kısmen, miras aldıkları ilimden ileri geliyordu ama aslında onları ihtilafa düşülen ilmi bir sorunda son kararı verecek ve Tanrı'nın rızasını almış bir otorite getiriyordu. İşte bu nedenle Müslümanlar, Ali'nin soyundan gelenlerin iktidara gelmesi halinde gerçek İslami ilme dayalı bir adalet çağının başlayacağından emin olabilirlerdi.

Gerçek İslami yaşamın temelinin Peygamberin ilmi olduğu vurgulandıkça Ali'nin Muhammed'le yakınlığı daha fazla önem kazandı ve bu yakınlık büyük oranda akrabalık bağlarından kaynaklandığı için bu akrabalık bağı dinsel bir nitelik kazandı. Ali'nin soyundan gelenlere *Ehl-i Beyt*, yani "ev ahalisi" dendi. (Bu eski kabile deyimi, genellikle kabile reislerinin seçildiği ve kabilenin kutsal eşyalarının koruyucusu konumundaki aileyi ifade eder.) Bu deyimle Muhammed'in Ali'yi de kapsayan en yakın aile efradı kast ediliyordu. Bununla birlikte tüm Haşim sülalesi, yani Haşimiler, özellikle de Muhammed ile yakın ilişkileri olanlar da Ehli Beyt'ten sayılıyordu. Başka bir deyişle Ehl-i Beyt, Talibilerin yani Ali ile kardeşlerinin soyundan gelenlerin yanı sıra İslam'ı uzun yıllar boyunca kabul etmemekte direnmiş ve ancak Hicret'ten epey sonra kabul etmiş Abbas'ın soyundan gelenleri, yani Abbasîleri de kapsıyordu. Bütün bu aile soyları Ali'nin soyuna bağlı kalma anlayışından yararlanabilirlerdi. (Burada özel olarak Ali'nin ailesine bağlı olmayı, genel olaraksa tarafgirlik çatısı altında toplanabilecek tavrılar toplamını kast etmek için "bağlı kalma anlayışı" deyimini ["loyalism" terimini] kullanıyorum.)

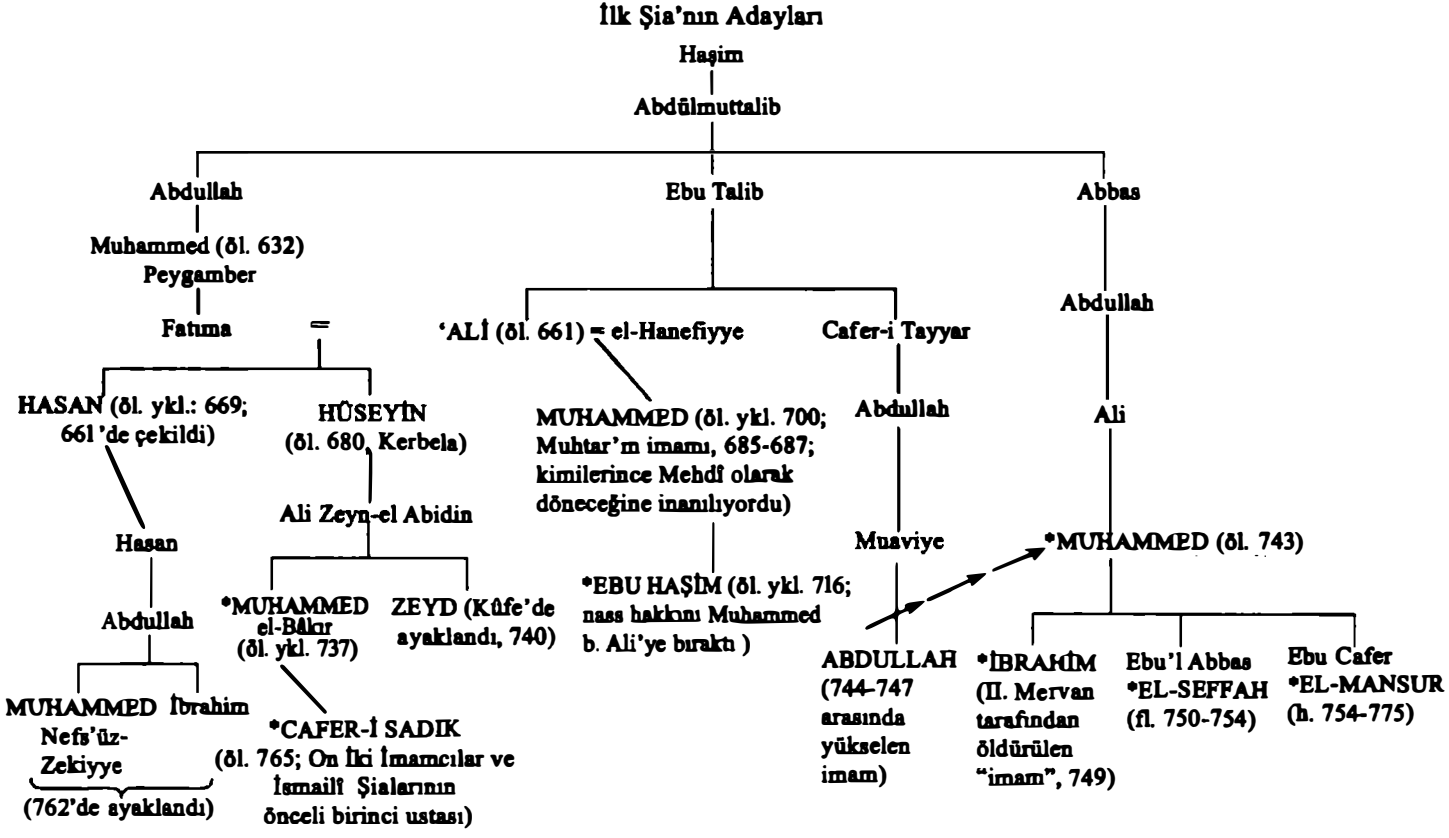
Mervanîler döneminin son yıllarında Ali'nin soyuna bağlı kalma anlayışı radikal biçimi gelişmişti: Kimileri en temel ilme ve daha genel olarak inanç

sorunlarıyla ilgili kararlar verip cemaate hükmedecek asli otoriteye sadece Ali'nin soyundan gelen birinin sahip olabileceğini düşünüyordu. Böyle bir soyda, kendi selefi tarafından *–nass* yoluyla– açıkça tayin edilmiş tek bir doğuştan meşru yönetici, meşru imam olacaktı. Dolayısıyla o sırada iktidarda olsun olmasın, hatta iktidarı ele geçirmek için girişimlerde bulunsun bulunmasın, gerçek bir imam başından itibaren hep vardı. Onu arayıp bulmak ve onun hükümlerine boyun eğmek her Müslüman'ın göreviydi. Bu nedenle dindarlar Mervanî halifelerin haksız yönetimine şimdilik katlanmalıydılar; çünkü imamın şu an yaşıyor olması muhtemeldi ve eğer onu bir şekilde bulurlarsa ondan hayatlarına kılavuzluk edecek ilmi edinebilirlerdi. Böyle bir imamlık anlayışı, daima var olan bir muhalif insanlar kitlesinin, şu veya bu siyasi hareketin ömrüne veya yazgısına bağlı olmaktan kurtulup kesintisiz biçimde varlığını sürdüren bir imamlar silsilesine bağlanmasına imkân tanıyordu. Üstelik bu muhalif kitleler arasında kabul görebilecek hususi dinsel fikirlerin tüm Müslümanların dikkatini çekmeden sistemli şekilde geliştirilmesini de teşvik ediyordu. Daha sonraları ağırlık kazanacak olan tutucu Şiiliğin kökleri de işte burada yatıyordu.

Sekizinci yüzyılın ortalarına doğru farklı Şiî grupları tarafından tanınan ve her biri imamlığını kesintisiz bir çizgi içinde Ali'ye dayandıran iki imamlık silsilesi oluşmuştu. (İlk Şia'nın adaylarını gösteren tablo, bu imamlık tipinin zamanla nasıl önem kazandığını gösteriyor.) Bir silsile, Ali'nin oğlu Hüseyin'in büyük torunu Cafer-i Sâdık (öl.: 765) tarafından temsil ediliyordu; ondan sonraki Şiîliğin büyük kısmı onun imamlığına dayandırılacaktı. Cafer'in babası Muhammed el-Bakır'ın (öl.: *ykl.* 737) da onu nass ile tayin edilmiş, dönemin tek meşru imamı sayan taraftarları olmuştu; en azından onun bir hadis ravisi olduğu anlaşılıyor. Cafer kuşkusuz bir imam olarak kabul gördü ama sadece kendi "şia"sına, yani hususi taraftarlarına değil, aynı zamanda sonraları Cemaî-Sünnîler arasında otorite olarak sivrilecek başkalarına da hadis ve muhtemelen fıkıh öğretmişti. Dönemin en etkili teoloji âlimleri o ve onun oğlu imam Musa el-Kâzım'la temas halindeydiler. Ali'nin soyundan gelen ve Ali'nin oğlu İbn Hanefiyye üzerinden devam eden ikinci silsilenin otoritesinin, ikisi Suriye Mervanîlerinin yıkılışı sırasında bazı ayaklanmalara liderlik etmiş en azından üç ayrı insana atfedildiği de görülmektedir.[7]

---

[7] Şiiliğin ilk dönemlerindeki dinsel ve tutucu boyutlarının bir çözümlemesi için benim "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?" (*Journal of the American Oriental Society*, 75 [1955], 1-13) adlı, ayrıca ilk spekülatif düşünürlerin, Gûlât'ın fikirlerini de ele alan çalışmama bakabilirsiniz. Bu makale, ilk Şia'nın ve özellikle de Cafer silsilesinin imamlığının artan gücünün izini sürüyor, ama Şia'nın nasıl bu kadar önem kazandığına açıklama getirmiyor. Hatırlanması gerekir ki, bu makaledeki, bazı fikirlere ilişkin ilk tarihlemeler en ince ayrıntısına kadar sağlam bir temele değil, daha ziyade çok yetersiz bulguların genel ağırlığına dayanıyor. Şimdiyse Cafer'le başlayan Gûlât anlayışlarına çekidüzen verilmesinin esasen Mansur dönemindeki Şii karşıtı tepkiye bir yanıt olarak gerçekleştiğinden kuşkulanıyorum.



Büyük harfle yazılan isimler daha yaşarlarken imam oldukları kabul edilen kişileri belirtiyor.
*Bu adayların konumu, henüz yaşarlarken, gücünün en azından bir kısmını nass, yani fiilen hak sahibi olmuş olsa da olmasa da, imamın kendi önceli tarafından tayin edildiği ve meşruluğunun rakipsiz olduğu öğretisinden alıyordu. Muhtemelen Abdullah b. Muaviye'nin de bunlar arasında sayılması gerekir.

Haricîler, Şiîler ve onların rakipleri arasında yaşanan bütün bu imamlık tartışmaları ilim alanında daha fazla sorunun ortaya atılmasına yol açtı veya en azından var olan sorunları keskin hale getirdi. Çünkü inananların komutanının nasıl seçileceğini bilmek, İslam'ı kimin temsil edebileceğini, kimin ilim sahibi olacağını anlamak, bizatihi ilmin konusuydu. Aslında yöneticinin ilahi olup olmamasını da gölgede bırakan en önemli mesele, ilahi çağrıya kulak veren sorumluluk sahibi samimi Müslüman olmanın ne demeye geldiğini bilmekti. Bu ise ruhun, imanın ve ilmin doğası hakkında spekülasyonlarda bulunmak demekti. Bu spekülasyonlar kısmen hadis rivayetlerinde yer almış, Muhammed'in veya onun dostlarının tavırlarında nelerin bulunmuş olması gerektiğine ikna olmuş kimseler tarafından aktarılmıştı; kısmen de bağımsız akıl yürütmeler biçimini almıştı. Mervanîler döneminin dindarlık yanlısı gruplarıyla ilgili tabloda görülebileceği gibi, dindarlık yanlıları her büyük şehirde iki veya daha fazla yerel düşünce okuluna bölünmüşlerdi. Bunlar çoğunlukla siyasal hizipler meydana getiriyorlardı (bazen de kısmen kabile hiziplerine denk düşüyorlardı). Her biri kendine özgü birer dinsel öğreti geliştirmişti; bu yerel okulların hiçbiri genel kabul görmemiş olmasına rağmen bazıları kendi anayurtlarının dışındaki bazı merkezlerde de birkaç taraftar bulmuşlardı.[8]

Belki kısmen Hıristiyanlarla yapılan tartışmalardan, belki de kimin halis Müslüman olduğu hakkında yapılan tartışmalardan yola çıkarak Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesini ve insanların kendi eylemlerinden sorumlu olmasını aynı anda doğrulamanın mantıksal bir çelişki yarattığını idrak edenler de vardı. Biraz kaba bir biçimde söylenirse: Eğer Tanrı'nın gücü her şeye yetiyorduysa izin verilmesi veya engellenmesi Tanrı'nın kudreti dâhilinde olan eylemlerinden dolayı insanlar övülmeyi veya yerilmeyi nasıl hak edebilirlerdi? Daha kesin bir ifadeyle, eğer Tanrı gerçekten Kur'an'ın kastettiği gibi tek yaratıcıysa herkesten daha kudretli olmanın yan sıra var olan her şeyden de bizzat o sorumludur; fakat eğer Tanrı'nın gücü her şeye yetiyorsa o zaman onun insan eylemlerinden de sorumlu olması gerekir çünkü insanlar ve eylemleri Tanrı'nın yarattıkları arasındadır. Dolayısıyla Tanrı bunlara tek başına hükmetmiş olmalıdır ve insan faillerin kendi kaderleri üzerinde hiçbir hakimiyetleri olamaz. Bu akıl yürütmenin hareket noktası Tanrı'nın inkârcılara nasıl yolunu şaşırttığını anlatan Kur'an ayetleri gibi görünüyordu.[9] Bazı Müslümanlar, özel-

---

[8] Charles Pellat, *Le milieu başrien et la formation de Gâhiz* (Paris, 1953), -birçok başka şeyin yanı sıra- Basra'nın ilk dönemlerindeki dinsel akımlar hakkında bir hayli bilgi vermektedir. Maalesef Pellat din hakkındaki düşünceleri bakımından, özellikle de öğreti ve değer yargıları arasında naif bağıntılar kurması ve daha sonraki zamanlara ait "Sünni" gibi kavramları ilk döneme yansıtması bakımından umut kırıcıdır

[9] Müslümanların (erken döneme ait olduğu iddia edilen bir İslami kader dogması da dâhil) tutumları hakkında Mervanîler döneminde Şamlı Yuhanna'ya atfedilen tartışma açıkça sonradan uydurulmuş olmasına rağmen – bkz.: A. Abel, "Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité", *Studia Islamica*, 19 (1963), 5-26 – bu tür sorunlar Hıristiyanlar arasında tartışıldığı için ve Müslümanlar ve Hıristiyanlar bu konuda tartıştıkları

likle de Medine'dekiler, insanın özgür iradesinin bir yanılsama, bir hayal olduğu sonucuna vardılar. Bu vargıya tepki olaraksa başkaları Tanrı'nın hükümlerinin, yani *kader* teriminin anlamını çözümlediler ve Tanrı'nın bütün insan eylemlerini belirlemesinin şart olmadığını göstermeye çalıştılar. Bunlara muhalifleri tarafından *Kaderîler* dendi. (Bu tutumu benimseyen en ünlü kişi, daha önce gördüğümüz üzere, Medine'de rağbet gören belirlenimci Kur'an yorumuna şiddetle karşı çıkan Hasan el-Basrî'ydi.)[10]

Kaderîler, özellikle sonraları Mervanîlerden gittikçe kopan Suriye'deki Kelb kabile bloğu içinde reform yanlısı bir dinsel hizip oluşturmaya başladılar. Hiziplerin –Hariciler ile Şiilerin– imamlık karşısındaki tutumunun sınandığı Fitne Savaşları sırasında Ali'ye karşı Muaviye'yi, yani aslında cemaat ilkesini desteklediler ama dinsel aydınlanma adına Mervanî yöneticileri eleştirme haklarını da saklı tuttular.

Özellikle Haricîler tarafından gündeme getirilen benzeri başka tartışmalarda ise insanın Tanrı'ya teslimiyetinin anlamı –yani Kur'an'da geçen *müslim* ve *islam* (teslim olan, teslim olma) terimleri ile *mümin* ve *iman* (inanan, inanma) terimlerinin anlamları– müzakere edildi: Günahkâr Müslümanların yönetiminin hükümsüz olduğuna inanan Hariciler, islam ile imamın, insanların hem yöneticiyi hem de yönetileni yargılamasını sağlayacak elle tutulur bir ahlaki sonucunun olması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Haricîlerin savlarından etkilenen ama yöneticiler dâhil herkese iyi gözle bakmayı tercih edenlerse bu düşünceye karşı insanların kalbinden geçeni sadece Tanrı'nın bilebileceğini ileri sürüyorlardı. Bunlara *Mürcîler* deniyordu. Bunların en ünlüsü Kûfeli hukukçu Ebu Hanife'ydi.[11] Özellikle Fitne Savaşları konusunda Mürcîler Ali ve

---

için, bu tür argümanların teolojik bir uyarıcı meydana getirmesi muhtemeldir; ama bunlar yine de kuşkusuz bağımsız bir biçimde ortaya çıkarlar.

10 Krş.: Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam: Ḥasan al-Baṣrî's Treatise on Qadar", *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), 138-62. Burada, "kader" hakkında ilk tutum belirleyen kimselerin günahlarını kader sayesinde meşrulaştırmak isteyen güçlü kimseler oldukları sonucu çıkıyor; bu pek olası değildir.

11 Haricî düşüncesinin gelişimi ve onun diğer eğilimlerle iç içe geçmesi, W. Montgomery Watt tarafından "Khârijite Thought in the Umayyad Period" (*Der Islam*, 36 [1991], 215-31) adlı çalışmasında, ayrıca *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh University Press, 1962) adlı çalışmasının 2. ve 4. bölümlerinde daha özlü bir biçimde izlenmiştir – bu kitap, esasen erken dönemle ilgili çok özlü bir incelemedir ve başka şeylerden ziyade kendisinin kişisel olarak daha iyi bildiği konularda daha doyurucudur. Wm. Thomson "The Character of Early Islamic sects" (*Ignace Goldziher Memorial Volume*, kısım I, ed.: S. Löwinger ve J. Somogyi [Budapeşte, 1948], s. 89-116) adlı çalışmasında Haricîler ve Mürcîler arasındaki ilişkinin üzerinde duruyor. Bazı yerlerde Watt, Şiiliğin köklerinin Yemen krallığını özleyen ve karizmatik bir *yöneticiyi* arzulayan "güney" Arap kabilelerinde aranabileceğine ve Haricîliğin kabile ölçülerinde karizmatik bir *cemaati* arzulayan "kuzey" Arap kabilelerini temsil ettiğine dair uçuk bir tez geliştirmiştir; oysa karizmatik bir bireyin varlığının Şiîlerden çok Haricîlerin fiilen işine geleceği görülmüştür. Görünüşe göre o, atalığın kültürel rolü (ve elbette olgusallığı) hakkındaki hatalı kavrayışları benimsemişti. (Mürciye hakkında ayrıca bana ait olup *İslam Ansiklopedisi*'nin (Encyclopaedia of Islam) ikinci baskısında yer alan Gassanîler maddesine de bakınız.)

Muaviye hakkında peşin hüküm verilmemesi gerektiğine kanaat getirdiler. Hatta Mervanîlerin daha sonraki imamlığı da aynı şekilde peşinen mahkûm edilemezdi ama yöneticiler tek tek icraatları için hesap vermeye davet edilebilirlerdi. Mürcîler özellikle Kûfe'de (ve Basra'da) reform yanlısı bir hizip oluşturdular ama bu ismin bazen cemaate dayalı birlik ilkesi uğruna Emevîleri destekleyen herkesi kastedecek şekilde genişletilerek kullanıldığı da oldu.

Fakat en geniş kapsamlı spekülasyon –nass tayiniyle imamlığı tanıyan– daha radikal Şiîler arasında yapıldı. Görünüşe göre bu spekülasyon belirli nass imamları silsilelerinin taraftarlarının oluşturduğu nispeten dışa kapalı grupların gelişmesiyle birlikte kuvvet kazanmıştı. Daha sonraki Şiiler bu spekülasyonlarda etkin şekilde katkıda bulunanlara Gûlât, yani "Aşırıcılar" adını verdiler. Çünkü daha sonraki Şiiler bu görüleri Şii öğretisinin abartılmış, iptidai halleri olarak göreceklerdi. Bu Gûlât kuramcıları, her şeyden önce, hakikatin ve adaletin görünüşe göre küstah bir çoğunluğun İslam adına ezdiği, yenilgiye uğramış bir azınlık tarafından temsil edildiği tarihsel şartların dinsel içermelerini çözümlemeye çalıştılar.

İmamın özel ilahi ilme sahip olan ve ezilenlere gerçek İslami adaleti getiren biri olarak görüldüğü imamlık anlayışı birçok insanın, özellikle Müslüman Mevali'nin hayallerini süslüyordu. Radikal Şiîler, Osman'ın ve diğer Emevîlerin yanı sıra zamanında Ali'ye biat etmiş olmaları gereken Ebu Bekir ile Ömer'in de melun gaspçılar olduklarını düşünüyorlardı. Ali ve ailesi zamanla neredeyse insanüstü kahramanlara dönüştürüldüler. Hatta bazılarından mesih rolü üstlenmeleri dahi beklenmişti: Çeşitli hizipler, önce İbn Hanefiyye'nin, daha sonra da başka imamların, bu dünyadan ayrılmış olmakla birlikte aslında ölmediklerine, zamanı gelince dünyaya geri dönüp herkesi önlerine katarak "o güne dek adaletsizliğin kol gezdiği dünyayı o günden sonra adaletin hüküm sürdüğü bir yere" çevireceklerine inanıyorlardı. Başlangıçta sadece doğru İslami yöneticiyi belirtmek için kullanılan (İbn Zübeyr'e isyan eden İbn Hanefiyye için Muhtar'ın kullandığı) *Mehdî*, yani "kılavuzluk edilmiş", "yol gösterilmiş" unvanı bazen eskatolojik tonlar da edindi. Üstelik çoğu kişi, Mehdî olacak imamın gelişinden önce bile nass ile tayin edilmiş mevcut imamın Tanrı'yla özel bir ilişkisi olduğuna –en azından tıpkı Muhammed'in başına geldiği gibi, Tanrı'nın ona da doğrudan kılavuzluk ettiğine– inanıyordu. Böylece peygamberliğe özgü vahyin veya en azından kılavuzluğun devam ettiği yönündeki beklentinin –ki Ridde Savaşlarında bastırılmıştı– Müslüman Ümmet'in birliğinin inkâr edilmesine dahi gerek kalmadan kısmen de olsa yeniden canlandığı anlaşılıyor. İlmin saflığının sürdürülmesi ancak ilmin özgün kaynaklarıyla temasın sürdürülmesiyle güvence altına alınabilirdi. Böylece, bu tür fikirler imamın statüsü hakkındaki tartışmaların yanı sıra azınlıkçı inananların statüsü hakkındaki spekülasyonlar için de bir

Mervanîler Döneminde Dindarlık Yanlısı Gruplar

KÛFE

Şia: Ali'nin soyundan gelenleri ve onunla bağlantılı aileleri imam olarak görüyorlardı (ve Osman'ı reddediyorlardı):

Ilımlılar (yani nass tayiniyle imamlığı tanımayanlar) – çoğunlukla hadis rivayetlerinin derlenmesine yoğunlaşmışlardı (ve bazıları daha sonraları Hadis Ehli tarafından benimsenecekti)

Radikaller (nass ile tayin edilen imamlar silsilesinden herhangi birini tanıyanlar ve Medine halifelerini gayrimeşru bulup reddedenler) – Gûlât'ın ruh, esinlenme ve imamlık hakkındaki spekülasyonları bunlar arasında ortaya çıktı; Mevali bağlantıları vardı.

Mürciye: Mervanîleri imam olarak benimsemeyi, ama eleştiri haklarını saklı tutmayı istiyorlardı; başlıca Kûfe fıkıh okulu (Ebu-Hanife vs.) bunların içinden çıkmıştır; Kur'an'ın yorumlanmasında (*tefsir*)) sık sık İbn-i Abbas'a başvuruyorlardı.

Haricîler (İbâzîler): Kûfe'de çok azı varlığını sürdürebilmişti.

BASRA

Osmaniyye: Osman lehine Ali'yi reddediyorlardı, ama Mervanîleri sırf cemaat uğruna benimsemeye istekliydiler. Bunlar, Mervanîleri benimseyen, ama hatalı oldukları durumlarda onları eleştirmenin ve onlara muhalefet etmenin görev olduğunu ileri süren ve Tanrı'nın adaleti, insanın doğru olanı yapma özgürlüğü, ve büyük günahkârların gerçek imandan yoksunluğu hakkında dersler veren Hasan el-Basrî'nin okuluyla genel olarak aynı fikirdeydi.

Mutezile: Ali ve Osman arasında yargıda bulunmayı reddediyorlardı; Hasan el-Basrî'den yola çıkarak Tanrı'nın birliğine, herhangi bir antropomorfizm anlayışının reddi anlamında vurguda bulundular; görüşleri Mervanîler döneminin sonlarına gelindiğinde halifeliğin büyük kısmına yayılmıştı; kendine özgü bir fıkıh anlayışı vardı.

Haricîler: Ali'yi de Osman'ı da reddetmişlerdi ve geri kalan doğru Müslümanların seçeceği doğru bir imamı aradılar: Büyük günahkârların sadece gerçek imandan yoksun olmadıklarını ayrıca hukuksal olarak imansız sayılmaları gerektiğini öğretiyorlardı; öğretileri kendi gerilla çeteleri tarafından geniş çapta yayıldı, ama en az eylemci olanları (İbâdîler) Basra'yı merkez edinmişti.

MEDİNE (ardından MEKKE)

İbn-i Ömer Okulu: Mervanîleri cemaat uğruna, ama eleştirel olarak benimsediler; çoğunlukla hadis rivayetlerinin toplanmasına yoğunlaştılar, insan eylemlerinin bile Tanrı tarafından belirlendiğini vurguladılar; kendi fıkıh anlayışları oluşum aşamasındaydı.

İbn-i Abbas Okulu: Ali'nin soyundan gelenleri Mervanîlere tercih etme eğilimindeydiler (fıkıh alanında Kûfe'nin ılımlı Şia'sından bağımsızdılar); Kur'an'ın yorumlanmasına yoğunlaştılar (Mekke'de daha güçlüydüler).

SURİYE (ŞAM ve HALEP)

Adliyye veya *Kaderiyye*: Mervanîleri eleştirel olarak kabul ettiler; Tanrı'nın adaletini ve insanın doğruyu yapma özgürlüğünü öğretiyorlardı, kısmen Basralı Hasan'ın izleyicileri sayılırlardı; özellikle Şam çevresindeki Kelb kabile hizbi içinde yaygınlık kazandılar.

Cemaîler: Mervanîleri koşulsuz olarak kabul ettiler, Medine'nin İbn Ömer okuluna yakındılar; kendilerine özgü bir fıkıh anlayışları vardı.

MISIR

Medine'deki okulların aynıları

HORASAN

Cemaîler: Suriye'deki gibi

Şia: Kûfe'deki gibi

Cehmiyye: Mervanîlere son derece eleştirel yaklaştılar; insan eylemlerinin Tanrı tarafından belirlendiğini öğrettiler ve antropomorfizmi reddettiler; Horasan'da Mevali bağlantıları olan *Mürciye* ile ilişkili olabilirlerdi.

hareket noktası haline geldiler. Daha İkinci Fitne sırasında, Muhtar'ın döneminde Kûfe'de özel kehanetlere başvurulması gerekmişti. Sonraları ise spekülasyonlar iyice dallanıp budaklandığında birkaç öğretmenin, sıradan insanların da kendilerini ilahi davaya adamaları halinde ruhen bu maddi dünyadan uzaklaşıp tıpkı melekler gibi Tanrı ile temas kurabileceklerine, dolayısıyla gelecekte gerçekleşecek bedensel dirilişten evvel, şimdi ve burada bir ruhsal dirilişin –dünyada çekilen çileleri hafifletecek, adaleti tesis etme çabasının daha uzun ömürlü olmasını, gelecek ruhani zaferin ise daha yakın görünmesini sağlayacak bir manevi dirilişin– gerçekleştirilebileceğine vurgu yaptıkları da anlaşılmaktadır.

Bu çerçeveden bakıldıkta Şeriat hukukunun gelişiminin dindarlık yanlılarının çoğunluğu tarafından vurgulanan rolü, Gûlât kuramcılarının hepsi için olmasa bile en azından bir kısmı için o kadar önem taşımıyordu. Önemli olan davaya ve davayı temsil eden imama sadakatti; adaletsizliklerin alıp başını gittiği bir ortamda fıkhi ayrıntılarla meşgul olmak en iyi ihtimalle nafile bir çabaydı ama daha da kötüsü, dikkat dağıtıcı olabilirdi. Kimileri, Kur'an'ın yüzeysel ayrıntılarla meşgul olan ayetlerinin aslında manevi açıdan daha derin simgesel anlamlar –veya belki de Ali'nin soyuna bağlı kalma davasına yapılmış gizli bir atıf– barındırdığını telkin ediyorlardı: Vahyin yüzeysel çoğunluk tarafından bilinen ve harfi harfine dikkate alınan *zâhir*, yani "görünen" anlamının ardında bir de bu çoğunluğun göremediği, ancak imamlara sadık kalanların vakıf olabileceği *bâtın*, yani "derin anlam" bulunduğunu öğretiyorlardı. Böylece, geleceğin Şeriat eksenli İslam yorumu ile birlikte en az onun kadar kuvvetli bir Batıni İslam yorumunun da tohumları atılmış oluyordu ki bu tohum özellikle Sufilik [tasavvuf] diye adlandırılan mistik hareket içinde gelişip meyve verecekti. Nasıl ki İslam hukukçuları ile onlara yakın olanlar kendi aralarında eski dinsel cemaatlerin geleneklerini model almışlarsa kimi Gûlât kuramcıları da özellikle sapkın topluluklar arasında uzun süredir dolaşımda olan geleneklerden bazı kavramları devşirmişlerdi.[12]

Müslümanlar arasındaki bu ilk düşünürler arasından daha cüretli olanların Müslümanların birliğini bozma ve bidat (yenilik getirme, icat çıkarma) suçlamasıyla karşı karşıya kalma ihtimali vardı; hanedanlığa karşı muhalefetin genel ilkelerini formülleştirip dindarlık yanlılarının en etkili olanlarını temsil etmeye eğilim gösterdikleri ölçüde bu tehlike artıyordu. Birçoğu Kaderî tutumu benimsemedikleri –yani Suriye içindeki muhalif havayı sürdürdükleri– gerekçesiyle idam edildi, diğerleri ise Şiî adaylar hakkındaki Gûlât ilkelerini haddinden ateşli biçimde savundukları ve açıkça yıkıcı davrandıkları gerekçe-

---

[12] Krş.: *İslam Ansiklopedisi*'nin ikinci baskısındaki, bana ait olan Gûlât maddesi; burada bazı (hepsi değil) Müslüman dogma tarihçilerinin sunduğu kanıtların bir değerlendirmesi de bulunabilir.

siyle cezalandırıldılar. (Mürcîler ve daha ılımlı Şiîler de muhalefet edebilirlerdi fakat Irak'taki rakiplerine kıyasla onlar hanedan için daha az tehdit oluşturuyorlardı.) Mervanîlerin yıkılışına neden olan devrimlerden sonra ve devrimden sonraki tepki döneminde onların savundukları tutumlar veya en azından bu tutumlara verilen isimler geniş çapta gözden düşürüldü; Kaderîler, Mürcîler ve aynı şekilde Gûlât, dönemin tabloda belirtilen diğer düşünce okullarının çoğuyla birlikte sapkın olmakla suçlandılar. (Hasan el-Basrî ve Ebu Hanife gibi daha saygın simalar ise benzer yaftalar yemekten kurtuldular) Yine de bunların düşünceleri, İslami düşüncenin daha sonraki aşamaları için bir hareket noktası teşkil etti.[13]

Mervanî Hanedanı Hâkimiyetini Kaybediyor

Muaviye, şahsına yönelik onca düşmanlığa rağmen Müslümanların çoğu için İslam'ın birliğini temsil edebilmişti. Abdülmelik ise Medine'de sevilen ve sayılan biri olduğu halde Hicaz'da o ve özellikle de el-Velid, dindarlık yanlılarının gittikçe şiddetlenen düşmanlığıyla karşı karşıya kaldılar. El-Velid'in Mekke'deki valisi Halid el-Kasrî, kutsal şehri onurlandırmak, dinin bu şehirde insanlar için çekici bir seçenek olarak kalmaya devam etmesini sağlamak için epey uğraş verdi çünkü fetihlerden sağlanan zenginlikle birlikte Mekke aşk şiirleri ve rakkaseleriyle meşhur bir şarkı ve raks ortamına dönüşmüştü. Örneğin, Kâbe tavaf edilirken uygunsuz itiş kakışların yaşanmaması için erkekler ile kadınların birbirlerinden ayrılmasını zorunlu tuttu. Ne var ki el-Velid'in emriyle kente bol tatlı su getirecek bir su kemeri inşa ettirdiğinde dindarlık yanlısı hizip bunu onun aleyhine kullanma fırsatını kaçırmadı. Mekke'deki en önemli su kaynağı Zemzem kuyusuydu. Suyu hafif tuzlu olan bu kuyu hac esnasında önemli bir rol oynuyordu çünkü Müslümanlar bu kuyunun İbrahim tarafından açıldığına ve Muhammed tarafından kullanıldığına inanıyorlardı ve bu nedenle kuyuya –muhtemelen onlardan önce paganların da yaptığı gibi– kutsallık atfediyorlardı. El-Velid'in yaptırdığı su kemeri artık Zemzem'e

[13] İlk düşünce okulları hakkındaki bu tartışma için, *Der Imam el-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965) adlı eserindeki tartışmalarını sözlü olarak tamamlayan Wilferd Madelung'a çok şey borçluyum. (Fakat benim yorumlarımdan dolayı sorumlu tutulmaması gerekir.) Bu, başlığının akla getirdiğinden daha fazlasını veren, zengin, sağlam, derinlikli bir kitaptır. Cemaîler, Mürcîler, Kaderîler ve Cemîler hakkında, ilk Müslüman hiziplerinin anlaşılması için kesinlikle gerekli olan, ustaca yazılmış eklerine bakın. Mürcîler özellikle açık bir biçimde çözümlenmiştir; ama görünüşe göre, Madelung'un yaptığı gibi, onların kendi adlarına herhangi bir isyana katılmalarının kendi ilkelerine zorunlu olarak aykırı olacağını varsaymak biraz mekanik bir yaklaşım olur. Harun Reşid'den itibaren Abbasî döneminin Ehli Hadis'ini Emevî taraftarı cemaat partisiyle özdeşleştirmesi de aşırıya kaçmış bir basitleştirme sayılır.

rakip olmuştu, bu da egemen hanedanın ne kadar saygısız olduğunu gösteriyordu.

El-Velid'in halefi olan kardeşi Süleyman (715-717), dindarlar tarafından hakir görülmeye daha da uygundu; şehvet düşkünlüğüyle ün yapmıştı. (Ayrıca işkence etmeyi de seviyordu; örneğin esirlerin kör kılıçlarla öldüresiye doğranmalarını izlemekten zevk alıyordu. Bundan sonra bu tür zevklerin yöneticilik hakkını verasetle edinenler arasında sık sık tekrarlandığı görülecekti.) Kendi konumunu Arap birliğini temsil edecek hale getirmek amacıyla hizipçilik ruhuna ödün vermesi ise devlet için daha kötü sonuçlara yol açtı. Kabile blokları arasındaki büyük çekişmede Irak ve Horasan'daki valisinin, Kays hizbinden Haccac'ın ailesine özellikle zulmederek Kahtân Arap hizbini desteklemesine izin verdi. Bundan böyle doğu vilayetlerinde valiler görev dönemleri boyunca destek bulabilmek için kendilerini karşı konulmaz bir biçimde belirli bir kabile bloğuna bağımlı olmuş –ve bunun sonucunda diğer bloğa muhalif– buldular. Yine de 716 yılında, Hazar'ın güney ucunda yer alan yağışlı ülke Taberistan'daki İran prenslerine boyun eğdirmeyi başardılar.

Fakat Süleyman döneminde Bizans ile yapılan savaşlar bir krize yol açtı. Arapların Abdülmelik ve El-Velid komutasındaki silahlı kuvvetleri İspanya'da (hatta bir süre sonra Galya'da bile), Sind'de ve Seyhun-Ceyhun havzasında başarılı olurken, merkezi yakınlardaki Anadolu platosu olan Bizans İmparatorluğu daima baş düşman olmayı sürdürdü. Nispeten uzakta bulunan, yoksul ve erişimin güçlükle sağlanabildiği Habeşistan'a ise daha fazla saldırılmadı. Gelgelelim Konstantinopolis'in fethi Müslümanların başlıca hedeflerinden biri olmaya devam etti; Sasanî İmparatorluğu'nu fethetmiş olmak ve buna rağmen Roma İmparatorluğu'nun asıl önemli kısımlarını ele geçirmeyi başaramamak ancak kısmi bir zafer sayılabilirdi. Abdülmelik iç düşmanlarından tamamen kurtulduğu anda Bizans'la yapılmış eski ateşkesi bozdu ve onları bozguna uğrattı (692). Bu zaferden sonra da her yıl Anadolu'ya akınlar düzenledi. Bu süreç 717 yılında (Süleyman döneminde) Araplar Konstantinopolis'i tekrar kuşatmaya hazır olana dek yavaş yavaş ilerledi. Suriye ordusu ve imparatorluğun hazır kaynaklarının büyük bir kısmı bu iş için kullanılmasına rağmen kuşatma başarısız oldu ve bu süreçte Mervanî iktidarı ciddi biçimde zayıfladı. Nitekim bu, hilafet devletinin Konstantinopolis'e yönelik son kuşatma girişimi oldu.[14]

---

[14] H. A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate" (*Dumbarton Oaks Papers*, no: 12 [1958], s. 219-33, yeni basım: Kendisine ait *Studies on the Civilization of Islam* [Boston, 1962]) adlı çalışmasında bu yenilgiden itibaren –ekonomik ve idari– halifelik politikalarının, devleti Bizans'tan ziyade Sasanî İmparatorluğu'nun ardılı haline getirecek işlere yöneldiğini veya benim göstereceğim gibi, yayılmacı bir Akdeniz dış politikasından ziyade tarımsal merkezileşmeye yönelik bir iç politikaya yöneldiğini vurguluyor.

Zaaflarına ve yetersizliklerine rağmen Süleyman aslında dindar bir adamdı; Şam'da ikamet eden dindarlık yanlısı bir din âlimine büyük bir saygı duyuyordu. Bu âlim, Abdülmelik tarafından belirlenmiş tevarüs kuralını değiştirmeye onu son hastalığı sırasında ikna etmeyi başardı. Bu yüzden Süleyman sadece üç yıl süren hükümdarlığının sonunda halifeliği dindar ve dürüst kuzeni Ömer b. Abdülaziz'e (717-720) bıraktı. II. Ömer diye de anılan Ömer b. Abdülaziz, Medine'deki dindarlık yanlısı gruplarla yakın ilişkiler içinde olmuş ve onların izlediği siyaseti özü itibarıyla uygulamaya çalışmıştı. Böylece yeni yeni şekillenen dindarlık yanlısı hizbin bütün unsurlarının, hatta Haricîlerin ve bazı Şiîlerin bile desteğini almayı başardı; bir yandan da kendi ailesinden, yani Mervanîlerden ve Emevi ailesinden saygı görmeye de devam etti. Hatta halefi tarafından bir ölçüde örnek de alındı. Kısa süren hükümdarlığı, eğer onun yürüdüğü yoldan devam edilseydi dönemin İslami vizyonunun uygulamada alabileceği somut kalıpları görmemize izin vermektedir.

II. Ömer kendine Ömer b. Hattab'ı örnek almaya çalıştı ama bunu körü körüne yapmadı (nitekim Ömer'in adaletsiz olduğunu düşündüğü eylemlerinin aksini yapmaya özen gösterdi).[15] Önce Medine'nin köklü ailelerine Ömer b. Hattab tarafından tanınmış özel statüyü aynen geri verdi; özellikle de onların hilafet devleti güçlenirken kaybettikleri belirli mülklerle ilgili hukuki taleplerini kabul etti. Muzaffer Muaviye'nin birliği pekiştirmek adına başlattığı ama artık tam ters etkiyi yapan bir geleneğe, minberlerden Ali'ye lanet okuma geleneğine bir son verdi. Doğrusu, fetihle birlikte yapılan ilk düzenlemelerle kendine tanınmış haklarından daha sonraları mahrum bırakıldığını veya haksız birtakım düzenlemelerden zarar gördüğünü kanıtlayabilen herkes zararlarını tazmin edebildi. Berberilerin çocukları için ödedikleri bir haraç kaldırıldı. Bazı Hıristiyan grupların haraç borçları düşürüldü. Mısır'daki kilise arazileri belirli vergilerden muaf tutuldu. İran'da alınan bazı yasadışı vergiler kaldırıldı, daha evvel toplanmış aşırı vergiler geri ödendi. Müslümanları yönetmek üzere, zulmetmekten ve kişisel servet edinmekten imtina eden etkili valiler atadı.

II. Ömer'in izlediği belki de en önemli siyaset, tüm eyaletleri eşit şekilde idare etmekti. Özellikle Suriye egemenliğinin en belirgin izlerini, hatta birçok Suriyeli birliği Irak topraklarından çekti. Merkezden uzak vilayetlere kendi gelirleri üzerinde daha yerel bir denetim imkânı tanıdı. Sınır boylarında devam eden ve çoğu durumda kalıcı sonuçlar vermedikleri halde yağma seferleri

---

[15] Müslüman tarihçiler genellikle II. Ömer'i el üstünde tutmuşlardı, ama Batılı tarihçiler bir süre boyunca onun dindar bir budala olduğunu düşünmüşlerdi; Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902) adlı eserinin II. Ömer hakkındaki bölümünde onun pratik zekâsının örneklerini bir araya getirmiştir. II. Ömer'de dindarlığın ve sağduyunun bir araya gelişinin daha yakın geçmişteki bir doğrulaması için bkz.: H. A. R. Gibb, "A Fiscal Rescript of 'Umar II", *Arabica*, 2 (1955), 1-16.

olarak övülen cihat savaşlarına son vererek –Mervanîlerin o güne kadar daha ziyade Suriye üzerinde yoğunlaşmış yardım programlarının aksine yardımları tüm illeri kapsayacak şekilde genişleten bir programı benimsemiş olmasına rağmen– merkezi bütçeyi kıstı. (Bununla birlikte Bizans sınırında ihtiyatlı bir barış siyaseti yürüttü.) Süleyman dönemindeki kabile rekabetinin baş kışkırtıcısı zindana atıldı.

Bununla birlikte II. Ömer'in belki de en içten arzusu insanların İslam'a toplu olarak katılmalarıydı. Ömer devrinde bütün Arapların Müslüman olması yönünde apaçık bir arzu zaten vardı; hayvancılıkla uğraşan bazı gruplar, özellikle de Berberiler bu bakımdan Araplar arasında asimile olmuşlar ve fetih seferlerine Araplarla birlikte katılmışlardı. Bazen Müslümanlar zimmîleri (yani Arap olmayan ve Müslüman olmayan tebaayı) özellikle de Arap davasına baş koymaları önem arz eden bireyleri veya aileleri Müslüman olmaya teşvik etmişler veya zorlamışlardı. Şimdiyse İslam'a davet, Arap olmayan herkesi kapsayacak şekilde genişletilerek bir devlet siyaseti haline getirilmişti. Mısır'da köy muhtarlarının Müslümanlar arasından seçilmesi zorunlu tutuldu. Arap fetihlerinin belirlediği koşullar çerçevesinde özenle sağlanan adalet Hıristiyanları da kapsamasına rağmen onların kendilerini aşağı hissetmeleri ve "yerlerini bilmeleri" sağlandı. Sonraları bazen daha zengin zimmî gayrimüslimlere uygulanan –ve hatalı şekilde I. Ömer'e atfedilen– küçük düşürücü lüks tüketim yasalarından bazılarının II. Ömer tarafından uygun görülmüş olması muhtemeldir: Örneğin bu yasalara göre Hıristiyanlar ile Yahudiler ata binmeyeceklerdi, en fazla katıra binmelerine izin verilmişti, hatta Müslümanların arasına karıştıklarında kıyafetlerinin üzerinde dinlerini belli eden belirli işaretler bulunacaktı. II. Ömer Hıristiyan geleneğine zalim biri olarak geçmiştir. II. Ömer yağma amaçlı cihadı yermiş olmasına rağmen sınır beylerini Müslüman olmaya ikna etmeye istekliydi ve gerekirse onlara bunun kendi çıkarlarına olacağını vaat ediyordu. Bazen, zimmîler ödeyecekleri vergileri kendi başlarına takdir ettikleri için ve sonraları el-Haccac gibi valiler İslam'a geçişleri, özellikle (onun tarımı teşvik etmek amacıyla toprak üzerinde işçi olarak çalışmaya devam etmesini istediği) alt sınıftan insanların İslam'a geçişini kabul etmeye isteksiz oldukları için, üst sınıftan zimmîlerin çoğu, kelle vergisinden muaf tutulmaya devam etti; onlar kadar güçlü olmayan Müslümanlar ise bu vergiyi ödemeye devam ettiler. II. Ömer ise bütün zimmîlerin kelle vergisi ödemesine, Müslümanların ise bu vergiden muaf tutulmasına karar verdi (sonuçta *cizye* terimi bu vergiyle sınırlandı).

İslam'a dönenlerin ve onların soyundan gelenlerin, yani Müslüman Mevali'nin bir şikâyeti de içlerinden bazılarının Müslüman ordularında savaşarak fetihlere yardımcı olmuş olmalarına rağmen ordu divanına dâhil edilmemesi, dolayısıyla gelirlerden pay alamamasıydı. İkinci Fitne sırasında Kûfe'de Şiî Muhtar onları kendine bağlayarak divana dâhil etmişti ve bu yüzden Kûfeli

Arapları öfkelendirmişti. II. Ömer Kûfeli Mevali'nin soyundan gelenleri divana dâhil etmedi ama Mevali arasından savaşa şahsen katılanların en son fetihlerden, örneğin Horasan'dan elde edilen ganimetten sınırlı da olsa bir pay almalarına izin verdi.

Yürüttüğü arazi vergisi siyaseti bakımından II. Ömer'in dine geçişlerle ilgili kaygısını pekiştiren başka bir kaygısı daha vardı: Müslüman yönetici sınıfı içinde haksız imtiyazlar elde eden bir kesimin palazlanmasını engellemek. Arabistan'daki toprak sahibi Müslüman Araplar ürettiklerinin yaklaşık onda biri oranında bir vergi *–öşür–* ödüyorlardı. (Bu, Müslümanların toprak dışındaki mülkleri için ödedikleri zekâttan ayrı bir vergiydi.) Fakat arazi vergisinin çoğu, fethedilen ülkelerden sağlanıyordu ve bu verginin oranı normalde onda birden çok daha fazlaydı. Bu arazilerin vergisine *öşür* vergisinden farklı olarak *haraç* deniyordu ve haraçtan sağlanan gelir kural olarak ordu divanı üzerinden, bu yerleri fethetmiş Müslümanlara ve onların hukuki mirasçılarına aktarılıyordu. Haliyle Müslümanların değil, sadece zimmîlerin *haraç* ödemesi gerektiğinin herkes farkındaydı: Hilafet devletinin belkemiğini oluşturan orduyu meydana getiren Müslümanların alıcı taraf olması gerekirdi. Zamanla daha fazla Müslüman *haraç* ödeyen arazi elde ettiğinde –veya *haraç* ödeyen zimmî toprak sahipleri Müslüman olduklarında– vergilerde yerine ve duruma göre çeşitli değişmeler meydana geldi. El-Haccac, bir zamanlar haraç arazisi olan bütün toprakların, bundan böyle ona kim sahip olursa olsun haraç ödemeye devam etmesinde ısrar ederek devlet gelirlerini savunmakta aşırıya kaçtı; aksi takdirde bütün Müslümanlara toplu olarak gelen ve onlar arasında bölünen gelirler, eskiden haraç ödeyen arazileri edinmiş olan ve haracın üzerine sadece öşür ödemesi gereken bir avuç Müslüman'ın yararına, yavaş yavaş azalacaktı.

El-Haccac'ın aldığı önlem daha ayrıcalıklı Müslümanlar tarafından öfkeyle karşılandı ve bu durum onun Medine'deki kötü şöhretini katmerledi. Neyse ki II. Ömer bu sorunun gerçek bir sorun olduğunu anladı. El-Haccac'ın Müslümanları zimmîler ile aynı kefeye koyan önlemini reddetti ama daha zengin Müslümanların fethin ganimetlerini tekellerine almalarına da aynı şekilde karşı çıktı. Önceden edinilmiş arazilerin sadece öşür ödemeye devam etmesine izin verdi. Fakat I. Ömer'in Müslümanların genelde toprakları kendi aralarından bölüşmesinden ziyade gelirleri toptan almaları gerektiği yollu hükmünden yola çıkarak, Müslümanların bundan sonra (Hicrî takvime göre 100 yılından sonra) haraç arazisi edinmeye son vermeleri gerektiğine ilişkin yeni bir hüküm çıkardı. İslam'a geçenlere gelince, açıkçası onların ilgili durumlarda kişisel olarak ellerinde tuttukları haraç arazisinden –buraların bütün Müslümanlara ait olduğu gerekçesiyle– vazgeçmeleri gerektiğine ama bu toprakları işlemeye devam edebileceklerine ve bu durumda köyleri aracılığıyla haraç tutarını haraç olarak değil kira olarak ödemeleri gerektiğine hükmetti. O tarihte İslam'ı kabul edenler çoğunlukla toprak sahibi değildilerdi, yerleşmek üzere

Müslüman kentlerine gidiyorlardı. Demek ki bu önlem, I. Ömer'in, Müslüman Arapların, bir bütün olarak zimmî kırsal tarafından ödenen vergilerden yararlanan ayrı ve bir imtiyazlı topluluk oluşturmaları gerektiği yollu düşüncesinin II. Ömer'in zamanına gayet gerçekçi biçimde uyarlanmış haliydi. Arap olmayanların bu topluluğa serbestçe dâhil olmaya başlamalarıyla birlikte İslam'a bağlılık da topluluğun belirleyici ölçütü olarak iyice öne çıktı.

Ayaklanmaların ve sınır yağmalarının bitmesi neticesinde savaş halinin sona ermesi nedeniyle devlet hazinesi II. Ömer'in aldığı cömert önlemleri hayata geçirmek için yaptığı harcamalara dayanmayı başardı. Fakat Ömer kısa süre sonra, dört yıldan kısa bir süre içinde, henüz 39 yaşındayken öldü. Önlemlerinden bazıları ilkece sürdürülmüş gibi görünüyor ama bu önlemlerin gerektiği gibi işletildiği de söylenemez. II. Ömer'in ardından taht Süleyman'ın kadınlara ve şarkılara düşkün kardeşi II. Yezid'e (720-724) geçti. Yezid'in iktidarı sırasında karşılaştığı ilk sorun Basra'da çıkan bir ayaklanma oldu. Bu ayaklanma sadece İslami adalet adına başlatılmamıştı ama dindar kuramcıların (Mürcî oldukları söylenir) taktik harekâtlara girişmeyi engelleyecek kaygılarının da yeterince etkisi altındaydı. (Müzakere yolları tüketilmeden Müslüman kardeşlerine saldırmamakta ısrarcıydılar.) Bu ayaklanma aslında Kahtân hizbinin işiydi ve bu ayaklanmanın bastırılmasını, doğu vilayetlerinin her yerinde onlara muhalefet eden Kays hizbi lehine uygulamalarda bulunacak tarafgir bir yönetim takip etti.

Ülkeyi tekrar demir yumrukla yönetmeye başlayan dindar Hişam (724-743) döneminde hanedan ile çeşitli muhalif güçler arasındaki ilişkiler yine yumuşamadı. Çünkü bu sırada sıkı bir merkezi yönetimi gerektiren, tarıma dayalı kaynaşmış bir toplum inşa etme girişimi, tam da dindarlık yanlılarının itiraz ettiği monarşi tipini tesis etmeye devam ediyordu. Arapları ve Müslüman Mevali'yi ortak bir İslam anlayışı zemininde eşit kılmaya meyilli olan II. Ömer'in hükümdarlığı bile, Ömer'in birtakım niyetlerine rağmen, Arap yöneticilerin bölge hayatıyla bütünleşmesine daha fazla katkıda bulunmuştu. Hişam dönemine gelindiğinde ve kısmen de Hişam'ın kendi çabaları sayesinde, bürokratik örgütlenmenin büyük bir kısmı doğrudan Müslümanların eline geçmişti ve merkezden, yani halifenin başkentinden yönetiliyordu. Hişam'ın etrafı, kendisi ile -Müslüman olsun olmasın- sıradan halk arasında duran yüksek rütbeli memurlarla çevrilmişti. Sonraları, mutlakıyetçiliğin ustaları olan ilk Abbasî halifeleri onu bir yönetici modeli olarak alacaklardı.

Hişam'ın iktidarının mutlak mizacını yansıtan en iyi örnek, Abdülmelik döneminde bile uygulanmış olmasına rağmen ancak Hişam zamanında olağan hâle gelmiş ve belki de daha temel bir rol oynamış *müsadere* kurumuydu. Valiler ve mali kurumların başındaki idareciler hazineyi zarara uğratmak pahasına servet edinme hayallerine her zaman kapılabilirlerdi. Halifenin öfkesini üzerine çeken bir memurun derhal görevinden azledilip tutuklanması, zimmetine

geçirdiğinden kuşkulanılan tutarın belirlenmesi için az çok keyfi bir soruşturmaya maruz kalması ve uygun bir para cezasına çarptırılması yerleşik uygulamaya dönüştü. Zimmete geçirilen tutarı belirlemek için veya –özellikle daha sonraki yıllarda– memuru servetini gizlediği yerleri veya emanet ettiği tüccarların kimliğini ifşa etmeye zorlayıp para cezasını haciz yoluyla tahsil etmek için zanlıyı işkenceden geçirmek de yaygınlaştı. Yüksek mevkideki bir Müslüman'ın bu şekilde aşağılanması Ömer'i veya Muaviye'yi dehşete düşürebilirdi. Bu uygulama dindarlık yanlısı muhalefetin İslami ölçütlerine ters düştüğü kadar özgür Arap kabile üyelerinin şahsi ideallerine de ters düşüyordu. Ama monarşik otoriteye hiçbir sınır dayatılmamasını isteyenler, toplumda fazla üstünlük sağlamış kimselere gem vurulmasını sağladığı gerekçesiyle böyle bir tehdidi faydalı bulmuşlardı.

Hişam, II. Ömer'in mali ilkelerindi aslında pek değişikliğe gitmedi. Ama idari ve mali sıkılaştırma sürecini daha ileri götürdükçe ne denli cimri ve hırslı biri olduğunu da ifşa etmiş oldu. Aldığı mali tedbirler, bazı yerlerde sayısız ayaklanmanın yaşanmasına neden oldu. Özellikle Berberiler arasında Hariciler ayaklandılar.

Mutlakiyetçi eğilimin sonuçları, imparatorluğun merkezini Suriye'ye kaydırması yüzünden daha da şiddetli oldu: Mutlakıyetçi bir devlet II. Ömer gibi usta bir lider tarafından yönetilmediğinde tek bir vilayetin diğerleri üzerindeki hâkimiyetinin gittikçe artması anlamına geliyordu, Hişam'ın zamanına kadar düzenli ordu büyük oranda Suriyeli birliklerinden oluşuyordu. Irak toprakları halka açık alanlarda dini kurallara yeterince riayet edilmediğinden şikâyet eden birçok Harici çetenin isyanına sahne olduysa da asıl sıkıntı Kûfe merkezli bir Şiî ayaklanması tehdidiydi. Mekke valisiyken tutucuları memnun etmeyi başaramamış olan Halid el-Kasrî Irak valisi olarak bu kez de ilim ve imamlık gibi yeni fikirlerde dayanak bulan Suriye aleyhtarı etkili bir kumpasla karşı karşıya kaldı. 737 yılında bu kumpasın arkasındaki hareketin bir avuç taraftarını ve iki liderini yakalatmayı başardı ve hepsini kazığa bağlatıp yaktırdı. Ne var ki belki de dönemin en tehlikeli Şii örgütünü bertaraf etmeyi başaramadı. Bu örgüt imamlığın İbn Hanifiyye'nin silsilesinden devam ettiğini kabul ediyordu ve Hişam'ın döneminde Abbasî ailesinin liderliğini tanıyordu. Bu örgütlü Şiî hareketleri henüz ağır basmıyorlardı ama görünüşe göre daha ılımlı Şiî hareketlerinin, özellikle de Zeyd b. Ali'nin hareketinin gücünü zayıflatmayı başarmışlardı. Medine'de Ali'nin soyundan gelen ailelerden birinin lideri olan Zeyd, 740 yılında, Kûfe'de, başka birçok vilayetten destek görmesine rağmen başarısızlığa uğrayacak bir ayaklanmaya liderlik etti.

Hişam'ın yeğeni ve II. Yezid tarafından halefi tayin edilen II. el-Velid (743-744) güçlü bir lider değildi, üstelik dinsel konuları önemsememesi nedeniyle adı kötüye çıkmıştı. Belki daha kötüsü, II. Yezid gibi o da Kays kabilesinin tarafını tutuyordu ve Kelb kabilesinin mensuplarını Suriye'de kendisine karşı ayaklandırmaya yetecek ölçüde gücendirmeyi başardı. Öldürüldü ve onun yerine başka bir Mervanî (III. Yezid), Kelb kabile hizbinin ve bazı dindarlık yanlılarının da desteğiyle halife ilan edildi; fakat bu halife zamansız şekilde öldü. Onun yerini alan kardeşi ise pek becerikli değildi.

Bu sırada Mervanîlerin yan kollarından birine mensup bir komutan olan Mervan b. Muhammed (744-750, başa geçtiğinde atası Mervan'a olan saygısından dolayı II. Mervan ismini aldı) Kays adına II. el-Velid'in intikamını almak için ayaklandı. Çünkü Mervan b. Muhammed'in sahip olduğu askeri güç büyük ölçüde kuzey sınır boylarında Kays kabilesiyle kurduğu yakın ilişkilere dayanıyordu. Bizanslılara karşı savaşan komutanların en önemlisiydi; dolayısıyla en güçlü askeri lider oydu. Ama Müslümanların birliği adına hareket etmekten ziyade belirli bir hizip adına hareket ediyordu. İnisiyatifi ele geçirebilecek her hareket eşit koşullar altındaydı, özellikle Kays karşıtı hiziplerden olduğu düşünülecek bir hareket daha iyi bir fırsat yakalayabilirdi. Biri Güney Arabistan'da, diğeri de Yukarı Mezopotamya'da olmak üzere iki Haricî hareketi (bu ikincisi her zamanki gibi Rabia kabile hizbiyle özdeşleşmiş haldeydi) epey destekçi topladılar ve bir süre her ikisinin de zafer kazanmasının kaçınılmaz olduğu düşünüldü. Ne var ki II. Mervan onlardan daha iyi manevra yapabildiğini kanıtladı. Bizzat katıldığı sınır savaşlarında Arap askeri örgütünü geliştirmek için çok şey yapmış, askerlerini son derece disiplinli, katı birlikler halinde düzenlemişti. Deneyimli birlikleriyle önce Suriyeli son Mervanî adayı bertaraf etti (ve en sonunda Suriye iktidarını tamamen yok etti), ardından iktidarına tehdit oluşturan ayaklanma hareketlerini hedef alıp bunları da teker teker bastırdı.

İki Haricî isyan girişimi ile beraber bir tane de önemli Şiî isyan girişimi başarısızlığa uğradı. Bu girişimin imamı olan Abdullah ibn Muaviye, Ali'nin babası Ebu Talip'in soyundan geliyordu, dolayısıyla Muhammed'in de mensup olduğu Haşimi sülalesinin bir üyesiydi. (Muaviye'nin başarılı olsaydı iktidarı Ali'nin soyundan gelen birine devredeceğine inananların olduğu da söylenir.) İsyanı başlatacağı yer olarak Kûfe'yi seçti ve Kahtân kabilesinin genel desteğini kazandı; fakat burada sıkıştırılınca İran platosuna geri çekildi ve dindarlık yanlısı muhalefetin neredeyse bütün unsurlarının temsilcilerinden destek görmesi sayesinde tamamen yenilgiye uğramaktan en azından bir süreliğine kurtuldu. Fakat Mervan'ın disiplinli Kays birliklerinin onun dağınık muhalif birlikleri karşısında çok güçlü olduğu da böylece açığa çıkmıştı.

Bu sırada -yine Kahtân destekli- ikinci bir Şiî isyanı bu ayaklanmanın yerini aldı. İbn Muaviye kendi isyan girişimi sırasında gösterdiği gayretle Ali'nin oğlu İbn Hanefiyye'nin taraftarlarının merhum lideri Ebu Haşim'den veraset aldığını düşünmüş olabilir. Ne var ki Ebu Haşim'in, otoritesini ve onunla birlikte örgütlü desteğini de aslında Haşim ailesinin başka bir koluna, Muhammed'in kuzeni Abdullah b. Abbas'ın soyundan gelen Abbasîlere miras bırakmış olması daha muhtemel görünüyor. Abbasîler her halükarda Mervanîler aleyhine büyük ölçüde Şiî temelli çok etkili bir propaganda faaliyeti yürütüyorlardı.

Kabile blokları arasındaki çekişmeler Horasan'da, yani Orta İran çöllerinin kuzeydoğusundaki dağlık bölgede özellikle güçlüydü. Burada Kahtân hizbi fiilen huzursuzdu. Mevali, bu uzak sınır vilayetinde yaşayan Müslümanların önemli ve etkili bir unsurunu meydana getiriyordu ve II. Ömer'in eşitlik hükmüne rağmen eski Arap unsurunu hâlâ dayatmaya çalışan merkezi Mervanî yönetiminin ayrıcalıklı konumundan rahatsızlık duyuyordu. 734 yılında Kur'an ve sünnet adına yerel bir ayaklanma başladı ve bu ayaklanma ancak 746 yılında bastırılabildi (bu ayaklanmanın liderlerinden biri de dindarlık yanlısı bir düşünür olan Cehm b. Safvan'dı). Mervanîlerin başarılı valisi Nasr b. Seyyar, vilayette asayişi güçlükle sağlayabildi. Bu kargaşaya Abbasîlerin yönlendirdiği ve Ehl-i Beyt davasını gizlice sürdüren Ebu Haşim taraftarları da katıldılar. Bunların lideri Hidaş'ın, Gûlât yanlısı radikal fikirler vaaz ettiği ve Abbasîlerin ona sahip çıkmadıkları söylenir. Hidaş 736 yılında idam edilmiştir. Fakat ayaklanmaya artık hazır taraftarların arasında etkili bir isyan başlatmak amacıyla Abbasî imamı İbrahim'in azatlı bir kölesi olan Ebu Müslim'in buraya gönderilmesine (*ykl.* 745) kadar propaganda faaliyetleri devam etti.[16]

Ebu Müslim'in, Muhammed'in ailesinin -Haşimîlerin- birçok üyesinin Emevîler tarafından katledilişinin intikamını alacağını vurguladığı görülüyor. Bu cinayetler Kerbela'da öldürülen Hüseyin'den başlayıp asi Zeyd ile onun oğullarına kadar uzanıyordu; Zeyd Horasan'a kadar takip edilmiş ve orada öldürülmüştü. (Buna karşılık Ebu Müslim'in de bozguna uğrayıp Horosan'a kaçan rakip bir Haşimiyi, İbn Muaviye'yi öldürttüğü söylenir.) Daha önceki bazı isyancıların yaptığı gibi Ebu Müslim'in de eskatolojik bir simge olarak siyah sancak yükseltmesinin bu ölümlerden dolayı tuttuğu yası -ve bu yüzden dolaylı olarak köklü Arapların veya hakir görülen Mevali'nin, Emevî ailesinde vücut bulan yönetici Arap hiziplerinden gördüklerini hissettikleri bütün haksızlıkları- simgelediği düşünülmüştür. 747 yılına gelindiğinde artık gizliden kışkırtıcılık yapmayı bırakıp açıktan mücadele etmeye hazırdı. O zaman bile,

---

[16] "Abbâsiler" terimini, Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan gelen Benu Abbas'ı belirtmek için, daha genel bir terim olan "Abbasî " terimini ise bu hanedanın ve onların uygulamalarının taraftarlarını belirtmek için kullanıyorum. Bundan sonraki hanedanlar için de benzer bir ayrım yapacağım.

genel olarak Muhammed'in ailesi adına destek toplamak amacıyla halifeliğe herhangi bir aday önermedi; görünüşe göre bu sorunun çözümünü zaferden sonraya bıraktı. Fakat II. Mervan Abbasî ailesine mensup İbrahim'in ayaklanmayla bağlantılı olduğunu fark etti ve onu derhal öldürttü. Ebu Müslim onu da Haşimî şehitlerin listesine ekledi. Mervanîlere muhalif hareketlerin teker teker yenilgiye uğramasının ardından 748 yılında hâlâ etkili bir mücadele yürüten ve geniş destek bulan tek muhalefet hareketi Ebu Müslim'inkiydi.

Ebu Müslim'in Horasanlı birlikleri karşısında Mervan'ın ordusunu yeniden yapılandırması ve başarılı komutanlığı yeterli olmadı. Ebu Müslim, mükemmel komutanları harekete geçirmeyi başararak yetenekli bir devlet adamı olduğunu kanıtladı. II. Mervan diğer hareketleri bastırmakla o kadar meşguldü ki kendi valisinin acil destek taleplerine rağmen o kadar uzaktakî bir tehlikeyle gerektiği gibi ilgilenmesi zaten mümkün değildi. Nitekim dikkatini o noktaya yöneltene kadar ayaklanma herkesi çoktan önüne katmış ve yeterince ilerlemişti. Ebu Müslim Batı İran boyunca çok az direnişle karşılaşarak ilerledi ve Fırat yakınlarında kalabalık bir Mervanî ordusunu bozguna uğrattı. Ebu Müslim'in adamları Abbasîlerin hilafete adaylığını ancak bundan sonra gündeme getirip Şiî bölgesinin merkezi olan Kûfe'de İbrahim'in kardeşi Ebu'l Abbas'ı (el-Seffah sıfatıyla) halife ilan ettiler. Haşimiler en sonunda tekrar iktidara geleceklerdi (749). Mervan'ın bütün kuvvetleri Dicle yakınlarında bozguna uğradı (750). Suriyeliler arasından yeni askerler toplamayı başaramadı, çünkü daha önce Suriyelileri bozguna uğratan da bizzat kendisiydi. Sonunda Mısır'da pusuya düşürülüp öldürüldü. Mısır gibi uzak eyaletlerde bile neredeyse tartışmasız bir egemenlik kuran Abbasî hareketi böylece aslında bizzat Suriyelilerin başlatmış olduğu bir devrimler silsilesini sona erdirdi.[17]

Bu hareketlerde sadece biri –II. Mervan'ın hareketi– dindarlık yanlılarının yeni ve daha İslami bir toplumsal düzen talepleriyle renklenmişti. Abbasîlerinki ise Şiîlerin beklentilerine yanıt veriyordu. Abbasîlerin imamının miras yoluyla Ali'yle, doğası gereği de Muhammed'in ailesiyle (çünkü tıpkı Ali gibi Abdullah bin Abbas da Muhammed'in amcasının oğluydu) bağları sayesinde otorite sahibi olduğu varsayılıyordu; ilmi sayesinde devrimler sırasında yaşanacak birçok olayın bütün ayrıntılarıyla ona önceden bildirildiği söyleniyordu. Fakat Abbasîler iktidarı ele geçirince yakın destekçileri olan Şiîlere sırt çevirdiler ve onların ilim sahibi imamlık rolünü küçümsediler. Üstelik Müslüman cemaatini muhalefetteki dindarların geliştirdiği ideal dinsel tutumlara uygun şekilde yönetmek için de hiçbir ciddi girişimde de bulunmadılar. Bunun yerine kendi iktidarlarını Horasanlı destekçilerinin gücüne ve her şeyden önce, bütün bu devrimlerden sonra fazlasıyla beklenen ve Mervanîler aleyhindeki

---

[17] Claude Cahen, "Points de vue sur la revolution 'Abbasî de'" (*Revue historique*, 230 [1963], 295-338) başlıklı çalışmasıyla Abbasîlerin davası ve onun Şiî hareketi içindeki liderliği hakkındaki en dikkatli ve en yeni incelemeyi sunmaktadır.

muhalefetin esas etnik unsurlarının başlıca pratik taleplerinin kabul edilmesine dayanan bir barış ortamı kurmak için bu destekçilerinin becerilerine bel bağladılar. En başından itibaren yönetimlerinin eşitlikçi kişisel sorumluluk ideallerini gerçekleştirmekten epey uzak, kanlı bir yönetim olacağını kanıtladılar. Hatta ilk işleri, günah keçisi ilan edilmiş Emevî ailesinin ulaşabildikleri bütün üyelerini katletmek oldu. Ne var ki canı yanacakların sadece Emeviler olmadığı kısa sürede anlaşıldı. Yönetimleri nasıl olursa olsun, hiçbir muhalefete tahammülleri olmadığını göstereceklerdi.

Abbasîler iktidarı Suriyeli Araplardan alıp ülke içinde dağıttılar. Horasanlıların tarafını tutmalarına rağmen başkentlerini Irak topraklarına taşıdılar, hatta sırf bu amaçla Bağdat şehrini kurdular ve belki Suriye dışında hiçbir bölge aleyhine ayrımcılık yapılmayacağını açıkça ilan ettiler. Aynı zamanda köklü Arap aileleri ile mazbut halklardan olup İslam'a geçmiş –çoğunluğu Arap kabileleriyle akrabalık bağına sahip olmayan– yeni Müslümanlar, yani Mevali arasında fiilen hiç ayrım yapmadılar. Böylece muhalefetin en acil taleplerinden bazılarını karşılamış oldular. Daha idealist bir düzeyde ise dindarlık yanlısı gruplara onların geliştirdikleri hukuk programını hükmen tanıdıklarını göstermekten memnundular. Hadis rivayeti ve İslami ilim geleneklerinin temsilcilerini onurlandırıp ara sıra onları dikkate almaya istekli oldular. Bu bakımdan Medine dindarlığının temsilcilerini daima hakir görmüş Hişam gibi son dönem Mervanîlerden farklıydılar. Abbasîler eski dindarlık yanlısı muhalefetin temsilcilerine resmiyet ve ayrıcalık tanımaya istekliydiler. Örneğin, dindarların sünnete ilişkin yeni fikirlerin temsilcileri olarak tanıyacağı kimseleri kadı olarak atadılar ve bunların hepsi değilse bile bazıları bu tayinleri kabul etmekte istekli davrandılar. Her halükarda kadı mahkemeleri dindarlık yanlılarının fıkıh geleneğine bağlı olacaktı. Bu yollarla dindarlık yanlısı muhalefetin gelişmesini sağlayan eski tarihsel düzen bozuldu. Dindarlık yanlısı grupların etnik şikâyetlerden beslenen desteği azaldı ve bu kez de onlar kendi aralarında bölündüler. Dindarlık yanlısı eski muhalefet kendi taleplerini Müslümanların genel duyarlılığına dayandırarak toplumda tesis etmeyi artık bekleyemezdi.

Şiîler ve genel olarak dindarlık yanlısı muhalefet hüsrana uğradı. Aslında bu hüsranı hisseden veya bekleyen Abbasîler de kendilerini desteklemiş olan Şiîlerin önde gelenlerini derhal ortadan kaldırarak kendi siyasetleri aleyhine ortaya çıkabilecek direnişi felce uğrattılar. Irak'taki Şiî grubunun başı (Ebu Seleme), Abbasî ordularının zaferi üzerine Ali soyundan gelen önemli birinin halife ilan edileceğini ummuştu; fakat Ali'nin soyundan gelen adayların hiçbirinin yeterince hazır ve ehil olmadığı ortaya çıkınca gönülsüzce de olsa Abbasîlerin liderliğini kabullendi. Beklendiği gibi, Abbasîler kısa süre içinde onu ortadan kaldırmak için bir gerekçe buldular. Ebu Müslim'in ölümü ise daha büyük bir huzursuzluğa sebep oldu. Zaferden kısa süre sonra, 754 yılında halife olan Mansur'la araları kişisel sebeplerden dolayı bozuktu. Yeni halifeye güvenmiyordu ama barışma vaadine kanıp yanında sadık askerleri olmadan

halifenin huzuruna tek başına çıkmayı kabul etti. Bu hatası onun sonu oldu; hazırlıksız askerleri bu oldubittiyi kabullenmek zorunda kaldılar.

Yeni yönetimin merkezinden gittikçe uzaklaşan Ali'nin soyuna bağlı olanlar, yani Ali yanlıları, yeni bir girişimde bulunmak için tekrar bir araya geldiler. Ali'nin soyundan gelen adayların en önde gelenlerinden biri olan Muhammed "Nefs'üz-Zekiyye" ("saf ruh"), Hicaz'da bir ayaklanma çıkardı. *Mehdî*, "(Tanrı tarafından) kılavuzluk edilen" unvanını aldı --daha önce Muhtar tarafından kendi adayı İbn Hanefiyye için kullanılan bu unvan dinsel bir görevi belirtiyordu– ve görünüşe göre her yerde, Haricîler ve Abbasîleri kişisel olarak destekleyen belirli Şiî çeteleri dışında, dindarlık yanlısı tüm grupların desteğini almıştı; Basra bile ayaklandı ve buradaki ayaklanma kanlı şekilde bastırıldı. Fakat en azından Hicaz'da Abbasî kuvvetine karşı, zamanında Arap kabilelerine karşı Muhammed'in kullanmış olduğu teknikleri kullanmaya kalkışacak kadar dindar kisveli bu ayaklanma, en sonunda kötü şekilde bastırıldı.

Dindarlık yanlısı gruplar bu nedenle iki seçenekle baş başa kaldılar: Ya açıktan sürdürdükleri muhalefeti yeni bir tarihsel temele oturtup yollarına devam edeceklerdi ya da Abbasîlerin sunduğu anlaşmanın hiç yoktan iyi koşullarına razı olacaklardı. Dindarlık yanlısı grupların çoğu birer birer Abbasîlerin anlaşma şartlarını kabul edip tıpkı kara bayraklar gibi handanlığın simgesi olarak görülen siyah cübbeleri benimsediler. Böylece neticede genel cemaat deneyiminin kusursuzluktan ne denli uzak olursa olsun geçerli olduğunu ikrar edip cemaate bağlı kalmış oldular. Müslüman topluluğun çoğunluğundan kopmamayı ilke edinmiş olan bu dindarlık yanlıları uzun zamandır kendilerini zaten cemaatin, yani bütün olarak Müslümanlar topluluğunun taraftarları sayıyorlardı. Ama bu zamana kadar çoğu dindarlık yanlısı hizip nispeten yerelliğini korumuştu ve bunların yönetici hanedanı reddetme veya kabul etme gerekçeleri ve dereceleri farklılıklar sergilemişti. Cemaat içinde genel bir hizipleşme hiçbir zaman olmamıştı. Şimdiyse Abbasî hanedanı, hataları ne olursa olsun, ülkenin dört bir yanında dindarlık yanlısı grupların çoğu mirasçısı arasında yavaş yavaş tek meşru yöneticiler olarak kabul görmeye başlamıştı; uzlaşmaya yanaşmayan gruplar ise kendilerini birden bire azınlıkta buldular. Bu nedenle Müslümanların hangi tarafa bağlı olduğuna göre imparatorluğun dört bir yanında bir kutuplaşma ortaya çıkacaktı.

Bu kutuplaşmanın iki tarafı bundan sonra geleneksel olarak "Sünnîler" ile "Şiîler" olarak adlandırıldılar. Tarafların her biri, mevcut tutumunu meşrulaştıracak bir tarihsel konumu benimsedi. Şiîler halifelik hakkının yalnızca Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğunu kabul etmeyen hiç kimseyi – Muhammed'in dostu bile olsa– dini otorite saymayacaklardı (bu konum o güne dek sadece radikal Şiîler tarafından savunulmuştu). Buna bağlı olarak, aralarında ne gibi çekişmeler yaşanmış olursa olsun, Muhammed'in dostlarının dinsel otoritesini ayrım gözetmeden kabul etmek de yavaş yavaş onların karşıtlarının karakteristik özelliği haline gelecekti.

Sünnî terimi "Sünnet ve Cemaat Ehli" deyimi için kullanılan bir kısaltmadır. Bu adlandırma başta Abbasîleri İslam dünyasının halifeleri kabul edenler arasından sadece bir tek mezhep tarafından benimsenmişti. Bu mezhep, Abbbasilerin, Mervanîlerin bir bakıma devamı olduğunu vurguluyordu (ve bu nedenle Abbasîlere pek dostça yaklaşmıyordu) ve bunu, Peygamber hakkındaki hadis rivayetlerinde ifade edilen sünnet uygulamasına yönelik özel bir ilgiyle bir araya getiriyordu. Fakat bu mezhebin sonuçta cemaat konumunu temsil ettiği özellikle kabul edildiği için bu terim sadece söz konusu mezhebin öğretilerinin bütününe atıfta bulunmuyordu, bunun yerine Ali'nin soyuna bağlı olan mezhebin, yani "Şia Ehli"nin karşısında cemaat ilkesinin benimsenmesini ifade edecek şekilde kullanılır oldu.

Cemaatin devamlılığı uğruna Şiî (ve Haricî) tutumlarını reddedenleri belirtmek için bir terime ihtiyacımız var ama *Sünnî* terimi bunun için uygun değildir. *Sünnî* terimi en iyi ihtimalle bir karışıklığa yol açar çünkü en başından itibaren onu sırf kendi ortodoksluk tarzlarını belirtmek için kullanmak isteyenler tarafından özel şekillerde kullanılmıştır. Kimileri bu terimi, spekülatif tartışmalara (*kelâm*) başvurmaksızın hadis rivayetlerinden (*sünnet*) yararlanmaya kendini tamamen adamış kimseleri nitelemek için kullanmıştır. Sonraları ise kelâm tartışmalarını bir ölçüde kabul etmeye istekli olanlar arasında, Mutezilîlere karşı Eş'arî veya Mâturîdî kelâm okullarını belirtmek için kullanılmıştır; Şeriat yanlısı tutucular tarafından Şeriat yanlısı insanları Sufî mutasavvıflardan ayırt etmek amacıyla kullanılmıştır, ayrıca genel olarak İngilizcedeki "ortodoks"un eşdeğeri olarak da kullanılmıştır. (*Sünnî* teriminin kendine has bir dezavantajı da maalesef konuya yabancı olanları genel olarak Şiîlerin Sünnîlere muhalif oldukları için hadisleri ve sünneti de kabul etmediklerini sanma hatasına düşürmesidir.) "Cemaî" terimi burada herhalde çok daha isabetli olacaktır çünkü söz konusu sorun cemaatin tarihsel birliğinin kabulü sorunuydu, bütün hizipler sünnet uygulamalarını en azından nispeten benzer biçimlerde zaten kabul etmişlerdi. Fakat *Sünnî* terimini cemaati kabul etmek anlamında kullanmak o kadar yerleşmiştir ki Müslüman olanlar da olmayanlar da bu bakımdan artık onu keyfi biçimde başka anlamlarda kullanamazlar. Bu kitapta bu terimi sadece en dar anlamıyla, *Şiî*'nin karşıtı olarak kullanıyorum. Bu kullanımı vurgulamak için tercihen –ama gönülsüzce– hiçbir karışıklığa yol açmayacak bağlamlar dışında, *Sünnî* terimi yerine tireyle ayrılmış *Cemaî-Sünnî* ifadesini kullanacağım.[18]

---

[18] *Sünnî* teriminin en çok kullanıldığı üç biçimi şöyle özetleyebiliriz: *Şiî*'ye karşı *Cemaî* anlamında; *Kelâmî*'ye karşı *Hadisçi* anlamında (Mutezilîleri ve Eş'arîleri de içerecek şekilde); *Sufi*'ye karşı *Şerî* anlamında. Terimin anlamı sonraları kendi karşıtlarının temel tutumlarını kabul eden Ali taraftarlarını, kelâm ehlini ve Sufîleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu kullanımların somutlaştırdığı eski kalıp yargılar artık hükümsüz oldukları için bunlar sadece sorunu daha fazla karmaşıklaştırmaya yararlar.

Üçüncü Fitne Olayları, MS 744-750

Umman (ve Hicaz ve Mağrip)	Suriye	Cezire	Irak (ve Batı İran)	Horasan (ve Ceyhun havzası)
	744 II. Velid tahttan indirildi ve Kaderîler tarafından desteklenen Mervanî reformcu III. Yezid tarafından öldürüldü. **744** III. Yezid'in yerine kardeşi İbrahim geçti.	**744** Mervanî sınır komutanı II. Mervan ayaklandı, Şam'da halife oldu.	**744** Şiî lider Abdullah b. Muaviye Kûfe'de isyan etti, Batı İran'a çekildi.	
	745 Suriyeliler Mervan'a karşı ayaklandı.	**745** Dahhak'ın komutası altındaki Şeybanî Haricîler Kûfe'yi ve Cezire'nin büyük kısmını ele geçirdi.		**745** El-Haris b. Süreyc, Mürcî, tekrar ayaklandı. **745** Ebu Müslim Abbasî hareketine liderlik etmek amacıyla Horasan'a geldi.
***ykl.* 746** İbâzî Haricîler Talib el-Hakk önderliğinde ayaklandı, batıya ve kuzeye yayıldı.	**746** Suriye isyanı bastırıldı.	**746** Cezire'de Şeybanî Haricîlerin isyanı bastırıldı.		**746** El-Haris b. Süreyc'in isyanı vali Nasr b. Seyyar tarafından bastırıldı
			747 Şeybanî Haricîler Irak'ta yenilgiye uğradı. **747** Abdullah b. Muaviye Mervanîler tarafından Irak'ta yenilgiye uğratıldı.	**747** Ebu Müslim açıkça isyan etti; **(747/8)** Merv'i aldı.
748 İbâzî Haricîler Medine'yi aldı ve Mervanîler tarafından yenilgiye uğratıldı.	**748** Abbasî imamı İbrahim, II. Mervan tarafından öldürüldü.			**748** Abdullah b. Muaviye Ebu Müslim tarafından öldürüldü.
			749 Abbasî güçleri Küçük Zap Savaşı'ndan sonra Kûfe'yi işgal etti; el-Seffah halife ilan edildi; Kûfe'deki Şiî lideri Ebu Seleme idam edildi.	
750 Sufrî ve İbazî Haricîler kısa süreliğine Mağrip'te yenilgiye uğratıldı, ama İbâdîler Umman'da tekrar ayaklandı.	**750** Mervan yeni birlikler toparlamayı başaramadı; Mısır'da öldürüldü.		**750** Büyük Zap Savaşı'nda Abbasî güçleri II. Mervan'ı yendi.	**750-751** Buhara'daki Şiî ayaklanması Abbasîler tarafından bastırıldı.

İşte bu genel anlamıyla Cemaî-Sünnî ulemânın tümü, ortak bir öğretiyi benimsemediler; hatta Abbasîlerin saltanatına duydukları saygı ölçüsünde bile kendi aralarında ayrıldılar. Bununla birlikte hepsi Abbasîlerin sancağı altında ortak bir yaşam tarzının tesis edilmesi konusunda yeterince uzlaşıyorlardı. Günümüze kadar da Müslümanların büyük çoğunluğu Cemaî-Sünnî bir tutumu benimsemiştir. Modern mezhepçi anlamda Şiî olmayı reddeden Ali'nin soyuna bağlı olanlar günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarmış birkaç başka muhalif mezhebe zamanla dağıldılar. (Ali'nin soyundan gelenlere az çok sadık kalan birçok insan da Cemaî bir tutumu benimsedi.) Birbirlerine düşmanca yaklaşan çetelere ayrılma eğilimi gösteren Haricî gruplar ise elbette muhalefet etmeye aynen devam ettiler ama nüfusun büyük kısmı Müslüman oldukça onların etkisi de azaldı.[19]

[19] Leonard Binder ve L. Carl Brown, bu ilk bölümlerin taslağını netleştirmek konusunda bana yardım edecek kadar incelik göstermişlerdir.

II
Mutlakiyet Olgunlaşıyor 750-813

Dindarlık yanlılarının bakışına göre, Abbasî rejimi en iyi ihtimalle Müslüman toplumun dindarlık idealleriyle varılan bir uzlaşmayı temsil ediyordu ve Abbasî yönetiminin bazı yönleri, özellikle de keyfiliği, gerçek İslamî düzenin ölçüsüzce yozlaşması, hatta bu düzenin saygısızca ve uygunsuz şekilde ihlal edilmesi anlamına geliyordu. Dindarlık yanlısı ulemâ, Abbasîlerin halifeliğine cemaatin yönetiminde en fazla tali bir rol veren, doğrudan doğruya Muhammed'e ve genel olarak İran-Sami tektanrıcı dinler geleneğine dayalı bir Şeriat hukuku ve Şeriat yanlısı disiplinlerden müteşekkil İslami bir kültür programı geliştirmeye devam ettiler. Fakat saray çevrelerinde ve sıradan nüfusun hem Müslüman olmayanları hem de artık Müslümanları da içeren büyük bir kısmında çok daha rağbet gören bir bakış açısına göre Abbasî saltanatı toplumsal bir ideale oldukça uygun bir durumu temsil ediyordu. Saray çevrelerinde geliştirilmiş olan bu alternatif normlar topluluğunun kökleri de aynı şekilde, fatih halifelerin yönetimleri altında geliştirilmiş olmaları bakımından ilk Müslüman topluluğuna ve başta Sasanî İmparatorluğu'nunki olmak üzere daha eski İran-Sami kültür geleneklerine dayanıyordu. Tam da dindarlık yanlısı ulemânın kapsamlı bir kültürel örüntü geliştirmesi gibi, halifelik sarayını çevreleyen toplum da dindarlık yanlılarının yeni gelişen kültürü ile en fazla marjinal ilişkisi olabilecek kapsamlı bir kültürel örüntü geliştirmişti. Bu örüntü – Şeriat ile ilişkili olanın aksine– halkçı olmaktan ziyade aristokratikti; büyük ölçüde, Horasan dâhil olmak üzere İran platosunun toprak sahibi soyluları arasında Sasanî döneminden beri canlı tutulmuş geleneklere benzeyen tarıma dayalı geleneklerden besleniyordu.

Bu geleneğe göre halife en tepedeki otoriteydi. Bu bakımdan İran İmparatorluğu'nun halefi olarak görülüyordu ve İran İmparatorluğu'nun başkentine yakın bir yere kurulan Bağdat şehrinde ikamet ediyordu. Dindarlık yanlılarının tasarladığı Şeriat'ın ruhuna yabancı ama eski Sasanilerinkine benzer bir dinsel halesi bile olabilirdi. Halifeye "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" diye hitap edilmesi –ki öyle olduğu kabul ediliyordu– ulemâyı epey rahatsız ediyordu. Çünkü Mazdacı geleneğin ilahi esaslara göre düzenlenmiş aristokratik toplumunun tepesinde duran Sasanî hükümdarı, ilahi iradenin özel temsilcisi sayılagelmişti. Onun Tanrı'nın otoritesini ve gücünü temsil eden kutsal tanrısal ihtişama, mistik bir haleyle sahip olduğuna inanılırdı. Tanrı'nın önünde tüm insanların eşit olduğun yollu eşitlikçi bir iddiayla hareket eden Şer'î İslam'ınsa böyle bir makamı hoş görmesi mümkün değildi. Yine de özellikle saray efradı halifeye buna benzer bir kutsiyet atfetmeye teşneydiler. Ama bir yandan da bunu açıkça dile getirecek kadar ileri gitmekten imtina ediyorlardı.

Temsili demokrasinin devlet yönetiminin tek doğru ilkesi sayıldığı günümüzde monarşi ülküsü kolayca yanlış anlaşılır. Nitekim biz "Şark despotizmi"nden belirgin bir küçümsemeyle söz etmekten hiç sıkıntı duymayız. Hem Hıristiyan hem de İslam dünyasında, son yüzyıllara kadar neredeyse her çağda bilginlerin çoğunun monarşiyi en mükemmel yönetim şekli olduğunu tartışmasız biçimde kabul ettiklerini gördüğümüzde ise şaşırmadan edemeyiz.

Aslında, Modern teknik koşulların ortaya çıkışından önce, tarıma dayalı bir toplumda uygulanabilecek ve yerel yönetimleri aşan en iyi yönetim biçimi genel olarak güçlü bir monarşiydi. Dünyanın birçok bölgesinde, bütün ülkenin tek bir şehir ve onu kuşatan arazilerden oluştuğu, bu nedenle tüm nüfusun kolaylıkla yüz yüze iletişim kurabildiği küçük devletlerde muhtelif yönetim biçimleri uygulanmıştır: tek kişinin veya bir heyetin yönetimi, oligarşik meclislerin veya halk meclislerinin yönetimi gibi. Fakat bir devlet belirli bir ebata ulaştığında, kalıcı bir özgür yerel yönetimler federasyonunun kurulmasına imkân tanıyan nadir durumlar dışında, monarşi, doymak bilmez bir silahlı oligarşinin önüne geçebilecek en makul seçenek olarak görülmüştü. Böylece monarşi her yerde kabul gören siyasal bir ideal haline geldi. Dolayısıyla çoğunlukla olduğu gibi, merkezi monarşik otoritenin kendi işlevlerini yerine getirebilmek için fiilen çok zayıf kaldığı durumlarda bile, monarşi biçimleri kendi dar çıkarları doğrultusunda yönetimden pay alan oligarşi tarafından göz boyamak amacıyla korundu.[1]

---

[1] "Şark despotizmi" (Oriental despotism) kavramını canlandırmaya yönelik en son girişim olan Karl A. Wittfogel'in *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* adlı eseri (Yale University Press, 1957), parlak ve muazzam bir Sovyet karşıtı incelemedir, ama Kurak Kuşak'ın (veya muhtemelen başka yerlerin) siyasal kurumlarını anlaşılır kılmak bakımından

Monarşinin ilkesi, toplumda tek bir kişiye üstünlük tanıyarak onu tarafsız hale getirmekti. Hükümdar bu şekilde en imtiyazlı kişi haline gelince hiç kimse onla rekabet edebilmeyi hayal dahi edemeyecekti. Böylece hükümdar kendi şahsi çıkarları ile başka şahısların kişisel çıkarları arasındaki rekabetle meşgul olmak zorunda kalmayıp tebaasını teşkil eden toplumun ortak çıkarını sağlamakla ve savunmakla meşgul olabilecekti. Hükümdarın iktidar sahipleri arasındaki tehlikeli çekişmeleri başka mercilere başvurmaya gerek duymadan çözebilmesi ve yoksulların davasını savunanlara kulak tıkamaması için hiçbir bahanesinin olmaması şarttı. Çinliler, Araplar, Hintliler ve Garplılar, eskiden kralın sarayının kapısına asılan ricacı davulundan veya çanından söz etmekten öteden beri keyif alırlar. Bu davul veya çan çalındığında kral derhal sarayından dışarı çıkıp adaleti sağlardı. Elbette gerçekler bu kadar romantik değildi ama bu rivayette gerçeklik payı da yok değildi. Böyle bir hükümdar ancak nihai karar mercii sayılabilirdi; oysa devletin bütün idari etkinliği onun maiyetinin, yani bütün yetkilerini doğrudan doğruya ondan alan emir kullarının ellerinde daha fazla merkezileşebildiğinde monarşi de daha etkili olurdu. Yani monarşi bürokrasi sayesinde mükemmelleşirdi. İdealde böyle bir iktidara, sıradan tebaa için eşitliğin ve adaletin nihai teminatı –toplumda eşitsizliğe ve ayrıcalığa yönelik doğal eğilimi dengeleyebilecek tek merci– olarak bakılabilirdi.

Sasanîler döneminden uzun süre önce, en azından Darius ve Kserkses'in mensup olduğu Ahameniş hanedanı döneminden beri Sami ve İran halkları, Sasanî İmparatorluğu'nun toplumsal düzeninin temel dayanaklarından birini oluşturacak kendi mutlak monarşi geleneklerini geliştirmişlerdi. Sasanî toplumu dört yüzyıldan uzun bir süre boyunca tek bir krallar silsilesinin yönetimi altında görece müreffeh ve görece insan onurunu gözeten bir toplum olarak

---

çok elverişsiz olacak kadar basitleştirme içermektedir. Robert Adams'a ait, daha önce bahsettiğimiz *Land behind Baghdad* adlı inceleme (University of Chicago Press, 1965), büyük bir idari yapıyı gerekli kılan, sulamaya dayalı "hidrolik" tipteki bir yönetimin siyasal bir model olarak ne ölçüde nadir ve ne ölçüde sınırlı olduğunu göstermektedir. Orta Kurak Kuşak'ta (mid-Arid Zone) bu tür bazı örüntüler tam anlamıyla ancak Nûşîrevân döneminde ve ondan hemen sonra gelenlerin dönemlinde uygulanmış olabilir. Wittfogel bile, "Şark despotizmi" (Oriental despotism) diye bir oluşum tespit edilebildiği takdirde, bunun geleneksel "Şark" dışında başka yerlerde de bulunacağını ve bu "Şark" içinde evrensel olmayacağını belirtmiştir; yani o bile, dünyanın belirli bir kesimine özgü bir kültür özelliğinden değil, doğru koşullar altında başka yerlerde de ortaya çıkabilecek bir fenomenden bahsettiğini fark etmiştir. Ama daha derinlemesine bir sorgulama bizi daha da ileriye götürmeye yarayacaktır. Batı Avrupa'daki mutlakçı yönetimler ile dünyanın diğer bölgelerindeki mutlakçı yönetimler arasındaki ayrımlar ahlaki açından belirli bir önem taşıyabilirler ama bunlar siyasal işleyiş tarzı bakımından, diyelim Çin'deki ve başka yerlerdeki mutlakçı yönetimler arasında var olan ayrımlardan hiç de farklı sayılmazlar. (En azından Modern dönem öncesinin) "Garplı monarşilerin" karşısında bir "Şark despotizminden" söz etmek, bütün mutlakçılık tarzlarını iki genel kategori altında toplayıp hatalı bir ayrım yapmaktır.

varlığını sürdürmüştü. Monarşik ideali el üstünde tutanlar bu toplumu toplumsal düzenin ve istikrarın, hatta bireyler için adaletin ete kemiğe bürünmüş hali, yani somut hali olarak gördüler. Onun ilkelerinin her biri siyasal aksiyom sayıldı. Birincisi, monarşinin evrensel olması gerekirdi veya en azından, dünya üzerinde bulunduğu bölgede kendisine karşı rakip bir gücün ortaya çıkabileceği bütün uygar memleketleri kucaklaması gerekirdi; çünkü ancak böyle bir evrensellik sayesinde muhtelif şehirler ve halklar arasında barış sağlanabilirdi. İkincisi, hükümdarın şahsen dokunulmaz olması, başkalarının uyarılarından veya eleştirilerinden azade olması gerekirdi (*lèse majesté* [hükümdara veya devlete karşı işlenen suç]). Hükümdar kuşkusuz atalarından kalma yasalara bağlıydı ama kendi kulları arasından hiçbir bireyin veya zümrenin görüşlerine bağlı değildi. Taraf tutmadan, kimseyi kayırmadan, herkese merhametini ve lüzumlu hallerde gazabını eşit ölçüde tattırması da ancak bu sayede mümkün olabilirdi. Son olarak, hükümdarın etrafının –devlet işlerini çekip çevirecek– ehil bir aristokratik heyet, bir saray maiyeti ile sarılı olması gerekirdi. Bunlar da son kertede efendilerinin keyfi iradesine tabi olmakla birlikte genel olarak toplum içinde görevlerini soylulara yaraşır bir kısmi tarafsızlıkla ifa etmelerine izin verecek birtakım ayrıcalıklara sahip olmalıydılar. Bu bakımdan adaleti ve merhameti şahsında somutlaştırmış olan Nuşirevan, tarihte ideal bir Sasanî hükümdarı görüntüsü çizmiştir. Nûşîrevân'ın sağ kolu ise bütün başvezirler için bilgelik örneği haline gelmiş olan, bürokrasinin aristokratik başkanı Büzürcmihr (Buzurgmihr) idi.

Fakat hükümdar ile maiyetinin bu ayrıcalıklı şahsi konumlarının güvence altına alınması gerekiyordu. Bunun içinse hükümdarı ve onun devleti idare eden maiyetini tebaadan ayırmak lazımdı ve bunun yolu da saray hayatı ile tebaanın gündelik hayatı arasında ruhsal bir uçurum oluşturacak davranış kalıplarının teşvik edilmesinden geçiyordu. Aslında hükümdarın da diğer insanlar gibi ölümlü bir insan olduğunu herkes gayet iyi biliyordu. O aslında iki metreye yakın bir et parçasıydı, herkes gibi onun da birtakım zaafları ve tutkuları vardı ve bunların hiçbiri itiraz edilemez, hikmetinden sual olunmaz şeyler değildi. Keza saray maiyeti için de bu durum geçerliydi. Bu doğrultuda Sasanî hükümdarı etrafını kuşatan saltanatın debdebesi sayesinde kulları ile doğrudan temas kurmaktan korunurdu. Şimdi de aynı şeyler, kendi aralarında eşit olan inançlıların basit bir kumandanıyken görkemli bir otoriteye dönüştürülmüş, müthiş bir ihtişam içinde kaybolmuş, en üstünkörü sözüne bile tanrı kelâmı gibi itaat edilen, incelikli bir saray görgüsüyle halktan tecrit edilen halifeye yapılmıştı. Bağdat'ın saray görgüsü Sasanîlerinkini kasten örnek almıştı, bu nedenle ikisinin toplumsal içermeleri özü itibarıyla aynıydı.

Normalde yalnızca en ayrıcalıklı kişiler Abbasî halifesinin huzuruna çıkıp onunla doğrudan konuşabiliyordu. Halifeye ancak bir dizi resmi görevli üzerinden ve huzurunda yeri öpmelere varan ayrıntılı resmi tören kurallarına

riayet ederek yaklaşmak mümkündü. İşte ulemânın ve genel olarak dindarların öfkesini uyandıran da halifenin huzurundaki bu apaçık kişisel teslimiyet gösterisiydi. İbadeti andıran böylesi bir davranışın tek muhatabı Tanrı olabilirdi. Bir insan olan halifeyle ise Şeriat'ın her insan için uygun gördüğü aynı basit kurallar çerçevesinde temas kurmak gerekirdi. Hadis rivayetlerinin de gösterdiği üzere, Peygamberle bile bu şekilde temas kurulagelmişken halife de kim oluyordu?

Son olarak, halifenin iktidarının bir başka simgesi de yanı başında hep hazır bekleyen cellâttı. Nitekim cellât, halifenin tek bir sözüyle en ayrıcalıklı kişilerin kellesini bile gözünü kırpmadan alabiliyordu. Kişinin haysiyetinin gözetilmesini esas alan ve herkesin ilahi yasalara göre dikkatle yargılanmasını ısrarla vurgulayan Şeriat'a göre ise halifenin bu gibi yargısız infazları ancak menfur eylemler olabilirlerdi. Oysa mutlakıyetçilerin bakış açısına göre bu infazlar imtiyaz kördüğümünü çözmenin en kısa yoluydu. Müsadere (azledilmiş memurları cezalandırılmak ve borçlarını tahsil etmek amacıyla işkenceden geçirmek) uygulamasında olduğu gibi, yargısız infaza kurban gidebilecek olanlar genellikle sadece saray maiyetinin arasına kendi isteğiyle katılıp onun lükslerinden faydalanırken barındırdığı tehlikeleri göze alanlar oluyordu. Bu gibi infazların göz korkuttukları için halkın geneli üzerinde etkili olan barış ortamını teminat altına aldıkları düşünülüyordu.

Böyle bir durum, dindarlık yanlılarının umutlarıyla uyuşmadığı gibi özgür ruhlu Arap kabile üyelerinin kişisel idealleriyle de açıkça uyuşmuyordu. Bu durumun ilk tezahürleri ayrıcalıklı Arapların Mervanî hanedanına verdiği desteğin zayıflamasına katkıda bulunmuştu. (Şu işe bakın ki İslam'ı yeni kabul etmiş olanlar ve onların soyundan gelenler bu hanedandan tam da Arapçılığı yüzünden nefret ediyorlardı.) Yine de Üçüncü Fitne'nin tam ortasındayken bile II. Mervan, imparatorluğun kontrol altında tuttuğu kısımlarında bürokratik örgütlenmeyi ve onunla birlikte halifenin mutlakıyetini daha da güçlendirmişti. Abbasîler zafer kazanıp hedeflerine ulaştıklarında ayrıcalıklı Arapçılığın gücü zaten büyük ölçüde zayıflamıştı. Dindarlık idealine rağmen, devletin, bölgenin kendine has geçmişinden gelen mutlakıyetçi kent ideallerine uygun olarak daha kolay şekilde yeniden inşa edilmesinin yolu böylece açılmış oldu. İlk Abbasîler, Abdülmelik ve Hişam tarafından zaten belli bir noktaya kadar getirilmiş olan eseri tamamladılar. Mansur'un şahsında tüm toplum asıl yöneticisinin kim olduğu gördü; Arap aileler artık toplumdaki ayrıcalıklı unsurlardan ibaretti, halifeler ise tüm unsurlardan daha ayrıcalıklı hale geldiler.

Mansur'un İktidarının Temelleri

Abbasî hareketi 750 yılında iktidarı ele geçirdi ve Abbasî ailesinin reisi olan el-Seffah ilk Abbasî halifesi haline geldi. Vakit kaybetmeden, emevi ailesinin geri

kalan üyelerini tek tek yakalatıp çoluk çocuk demeden, sinsice ve rivayetlere göre vahşice öldürttü. Hatta emevilerin ölülerine bile hürmet edilmemesini emretti. Hakkında şöyle bir hikâye de anlatılır: Bir seferinde Emevî ailesinin çocuklarını öldürmeye çalışmaktan vazgeçmiş gibi yapıp ailenin geri kalan fertlerinin bağışladığını göstermek için onları bir ziyafete davet etmiş. Yemek sırasında davetlileri saray görevlileri tarafından öldürülmüş. Aile fertlerinin ölmüş veya can çekişen bedenlerinin üzerine hemen bir halı örtülüp aynı odada, inleme sesleri eşliğinde ziyafete devam edilmiş. Bu hikâye hiç inandırıcı olmamakla birlikte insanların Abbasî hanedanı hakkında ne düşündüğünü açıkça ortaya koyuyor.

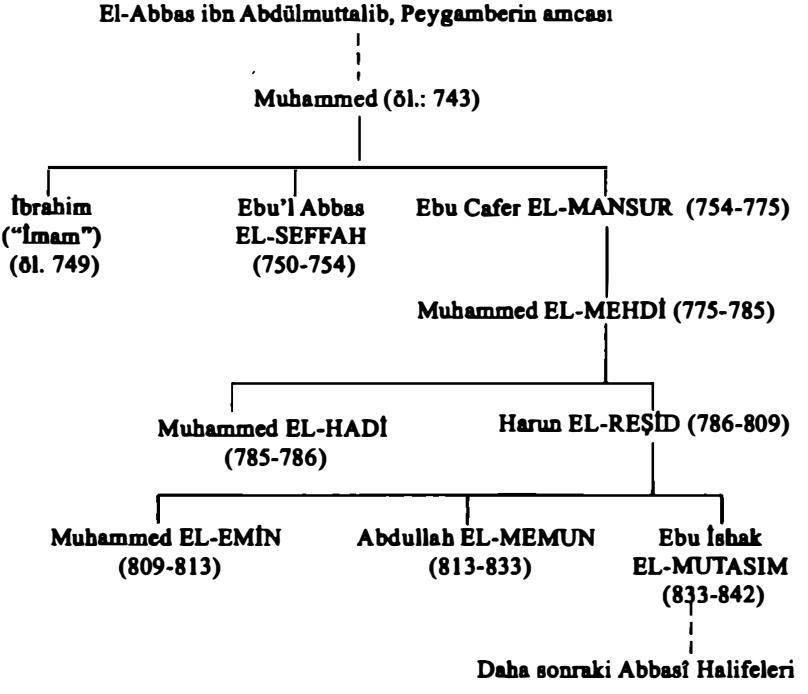
Suriye Emevîleri son ana kadar diğer büyük Arap aileleriyle kurdukları kişisel ve kabilesel ilişkilerinde temkinli davranmışlardı; Kûfeli muhalif Hucr'un vakasında olduğu gibi kan davaları, cinayetler ve idamlar zaten sık sık yaşanıyordu ama ileri gelen Arap ailelerinden birinin öldürülmesinin hafife alınacak bir olay olmadığını herkes iyi biliyor ve buna göre davranıyordu. El-Seffah ise aksine, gittikçe kendi şiddetinin esiri haline geliyordu. Onun iktidarı, Irak veya Suriye gibi ordugâh kentlerde yaşayıp kabile çekişmeleriyle meşgul olan izzetinefsine düşkün Araplardan ziyade çoğu muhtemelen onun eskinin İranlı kralları gibi mutlak hükümdar rolünü oynamasını isteyen Horasanlı Arap ve Fars soylularına ve onların milislerine dayanıyordu. İktidarını serbestçe kullanması onun rejiminin bu beklentileri karşılayacağını şüphe götürmez bir biçimde ortaya koyuyordu.

El-Seffah ikidara geldikten birkaç yıl sonra –754 yılında– öldü. Kardeşi Mansur (754-775), Abbasî ailesinin reisi sıfatıyla onun yerine geçerek halife oldu. Mansur, Abbasîlerin mutlakiyetçi imparatorluk yapısına son şeklini verdi. Şiîlerin ileri gelenlerini öldürterek onlardan kurtulduğunda aslında kendi ailesini iktidara taşımış ve bu nedenle ailesi ve ailesinin idealleri karşısında görece bağımsız kalabilmiş kimselerden de kurtulmuş oldu. Mekke'de el-Nefs'üz-Zekiyye'nin çıkardığı Şii isyanını bastırıp ulemâyı sonu belli olmayan bir muhalefete devam etmek ile uzlaşmak arasında bir tercih yapmaya zorladığında, aynı zamanda monarşini herhangi bir tabi grubundan –yani nüfusun ayrıcalıklı unsurlarından oluşan herhangi bir kesiminden– gelecek sınırlamalardan azade olduğunu da ortaya koymuş oluyordu.

Bütün bu çabalarına rağmen geçmişte Sasanîler arasında hâkim olan mutlakıyetçiliği tam olarak geri getirmeyi başaramadı. Yetenekli yöneticilerinden biri olan (Mazdacılıktan dönmüş) İbn el-Mukaffa ona tarıma dayalı daha sağlam bir mutlakıyet kurmayı öngören bir program sundu. İbn el-Mukaffa, Mansur'u, iktidarının askeri zeminini tarımsal sınıfları bir araya getirerek – özellikle de hâlâ Mervanî rejimine ve onun değerlerine bağlı ailelerin gönlünü alarak– ve din âlimlerini devlete bağlamak suretiyle –dindarlık yanlısı ulemâyı eski Mazdacı rahiplik kurumuna benzer şekilde devletin resmi hiyerarşisi

içinde tutarak fıkhi konularda son sözü söylemelerine izin verecek halifeliğe özgü bir yetki ile donatıp bu dinsel yapıyı taçlandırmak suretiyle– takviye etmeye zorladı. Bununla birlikte Abbasîlere zaferi kazandıran şartların ta kendileri nedeniyle bu iş zora gidi: Çünkü bu zafer Horasanlıların Suriyelilerle olan husumeti ve dindarlık yanlılarının çoğunun rağbet gösterdiği Ali'ni soyuna bağlı olma davasına ihaneti sayesinde başarılı olmuştu. Bu koşullar da aslında Arap kabilelerinin önyargılarının ve ulemânın bağımsızlığının bir sonucuydu. Ali'nin soyuna bağlı olanlar bireysel değerlerin savunucuları ve merkezi iktidarın düşmanları oldukları için tercih edilmişlerdi, dolayısıyla bırakın Mansur'un, bizzat Ali'nin soyuna balı olanlardan biri başa gelse bile istikrarlı bir mutlakıyeti tesis etmeye gücü yetmezdi. Arap önyargılarının ve dindar bireyciliğin gücünün böylesine kilit bir rol oynaması sonuçta, kuşkusuz, kısmen de olsa, tarımla uğraşan sınıflar arasındaki dayanışmanın zayıf oluşunun bir sonucuydu. Sonunda İbn el-Mukaffa sapkınlık suçlamasıyla idam edildi. Ama Mansur elinden gelenin en iyisini yaptı.

İlk Abbasî Halifeleri



Mansur yeni yeni düzene soktuğu imparatorluğun her vilayetini en küçük birimine kadar kontrol etmesine izin verecek bir bürokrasi oluşturmak istiyordu. Bunun için bütün mali yapıyı düzenleyecek biraz kaypak ama son

derece yetenekli bir kâtip buldu. Bu kâtip görevini layıkıyla yerine getirdi. Maliyeti tek elde –kendi elinde– toplayıp tüm para akışını yöneterek herkesin muhtaç olduğu biri hale geldi. Bu makam en sonunda mutlak bir gücü elinde tutan *vezirlik* makamına dönüştü. (Mansur mali durumu yakından izlemesiyle ünlü, hakla arasında "cimri" diye alaya alınan bir hükümdardı; öldüğünde geriye ağzına kadar dolu bir devlet hazinesi bıraktı.) Hem kendi ailesini iktidara taşıyan tertibe benzer bir başka tertibe kurban gitme ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla hem de gayet farklı sorumluluklar taşıyan çeşitli memurların denetlenmesini sağlayacak istihbaratı toplamak amacıyla bir casusluk ağı kurarak ayrıca dikkatli davrandı.

Bütün bu yönetim aygıtının mali gereksinimleri dikkatle hesaplanmış gelirlerden karşılanıyordu ve bunların başında tarım gelirleri geliyordu. Mervanîler döneminde olduğu gibi, Bereketli Hilal'in tarım kaynakları, aynı oranda olmasa bile yine ülke gelirinin asıl kısmını oynuyordu. Suriye şehirlerinin içerideki hinterlandı olarak Asi ve Ürdün'ün doğusundaki kurak şerit, bir Doğu Akdeniz ticaret (ve hac) kavşağının parçası olarak Hıristiyan yönetimi altında epey geliştirilmişti; Mervanîler döneminde de buranın, çoğunlukla hanedanlık arazileri niteliğiyle doğrudan geliştirilmesine dikkatle devam edildi. Fakat bir sınır bölgesi olduğu için büyük ölçekli tarım yatırımlarından nasibini pek alamamış olan Cezire ve aynı şekilde bir zamanlar Nûşîrevân'ın iktidarının temelini oluşturan Irak'ın Sevad bölgesi da daha Mervanîler döneminde tam olarak geliştirilmişti. Sasanîlerin son yıllarındaki karışıklıkların ardından Sevad'ın –çoğu su kanalının neredeyse kullanılmaz bir halde kaldığı Medine halifeleri dönemi boyunca bir süre daha ihmal edildikten sonra– el-Haccac gibi Mervanîlerin girişimleri sayesinde tam verimliliğe yeniden ulaştığı anlaşılıyor. Fakat Abbasîler döneminde Sevad, tıpkı Sasanîlerin son döneminde olduğu gibi, devlet maliyesinde neredeyse merkezi bir rol oynamaya başladı. Suriye'nin iç bölgeleri, sulanmaları fazlasıyla masraflı olduğu için (ve muhtemelen yatırımlar Cezire gibi yeni bölgelerin tarım alanlarına kaydığı için olsa gerek), Emevî ailesinin mahvolması üzerine büyük ölçüde terk edildi. Ne var ki Nûşîrevân döneminde kararlılıkla devletin siyasi karargâhı olarak kullanılan Sevad artık siyasi karargâh olma özelliğini kaybediyordu. Görünüşe göre Abbasî iktidarının bölgede tesis edilmesinin ardından daha fazla insanın gelirlerden pay almaya başlamasıyla birlikte bu bölgenin siyasi ve idari bir karargâh olarak değeri de azalmaya başlamıştı. (Gerçi, herhalde devletin bölgeyi gelir kaynağı olarak görmemesinden olsa gerek, Sevad'ın –Cezire'deki alternatif ekonomik kaynaklara rağmen– ekonomik açıdan neredeyse Sasaniler dönemindeki verimliğine denk bir verimliliği daha uzun bir süre,

bölgede yatırımların azalmaya başladığı dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, koruduğu görülmektedir.)[2]

Aynı zamanda tüccarların, hatta zanaat üretiminin rolü de devlet maliyesiyle ilgisiz sayılmazdı. Tüccarlar sahip oldukları malları yönetimin gümrük noktalarından geçirirken kural olarak yılda bir kez zekât ödüyorlardı; belki de en az bunun kadar önemli başka bir şey de onların, Mağrip ve Yemen'den Ceyhun havzasına kadar yayılan imparatorluğun ölçeğinde parasal vergilendirmenin merkezi kontrolüne olanak tanıyacak bir tüketici bağlantıları ve kredilendirme olanakları ağı oluşturmuş olmalarıydı. İmparatorluk geleneği ve ticari erişim kolaylığı hakkındaki değerlendirmelerin, Mansur'un Şiî Kûfe'den olabildiğince uzağa ve Sasanî başkenti Tizpon'un bulunduğu yere yeterince yakına kurmak istediği yeni başkent Bağdat'ın yerini belirlemeye yardımcı olduğu görülüyor.

Müslümanlar daha önce de şehirler kurmuşlardı. Arapların çoğunlukla ilk fetihler sırasında kurdukları ordugâh kentleri kısa sürede geniş çaplı şehirlere dönüştüler. Bu ordugâh kentler en başta buraya yerleşen kabile gruplarının yaşam tarzlarına uygun olacak şekilde düzenlendi. Bağdat ise daha farklı bir plana göre kuruldu (sadece Hişam'ın kurduğu yeni bir şehre kısmen benziyordu). Yeri (Basra ve Kûfe gibi kentlerin durumunda söz konusu olduğu gibi) deveye binen askerlerin kolayca erişebilmesine izin verecek şekilde çölün sınırında değildi. Tıpkı Tizpon gibi Bağdat da Dicle kıyısında, bölgenin bütün nüfusu için ekonomik bir merkez olsun diye dikkatle seçilmiş bir yere kuruldu. Bu yer kısmen Sevad'daki tarımın yönetilebilmesi için kısmen de toptan ticaretin ve lüks ürün ticaretinin, Fars Körfezi ve Doğu Akdeniz'den Dicle ve Fırat boyunca yapılan su yolu ticaretinin ve İran dağlarının ötesiyle yapılan kara yolu

---

[2] Krş.: Adams, *Land Behind Baghdad*; ve Jean Sauvaget'nin Suriye taşrası hakkındaki eseri, *L'enceinte primitive d'Alep* (Beirut, 1929). Bunlarda tutarsız verilere dayanarak Romalılar dönemindeki ve Araplar dönemindeki ekonomik koşullara dair genel karşılaştırmalar yapmak gibi talihsiz bir eğilim bulunmaktadır. Doğrusu, Araplar tarafından iskân edilmiş ve Türkler tarafından yönetilen Osmanlı topraklarının İslam'ın feci sonuçlarını sergilediği görülen on dokuzuncu yüzyılın başlangıcındaki nispeten perişan dönemden itibaren, Batılı gözlemciler, şimdi çöle dönmüş "eskiçağ" (bölmemeye eğilim gösterdikleri, bin yıldan uzun sürmüş bir dönem) bölgelerinin, buralardaki su şebekelerinin ve şehirlerin kalıntılarının ortaya koyduğu gibi bir zamanlar gelişmiş yerler olduğunu belirtme eğiliminde olmuşlardır. Bu bağlamda şu bilimsel sorunun sorulması gerekir: Arapların varlığı hangi noktada bu sözde perişanlığa yol açtı? En azından araştırmaya en elverişli yer olan Suriye'de bu durumun Arap fetihlerinin hemen ertesine rastlamadığının gösterilmesi esaslı bir keşif olmuştur. Bunlar göz önünde tutulursa, tek bir bölgenin harap olmasının Nil'den Ceyhun'a kadarki bütün bölgenin genel bir bozulma yaşadığını göstermeyeceği kolayca söylenebilecektir. Sadece genel toplumsal ve tarihsel koşullar bakımından değil, özel olarak ekonomik koşullar bakımından bile, tek bir yerdeki azalan yatırımlar başka bir yerdeki artan yatırımlarla fazlasıyla telafi edilebilir. Bölgenin bir bütün olarak sekizinci ve on sekizinci yüzyıllar arasındaki bir tarihte yaşadığı su götürmez ekonomik gerilemenin daha incelikli teknikler aracılığıyla değerlendirilmesi gerekir.

750-775 İmam İbrahim, el-Seffah ve Mansur kardeşlerin halifeliği

ÜÇÜNCÜ FİTNE KUŞAĞI

723-759 İbn Mukaffa Pehleviceden yaptığı çevirilerle edebi düzyazı geleneğini başlattı.

765 Fatımî silsilesine bağlı olan Şiîlerin imamı Cafer-i Sadık'ın ölümü; onların aralarındaki bölünmeler Cafer-i Sadık'ın ölümüyle başlamıştır.

767 Muhammed'in biyografisinin yazarı İbn İshak'ın ölümü.

700-767 Irak fıkıh okulunun büyük imamı Ebu Hanife Abbasîlere hizmet etmeyi reddetti.

786 İlk sistematik dilbilgisi ve prozodi uzmanı ve sözlükçü el-Halil'in ölümü

756-929 İspanya, bir Emevî emirler hanedanının yönetimi altında bağımsızlık kazandı (929-1031; halife unvanını taşıdılar); birçok Arap kabilesi ve Müslümanlığa geçmiş yerli halk arasında karışıklıklar devam etti

762-763 Zamanla bütün Müslüman topraklarının ticari ve kültürel başkenti haline gelen Bağdat'ın kuruluşu

775-785 El-Mehdi'nin halifeliği; zamanla, Abbasîlerin Sünnî ulemâ ile aralarındaki ilişki örüntüsünün yerleşmesi – onların dindarlık tarzının tanınması; bundan sonra eski dindarlık yanlısı muhalefet ya Cemaî-Sünnîler gibi Abbasîlerle uzlaştı ya da (azınlıkta kalarak) muhalif Şiîlere katıldı; özellikle saray maiyetini etkiledikleri gerekçesiyle Manicilere zulmedilmesi

ABBASÎLERİN İLK KUŞAĞI

715-795 Hicaz fıkhının imamı Mâlik b. Enes.

793 Arapça dilbilgisini sistemli hale getiren Basralı Sibeveyh'in ölümü.

798 Muhammed el-Şeybânî ile birlikte Ebu Hanife'nin fıkıh dalında başlıca izleyicisi olan Ebu Yusuf'un ölümü.

801 Tanrı aşkıyla mest olmuş azatlı köle kadın, Basralı Rabia el-Adeviyye'nin ölümü

786-809 Harun Reşid'in halifeliği; Bermekî vezirlerin döneminde Sasanî saray geleneğinin zirveye çıkması (803, el-Fadıl ve Cafer Bermekî'nin düşürülmesi)

HARUN REŞİD DÖNEMİ KUŞAĞI

813 Sufizmi Bağdat'a getiren Ma'ruf el-Kerhî'nin ölümü.

816 (?) İslamiyet öncesi ve Mervanî şiirinden farklı olan "yeni" Arap şiirinin sefih temsilcisi Ebu Nuvas'ın ölümü.

767-820 El-Şafiî, Bağdat'ta ve Mısır'da Muhammed'in hukuksal otoritesi hakkındaki öğretisini şekillendiren ve imam sıfatıyla Irak, Hicaz ve Suriye okullarından farklı bir kişisel fıkıh okulu kurdu.

823 İlk Müslümanların tarihini yazan ve tarihçi el-Taberî'nin başlıca esin kaynağı olan öncü tarihçi el-Vâkidî öldü.

ykl. 828 Dünyadan el çekmeyi öneren felsefi şair Ebu'l-Atahiye'nin ölümü

809-813 Harun Reşid'in ölümü üzerine imparatorluk iki oğlu arasında paylaştırıldı; iç savaş; Memun Horasan birliklerinin desteğiyle Bağdat'taki el-Emin'i yenilgiye uğratarak imparatorluğu güçlükle birleştirdi.

ticaretinin bir kavşak noktası olarak seçildi. Üstelik Bağdat, çeşitli Arap kabilelerini barındıran birçok bağımsız ve birbiriyle eşit mahallelerin oluşturduğu bir bütün olarak değil, muazzam halifelik sarayına odaklanmış bir şehir olarak inşa edildi. En önemli kısmı, her biri kendisine bağlı sayısız hizmetliyi de ba-

rındıran geniş binalara sahip ve içinde halifenin ve onunla birlikte Abbasî ailesinin diğer üyelerinin ve çeşitli saray mensuplarının da yaşadığı idari kompleks, "yuvarlak şehir"di. Kenar mahallelere ise pazarlar kurulmuş ve geri kalan hizmetli nüfusun yaşadığı konutlar inşa edilmişti. Şehrin yeri o kadar iyi seçilmişti ki tıpkı Mansur'un Kûfe'deki halkın baskılarından kaçması gibi, sonraki halifeler de benzer girişimlerde bulunmuş olmalarına rağmen, bu şehir Yüksek Halifelik Dönemi boyunca kültürel ve ekonomik merkez olarak rakipsiz kalmaya devam etti.

Birinci Abbasî halifesi eskatolojik tınılar taşıyan bir unvan olan el-Seffah'ı seçmişti. Bu unvan aynı anda onun hem soyluluğuna hem de intikam alırken sergilediği kanlı acımasızlığa atıfta bulunuyordu. Mansur ismi de benzer bir unvandı, halifenin kazandığı zaferlerde Tanrı'nın yardımını alarak öne çıkmasına atıfta bulunuyordu. Mervanî yöneticiler en sonuna kadar kendi verilmiş isimleriyle tanınmışlardı; Mansur ise veliaht ilan ettiği oğluna resmen böyle bir isim vererek kendi soyunda unvan almayı gelenekselleştirdi. Oğluna verdiği unvan el-Mehdi'ydi. Bu, Şiîlerin İslam adaletini yeniden sağlaması için gelmesi beklenen kimse için kullandıkları bir unvandı. Mansur, bu yolla, babanın kendi iktidarını kurarken döktüğü kanı oğulun telafi edeceğini ima etmiş olabilir; ama her halükarda Abbasî mutlakıyetinin, dindarlık yanlılarının umutlarının ve tasarılarının kesin sonucu olduğunu ilan ediyordu.

Manici Ayartı

Mansur, el-Mehdî'ye (775-785) nispeten sakin ve huzurlu bir imparatorluk bıraktı. Sadece İspanya'yı ve Mağrip'in batı kısımların ele geçirememişti. Elinden kaçırdığı bir Emevi'nin İspanya'da kurduğu bağımsız emirlik, ülkenin istikrarına tehdit oluşturabilirdi. Keza Mağrip'in batı kısımları da Hişam'ın bastırmayı başaramadığı Berberi ayaklanmalarına sahne oluyordu. El-Mehdi bu uzak vilayetleri geri almak için önemli bir girişimde bulunmadı. Genellikle babasının siyasetini daha az cimrilik sergileyerek devam ettirdi.

El-Mehdi'nin hükümdarlığı döneminde saray ile dindarlık yanlısı küskün hizipler arasındaki uzlaşma –II. Ömer'in yürüdüğü yola taban tabana zıt bir yoldan– gerek sözle gerekse fiilen biraz daha ilerletildi. Mervanîlerin kendi yönetimlerini Müslümanların birliği adına meşrulaştırma amacı taşıyan beyanları, mevcut haliyle İslam'ın peşinden koştuğu siyasi hedeflere bilfiil ulaşılacağı konusunda halk arasında bir güven duygusunun oluşmasına neden olmuştu. II. Ömer de icraatları aracılığıyla bu güveni dışa vurmuştu. El-Mehdi'nin ise –ona atfedilen söylemlere bakılacak olursa– Cemai-Sünnî ulemâya karşı sergilediği tavır, babası Mansur'un sergilediği tavırdan daha keskin ve tavizsizdi. Örneğin El-Mehdi'ye göre ilk halifelerin devri artık tamamen geçmişti, o günleri tekrar canlandırmak mümkün değildi. El-Mehdi

mutlakıyetin kaçınılmaz görünen yükselişini yumuşatmak için de hiçbir çaba göstermedi.

Bununla birlikte El-Mehdi'nin dindarlığı lafta kalmıyordu. Nitekim onun dindarlığı hakiki cemaatin haktan olduğunu vurgulayan kuvvetli bir birlik ruhu içinde ifade buluyordu. Dışarıda, Bizans İmparatorluğu'nun sınır boylarına –kayda değer sonuçlar elde edememiş olsa da– üst üste akınlar yapmaktan geri durmadı. İçeride ise Manicilerle amansız şekilde mücadele etti. Çünkü Maniciler hem Müslüman toplumunun birliğine ve beraberliğine hem de ulemânın vaaz ettiği dindarlık anlayışına çekici bir alternatif sunuyorlardı.

Azınlık cemaatler arasında yer alan Manicilik (üçüncü yüzyılda, ilk Sasanîler döneminde kurulmuş Gnostik tipte bir tarikattı) daha yerleşik dinsel azınlıkların aksine asla himaye edilmemişti. Maniciler Roma ve Sasanî İmparatorluklarının her köşesinde hem Hıristiyan hem de Mazdacı yöneticilerden korkunç bir zulüm görmüşlerdi. Maniciliğin varlığının farkına varan Müslüman ulemâ da onlara karşı aynı düşmanca tavrı takındı. İsa'dan iki yüzyıl sonra yaşamış olan kurucu Mani'nin gerçek peygamberlerden biri olduğunu kabul etmeyi reddettiler; dolayısıyla Musa'nın, İsa'nın, hatta Zerdüşt'ün taraftarlarına gösterilen hoşgörü asla onun taraftarlarına gösterilmedi. Gerçi Manicilik Orta Asya'daki bazı kralları bile bir süre daha kendi tarafına çekmeyi başardı ama sonunda dünyanın bütün hükümdarlarından gördüğü ortak düşmanlığa dayanamadı ve yok oldu. Bu din, inananı kalmadığı için yol olmuş bir "dünya dini" olarak tarihte eşsiz bir yere sahiptir.

Manicilik bir halk dini değildi; köylülerin manevi hayatında önemli bir yeri yoktu. Çoğu entelektüel eğilimli –Augustinus gibi– manevi arayışçıların uzun zamandır ilgisine mazhar olmuş özel bir dindarlık tarzını temsil ediyordu. Sekizinci yüzyılda bu tip dindarlığın çok sayıda Müslüman'a oldukça çekici geldiği anlaşılıyor. Bu gelenek, onu kuşaktan kuşağa aktaracak kapalı bir grup oluşturan diğer gayrimüslim geleneklerin aksine kapalı bir grup oluşturmuyorduysa da tarihteki olayların akışında etkili bir rol oynamayı yine de başarmıştır. Sarayda, Müslüman göründüğü halde gizli Manici olan birçok insanın bulunduğu anlaşılıyor. Bu o kadar büyük bir tehditti ki Müslümanların ilk teolojileri bile görünüşe göre kısmen de olsa Manicilerle entelektüel düzlemde mücadele edebilmek amacıyla geliştirilmişti.

Maniciler kâinatın keskin bir şekilde ruh ile madde arasında ikiye bölündüğünü düşünüyorlardı. Ruh özgür, yaratıcı, güzel, gerçek ve genelde iyiydi; madde ise soğuk, yıkıcı, kötüydü ve genelde ruhun tam karşıtı özellikler taşıyordu. İnsan ruhu karanlık bir maddi bedene hapsolmuştu ve bu maddi bedende mahpus olduğu sürece Ruh'un gerçek Işığı'ndan ancak insanın yaşamına sızan Ruh'un olumlu güçleriyle birlik olup bu bedeni reddederse nasiplenebilirdi. En aşırı çilecilik en büyük ödüle mazhardı; bir insan ileri derecede çileci olmasa bile, en azından böyle olan insanlarla ilişkiler kurumalıydı çünkü

böyle kimselerde Ruh Madde'yi alt etmiş olurdu. Maniciler, aralarından bazılarının, ruhsal vazgeçiş hedefine ulaştığını kabul ederlerdi. Bunlar geri kalanlar tarafından onurlandırılıp hizmet görürlerken sıradan bireyler de en azından kendi bedenlerini asgari düzeyde dizginlemeye devam etmeye çalışırlardı.

Böyle bir yönelim hem yumuşak huyluluğu hem de kayıtsızlığı teşvik ediyordu. Maniciler hayvanları bile öldürmeye gönülsüz, iyilik yapmaya hep hazır oluşlarıyla ünlüydüler. Öte yandan insanlığın geri kalanını cehaletin karanlığında kaybolmuş bir yığın olarak görüyorlardı. Bazı püritenlerin aksine onlar, ahlaksal saflık arayışlarını imgesel kültürü tamamen reddetmeye varacak kadar ileri götürmediler. Her şeyi kapsayan kendine özgü bir doğa bilimi sistemleri bile vardı ve bununla gurur duyuyorlardı. Düşmanları dahi onların muhteşem resim ekolüne hayrandı. Yine de inançlarının besleyici zemini aşkın bir çilecilikti. Halk kitlesi (aristokratlar da dâhil) tarafından sevilen maddi dünyayı, ancak bir seçkinler topluluğunun (elbette dünyevi ayrımlar önemli olmadığı için ruhen seçkin olanların oluşturduğu bir topluluğun) kavrayabileceği bir hakikat uğruna reddediyorlardı.

Görünüşe göre, hali vakti yerinde birçok insan saraydan sızan gösterişli yaşamın, edebiyatçıların, yani *ediplerin* ağdalı laflarının boğuculuğunu dengeleyecek manevi ferahlığı bir süre boyunca Manicilikte buldu. Bu inanç alışılmış saray ideallerinden daha ciddi olmakla birlikte halkçı ruhla hareket eden dindarlık yanlısı ulemâ tarafından geliştirilen hukuki sistemden daha fazla derinliğe sahipti. Manicilik toplumun her kesiminden insanın Manici seçkinler arasına katılabileceğini kabul etmesi itibarıyla halkçı eğilimler taşıyordu ama insanın derinlerdeki hakikate ulaşabilmesi için eğitilmesi şarttı. Dünyevi işlerden kopmayı yüceltmeye meyilli oluşu itibarıyla dünyadan bezmiş saray maiyetine kuşkusuz çekici geliyordu. İşte tam da bu yüzden, yani eğitimli Müslümanlara çekici geldiği için, ulemânın düşmanlığını kazanmıştı. Nitekim ulemâ diğer dinsel cemaatlerin aksine Manicilere zimmî statüsünü tanımayı reddederek onları toplu olarak İslam'a geçmek ile imha edilmek arasında bir seçim yapmaya fiilen mahkûm etmiş oldu. Ayrıca ulemâ, İslam'ı resmen kabul etmiş görünen ama Manici bir dünya görüşünü benimseyen "Manici Müslümanlar"a daha da öfkeliydi. El-Mehdi, kendini bu tarikatın etkisinden kurtaramayan her saray efradını katlederek aslında İslam'ın saflığı davasına verdiği desteği de fiilen ortaya koyuyordu.

Dokuzuncu veya onuncu yüzyıllarda Manicilik İslam dünyası dâhil her yerde tabanını kaybetti. Arapçada Maniciliğin karşılığı olan *Zendeka* sözcüğü toplumda hakir görülen tüm sapkınlıkları ifade eder hale geldi. Görünüşte İslam'a bağlı olup gizliden gizliye içrek inançlar taşıdığından kuşkulanılan insanlara ise *Zındık* dendi. Bu terimlerin en başta ne amaçla kullanıldıkları ise zamanla unutuldu.

El-Mehdi'nin hükümdarlığının son yıllarına doğru ulemânın büyük kısmı Abbasî uzlaşmasını benimsemiş görünüyordu. Böylece mutlak monarşi gerek duyduğu asgari kurumsal dinsel desteği kazanmış oldu. Haricîliğin veya Şiîliğin çoğu destekçisi bile en azından şimdilik Abbasî rejiminin fiili başarısını takdir etmeye istekliydi. Mehdi'nin hükümdarlığının ikinci yarısında Mısırlılar, ailesi uzun zamandır Mısır'da el üstünde tutulan Emevî valisi Abdülaziz'in soyundan gelen bir şahsın liderliğinde bağımsızlık hareketi başlattılar. Fakat zamanla bu liderin destekçilerinin çekirdeğini Haricîlerin oluşturduğu ortaya çıktı ve lider onların öğretisini her yönüyle kabul etmeyi reddedince hareket dağıldı.[3] Mehdi'nin ölümü üzerine Hicaz'da Ali'nin soyuna bağlı olanlar tekrar ayaklandılar ama bu isyan da kolayca bastırıldı.

Harun Reşid: Kültürün Koruyucuları Olarak Halife ve Sarayı

El-Mehdi'nin oğlu Harun Reşid (786-809), kardeşi Hadi'nin kısa süren hükümdarlığının ardından, parlaklığının ve şatafatının zirvesindeki halifelik makamına yerleşti. Bir kuşaklık süre boyunca hilafet imparatorluğunda nispeten aralıksız bir barış ve refah dönemi yaşandı. Ara sıra çıkan ayaklanmalar ve dış savaşlar ise yerel kaldılar. Reşid *Bin Bir Gece Masalları*'da hakkaniyetli ideal hükümdar tipi olarak kendine yer bulmuştur. Harun Reşid'in hükümdarlığı Bağdat'ın en parlak günlerinin simgesi haline gelmiştir.

Halifenin egemenliği altında yönetim birçok idareciye devredilmişti. Bunların başında maliyeden sorumlu olan ve genellikle hükümetin başı sayılan bir vezir bulunuyordu. Bu vezirin emrinde ise resmi bürokratik kademelerde (*divanlarda*) görev alan yardımcıları vardı. Halifenin devleti bizzat yönetmesi şart değildi. Onun daha ziyade bir temyiz mahkemesi gibi hareket etmesi, son başvuru mercii görevi görmesi bekleniyordu. Girişken veya gerektiğinde girişken davranabilen ağırkanlı bir halife aslında devlet yönetimi ile ilgili her kararı bizzat verebilirdi ama genel siyasal meseleleri bile vezire bırakması zamanla bir teamül haline gelmişti. Bu sistem olgunlaştığında halifenin siyasal çizgiyi değiştirmek için artık doğrudan müdahale etmesi gerekmeyecek, sadece kendine yeni bir vezir seçmesi yeterli olacaktı. Reşid genellikle şahsen ilgi

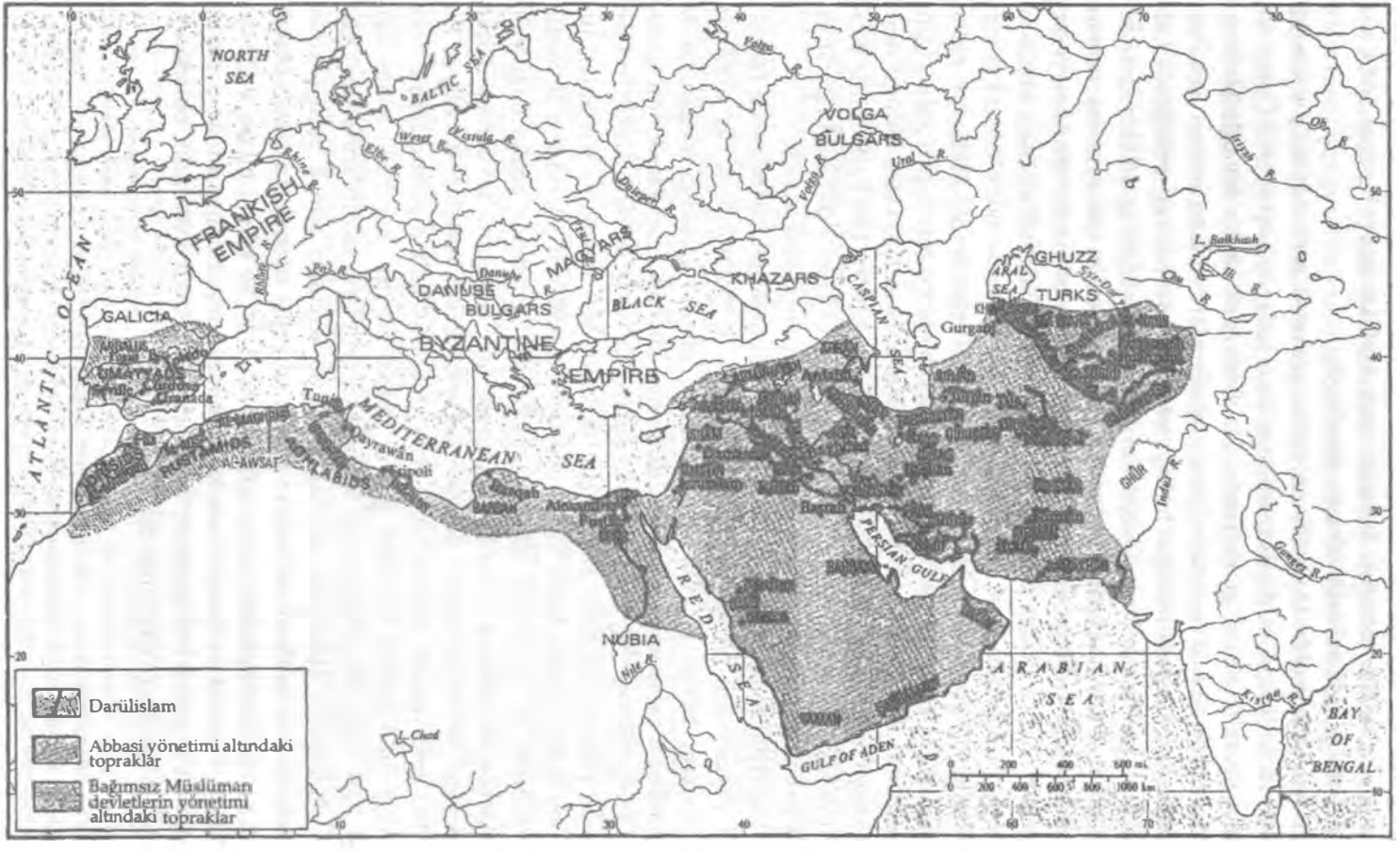
---

[3] *Kitâb umarâ' al-Miṣr* (ed. Rhuvon Guest [Leiden, 1912], s. 124-30) adlı eserinde bu hareketi anlatan Ebu Ömer Muhammed el-Kindî (Abû-'Umar Muḥammad al-Kindî) (öl. 961), İslam uygarlığı (Islamicate) tarihi hakkındaki bilgilerimizin çoğunun temeli olan – özellikle yerel düzeyde (bu örnekte Kahire'ye dair) – özenle toplanmış veriler sunuyor. Tipik olarak el-Kindî tek tük efsanelerden yakasını sıyırabilmiş değildir ve sunduğu ayrıntıların bizim için aydınlatığı daha geniş kapsamlı sorunları görmeyi de başaramamıştır, fakat isimler ve hatırlanan olaylar ve özellikler hakkındaki titiz listeleri epey nesnel görünmektedir ve her halde diğer veri kaynaklarıyla kapsamlı bağıntılar kurmaya ve doğrulanmaya elverişlidir. Fakat Guest gibilerinin modern düzeltmelerinin titizliği olmasaydı onun bu eseri bizim için kolayca erişilebilir olmayacaktı.

duyduğu, merakını celbeden konular veya özellikle hayır hasenat işleri söz konusu olduğunda müdahil olmaya meyilliydi.

Böyle olmakla birlikte halifenin yerine getirmesi şart olan iki çok önemli ibadet yükümlülüğü vardı. Birincisi, özel bazı hallerde başkentteki Cuma namazına imamlık etmesi gerekiyordu. Halifeler özellikle bu konuda Muhammed'in halefi gibi davranmaya özen gösteriyorlardı. Hatta bunun için Peygambere ait olduğuna inanılan hırkayı ve başka eşyaları yeri geldiğinde kullanmaktan çekinmiyorlardı. Gelgelelim Reşid ve halefleri genellikle imamlık etme görevini bir temsilcilerine bırakıp –caminin onlar için ayrılmış *maksure* denen güvenli bir bölümünde olsa da– cemaatin arasında namaz kılmayı tercih ettiler. Ayrıca Bizans topraklarına yapılan büyük cihat akınları sırasında halifenin ordunun başında bulunması gerekiyorduysa da halife askeri kararların alınmasını komutanlarına bırakabiliyordu. (Reşid bir yıl Mekke'ye giden hac kafilesine, ertesi yıl cihat ordusuna liderlik etmeyi tercih ediyordu.) Çünkü halifenin ilkece *emir el-müminin*, yani inananların komutanı olduğu unutulmamıştı; mali işlerin idaresini, hatta adalet dağıtmayı bile başkalarına bırakabilirdi fakat Müslümanların toplu ibadetlerini ve Tiran'a (Bizans İmparatoru böyle anılıyordu) karşı verilen savaşı bizzat yürütmek zorundaydı.

Halifenin rolüne ilişkin bu anlayış, tarımcıl toplumlar döneminde hâlihazırda yaygın olan bir devlet kavramını daha da pekiştirdi. Savaş sırasında hükümdarın bütün komutanların üstünde olması gerektiği düşüncesi ta Mervanîlerin zamanına kadar özgürlüklerine düşkün Arap kabilelerin üyelerinin bireyciliğine hitap etmişti. Oysa şimdi, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yaşayan kalabalık nüfus için bir *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) tutumunu öngörüyordu. Reşid'in oğlu devletin vazifelerini çok ciddiye alıyordu. Bu vazifeleri üç ana başlık altında topladı: mahkemelerde adalet dağıtmak; sokaklarda ve yollarda güvenliği sağlamak; ülke sınırlarını savunmak. Başka bir deyişle devlet toplumsal düzenin sağlanabileceği koşulları hazırlıyor, bu koşullar çerçevesinde düzeni bilfiil tesis etme işini halkın geleneklerine veya ulemâya bırakıyordu. Devletin görevi sadece asayişi –her türlü sahteciliğe karşı, halk arasında şiddete karşı ve yabancı grupların saldırılarına karşı asayişi– sağlamaktı. Hazinenin kaynaklarıyla su kuyuları açmak veya şehirler inşa etmek bile halifenin ve vezirin devlet görevlisi sıfatıyla vazifeleri olarak değil, şahsi âlicenaplıkları olarak görülürdü. Arap ve İslami miras, insanları mutlakçı yönetimi en bireyci haliyle kavramaya teşkil ediyordu: Yani devlet girişimleri asgariye indirgeniyor, bireylerin –genellikle ayrıcalıklı bireylerin– rolü en üst seviyeye çıkarılıyordu.



Harun Reşid döneminde Müslüman toprakları, MS 786-809

Halifenin günlük siyasette rolü ne denli sınırlanmış olursa olsun, seçkinler tabakasının işlerine halife bilfiil öncülük ediyordu. Halifenin ailesi güzel sanatların ve bilimin koruyucuları oldukları için servetten en yüksek payı alıp en fazla masrafı bu alanlarda yapıyorlardı. Dönemin, adları şarap ve neşeli şarkılar ile özdeşleşmiş en ünlü müzisyeni İbrahim el-Mevsılî (öl. 804) ile en ünlü şairi Ebu Nuvas (öl. *ykl.* 803), bekleneceği üzere, sarayın servetinden aldıkları bahşişle geçinmişlerdi. Kıvrak zekânın ürünü bir şiir, şairine bir çuval altın, halifenin özel ahırından bir at, güzel sesli bir cariye –veya bunların her üçünü birden– kazandırabilirdi. Her saray eğlencesinde, zenginlerden ve yoksullardan oluşan bir kitleye –sokaklarda para dağıtılması, ziyaretçilere yemek verilmesi veya göze giren yüksek memurları onurlandırmak amacıyla onlara pahalı ipek veya sırma kaftanlar dağıtılması şeklinde– cömert bahşişler dağıtılıyordu. Yetenekli insanları ödüllendirmenin veya şereflendirmenin daha mütevazı ama daha sağlam bir yolu ise söz konusu kişiye yaşamı boyunca belirli bir köyün vergi gelirini bağlamak veya devlet arazilerinden birini karşılıksız vermekti.

Şiirlerin ve şarkıların yanı sıra saray yaşamının ilimden ve dinden yeterince nasiplenmediği müddetçe eksik kalacağı da hissediliyordu. Örneğin o dönemin edebiyat kültürünün doruk noktasını temsil eden el-Kisâî (öl. 805) aynı zamanda dönemin en önemli dilbilgisi uzmanlarından biriydi ve bir yandan da genç veliahtların öğretmenliğini yapıyordu. Ulemânın önde gelenlerinden bazıları ise halifeye bu denli yakın olmayı reddetmişlerdi. Yine de Reşid –şarap âlemlerinden vakit bulduğunda– ulemânın dini yasalar ile ilgili yorumlarına ilgi göstermeye çalışırdı. Ebu Hanife'den sonra Irak'ın en seçkin fakihi ve baş kadı olan Ebu Yusuf'un Şeriat hukukunu ihlal etmeden hukuksal sorunları halife lehine nasıl çözdüğüyle ilgili birçok hikâye anlatılır; ayrıca Reşid'in ve sarayının, şahsi görüşleri ne olursa olsun, dindar Şeriat ulemâsının otoritesine bağlı kaldıkları, özellikle Hicaz'dakiler olmak üzere hadis rivayetleriyle özel olarak ilgilenen ravileri destekledikleri kesindir. Reşid onların bağımsızlık ruhuna apaçık kamusal âdetlerin izin verdiği ölçüde göz yumdu.

Reşid'in sülalesinin tamamı, genel olarak Abbasîler, ama özellikle de yakın akrabaları, harcamalarını olabildiğince kendi ceplerinden yapmaya özen gösterdiler. Karısı Zübeyde, yaptığı hayır işleriyle, özellikle de Irak ve Medine arasındaki hac yolu boyunca hac yolcularının kullanması için su kuyuları açtırıp çeşmeler yaptırmasıyla ünlenmişti. Ona yakın diğer aileler de neredeyse aynı ölçüde cömerttiler. "Vezirler hanedanı" diye bilen Fars Bermekî ailesi neredeyse halifenin kendisi kadar çok bahşiş dağıttı. Bağdat'ın cömert insanları, imparatorluğun her yerinden sanatçıların, şairlerin, bilginlerin, filozofların, hatta sahtekârların ve sadece kariyer düşkünü kimselerin bile toplu halde buraya akın etmelerine yol açtılar; bu önemli kişiliklerden herhangi birini

memnun etmeyi başaran herkes bu yolla göze girip zengin olabilirdi. Ama aynı şekilde, dikkatli olmazsa bir anda gözden düşüp kellesinden de olabilirdi. Nitekim Sarayın gözdesi Bermekî ailesinin başına gelen de tam olarak buydu.

Bermekî ailesi Müslüman olmadan önce Ceyhun yakınlarındaki Belh şehrinde Budist rahipliği yapıyordu. El-Seffah ve Mansur zamanlarında Halid Bermekî halifenin başvezirliğini yapmış, onun en güvenilir danışmanı haline gelmişti. Mehdi ise halifeliği sırasında Halid'in oğlu Yahya'yı o sıralar eyalet valiliği yapan genç Reşid'in hizmetine vermişti. Yahya'nın oğlu Cafer ile zamanla sıkı dost olan Reşid, Cafer'i maiyetinin başına getirip nedimi yaptı, kardeşi Fadıl b. Yahya'yı ise devlette yüksek bir makama atadı. 803 yılına gelindiğinde Bermekî ailesinin ülkedeki itibarı Reşid'in itibarını bile artık gölgede bırakmaya başlamıştı, maruzatı olanlar Reşid'den önce Bermekîlere başvurur hale gelmişlerdi. Bu nedenle Reşid, Bermekî ailesinin kazandığı bu muazzam gücü kıskanıp onları kendi saltanatına bir tehdit olarak görmeye başladı. Bir gece ansızın Cafer'in boynunu vurdurdu. (Âdet olduğu üzere, Cafer'in kesilen kellesi ibretiâlem olsun diye ertesi gün halka sergilendi.) Cafer'in kardeşi Fadıl ve babası ise zindana atıldılar ve çok geçmeden onlar da öldüler.

Başkentteki ihtişamlı hayat göz kamaştırıcı olmakla birlikte ülkenin en güvenliksiz şehri de muhtemelen buraydı. Gerçi varlıklı kesim eyaletlerde de gayet konforlu bir hayat sürdürebilirdi. Örneğin Horasan'ın –Sasanîler döneminde ve muhtemelen daha eski bir kentin yakınlarına kurulmuş olan– başkenti Nişabur, zenginliği ve nezihliği ile ünlüydü. Su ihtiyacını yağışların bol olduğu kış mevsiminde kuzeydeki tepelerden inen akarsulardan karşılıyordu. Şehrin çevresinde her türlü meyvenin yetiştiği ünlü bahçeler bulunuyordu. Meyve ağacı aşılama ve yetiştirme teknikleri konusunda Nişaburluların üstüne yoktu. Kara Kuşak'ta kullandıkları sulama teknikleri son derece ileriydi. Yer yer kayaların arasında ilerleyen uzun yeraltı su kanalları dağlardaki kaynaklardan ovalara ve çöllere kadar su taşıyordu. Bu kanallar Nişabur'da hem bahçelerin ve tarlaların sulanması amacıyla kullanılıyorlar hem de şehrin içme suyunu sağlıyorlardı: Her zengin evinin kurak mevsimde kullandığı kendi yeraltı su kaynağı ve sarnıcı vardı (bundan sadece evin reisi ev ailesi değil, ona bağlı olan herkes yararlanıyordu). Atık suları ise tarlaların sulanması için daha sonra tekrar kullanılıyordu. Yolcular şehrin, zenginlerin de yoksulların da kullanabildiği muhteşem camiler (en ünlüsü Reşid'i izleyen dönemdeki Seferî iktidarı tarafından inşa edilmişti) ve pazaryerlerindeki ürünlerin ve bunların üreticilerinin çeşitliliği karşısında hayranlıklarını gizleyemiyorlardı.

Şehirler birbirine benzemiyordu. Nişabur'un nezihliğin aksine Ceyhun deltasında (Horasan platosunun karşısında) yer alan Harezm'deki Gürgenç şehrinin kirliliğiyle ünlü olduğunu biliyoruz: Gürgenç'e yolu düşen yolcular şehrin zenginliğini teslim ederlerken sokaklara atılan çerçöp ve hayvan artık-

ları nedeniyle camilerin bile ayakkabıyla içeri girenler –ki normalde ayakkabılar kapıda çıkarıldığı için içi genellikle gayet temiz olur– nedeniyle pislik içinde olmasından şikâyet ediyorlardı. Gürgenç belki hep böyle pis bir şehir değildi ama en başından itibaren Nişabur'un sahip olduğu kanalizasyon sisteminden yoksundu. Yine de şehirdeki zenginlerin evlerinde çok sayıda rahat ve lüks eşya bulunuyordu: Üzerine oturulabilecek kilimler ve yastıklar, zarif kitaplıklar, oyma sandıklar, eşya konacak şık küpler ve benzer güzellikler; avlularda alçak ve rahat çardaklar ve çoğunlukla en azından minyatür bir şelale içeren havuzlar, kışın sıcaklık veren ve yazın suyu buharlaştırıp serinlik sağlayan maltızlar. Yazın bu gibi lüks malzemeleri belki diğer kentlere nazaran Bağdat'ta temin etmek daha kolay olabiliyordu ama imparatorluğun imtiyazlı sınıfları zaten her yerde konforlu ve keyifli bir yaşam sürme imkânına sahiplerdi. Ayrıca bu şehirlerde yaşayanlar doğal felaketler, hastalıklar ve ara sıra çıkan isyanlarla karşı karşıya kalabiliyorlardıysa da en azından savaş tehdidinden nispeten uzaktaydılar.

Edebiyat ve İrfan

Halifelik sarayının görkeminin en büyük kaynağı onun edebiyatın ve irfanın koruyucusu oluşuydu. Başta Arap edebiyatı geliyordu: Arapça devletin resmi dili haline getirildiğinden beri bürokrasi gelenekleri bu dil üzerinden inşa edilir olmuştu. Biçimsel Arapça düzyazı, ilk büyük atılımını bazı önemli Pehlevice eserlerin Mudarî Arapçaya çevrilmesiyle gerçekleştirdi. (En azından sonraları –evliyanın yaşamı gibi– belirli biçimlerin de Süryanice geleneklerine dayandığı anlaşılıyor.) Pehleviceden yapılan çevirilerin en önemlisi, esasen Sanskritten (rivayete göre Nûşîrevân döneminde) bu dile çevrilmiş olan bir masal derlemesiydi (*Kelile ve Dimne*, ormanlar kralı aslanın akıl danıştığı iki çakalın hikâyelerini içeriyordu). Bu eserin çevirmeni, Mansur'u daha sistemli bir mutlakıyet rejimi kurmaya zorlayan ve Mazdacılıktan gelme bir idareci olan İbn el-Mukaffa'ydı. Bu düzyazı eser berrak bir dile sahipti, eğlenceliydi ve de öğreticiydi; hatta bir süre boyunca, mutlakıyeti destekleyen kâtip sınıfının, saray maiyetinin ve bürokratların sevdiği Arapça düzyazı eserlerin başında bu eser geldi. Bu insanlar dünyevi konularda eğitici ve bilgilendirici edebi eserlerden zevk alıyorlardı ve bunlar sayesinde incelikli sohbetlerine –hatta resmi yazışmalarına– bile bir parlaklık ve zarafet kazandırabiliyorlardı. Edep, yani o sınıfın görgü eğitimi, sözel beceriye, dolayısıyla edebiyata önemli bir yer ayırıyordu.

Kâtipler ve edipler için şiir de genellikle en az düzyazı kadar önemliydi. Ne var ki bir şiirin başka bir dile çevrilmesi aslında mümkün değildir; bu bakımdan, şiirin edebiyattaki yerini Sasanîlerin idari kültürü belirlemiş olmasına rağmen şiir içeriği her halükarda eski Arap geleneğinden sağlandı ve kâtip

sınıfı da ilk andan itibaren ve hevesle buna katkıda bulundu. Bununla birlikte bu iş de meşakkatli bir çeviri uğraşı gerekiyordu. Çünkü bu dilin gerek İslam öncesi Bedevi biçimi olsun gerekse Mervanîler döneminin Arap ordugâh kentlerinde yeniden canlandırılmış biçimi olsun, hem Abbasîler döneminin Müslümanlarının aile miraslarına veya günlük dile (ki bu dil aslen Arapça olmakla birlikte aşınmış, "yerleşik" hale gelmiş bir Arapçaydı) yabancı olduğu gibi Bedevilerin bükümlü dili Mudariye de hayli uzaktı. Daha önemlisi, Arapça şiir geleneği bürokrasinin iyice şehirlileşmiş kalıplarına yabancı olduğu gibi nüfus içinde bu geleneği el üstünde tutan diğer unsurlara da oldukça yabancıydı. Bu nedenle el-Kisâ'î gibi edebiyat uzmanları arasında eski şiirleri derleyen ve düzenleyen, onların estetik tatlarına olduğu kadar dilbilimsel güzelliklerine de yönelen bir okul ortaya çıktı: şiir kabiliyeti olup gelenek yorumcularının koymayı düşündükleri sınırlara isyan edenler, Arapça ölçünün ve imgelerin barındırdığı incelikli hissiyatı ve geleneğin onların karşısına çıkardığı yalınlık ruhunu yakalayıp bunların hepsini saraylının, kâtibin, hatta tüccarın bile aynı anda takdir edeceği daha uygun bir biçime ve kalıba dönüştürdüler. Bu süreç aslında Mervanîler döneminde başlamıştı ama tam anlamıyla ancak şimdi uygulanıyordu.

Basralı (ve Fars kökenli) Ebu Nuvas, özgürlüğüne düşkün biriydi. Onun şiirleri aşk ve şarap hakkındaydı. Kûfe'de filoloji (lisaniyat) eğitimi görmüştü ve –o sıralar dil öğrenci arasında adet olduğu üzere– bir süre boyunca çölde Bedevilerle yaşadığı rivayet edilirdi. Bir Bedevi şiir tarzının (kaside) başlamasını sağlayan aşk ilanı tarzı gibi eski Araplara özgü örnekleri anımsatacak şekilde çapkınlığı övdü; ama daha içten, hatta arsız ve neşeli bir rahatlama uğruna, kasidenin devlet büyüklerine ve kahramanlığa övgüler düzen tarzını reddetti. Ebu Nuvas erotik şiirlerinin çoğunu genç erkeklerin aşkına ayırdı, böylece daha sonraları İslamileşmiş bazı çevrelerde şahsen eşcinsel eğilimleri olmayan şairlerin bile kullanacağı bir üslup yarattı. Ebu'l-Atahiye (öl. 826) ise Arap soylu olmasına rağmen şiir geleneğini dönüştürmekte bir adım daha ileri gitti: Çileci ve spekülatif bir düşünme biçimine sahip –ve fakat özünde yine de Şiî bir Müslüman olan– Ebu'l-Atahiye'nin dizeleri, felsefi bir melankoli barındırıyordu ve bu yüzden saraydan ziyade pazaryerinde rağbet görüyordu; onun dizeleri geleceğin meşhur yazarlarının alıntılamaktan vazgeçemeyecekleri, berrak bir dindarlığın ürünü olan vecizelerden oluşacaktı.

Edebiyatın geliştirilmesine bu edebiyatın mekaniği hakkında yapılan tartışmalar da eşlik ediyordu. Dönemin başlıca başarılarından biri Mudarî Arapça dilbilgisinin sistemli hale getirilmesiydi (sonraları bu girişim diğer Sami dillerinin dilbilgisel çözümlemeleri için de bir örnek oluşturdu). Bu çözümlemeler ta Mervanîler döneminde başlamıştı. İki kuşağın edindiği deneyimlerin ardından, bu dilinin fiili inceliklerine Kûfeli bazı dilbilgisi uzmanlarından daha sadık kalan bir geleneğin temsilcisi olan Basralı Sibeveyh (öl. 793),

Mudari Arapçasının standart hale gelmiş dilbilgisi kitabını yazdı (bu eser sonraları basitçe *Kitap* diye anılacaktı) – gerçi Sibeveyh doğal olarak birçok ufak sorunu da sonraki kuşaklar tarafından çözülmek üzere bırakmıştı. Başarılması gereken görev adlara getirilen çeşitli takıların, sözdiziminin, fiil veya isim çekimlerinin ve sairin dilin diğer kullanılış biçimleriyle çelişkiye düşüp herhangi bir karışıklığa mahal vermeden nasıl kullanılabileceğini belirlemekti. Aslında sadece bu işlevsel sorunu ele almakla yetinmediler. Dilbilginleri kendilerinin sözcük tipleri ve cümle kalıpları arasındaki doğal ayrımların eksiksiz bir biçimde toparlanmasından ve antik şiirden, varlığını korumuş Bedevi kullanımdan ve Kur'an ile hadislerden yola çıkarak, her bir tipin Muhammed'in döneminde yaşamış ileri gelen Araplar tarafından nasıl kullanıldığını keşfetmekten sorumlu olduklarını düşünüyorlardı. Fakat belirli bir kuşağın canlı dili aslında normalde karşılıklı olarak uyumlu kullanımları sunar. Ne olursa olsun sonuç, teknik dil ne kadar özelleşse de cümleler ne kadar karmaşıklaşsa da –veya bir insan eski Arapça cümleler kurmaya doğuştan ne kadar yabancı olsa da– temeldeki anlaşılırlığı etkili bir biçimde koruyan ölçütlerin belirlenmesi oldu. İslamileşmiş uygarlığın hiçbir dili bu denli ayrıntılı şekilde soruşturulup düzenlenmedi.

Halifelik sarayı daha Mansur döneminde Arapça edebiyat ve Şeriat yanlısı dindarların eserlerinin yanı sıra çok çeşitli bilgi ve irfan türlerinin de koruyucusu haline gelmişti. Uzun süre boyunca Arapça ve Şeriat araştırmalarının önemli merkezleri olmuş Kûfe ve Basra'nın aksine Bağdat, böylece, bu araştırmaların yanı sıra doğ biliminin ve metafiziğin de merkezlerinden biri oldu. En ünlü tıp, matematik ve özellikle astronomi eserleri, muhtemelen önce Pehleviceden ve Süryaniceden, daha sonra ise Sanskritçeden ve Yunancadan Arapçaya çevrildiler. Arapça ve Şeriat araştırmaları esasen Müslüman olarak doğmuş veya Müslümanlığa sonradan geçmiş kişiler tarafından yapılırken, doğa bilimi ile uğraşanlar, çalışmalarında Arapça kullandıkları halde genellikle eski dinlerine zimmî sıfatıyla bağlı kalanlardı. Onların eserleri sarayda rağbet görmüşse de bu durum bunların kâtiplerin kültürel ideallerinin doğrudan bir yansıması olmasından ziyade pratik kişisel gereksinimleri karşılamasından veya bireysel spekülatif merakı gidermesinden ileri geliyordu. Reşid'in oğlu Memun bilime, hatta Helen felsefe geleneğine bile şahsen fazlasıyla ilgi duyduğunu gösterecekti; onun yardımları ve teşvikleri sayesinde tıp, astronomi, matematik ve genel olarak doğa felsefesi alanlarında kaleme alınmış klasik eserlerin Yunancadan ve Süryaniceden Arapçaya çevrilme süreci epey hız kazandı. Memun (830'da) Beyt ül-Hikme, yani "Hikmet Yuvası" adında eksiksiz bir araştırma kütüphanesi kurdurdu. Yunan geleneğinin doğal olarak son derece gelişmiş olduğu Konstantinopolis'ten bile el yazmaları getirtti. Onun döneminden itibaren, yapılan çevirilerin kalitesi büyük ölçüde arttı.

Bununla birlikte öğrencilerin bu tür bilgileri edinebilecekleri en önemli merkezler aslında imparatorluğun sınırları içinde kalan daha eski şehirlerdi. İslamileşmiş uygarlığın tıp geleneğini en fazla etkileyen okul Sasanî döneminde Huzistan'daki Gundeşapur'da kurulmuş olan büyük tıp okuluydu. Daha Mansur döneminde buradan Bağdat'a, başkentte birçok önemli hekimi yetiştirecek seçkin bir Nesturî hekim getirtilmişti (Bahtişu). Cezire'deki Harran kenti belki daha da önemli bir merkez olmuştu. Etkili bir irfan merkezi olması itibarıyla İskenderiye'nin, hatta Antakya'nın halefi sayılabilirdi. Harran'da Hıristiyanlık bile pek yaygınlaşamamıştı, daha eski Pagan inançlar şehirde varlığını korumuştu; İslami dönemde Harranlılar kendilerine *Sabiîler* diye adlandırdılar. Bu terimin Kur'an'da yer alan ve hoşgörülen tektanrıcı bir grubu belirtmesinin dışında ne anlama geldiği belli değildir. Harranlılar kendilerini böyle adlandırarak meşru bir peygamberlik dinine mensup sayılmayı başardılar; eğitimli sınıflarının Yeni Platoncu (veya Yeni Pythagorasçı) inancı da aslında bunu doğruluyordu. Sabiîler, Hıristiyanlar ve Mazdacılar, gittikçe daha fazla Müslüman öğrenciye eğitim verip Arapçayı daha fazla kullanmaya başladılar. Daha önce Arap edebiyatının ve Şerî İslam'ın bir merkezi haline gelmiş Bağdat, Memun'un koruyuculuğu sayesinde kısa sürede imparatorluğun en büyük bilim ve felsefe merkezine dönüştü.

Reşid'den Sonraki Taht Kavgası

Doğu Mağrip'ten İndüs ve Ceyhun havzasına kadar uzanan bölgede bütün zenginlik ve iktidar, Abbasî devletinin kalbinde, yani Şerî ulemânın, Arap kabile üyelerinin, Fars mülk sahiplerinin, kozmopolit tüccarların ve (daha edilgin bir biçimde) her ülkeden köylünün hem İslam birliğinin hem de mülki düzenin ve etkili adaletin hep birden simgesi olarak görüp sınırları dâhilinde bir araya geldikleri Bağdat şehrinde yaşayan varsıl ailelerin elinde toplanmıştı ve bu durumun daha önce bir eşi benzeri neredeyse hiç yaşanmamıştı. Müslüman idealistlerin boyun eğmesi ve geleneksel İran-Sami siyasal beklentilerinin nispeten karşılanması Abbasîlerin güçlü bir iktidar kurmalarını mümkün kılmış görünüyordu. Irak'ta hukukun ve dilbilgisinin geliştiği eski merkezler olan Kûfe ile Basra kendi çocuklarını ve öğrencilerini, bütün görüş açılarının iç içe geçtiği başkentin çekiciliklerine kaptırıyordu.

Reşid, söz konusu halifelik iktidarının, örneğin Sasanîlerin geçmişteki iktidarına kıyasla ne kadar güvenilmez olduğunu ifşa edecek hamleyi bizzat yaptı. Ölümünden sonra imparatorluğun denetiminin paylaştırılmasına hükmetti (ve Müslümanların ileri gelenlerinin bunu gerektiği gibi kabul etmelerini sağladı): Bereketli Hilal ve batı eyaletleri (halifelik onuruyla birlikte) oğlu Emin'e, Horasan ve doğu eyaletleri ise bir ordu ve tam bir özerklikle (ve tevarüs hakkıyla birlikte) diğer oğlu Memun'a verilecekti, bununla birlikte Memun

en önemli konularda Emin'e itaat etmekle yükümlü olacaktı. Reşid kararını kutsallık kazansın diye Kâbe'de ilan etti. Güçbela kurulmuş bu siyasal yapının böyle bir şahsi heves uğruna parçalanmasına itiraz edebilecek hiçbir toplumsal unsur ne yazık ki devlet dâhilinde mevcut değildi.

Toplumsal olgu hukuki davalara da yansıdı. Abbasî halifeliğinin meşruluğunu kabul etmiş Cemaî-Sünnî ulemânın itiraz etmek için hiçbir kuramsal zemini yoktu. Abbasî hanedanını Müslümanların birliği uğruna kabul etmekle onlar, daha ilkeli bir norm bulunmadığı için istemeden de olsa Mervanîler döneminde zaten yürürlükte olan bir hanedan kuralını da kabul etmiş oldular: başlıca şehirlerin ileri gelenlerinin genel kabulüyle onaylanan, selef tarafından tayin edilme kuralı. Fakat mutlakıyet rejimini tanımayı reddeden ve kamu görevlerinin ifasını kamu görevlilerinin Tanrı'ya karşı kişisel sorumlulukları olarak görüp bunlarla ilgilenmek isteyen ulemâ, bu tayini ve onun kabulünü egemen devletin tasarrufları olarak değil, tamamen şahsi sözleşmeler olarak yorumladı; dolayısıyla tayini gerçekleştiren halife, istediği koşulları – halefinin kim olacağı gibi– tayin kararına dâhil edebilirdi ve bu koşullar tayin edilenler ile Müslüman cemaatinin ileri gelenleri tarafından yemin edilerek kabul edildikten sonra artık uygulanabilecek tek Şer'î hukuk ilkesi ahde vefa olabilirdi. Fakat eğer ulemânın itirazının bir zemini yoksa kâtiplerin itirazının da bir zemini olamazdı çünkü onların tüm çıkarları monarşiye bağlıydı. Şeriatı tamamlayacak, genel olarak kabul görmüş, söz konusu makamların doğasına uygun olup bu tür koşulları geçersiz kılacak herhangi bir hanedanlık veya monarşik hukuk mevzuatı bulunmuyordu: Doğrudan doğruya insanların vicdanına seslenip onların Reşid'in sözleşmesini Şeriat ilkelerinden bile bağımsız olarak hukuksuz bulmalarına olanak verecek, örneğin ne en büyük oğul kuralı ne de böyle bir makamın haklarına ilişkin herhangi bir tanım vardı.

Reşid'in ölümünden (809 yılında Horasan'daki Haricîlere karşı bir sefere giderken yolda öldü) sonraki birkaç yıl boyunca imparatorluk gerçekten de bölündü. Fakat bu bölünmüşlük pek fazla sürmedi; kısa sürede bir iç savaş çıktı. Savaşlar iki yıldan biraz fazla sürdü (811-813) ve her biri bütün diğerleri aleyhine hareket eden çok sayıda hizbin katılımına sahne oldu. Yine de buradaki mücadele, her biri bütün Müslümanlara hitap eden çeşitli görüşlerin halifeliğe kendi adayını önermesi nedeniyle İkinci veya Üçüncü Fitne savaşlarından epey farklı bir havada geçti. Esas mücadele Reşid'in iki oğlu arasındaydı çünkü ikisi de –veya danışmanları– imparatorluğun tamamına egemen olmayı arzuluyordu ve bunun mümkün olduğuna inanıyordu. Gerçi asıl sebep Emin'in, eğer önce o ölürse ardından tahta çıkması beklenen kardeşi Memun'u saf dışı bırakıp kendi oğlunu tahta geçirme arzusuydu. Halef tayini kısmen adayların kişiliğiyle ilgili bir meseleydi: Reşid'in eşi olan soylu annesi Zübeyde'nin gözdesi Emin, sefih olmasıyla, dolayısıyla vezirleri tarafından kolayca

yönlendirilmesiyle ünlüydü; köle olduğu için buna benzer bir etkisi olacak kadar zaten yaşayamamış Fars bir cariyenin oğlu olan Memun ise zekiydi ve bağımsız olması için daha fazla olanağı vardı. Bununla birlikte Emin'in beceriksizliği ve Memun'un komutanlarının kazandığı zaferler kısa süre içinde Emin'i kolaylıkla yönlendirebilecek bazı vezirlerinin bile Memun'un tarafına geçmesini sağladı. Fakat Bağdat, Memun'un kuşatma komutanı Tahir'e (Ṭâhir), yangınlara, kıtlığa ve vilayetlerden beklenen desteğin bir türlü gelmemesine rağmen bir yıldan uzun bir süre direnmeyi başardı. Emin başkentteki büyük ailelerin ve halkın desteğine sahipti. Bu insanlar açıkçası Memun'un Horasanlılara ilgisinden çekiniyorlardı çünkü Memun kendine karargâh olarak Horasan'daki Merv şehrini, komutan ve vezir olarak da Tahir gibi Farsları seçmişti. Reşid ise kendine karargâh olarak Bağdat şehri yerine Fırat üzerinde yer alan Rakka'yı seçmişti ve muhtemelen Bağdatlılar, Emin'in imparatorluk gelirlerini müsrifçe harcadığı şehirlerinin statüsünden endişe duyuyorlardı. Ne olursa olsun, görünüşe göre bu rekabet sırasında herhangi bir İslamî ilke tehlike altında değildi.

Bağdat'ın dışında bile, eşlik eden mücadeleler yerel kapsamlı olma eğilimi gösteriyordu. Reşid'in hükümdarlığı sırasında Hazar Denizi'nin güneyindeki dağlarda Şiî davasını savunan, Ali^nin soyuna bağlı olanlar bir süre ayaklanmış ve Haricîler de veraset savaşı sırasında Horasan'da tekrar etkinlik kazanmışlardı. Memun'un zaferinden kısa süre sonra Irak'taki Şiîler iktidarı ele geçirmeye yönelik, başarı ihtimali olan bir girişimde bulundular. Fakat veraset savaşı sırasında Şiîler de Haricîler de önemli bir rol oynamadılar. Suriye'de Şam, halifelik üzerinde tekrar hak iddia ettiyse de Kelb ve Kays kabile blokları arasındaki çekişmeler onların adayının şansını ortadan kaldırdı. Mısır'da muhalif yerel hizipler merkezi yönetimin zayıflamasından yararlanıp birbirlerine üstünlük sağlamaya uğraştılar fakat burada Abbasî halifelerinin kuramsal üstünlüğü hiç sorgulanmadı.

Bağdat en sonunda dize getirildi ve Mansur ile Reşid'in imparatorluğunun büyük kısmında tekrar tek bir hükümdar iktidarı ele geçirdi. Memun birçok isyanla karşı karşıya kalacaktı fakat saltanatının büyük bölümü boyunca imparatorluğun büyük kısmında tartışılmaz egemen yine de o olacaktı. Büyük monarşi, zenginliğini ve ihtişamını bir süre daha koruyacaktı. İslamileşmiş yeni kültür işte bu zenginlik ve ihtişam temelinde inşa edilecekti.

Ekonomik Yayılma ve İslam'ın Halk Arasında Yaygınlaşması

İslam, bir ekonomik yayılma dalgası üzerinde seyreden bir kitlesel halk dini oldu; bu dalga aslında İslam'ın da bir parçası olduğu bütün kültürel yenilikleri içeriyordu. Yarıkürenin bölgelerarası ticaret yolları üzerindeki ticari etkinlik arttıkça Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yoğun kentleşme eğilimi de

arttı. Halifeler tarafından terk edildiğinde bile başlıca ticaret merkezi olmayı sürdüren Bağdat; Selefkiye ve Tizpon gibi Helenistik ve Sasanî seleflerinden bile daha büyüktü. Bu kentsel ekonomik yayılma, yarıküre çapındaki ekonomik etkinliğin bir ürünü olduğu için hilafet devletinin iktidarına katkıda bulundu; gerçi söz konusu yayılma, zamanı gelince, mutlakıyet tarafından da ivmelenecekti.

Genelde olduğu gibi, ekonomik yayılma kendi kendine devam etme eğilimindeydi. Kentlerde artan zenginlik çok sayıda insanın servet edinmesini sağladı ve Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede bile toplumsal hareketliliğin hızlanmasını teşvik etti. İmparatorluğun sağladığı geniş çaplı barış ortamında ticaret serbestçe gelişebildi ve pazarlar, dolayısıyla yeni yatırım olanakları çoğaldı. Ucuza alıp pahalıya satan tüccarlar, siyasal sorunların yaşandığı zamanlara göre daha az engelle karşılaştıkları, dolayısıyla yüksek fiyatlar teklif edebildikleri bu ortamda, uzak diyarlardan egzotik mallar getirmeyi daha kârlı buldular; böylece lüks mallar sadece Bağdat'ta değil birçok başka yerde de alışılmamış ölçüde bol bulunur hale geldi. Bu ticaret olanakları yerel üretimi daha fazla teşvik etti. Böylece ortaya çıkan zenginliğin en azından bir kısmı da daha fazla ekonomik etkinliği teşvik etti. Uzaklardaki ticari kurumların (merchant houses) gereksinimlerini karşılamak için, açıkçası tarımcıl dönemler boyunca çoğunlukla olduğu gibi, sarraflık işlerinden evrilmiş düzenli bir bankacılık hizmetleri sistemi gelişti. Bankerler başka bir yerde yatırılmış olan fonlar üzerinden keşide edilmiş çekleri kabul ettiler. Hükümet doğal olarak vergi toplama işlerini hızlandırmak için ve kendi bürokrasisinin başka işlemlerinde bu bankerlerden yararlandı. Belirttiğimiz üzere, ticaret ağı olmasaydı merkezi hale gelmiş bürokrasinin etkili şekilde işlemesi çok güçleşirdi. Ama öte yandan, bürokrasinin sağladığı güvenilirlik olmasaydı bu sefer de ticaret ağı çoğunlukla olduğu gibi büyük çaplı birimler halinde işleyemezdi.

Tarım Çağı'nın en güvenilir gelir kaynağı olan toprağa hâlâ sıkça para harcanmasına rağmen, yatırım için ayrılan fonlar artık genellikle ticaret için harcanıyordu. Lüks malların nakliyesi olağanüstü ölçüde kârlıydı fakat aynı ölçüde önemli olan, tahıl gibi daha sıradan ürünlerin nakliyesinden daha az istikrarlıydı. Ticari düzenlemeler her zaman görece esnek olma eğilimindeydi ama bu dönem zaten alışılmamış bir çeşitlilik ve yaratıcılık dönemiydi. Ticari yaşamın neredeyse tüm kalıpları ortaklıklar üzerinde yürütülmeye meyilliydi; ortaklar arasındaki işbirliği ve tek bir girişimde yer alan ortak sayısı bakımından bunların neredeyse sayısız türü vardı. Müslümanlar ve gayrimüslimler bazen ortak oluyorlardı; bu durum gayet elverişli olabiliyordu: Örneğin bir Müslüman ve bir Yahudi arasında ortaklık kurulması durumunda Yahudi Şabat günü, Müslüman da Cuma günü tatil yapabilirdi. Uzun mesafe ticaretini gerektiren uzak yerlerdeki ilişkileri sürdürebilmek için –(Hindistan'daki) Gücerat'ta çalışan bir tüccarın İspanya'ya yolculuk eden bir tanıdığı olabilirdi

veya Ceyhun havzasında veya Volga vadisinde ticari bir girişimde bulunmayı planlayabilirdi– en önemli deniz ve kara yolları üzerinde, bireysel girişimlerle, düzenli çalışan bir posta sistemi kurulmuştu; bunlar çoğunlukla yavaş işliyordu, ama görünüşe göre bazılarının hızlı servisleri de vardı. Belki de ulakların mektupları süratle hedefine ulaştırmasını sağlayan şey, merkezi yönetimin kullandığı resmi ulak hizmetlerinde (*berîd*) söz konusu olduğu gibi, önceden belirlenmiş dinlenme tesislerinde bindikleri atı değiştirmeleriydi.[4] Tüccarlar ise mallarıyla birlikte –normalde özel kişilerin sahip olduğu, deniz üzerinde de nehir üzerinde de çalışabilen– gemilerle veya özel olarak ayarlanmış kara yolu nakliye konvoyları olan deve kervanlarıyla yolculuk yapıyorlardı.

Ticaret olağan yatırımdı, fakat el sanayisine de biraz yatırım yapılıyordu. Yüksek Halifelik döneminde bölgede birçok yeni sanayi yaygınlaştı: Ceyhun havzası üzerinden Çin'den öğrenilen kâğıt yapımı teknikleri sayesinde, yazı malzemesi olarak papirüs yapraklarının kullanılmasından vazgeçildi. Pamuğun kullanımı Hindistan'dan öğrenildi. Kâğıt ve şeker fabrikaları bazen çok sayıda işçi çalıştırıyordu; tıpkı halifelerin dağıttığı hilatlerin yapıldığı atölyeler gibi devlet girişimlerinde olduğu gibi. Bununla birlikte zanaatkârların ideali, belki kendilerine yardımcı olacak bir veya iki işçi alarak kendi hesabına çalışan bağımsız ustalar haline gelmek veya kendilerine ait bir dükkân açamıyorlarsa çırak olarak çalışmaktı. Tüccarlar da zanaatkârlar da kendi ortak çıkarlarını dış rekabet karşısında koruyabilmek için birbirleriyle ilişki kurmanın değişik yollarını buldular. Zimmîler arasında bunu yerel zimmî grubun topluluk örgütlenmesi aracılığıyla gerçekleştirmek mümkündü. Fakat en azından Kahire gibi bazı şehirlerde bireyler sık sık neredeyse kendi başlarına kalmaya eğilim gösteriyorlardı. Örneğin aynı iş kolunda çalışan esnaf genellikle pazaryerinin belirli bir alanında ortak olarak yer tutuyorduysa da bazen bireylerin ayrı

---

[4] Krş.: S. D. Goitein'e ait "The Commercial Mail Service in Medieval Islam" (*Journal American Oriental Society*, 84 [1964], 118-23), Kahire'ye kadar uzanan bu posta hizmetlerini anlatmaktadır. Arapça *berîd* (barîd) sözcüğü "resmi ulak hizmetleri" anlamına gelir. Özel olarak kişisel kullanıma ayrılmış "posta hizmetleri" için ise tamamen farklı terimler kullanılmıştır (örn.: (*fayj*)). Maalesef başka yerlerde çok sık tekrarlanmış yanlış bir çeviri söz konusu olmuştur. Fransızcadaki "courrier" (kurye, ulak) terimi, birçok başka anlamının yanı sıra neredeyse doğru olacak bir anlamda, *berîd* (barîd) sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Fakat "courrier" ayrıca "posta hizmeti" ve "resmi ulak" anlamlarına da geldiği için, okurlar yanılma eğilimi göstermiş ve berîdin (barîd) kişisel mektuplar taşımadığı konusunda uyarılmaları gerekmiştir. İngilizcede ise bu karışıklığın hiçbir şekilde bağışlanabilecek bir tarafı yoktur; "courier" (kurye, ulak) yerine "posta" (post) kullanımı çok eskidir. Fakat eski uzmanlar, sanki Arapça *berîd* sözcüğünü değil de Fransızca "courrier" sözcüğünü çeviriyorlarmış gibi yazmış ve terimi yanlış çevirmişlerdir; bu yüzden berîd, genellikle hatalı bir biçimde, aslında çok az ortak noktası olan "postal service" (posta hizmeti) diye anılmıştır. Bu yüzden her seferinde okurun, bununla aslında posta hizmetinin kastedilmedi konusunda uzun uzadıya uyarılması gerekmiştir. Fransızcadaki karışıklık modern Arapçaya bile girmiş, böylece *berîd* (barîd) fiilen "posta hizmeti" anlamını almıştır.

başlarına yer tuttukları da olurdu; keza belirli bir kolda çalışan esnaf çoğunlukla aynı aileye mensup olmasına rağmen bireyler bazen aile mesleklerini sürdürmek yerine başka bir meslekte de çalışabilirlerdi. Yayılan bir ekonominin gerektirdiği ölçüde akıcılık sağlayan serbest sözleşme ilkesi şehir yaşamının büyük bir kısmında geçerliydi.[5]

Büyüyen refah ortamı ve beraberinde getirdiği toplumsal hareketlilik içinde İslam ve Müslümanların kurumları kilit rol oynadı. Bir ölçüde monarşik disiplin ve halifelik devletinin genişliği –en azından güçlü halifelerin yönetimi altında– ticaret için gerekli olan huzurun ve elverişli iklimin sağlanmasında etkili oldu. Düzenle birlikte refah da geldi. Elbette güçlü yöneticilerin varlığını sağlayan şey de bir ölçüde bu refahtı. Fakat monarşinin ortaya çıkışıyla birlikte onun daha da özerk bir etkisi oldu. Özellikle monarşinin yayılan iktidarı yüksek kültürü mayaladı. Halifelik monarşisi yıkıldıktan sonra bile ortaya çıkan yeni sorunlar ve başlayan yeni gelenekler coşkulu bir biçimde süren kültürel diyalog içinde meyve vermeye devam ettiler.

Saray bu dönemlerin refahının odak noktasıydı ve sarayın bir örnek olarak etkisi, zenginliğin çekici gücü sayesinde imparatorluk çapında yayıldı. Vilayetlerden alınıp revaçta olan lüks yaşam kanallarıyla dağıtılmak üzere Bağdat'a aktarılan gelirler –yani vergi gelirleri– ne durumda olursa olsun, çoğu ihtiraslı genç adamlardan oluşan birçok insan dört bir yandan bu şehre akın etmeye devam ettiler. Başkentten eyaletlere gidenler arasında ise sadece valiler yoktu, aynı zamanda tüccarlar, halifeliğin cömertliğinden pay almış toprak sahipleri ve Bağdat'ın görkeminin tadını bir süreliğine alma fırsatını bulmuş her tür insan bulunuyordu. İdare, toplumsal yaşam ve edebi ve sanatsal beğeniler ile ilgili olup sarayda ortaya konan tarzlar bütün vilayet merkezlerine yayıldı, bu sırada saray da birbirleriyle karşılaşan bütün kültürel geleneklerin kaynaştığı bir eritme potası haline geldi.

Bu şekilde oluşan yeni ortak kültürün, yeri gelince bu kültürü olanaklı kılmaya katkıda bulunan temel bir özelliği ise yüksek bir toplumsal hareketlilik düzeyiydi: Bu, sadece ekonomik yayılmanın gerektirdiği ekonomik yaşamın getirdiği bir toplumsal hareketlilik değildi –esinli ve yetenekli bir insanın ailesinden veya toplumsal bağlantılarından yararlanmadan toplumda yükselebilme veya kendi ailevi bağlarının ona tanıdığı avantajlara rağmen diğer

---

5 Profesör Goitein'in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966) adlı çalışmasındaki, Kahire Genizası'nda bulunan el yazmaları hakkındaki makaleleri, Kahire'deki, özellikle bir azınlık grubu içinde söz konusu olmuş olan ticaret koşullarına fazlasıyla ışık tutmaktadır. Onun bu eseri ayrıca genel olarak İslamileşmiş uygarlığın ticareti hakkında iyi bir kaynakça da içermektedir. Daha küçük kasabalarda aynı ölçüde bir ticaret özgürlüğünün olup olmadığından emin değiliz, fakat buralarda da girişkenliği engelleyecek katı bir lonca yapılanmasının olmadığı açıktır; krş.: (geç) Memluk dönemindeki Suriye kentleri hakkında, Ira Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harward University Press, 1967).

topluluklar tarafından oluşturulmuş çevrelerde hareket edebilme olanağına dayanan– özel bir kültürel açıklıktı. Müslümanlar "yeni insanların" getirebileceği canlılığın farkındaydılar. Biri Kûfe'den gelen ve diğerini az bilinen, küçük bir kasabadan geldiği için küçümseyen iki bilgin arasındaki bir tartışmayı okuyoruz; diğeri diyor ki, "ben kendi şehrime aydınlık götürürken sen kendi şehrini geriletiyorsun." Bir kimsenin şanlı şeceresi onuna bitmemeliydi, başlamalıydı. Sanatçılar ve edebiyatçılar sürekli hareket halindeydiler, doğdukları kentlerde nadiren kalıyorlardı ve eserlerinde çoğunlukla uzak şehirlere yaptıkları ziyaretlerden söz edebiliyorlardı.

Halifelik sarayı kısa sürede toplumsal hareketin teşvik edilmesine önayak oldu. Saray mensupları, Sasanîler döneminde çok önemli bulunmuş olan verasete dayalı toplumsal konumun bazı unsurlarına sadık kaldılar. Bazen bu sanki edebin, yüksek görgünün esasıymış gibi yazdılar. Toprak sahibi soylular toplumsal saygınlığın ölçütü olarak –özellikle antik İran döneminin kraliyet kahramanlarından gelen– soylu bir kökene sahip olmayı önemsemeye devam ettiler. Eski Arap kabilelerinin soyundan gelenler hâlâ soylarının saflığından gurur duyuyorlardı; özellikle de Ali'nin soyundan gelenler ve Abbasîler örnek alınıyordu. (Bu ailelerin kuşaklarını kayıt altına alan, böylece gerçek soyu tespit eden ve örneğin iki aile arasındaki kayda değer mülkiyet ve ayrıcalık haklarını düzenleyen özel devlet daireleri bile bulunuyordu.) Ama bu türden aristokratik eğilimler dezavantajlı bir konumdaydı. Daha Nûşîrevân döneminde Sasanî soyluluğu gücünü zaten bir ölçüde kaybetmişti. Müslümanlar arasındaki dindarlık yanlıları hem ataları pagan Arap kabile üyelerinin hem de kâfir soyluların kibrinin kırılmasına katkıda bulunmuşlardı. Abbasîlerin programı, mutlak bir hükümdarın tebaası içinde geçerli diğer eşitlik tipi dışında büyük ölçüde imanlı Müslümanların eşitliği ilkesine dayanıyordu. Abbasî hanedeninin mutlakıyeti altındaki Bağdat'ta yetenekli bir insan, soy ağacının etkisi olmadan bir servet edinebilir veya en yüksek makamlara gelebilirdi. Sarayda önemli olan, söz konusu kişinin adabı, özellikle de edebi görgüsüydü.

Fakat yeni bir ortak bölgesel kültür örgüsü doğuran şey sadece Müslümanların sarayının ekonomik ve siyasal rolü değildi. Ekonomik yayılma tarafından teşvik edilen diğer toplumsal baskılar doğrudan doğruya İslam dini aracılığıyla ifade buldular. Bu durumun yayılması, Mervanîler döneminden kalan birçok yüksek kültür geleneği arasında kurulu olan toplumsal ilişkileri değişikliğe uğrattı. Müslümanlar artık sadece ufak bir yönetici sınıfı meydana getirmiyorlardı, bunun yerine genel nüfusun önemli bir kısmını oluşturmaya başlamışlar, hatta bazı yerlerde çoğunluk haline bile gelmişlerdi. Sonuç olarak artık, coğrafya, dil ve yazılı gelenekleri itibarıyla birbirlerinden ayrı duran birçok dinsel topluluk bulunmuyordu –bu, özel olarak İran'a özgü bir etnik duyguya sahip Mazdacılar arasında bile aşılamamış bir durumdu. Artık İran-

Sami geleneğinin birçok beklentisine uygun düşen, hatta bunları karşılayan ama ayrıca bölgenin başlıca tarımla uğraşan etnik gruplarından herhangi birine bağlı olmayan tarafsız bir çekiciliği, İran ve Sami mirasını taşıyan bütün ülkeleri Sasanîlerin asla karşılayamadığı bölgesel bir ölçekte birleştirmiş siyasal iktidarla kaynaştırmış bir topluluk bulunuyordu. İslam dinine geçenler bile yeni cemaatin dilini kullanma eğilimi gösteriyordu; ama bu cemaat kendi konumunu her şeyden önce kendi dinsel geleneğini çok sayıda insana benimsetmesi sayesinde kazanmıştı.

II. Ömer döneminden beri İslam'a geçiş resmen teşvik ediliyordu. Örneğin Hişam döneminde, II. Ömer'in ilkelerinin Horasan'daki ve Ceyhun havzasındaki bir uygulaması, eski tarz yerel yöneticilerin konumunu sarsıp Abbasîlerin zaferini doğuran siyasal mayaya katkıda bulunarak geniş çaplı bir katılımın gerçekleşmesini teşvik etmişti. Abbasî iktidarı ile birlikte İslam dinine katılımın iyice olağan hale geldiği görülüyor. Kentlerin nüfusunun çoğunluğunun, hatta imparatorluğun büyük kısmındaki köylülerin çoğunun bile birkaç kuşaklık bir süre içinde Müslüman olduğu anlaşılıyor.

Müslüman olmak yüksek bir itibarı da beraberinde getiriyordu ve kuşkusuz tüccarlar da bu onun avantajının farkına varmışlardı. Görünüşe göre bazı zanaatkârlar büyük ölçüde Müslüman olmuşlar, geri kalanlar ise büyük ölçüde ya Hıristiyan veya Yahudi olarak kalmışlardı. En önemlisi de taşradan şehirlere göç artmıştı (kendi başına artmayan kent nüfusu bu yolla takviye ediliyordu) ve bu göçler neticesinde şehirlere taşınan insanlar, buraların hâkim dinini benimsiyorlardı; yani yeni, kentli bir yaşam biçimini önünde sonunda benimsemesi gereken köylü, yeni bir dini de öğreniyordu. Müslümanların sayısı kayda değer bir sayıya ulaştığında, cami, en canlı ve kuşkusuz en kozmopolit etkinlik merkezi haline geldi. Popüler öykü anlatıcıları (*kussâs*) burada peygamberlerin mucizelerini ve İncil ve Talmud'da yer alan öyküleri İslami bir kalıba sokarak anlatıyorlardı. Böylece kendine özgü tarihiyle, etiğiyle ve eskatolojisiyle tamamlanmış, daha önceki dinsel geleneklerin hepsinde bulunan en çarpıcı kavramlardan yararlanan bir halk İslamı ortaya çıktı. Şehirler böylece büyük oranda Müslümanlaştığında, onların kendilerine bağlı köy nüfuslarıyla olan sayısız bağları köylerin de yavaş yavaş İslam'a geçmelerini sağladı.

Abbasîler döneminde İslam dinine yeni katılanların artık herhangi bir Arap kabilesiyle özdeşleştirilmesi gerekmiyordu çünkü bu kabileler zaten ayrıcalıklarını yavaş yavaş kaybediyorlardı. İslam bir yönetici sınıfın değil, kozmopolit, kent yönelimli bir kitlenin nişanı haline geldi; yeni yeni yoğunlaşan toplumsal hareketliliğin bir simgesi oldu. Kentleşmenin önem kazanmasıyla birlikte genel olarak toplumsal hareketlilik de önem kazandı. Irak'ta tarımla uğraşan Yahudilerin çoğu ticarete yöneldiler ve yetenekli tüccarlar hali-

ne geldiler. Fakat insanlar özellikle Müslüman olduklarında daha kazançlı kariyerler yapmaya veya bir bölgeden diğerine seyahat etmeye başladılar.

Zimmî Halkın Dindarlığı

Kentli ve kent yönelimli daha etkin bir nüfus İslam'a geçtikçe eski geleneklerin toplumsal ve kültürel rolü de değişikliğe uğradı. Bu geleneklere bağlı kalan insanlar bütün imparatorluk içinde azınlık haline geldiler. Fakat uzun bir süre boyunca –kendi yörelerinde çoğunluk sayılabilecek– bu azınlıkların dinsel törenleri ve âdetleri, yaratıcı olması zorunlu olmayan, ama kent yönelimli Müslümanların sahip olmama eğiliminde olduğu gündelik ve mevsimsel yaşam kalıpları düzeyinde toprakla ve geçmişle bağlarını koparmayan bütün bir cemaatin yaşamının bir parçası olmaya devam ettiler.

Arap fetihleri döneminde, koruma altındaki zimmî cemaatleri meydana getirecek birçok dinsel grup, kendi aralarında statü eşitliği ve birbirlerinin müdahalelerine karşı korunma kazandılar. Örneğin bir zimmî cemaatin diğerine din propagandası yapmasını Müslümanlar hoş karşılamıyorlardı. Yahudiler ise kendilerini, en azından Bizanslıların yönetimi altında olduklarından daha elverişli bir konumda buldular. Bu bakımdan Yahudilerin ticari etkinliğinin artmasına olanak veren sadece ekonomik bir açıklık değildi, aynı zamanda siyasal bir açıklıktı. Nispeten avantajlı Nestûrî Hıristiyanların konumu bile Zerdüştî aristokrasinin karşısında geçiçi olarak, en azından bu aristokratlar Müslüman olana dek, iyileşmişti. Mısır'daki, Suriye'deki ve Ermenistan'daki Monofizit Hıristiyan kuruluşları da ayrıcalıklı Yunanlıların geri çekilmesinden derhal ve yoğun olarak fayda görmüşlerdi. Görünüşe göre Müslümanlar, Monofizitlerin belirli konular hakkındaki görüşlerini, İbrahimî geleneğe göre anlaşıldığı haliyle dindarlığın genel bir savunusundan tamamen bağımsız olan birtakım sebeplerden dolayı uygun buluyorlardı. Bu konuların başında ise Monofizitlerin dinsel statülerden ve resim ile heykel gibi sanatlardan hoşlanmamaları geliyordu. Bu durum belki de kısmen onların bu türden çekici unsurlardan yararlanmaya gücü yeten daha zengin kiliselere karşı genel düşmanlıklarından doğmuş olabilir. Müslümanlar dinsel herhangi bir bağlamda kullanılan ve Hıristiyanların hoşuna giden resim yahut heykel gibi tasvir sanatlarını hoş görmemeye Mervanîler döneminde başlamışlardı.

Ama Abbasîler dönemine gelindiğinde zimmî cemaatler hem cemaat olarak hem de kendine has manevi gelenekler olarak çoğunluğun manevi yaşamından, en azından yüksek kültür düzeyinde kopmaya başladılar. Bunun yerine belirli etnik gruplarla özdeşleştirilir oldular. Etnik gruplardan bahsettiğimizde aslında bildiğimiz anlamda milliyetleri değil, bireylerin doğum yoluyla dâhil olduğu, ortak bir kültüre bağlanmayı içeren herhangi bir grubu ve özellikle de ortak bir dile veya lehçeye ve yabancılar karşısında gruba bağlılık

duygusuna sahip olan ve fakat yeknesak bir bölgede toplanmış olması gerekmeyen daha ufak, daha uyumlu grupları kastediyoruz. Nil ve Ceyhun arasında uzanan bölgede dinsel cemaatleri uzun süredir bu türden etnik gruplarla özdeşleştirmek yönelik bir eğilim mevcuttu. İslam'ı benimsemeyen neredeyse her etnik grup kendi dilinden bile daha ziyade mensubu olduğu dinle özdeşleştiriliyordu. Dolayısıyla Ermeniler apayrı bir dile sahip olmalarına karşın sadece Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Ermenistan dağlarında değil, ayrıca Suriye'de veya Mısır'da (üstelik buralarda Ermeni teolojisinin yöreye özgü Monofizit teolojisi ile benzerliklerine rağmen) ve Irak'ta veya İran'da varlığını bağımsız olarak sürdüren Ermeni kiliseleriyle özdeşleştiriliyorlardı. Arapça konuşan bir Ermeni, kiliseye bağlı kalmaya devam ediyorsa yine Ermeni sayılıyordu ama –normalde İslam'a geçmek amacıyla– kiliseden ayrılmış bir Ermeni kendini kısa bir süre içinde tamamen farklı bir topluluğun üyesi olarak buluyordu. (Elbette, İslam içinde, eski etnik bağlar dil veya lehçe zemininde veya yerellik veya ekonomik işlev zemininde varlığını sürdürüyordu ve sık sık yeni İslami tarikatlarla bağlantılı olarak bunların yenileri ortaya çıkıyordu; fakat genel olarak bu tarz etnik gruplar zimmî gruplar kadar katı bir biçimde tanımlanmıyorlardı.)

Her zimmî dinsel topluluğun dindarlığı doğal olarak kendi özgül karakterini devam ettiriyordu. Hıristiyanlar, insanlığa duyduğu sevgi yüzünden çile çekip ölüme karşı zafer kazanmış Kurtarıcıyı bekliyorlardı. Yahudiler kutsal ahdi sürdürüyorlar, Tanrı'nın sadık halkının haklarının nihayet ona gere verileceği ve dünyanın günahkârlardan arındırılacağı günü bekliyorlardı. Mazdacılar karanlığın çok güçlü göründüğü bir dünyada Işığın ve Hakikatin zaferine hizmet etmek için uğraş veriyorlardı. Bununla birlikte birçok grupta söz konusu olduğu haliyle dindarlık biçimlerinin bu şekilde devam eden gelişimi o grubun iç hayatıyla sınırlıydı; görünen o ki göre bu grupların İslam'la veya birbirileriyle ilişkisi üzerinde bunun pek bir etkisi yoktu.

Buna karşın İslam'da gelişen dindarlık tarzı, bazı zimmî topluluklar üzerinde dikkate değer bir etki yapmış olabilir. Mazdacıların liderlerinin sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda, Müslüman etkisine karşılık olarak kendi geleneklerinin bazı ifadelerini yeniden düzenlediklerine dair bazı kanıtlar bulunuyor. Her halükarda Sasanîlerin, İyilik tanrısı Ahura Mazda'nın yanı sıra birçok küçük ilaha tapmaya fazlasıyla olanak tanıyan saray Mazdacılığı, artık tamamen ortadan kalkmıştı. Rahipler artık, Ahura Mazda'nın yegâne kıble ve Müslümanların Allah'ının tam bir benzeri olması için uğraşıyorlardı. Elbette bu yaklaşımlarını teolojik metafiziğin yardımıyla ve muhtemelen kutsal yazıları yeniden yorumlayarak desteklediler. Fakat bu yeni düzenlemeler nasıl olurlarsa olsunlar görünüşe göre Mazdacıların Müslümanlar karşısında sayıca hızla gerilemesine engel olamamıştı.

Eski dinsel gelenekler, artık İslam içinde yerleşik cemaatler olarak değil de bireyler arasında ve köyler arasında şekillenen ruhaniyete kendi katkılarını sunuyorlardı. Ama Yüksek Halifelik Dönemi boyunca bu katkı gayet önemli oldu. Hem ulemânın hem de camilerdeki öykü anlatıcılarının esinlenmek ve çoğunlukla malzemelerini zenginleştirmek amacıyla herkesi ilgilendiren hukuk, etik ve halkiyat alanlarından yararlandığını belirtmiştik; aynı şey daha özel durumlarda –örneğin sadece birkaç kişinin ilgi gösterdiği çileci ve mistik yaşam tekniklerinde ve yerel inançların yaratılması veya sürdürülmesi konusunda – da devam etti. Aslında zimmîler yeterli sayıda olmaya devam ettikleri sürece, insanların mevsimlerin dönüşüyle ve yerel çevreyle ilişki kurmalarını sağlayan gündelik halk gelenekleri bağlamında alenen kabul gören bütün dinsel törenlerin koruyucuları olmayı da sürdürdüler. Bu, beklenenden de kolay oldu, çünkü askerler ve gezgin tüccarlar tarafından tasarlanmış İslami ay takvimi, güneş yılının mevsimlerini tamamen göz ardı ediyordu. Bu yüzden takvimdeki dinsel bayramlar otuz üç yıl içinde dört mevsime de rastlıyordu. Doğayla bağlantılı bayramlarınsa sonuçta daha eski dinlerle ilişkili olan, İslami olmayan takvimlere göre izlenmesi gerekiyordu. Dini takvimi dolayısıyla İslam, kökten kentli sayılmış, yerel iklim döngüsü yüzünden diğer bölgelerden kopuk bulunmuştu; doğanın bütün döngüsü eski geleneklerin ilgisine terk edilmişti.

Şehirlerde bile Müslüman olmayan birçok insan vardı; ama gayrimüslimlere en çok köylüler arasında rastlanıyordu. Arap (ve Berberi) kabileleri haricinde kırsal kesimde yaşayanların önemli bir kısmı başlangıçta eski geleneklerine bağlı kalmaya devam ettiler. Kırsal kesimlerde yaşayan halk elbette şehir halkından daha kalabalıktı. Koruma altındaki başlıca gayrimüslim –Hıristiyan, Yahudi ve Mazdacı– topluluklar arasından Hıristiyanlık ve Mazdacılık, toprak sahiplerinin ve tüccarların yönetici topluluğa yönelmeleri yüzünden toplumda liderlik etme gücünü hızla kaybetti. Bu iki gelenek, geri kalmış kitlelere, özellikle de halk ayaklanmaları dışında etliye sütlüye fazla karışmayan köylülere özgüydü.

Müslüman bakış açısına göre onların dindarlığının en çarpıcı özelliği, en azından türbelere ve mevsimsel kutsal günlere ve bayramlara verdikleri önemdi. Suriye'de ve Mısır'da nüfusun tamamı, Müslümanlar da Hıristiyanlar da, Paskalya bayramıyla baharın gelişini kutluyorlardı, Hıristiyanlar tören yaparlarken Müslümanlar da onları izliyordu. Aynı şekilde azizler yortuları da tarım yılının dönümünü belirtecek şekilde takvime dağılmışlardı. Hıristiyan azizlerine adanmış türbelerde köylülerin umutları ve korkuları, izleri kuşaklar önceki çiftçilerin kullandığı yerel pagan tapınaklarına kadar doğrudan takip edilebilen kalıplarla ifade buluyordu. En sonunda bu türbelerin, hatta mevsimsel bayramların birçoğu İslam'da da kendilerin bir yer bulacaklardı. Fakat şimdilik Hıristiyan olarak kalmaya devam ettiler; Müslümanların ise bir süre

daha, bir yandan hurafelere boğulmuş, diğer yandan yıl dönümüyle ilgili çarpıcı sahnelemeye sahip çıkan köylülerin kadim dindarlığına az çok dolaylı yoldan katılmakla yetinmeleri gerekiyordu.

İran platosunda ise Mazdacılık tarafından kutsal sayılan, eski İran'a özgü mevsimsel bayramlar aynen devam ettirilmişti. Bunlar Sasanî güneş takvimine göre yapılıyor ve eski dinle bağlarını yavaş yavaş kaybetmelerine rağmen asla sıkı sıkıya İslami hale getirilemiyorlardı.

Batı Akdeniz'in İslam Dünyası

Henüz Yüksek Abbasîler Dönemi'nde bile, halifelik yönetiminin merkezinden uzaktaki bölgeler –Müslümanlar ile zimmîler arasındaki yerel ilişkilere kadar uzanan– kendilerine özgü birer tarihsel örüntü oluşturmaya başlamışlardı. Bu durum özellikle uzaktaki bölgelerin en büyüğü olan Batı Akdeniz havzasındaki Müslüman toprakları için geçerliydi.

Batı Akdeniz'in Müslüman vilayetlerinin çoğu, Abbasî egemenliğine asla tam olarak girmemişlerdi. Kabileler halinde topluca Müslüman olan ve en baştan beri hükmen Araplara asimile olmuş Berberi nüfus, İslam dünyasının başka yerlerinde Arapların oynadığı rolün aynısını kendi bulundukları yerlerde oynamış ama bir yandan da Arapların kültürel liderliğini kabul etmişlerdi. Arabistan Araplar için ne ifade ediyorduysa onunla neredeyse aynı büyüklükte –ama daha sulak bir bölge– olan ve Akdeniz ile Sahra arasına sıkışmış olan Mağrip de Berberiler için aynı anlamı ifade ediyordu, yalnız şu farkla ki dağlarda yaşayan Berberiler arasında hayvancılık ile tarım daha iç içe geçmişti. Romalılar Mağrip'in kuzey kıyısındaki şehirlerde, Sasanîlerin Doğu ve Güney Arabistan'da oynadıkları rolden daha önemli bir rol oynamışlardı. Fakat bu şehirler, en azından Roma İmparatorluğu iktidarı buralardan çekildikten sonra, kendi yakın çevreleri dışında çoğunlukla köylüleştirilememiş hinterlandları üzerinde çok az egemenlik kurabilmişlerdi; Mağrip'te, ikincil pazar kentleri arasında, şehirli tarıma dayalı egemenlik merkezi oluşturmaya elverecek bir ağ bulunmuyordu. Görünüşe göre İslam Mağrip'te büyük ölçüde, yabancılarla ilişkileri düzenleyebilecek bir slogan konusu olmaktan öteye gidememişti. Berberiler İspanya'ya, Arapların Bereketli Hilal'e girmesini sağlayan ruh haline çok benzeri bir ruh haliyle çıkmışlardı.

İspanya'ya gelen Berberiler, kendilerine göre daha az sayıdaki Arap ailesinin yanı sıra ele avuca sığmaz bir yönetici sınıfı meydana getiriyorlardı. Aralarındaki kan davaları halifelik valilerinin kontrolü sayesinde asgari seviyede tutulmuştu. Suriye halifeliği çökünce yönetici Emevî ailesinin genç bir üyesi olan Abdurrahman, Abbasîler tarafından katledilmekten kıl payı kurtulmuş, başından geçen sayısız maceranın ardından İspanya'ya ulaşmayı başarmıştı. Burada yönetici konumunda bulunan Müslümanlar arasından çeşitli grupları,

yeni yetme Abbasîler tarafından gönderilecek bir vali yerine kendisini *emir* (amîr), yani komutan unvanını taşıyan bir arabulucu olarak kabul etmeye ikna etmeyi başardı. O ve halefleri, kendilerini hem Berberilerden hem de Mısır Mağribi ilerlemeleriyle gelmiş daha eski Araplardan ayrı tutan yeni bir Suriyeli Arap aileleri bloğunun da bazen desteğini alarak bir buçuk yüzyıldan biraz uzun bir süre boyunca kırılgan bir egemenliği sürdürmeyi başardılar. (Onuncu yüzyılda Abdurrahman'ın soyundan gelen biri, bu Emevî emirliğini Abbasîlerin emirliğini örnek alan mutlak bir halifelik yönetimine dönüştürdü.)

İspanya'nın, uygarlığın ana merkezlerinden uzakta yaşayan Latinleşmiş nüfusu, İspanya fethedilmeden önce burnu havada bir Germen aristokrasisi ve her tür düşünsel veya kentli kıpırtıyı bastıracak şekilde örgütlenmiş katı bir kilise hiyerarşisi tarafından yönetiliyordu. Şehirlerin çoğu, pervasızca zulmedilen Yahudileri özgürleştirip Hıristiyan nüfusa kendi yerel Roma kurumlarını devam ettirme hakkı tanıyacak yeni ve daha serbest yöneticilerin emri altına girmeye zaten hazırdılar. Ama bu durumda istikrarlı siyasal veya kültürel ilkeler oluşturmayı ne Berberiler ne de Araplar başarabilirdi. Refah ortamının geri gelmesi ve Müslümanların itibarı, büyük ölçüde doğudan yayılan ekonomiyle kurulan temaslara bağlıydı; İspanya'da ortaya çıkan kültür kalıpları da Abbasî bölgesinden geliyordu.

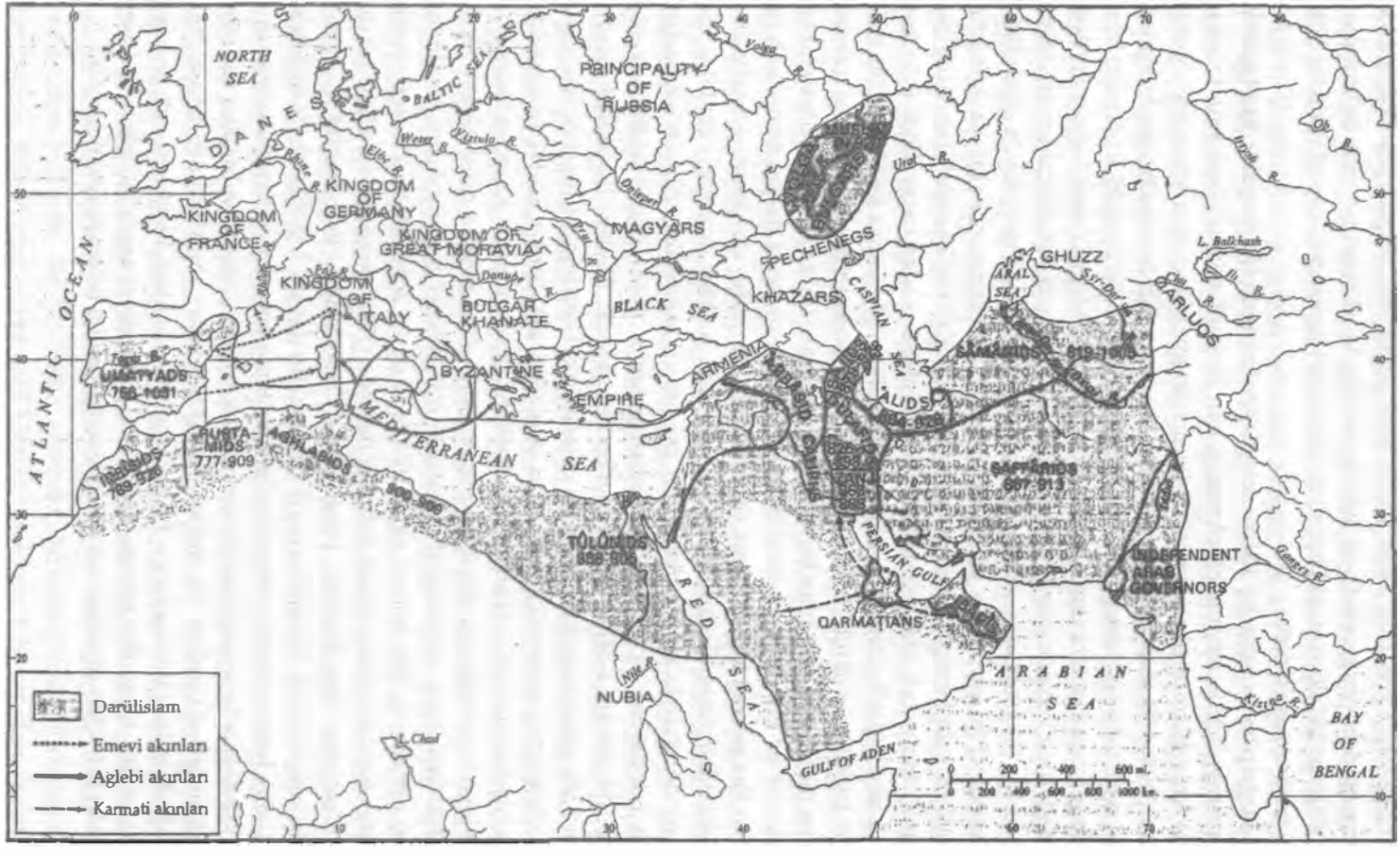
Fakat bu kültürel kalıplar İspanyolların alışık olduğu kültürel kalıplara kıyasla o kadar çekiciydi ki bütün nüfus bunları hemen benimsedi. Müslümanların yönetimi altındaki bölgede yaşayan öncü Hıristiyan unsurlar İslamileşmiş kültürü paylaşmaya daha eğilimliydiler, dolayısıyla Latince yerine Arapça öğrenmeyi tercih ediyorlardı. Ama Hıristiyan dünyasına mensup olduklarını da asla unutmadılar. Kiliselerinin Roma'yla bağları devam etti.

Halifenin yönetimi altında Müslümanların egemenliğindeki topraklar yavaşça artarken, emirlik topraklarında, ilk fetihlerde Müslümanların hâkimiyet altına aldığı, neredeyse İspanya'nın tamamını ve güney Galya'nın önemli bir kısmını içeren topraklar her geçen gün biraz daha kaybediliyordu. Kuzey Galya'daki Frank hanedanı ve özellikle de Şarlman, Müslümanları Galya'dan kolayca attı ve yarımadanın kuzey sınırında o dönemde halifelik devletinin yerleşmekte olduğu Güney Hazar topraklarını andıran dağlık bölgede yaşayan zapt edilememiş İspanyol gruplarıyla ilişkiler kurdu. Bunun üzerine bu Hıristiyanlar kısa sürede, birkaç küçük devletin dar görüşlü krallarının önderliğinde, başlıca merkezleri daha bereketli ve kalabalık güney topraklarında bulunan Müslüman iktidarına karşı harekete geçtiler. İspanya çok geçmeden, Müslüman yönetimi altındaki (Kurtuba ve Guadalquivir havzasını merkez alan) ve Doğu Akdeniz Müslümanlarıyla düzenli ilişkileri olan müreffeh güney ile kuzeyde Hıristiyan krallıkların oluşturduğu daha küçük bir bölge arasında ikiye bölündü. Bu iki bölge arasında, kuzeydoğudaki Zaragoza'nın, merkezdeki Toledo'nun ve batıdaki Mérida'nın kuzeyinde yer alan, normalde

Müslümanların kontrolü altında olan ama güvenliğin çoğunlukla tam olarak sağlanamadığı ve savaş halinin hâkim olduğu Müslüman sınırları bulunuyordu; Nitekim Müslüman ve Hıristiyan devletleri arasındaki savaşlar da bu bölgede normal sayılıyordu.

Mağrip'teyse egemen kabile gruplaşmalarınınkine alternatif bir liderlik sağlayacak ölçüde Arap göçü olmadığı için Berberiler kendi başlarına kalmışlardı. Ama İslam artık mevcut kabile gruplaşmalarına yeni bir zemin sunuyordu. Yahudilik dışındaki diğer dinler kısa süre içinde ortadan kayboldular. (Veya o dinlerle bağlantılı görülen uygulamaların üstü örtüldü ve bunlar İslami dinsel yaşamın tabi unsurlarına indirgendiler.) Mağrip'in en batısında (Fas) Abbasîlerden kaçan başka bir sığınmacı, el-Mehdi'nin ölümünden sonra Mekke'deki bir Şiî ayaklanmasında (786) rol almış, Ali taraftarı İdris b. Abdullah, Muhammed'in soyundan geldiğini gerekçe göstererek, çok sayıda kabileye liderliğini kabul ettirdi. İdris ancak, zamanla bütün bölgenin itibar ettiği bir türbeye dönüşecek olan bir mezar yaptırabilecek kadar yaşayabildi (Mevla-i İdris), ama oğlu II. İdris, Yüksek Halifelik Dönemi boyunca küçülecek bir bölgenin bağlılığını elinde tutan, gücünü kent merkezlerinden alan ve zaman zaman rakip kollara ayrılan bir hanedanlık kurdu. II. İdris (808'de) uluslararası bir ticaret ve kültür merkezine dönüşecek olan ve fakat denize kıyısı bulunmayan Fas şehrini kurdu (veya yeniden kurdu). İdrisî varlığının siyasal rollerinden daha önemli olan işlevi, yakınlardaki halklar arasında, özellikle de soyları dolayısıyla kabile üyelerinin saygısını kazanabilen Ali'nin soyundan gelen göçmenler ve onların soyundan gelenler tarafından yürütülen geniş çaplı misyonerlik faaliyetlerinin merkezi olmasıydı. Böylece Berberiler kendilerini daha geniş çaplı bir dünyanın gelenekleriyle özdeşleştirmeyi öğrendiler.

Mağrip'in, bereketli toprakların denizden pek içeriye kadar ulaşmadığı daha merkezi ve doğu kısımlarında halifelik iktidarının ve Arap yerleşimcilerinin baskısı daha güçlü olmuş ve Hişam döneminin Berberi direnişçileri, bazıları Irak'tan veya Arabistan'dan gelmiş olan Haricî kuramcıların liderliğini kabul etmişlerdi. Bir Abbasî valisi, (761'e doğru) Doğu Mağrip'te egemenlik kurarak Kayravan'da iktidara gelmeyi başardı, (778'e doğru) İbazî Haricîler de Abdurrahman İbn Rüstem liderliğinde Orta Mağrip'te (şimdiki Cezayir) Tahert merkezli bir devlet kurmayı başardı. Bu devlet, İbn Rüstem'in ardılları olan, ama hepsinin onun soyundan gelmesi gerekmeyen ve komutalarını tanıyan Müslümanlara karşı kendilerini az çok sorumlu hisseden bir dizi imamın yönetimi altında gelişti. Bu devlet, özellikle Abbasî yönetiminden kaçan, bütün Müslüman sığınmacılara – Haricî olsun olmasınlar– kapılarını açtı ve kayda değer bir zenginlik edindi; tüccarları, Akdeniz ticaretiyle birlikte gelişen Sahra'yı bir uçtan diğerine kat eden ticaretten en iyi biçimde yararlandılar.



Milattan sonra dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Müslüman ülkeler

Doğu Mağrip'i (şimdiki Tunus ve Tripolitania) bölgenin yaygın akımlarına açmaya gerek yoktu çünkü bura zaten Kartaca zamanından beri bir ticaret merkezi olagelmişti. Mağrip'te bağımsızlıklarını ilan edenler, Reşid'in buradaki Haricîlere boyun eğdiren (800) valisi İbrahim b. Agleb'in soyu oldu. Reşid, bu vilayeti merkezi bürokrasinin kontrolünden muaf tutmuş, sadece kendi geliri üzerinden toplu bir vergi ödemekle yükümlü kılmıştı; Memun döneminde Aglebîler halifeye neredeyse hiç bağlı kalmadan siyasetlerini kendileri belirlediler. Aglebîlerin dokuzuncu yüzyılda Sicilya'yı ve Güney İtalya'nın bazı kısımlarını Bizanslılardan alıp işgal etmesine yol açan neden, Arapların ve Berberilerin yeni topraklar yağmalamaya ve fethetmeye yönelik artık gelenekselleşmiş beklentileri olduğu kadar, ayrıca Müslüman ülkelerde gemiciliği ve limanların gelişmesini sağlamış olması itibarıyla Müslümanlara bu bakımdan üstünlük kazandıran ticari refahın da artışı olmuştu; Sicilya yaklaşık iki yüzyıl daha Müslümanların hâkimiyeti altında olacaktı.

Doğu Mağrip'in doğuyla sıkı ilişkileri olmasına karşılık tüm Berberi ülkeler –hem Mağrip hem de İspanya– kendi aralarındaki sıkı ilişkileri korudular. En sonunda bunlar kendilerine özgü, İslamileşmiş ortak yaşam kalıpları geliştirdiler. Ulemânın zamanla Şer'i hukuku rakip okullara –yani mezheplere– ayırmasıyla birlikte İslam dünyasının büyük kısmı Hanefî ve Şafî hukukunu benimserken Mağrip ve İspanya Malikî hukukunu benimsedi. Hatta Arap alfabesinin başka yerlerde kullanılan halinden biraz farklılaşan özel bir alfabe bile geliştirdiler. Batı Akdeniz'de güçlenen hanedanlar daha ziyade bu bölgede yayılma eğiliminde oldular. Böylece kendi sanat ve eğitim tarzlarını da bölgede yaygın hale getirdiler.[6]

---

[6] Sadece Avrupa tarihiyle ilgilenen yazarlar, "Batı İslamı" diye saydıkları Batı Akdeniz ülkelerindeki İslam'ı, hepsini "Doğu İslamı" diye saydıkları Doğu Akdeniz'deki ve daha doğudaki İslam'dan çoğunlukla ayrı tutmuşlardır. Latin-Cermen Batı'nın Yunan-Slav Doğu'dan ayrı tutulduğu Avrupa tarihi bakımından bu ikili bölümlemeye biraz anlam verilebilir. İslamileşmiş uygarlığın tarihine uygulandığındaysa Tunus'un doğusundaki her yeri "doğu" saymak saçma olur. Mekke bile merkezin batısında yer almaktadır. Bu kullanım, modern *Arapların* bu şekilde batı ve doğu olmak üzere işe yarar bir biçimde bölünebileceği olgusundan çıkarılmış aldatıcı bir gerekçeye dayanabilir. Fakat bir bütün olarak İslami tarihte bu ayrım çok sayıda karışıklığa yol açmaktan başka bir işe yaramamıştır. İspanya'da ve Mağrip'te İslamileşmiş kültürün, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan merkez ülkelerin kültüründen ayrı, kendine özgü bir tarihi olduğu doğrudur. Bu, özel bir terminolojinin kullanılmasını gerektirir. Fakat açıkça Mağribî bir bakış açısından yazılmadığı sürece, bu, bütün geri kalanları tek bir tamamlayıcı kategoriye, "doğu" kategorisine koymanın gerekçesi değildir. Batı Akdeniz ülkeleri dışındaki her yerine "doğu" diye göründüğü ikili bir bölünme yapmak, İspanya, Sicilya ve Mağrip İslam dünyasının bir bütünün yarısını meydana getirdiği yönündeki Avrupamerkezci yanılsamayı güçlendirmek demektir. Bu, örneğin, İslamileşmiş bilimin ve felsefenin "doğudan" "batıya" kaydığı ve İspanya İslamı ile birlikte ortadan kaybolduğu yönündeki, İslamileşmiş uygarlığın düşüncesine yalnızca onun Batı dillerine çevrilmesi ölçüsünde (İspanya ve Sicilya bu süreçte doğal olarak öne çıkarlar) bir anlam atfetme alışkanlığından doğan anlayışı canlandırarak İslamileşmiş bilim ve felsefe

İslam dünyasının asıl gövdesini oluşturan çoğu ülke, uzun süre boyunca Hilafet devletiyle sıkı ilişkiler içinde oldu. Gerçi buralarda bile merkezi mutlakıyetten ayrılmayı talep eden hareketler ortaya çıktı ama bu hareketler sadece birkaç yerde –Bereketli Hilal'den ve İran'dan en uzak olanları– başarı yakalayabildi.

Tarıma dayalı çoğu rejimde olduğu gibi Abbasî rejiminin başlarında da şehirlerin refahı için hammadde tedarik etmeye direnen köylülerin ayaklanmalarına ara sıra rastlanıyordu. Bu tarz ayaklanmalar şehirli sınıfların köylülerden zorla tedarik edebilecekleri hammaddelerin belirli bir sınırının bulunduğunu gözler önüne serdi. Fakat bu ayaklanmalar dönemin yaşamında esaslı bir rol oynamadı. Benzer şekilde, hizipler arası mücadeleler de –örneğin Suriye'de Kays ve Kahtân Arapları arasındaki eski çatışmayı andıran savaşlar da– merkezi iktidara karşı yerel direnişlerin ortaya çıkmasına ara sıra yol açtı. Zaman zaman Haricî çeteler de sorun çıkarmaya devam ettiler; Ali'nin soyundan gelenler İslami idealizme ihanet eden bir hanedana karşı Şia'nın sadakatinden çaresizce medet umdular. Sonuçta Haricîler ve Şiîler Arabistan'ın ve Mağrip'in bazı bölgelerinde kalıcı zeminler edinmeyi başardılar. Fakat bu çekişmelerin hiçbiri, dokuzuncu yüzyıldan önce Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede mutlakıyetçiliğe karşı esaslı bir tehdit oluşturmadı.

En ciddi ayaklanmalar, az çok Müslümanlaşmış veya alenen Mazdacı olan İranlıların bölgedeki Arap egemenliğini en azından yerel düzeyde sarsmayı amaçlayan bir dizi girişiminden doğdu. Görünüşe göre, bunlardan daha Mansur döneminde gerçekleşen, Horasan'daki Abbasî devriminin başkomutanı olan Ebu Müslim'in intikamını almayı amaçlayan ve bunun için onu ölümünden sonra Arapçılığa karşı İran geleneklerinin bir savunucusuymuş gibi gösteren ilk girişim daha az etkin birçok hareketin de dayanağını oldu. Horasan'ın büyük kısmı bir süre boyunca Ebu Müslim'in yakınlarından biri olan ve ancak 780 yılında ortadan kaldırılan, "peçeli peygamber" el-Mukanna'nın

---

tarihinin tahrif edilmesine yardımcı olmuştur. Daha sıradan bir örnek: *İslam Ansiklopedisi*'nin ordular hakkındaki maddesinin başta ("Müslüman doğu" adı altındaki) merkezi bölgelerine atıfta bulunan bir temel kısmı, bir de "Müslüman batı" (Mağrip ve İspanya) ile ilgili istisnaları belirten bir kısmı vardır, ama ne koşulların aynı ölçüde farklı olduğu güney ve kuzey ile, ne de elbette tam anlamıyla doğu ülkeleri ile ilgili istisnaları belirten bir bölümü vardır. Yani "batı"yla ilgili uzun bir özel bölümü vardır, ama kuzey, güney ve doğuyla ilgili bir bölümü yoktur. İşte bu, Müslüman tarihinin tamamen Avrupalı bir bakış açısıyla – Garplı (Occidental) tarihin bir işlevi olarak değilse bile, bir parametresi olarak – ele alındığı birçok durumdan biridir. Genel olarak "Batı ve Doğu" kategorileri, "Şark" (Orient) ve "Asya" gibi en fazla Avrupa tarihi bakımından anlamlı kategorilerdir ve bunlardan başka alanlarda kaçınmak gerekir.

eline geçti. Bu hareketlerden bazılarının Şiî binyılcılığının unsurlarını Mazdacılığın mezhepçi biçimleriyle kaynaştırdığı anlaşılıyor.[7]

Hazar Denizi'nin güneyindeki ülkelerin son bağımsız prenslerine Abbasîler döneminde boyun eğdirildi; fakat bunların birçoğu, verasete dayalı iktidarlarını bu kez de Müslümanların hâkimiyeti altında devam ettirdiler. İşte eski Sasanî geleneğinin en canlı biçimde yaşatıldığı yerler de bu ülkeler oldu. Fakat İran hareketlerinin en sonuncusu ve başarıya en fazla yaklaşanı, ta Memun döneminde Azerbaycan'da bağımsızlık elde eden Bâbek hareketiydi. Görünüşe göre Bâbek, Ebu Müslim'in izinden gidenleri yanına çekmiş ve kendi hareketini Mazdacı ve Şiî Müslüman unsurlar içeren, muhtemelen binyılcı dinsel öğretilere dayandırmıştı. Ama saygı duyulan toprak sahibi sınıfların desteğini de bir ölçüde almıştı. Hazar Denizi'nin güneyindeki vilayetlerden müttefikler buldu; devletini bağımsız bir iktidar olarak tanıyan Bizanslılardan da biraz destek aldı ve yaklaşık yirmi yıl boyunca (837'ye kadar) direnişini sürdürdü. Ölümünden yüzyıllar sonra bile İran kırsalında binyılcı umutlarını Bâbek'le ilişkilendiren ufak gruplar var olmaya devam etti.

Daha uzaktaki Mağrip'te olduğu gibi Arabistan'da da halifeliğin mutlakıyeti yerel yönetimle ilgili kararlardan uzak tutulduysa da bir yandan onun sağladığı zenginlik nispeten gelişmiş toplumsal koşulların sürdürülmesine yardımcı oldu. Fakat buralarda bağımsızlık çok daha sınırlı ölçekte elde edilebildi. Sekizinci yüzyılda Umman'daki Nizva'da İbazî (veya ılımlı) Haricîler bağımsızlık kazanıp Tahert ile ilişkiler kurdular. Ancak dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Yemen'deki Saada'da bir Zeydî (veya ılımlı) Şiî devleti –Hazar Denizi'nin güneyinde uzanan bugünkü Azerbaycan topraklarında kısa ömürlü bir Zeydî devletinin ortaya çıkmasıyla neredeyse aynı dönemde– bağımsızlık ilan etmeyi başardı. Sudan ve Batı Avrupa yolu üzerindeki Mağrip ülkeleri gibi Arabistan'ın daha bereketli topraklarının da büyük ölçüde, halifelik ülkelerini Güney Denizlerinin kıyı ülkelerine bağlayan ticaret yolları sayesinde zenginleştiği görülüyor.

Dokuzuncu yüzyılın başında, Reşid'in oğlu Memun'un dönemine gelindiğinde, halifelik devletinin büyük bölümünde nüfusun en etkili kesimleri Müslüman oluyordu ve böylece halifeliğin kendi nüfus kitlesinin beklentilerine karşılık veren bir mutlak monarşi olduğu doğrulanıyordu. Halifelik iktidarının asli bölgesini teşkil eden Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin belli bir tarihe sahip ülkelerinde hilafetin hiçbir alternatifinin olanaklı olmadığı görülmüştü. Buna uygun olarak bu bölgenin kültürü de Arapça devam ettirilecek ve müteakip yüzyılların yüksek kültürünün bütün başlıca diyalogları da kendilerine özgü yeni Arapça biçimlerde başlayacaktı: edebi ve Helenistik

---

7 G. H. Sadighi, *Mouvements religieux iraniens* (Paris, 1938), bu hareketlerin tümüyle dengeli olmasa da çok faydalı bir araştırmasını sunuyor.

bilim merkezli saray geleneği ve burjuva sınıfı içindeki dindarlık yanlısı ulemânın Şeriat geleneği. Benzer şekilde, dinsel kaygının ve kişisel dindarlığın daha etkili biçimlerinin gelişmesi de İslami gelenek içinde söz konusu oldu. Dindarlık yanlılarının toplumsal kaygısı ve hiziplere bölünmelerine neden olan anlaşmazlıkları, en sonunda, Müslüman olan nüfusun daha geniş bir kısmına uygun düşen geniş bir dinsel etkinlikler yelpazesinin doğmasına neden olmuştu.

III
Şer'î İslami Vizyon
ykl. 750-945

Abbasîlerin zaferinden sonra –hatta henüz bazı siyasal umutlarının bulunduğu daha önceki zamanlardan beri– dindarlık yanlılarının ilk işi her Müslüman'ı bağlayacak dinsel bir Şeriat hukuku ortaya koymak oldu. Ebu Yusuf gibi bir kısım ulemâ Abbasîlerin emrinde kadı olarak görev yaptılar. Kuramcıların çoğu ise böyle yapmadı. Fakat hepsi, mevcut yönetimin icraatlarıyla ilgili sorunlar hakkında fikirlerini açıkça beyan ettiler. Düşüncelerini, Mervanîler döneminden ve Abbasîlerin ilk yıllarından beri bildikleri durumdan hareketle geliştirdiler. Müritlerinden oluşan kitlelerin kanılarını ve taleplerini de göz ardı etmediler. Onları bu yola sevk eden hissiyatın itici gücünün önemli bir kısmı, hayatlarını Kur'an'da ve hadislerde ifade bulan ilahi iradeye göre düzenleme ihtiyaçlarından ileri geliyordu.

İslami Özlemler: Evrenselci, Halkçı Maneviyat

Bütün teslimiyetçi dinsel gelenekler, toplumsal kalıpları, eski dünyevi idealleri bir kenara bırakıp dinin ilahi emirlerine ve yasaklarına göre yeniden düzenlemeye meyilli olmuşlardır. Bunun en uç örneklerinden biri Çin'de karşımıza çıkmaktadır. Çin'de ortaya çıkan teslimiyetçi dinsel geleneklerde bu tür özlemler neredeyse her zaman hüsranla sonuçlanmışlardır. Budistlerin veya Taoistlerin Muhammed'den önceki yüzyıllarda Konfüçyüsçü felsefe karşısında kazandıkları tesadüfî zaferler –Konfüçyüsçülüğe teslimiyetçi dinsel görüşlerle renklenmiş kozmik bir yönelim kazandırmakla birlikte– Konfüçyüsçü seçkinlerin Çin'in toplumsal yaşamında tekrar egemen konuma gelmelerini engelleyemedi. Öte yandan Avrupa'da Hıristiyanlar Platoncu ve Stoacı filozofların toplumsal tabanını yok etmeyi başardılarsa da onların bu zaferi altıncı yüzyıla, yani Muhammed'in döneminin hemen öncesine kadar tartışmasız kabul görmedi.

Ama Avrupa'da bile Hıristiyanların zaferi sınırlıydı. Platoncu Atina Akademisi'ni kapatan Justinianos aynı zamanda Roma hukukunun en ünlü kanunnamesini de yayımladı. Bu da Yunan-Romalı İlkçağ'ın büyük Pagan hukukçularının hukuk düşüncesinin, Hıristiyanlaştırılmış havasına rağmen büyük ölçüde özgün biçimiyle Hıristiyan Avrupa çapında kalıcılaşmasını sağladı. Akademi kapatılmış olmasına rağmen Platon'un eserleri de Pagan Yunanistan'ın (veya Roma'nın) bütün dramatik, epik ve tarihsel külliyatı gibi Yunanlıların ve genel olarak Hıristiyan Avrupalıların yüksek eğitimine kaynaklık etmeye devam etti. Devletin başında, yeni bir inancı kabul etmiş bile olsa açıkça eski Roma *imperator*u bulunuyordu.

Öte yandan Sasanîlerin topraklarında Hıristiyan piskoposlar kendi cemaatleri Hıristiyanca sayılabilecek yasalar koydular; ama burada bile "Dağdaki Vaaz"ın çarpıcı içeriği, Yahudi hukukunun Vaaz'dan daha az katı olan kısımlarının yerine kısmen geçici olarak konmuş kurallara indirgendi. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgedeki ülkelerde bile, keşişler yarı Pagan bir toplumla uyumlu bir yaşama karşı çıkarak Hıristiyan dünyasının gerçek vicdanını temsil ettiler. Belki Hıristiyan dünyasının geneli için mevcut şartları uygun görmüş olsalar gerekti ama kendileri için tamamen yeni ve özel dinsel kurumlar oluşturmayı istemişlerdi. Ruhban cemaatlerinde gündelik yaşam, toplumsal düzen, hatta –Benediktçiler örneğini düşünürsek– çalışma hayatı ile ilgili tüm yasalar da aynı şekilde yeniden oluşturuldu. Dindarca yaşamak onların en belirgin amaçlarıydı. Din dışı dünya toplumundan ayrı ve fakat ona bağımlı bir azınlık topluluğu oluşturdular. Çünkü Hıristiyanlığın ruhu, bütün toplumun manastırvari bir modele göre inşa edilmesine uygun değildi.

Öte yandan Yahudiler ve Mazdacılar arasında, her ayrıntısı dinin ilkelerinden çıkacak bir kişisel ve toplumsal yaşam hukuku oluşturmak yönünde belirgin bir çaba sarf edildi. Herkes bir yandan evlenip barklanarak fani dünya işleriyle meşgul olmaya devam ederken bir yandan da dinin her şeyi kapsayan emirlerine uymalıydı. Dindarlık yanlısı Müslümanların dinin yaşamla ilgili talepleri karşısında tavrı görünen o ki Hıristiyanların tavrından ziyade Yahudilerin ve Mazdacıların tavrına benziyordu. Gerçi önemli noktalarda bu ikisinden de ayrılıyordu.

Mazdacılar hem arınma ve kirlenme kavramlarından hem de kutsanmış bir toplumsal tabakalaşmadan hareketle Ahura Mazda'nın rahiplerine ayrıcalık tanıyan ayrıntılı bir kişisel ve toplumsal davranış kodu geliştirdiler. Sasanî İmparatorluğu işte bu nedenle bütün toplumu dinsel bir anlayışla düzenlemeye yönelik ciddi bir girişimi temsil ediyordu. Budizmin ve Hıristiyanlığın parçalı kalıplarını, yani böylesi bütüncül bir dinsel talebi ruhban cemaatleriyle sınırlandıran kalıpları reddettiler.

Irak'ın ve Filistin'in Talmudî yazılarına yansıdığı haliyle Rabbinik Yahudilik de aynı şekilde kendi seçilmiş halkı için kişisel ve toplumsal yaşamı apaçık bir dinsel mevzuat temelinde düzenleyen genel bir yasa ortaya koydu ve

yine aynı şekilde ruhban cemaati alternatiflerini reddetti. Fakat Mazdacılıktan farklı olarak, Kudüs'ün Müslümanlarca fethinden sonra gerçek bir ruhban sınıfına sahip olmadı. Bunun yerine eğitimli kişilerden oluşan bir hahamlar sınıfına sahipti. Hahamlar yasayı yorumladılar ama daha ileri gitmediler; Tanrı karşısında onların da diğer Yahudilerden bir farkları yoktu. Bu duyguyla hareket edip toplumda aristokratik sınıfların ortaya çıkmasına da izin vermediler. Bütün Yahudiler esasen eşit sayıldı.

Muhammed'in zamanına kadar Yahudiler, Nil ile Ceyhun arasında, özellikle de en saygın liderlerinin yaşadığı Irak kentlerinde sayıca çok önemlilerdi. İslam'ı ilk yüzyıllarında kabul eden nüfusun önemli bir kısmının Yahudilerden oluştuğu açıktır. Onların "İsrailiyat" adı verilen kıssa gelenekleri de İslam'ın ilk döneminin efsanelerine egemendi. Müslümanların dinden beklentilerinin büyük oranda Yahudi örneğinden esinlenmiş olduğu görülmektedir. Ridde Savaşları zamanından itibaren Mervanîlerin yönetimine karşı dindarlık yanlısı muhalefetin yükselişi boyunca gerçekleşen siyasal tesadüfler toplumu gözeten Müslümanlara, özellikle de İslam'ın siyasal bir sorumluluk getirdiğini ve bu sorumluluğun Müslümanlar arasında eşit olarak paylaşılması – yöneticilere veya resmi olarak örgütlenmiş herhangi bir kuruma bırakılmaması– gerektiğini gören Müslümanlara önemli bir zemin sağlamıştı. Abbasîlerin zamanına gelindiğinde ise bu dindarlık yanlıları meşru biçimde İslami kabul edilen her konuda bağlayıcı karar alma hakkına sahip olmuşlardı. Onların bu stratejik konumu, nüfusun daha büyük kısmının Müslüman olduğu müteakip yüzyıllarda, İran-Sami tektanrıcı dinlerinde filizlenen halkçı ruhun koşulları tarafından da doğrulandı: Bu ruh şimdiye kadar en kusursuz biçimde Yahudilikte temsil edilmişti.

Yahudiler ve Mazdacılar gibi, İslami gelenek oturduğunda en yetkili kişiler haline gelecek bu Müslümanların da dinin günlük hayatın tümünü ilahi emirlere ve yasaklara göre şekillendirme arzusunu en fazla önemseyenler oldukları görüldü. Çoğu İslami dindarlık okulu, din tarafından insana yüklenmiş toplumsal sorumluluklardan kaçmak saydıkları keşişliği reddettiler. Özellikle bazı dindarlık yanlıları arasında, gündelik yaşamın her yanında, diş fırçalamak gibi önemsiz bir meseleden ölüm kalım meselelerine varıncaya kadar her sorunda Muhammed'in örnek alınması, onun sünnetine uyulması gerektiği kabul ediliyordu. İslami Şeriat (sf.: Şer'î) veya ilahi hukuk, yani fıkıh, kuşatıcılığı itibarıyla en az Yahudi hukuku, yani Halaha (Halaka) kadar evrenseldi. Hatta Müslümanların Şeriat içinde kabul gören uygulamaları birçok ayrıntısı bakımından hahamlar tarafından vaaz edilenlerle paralellik sergiliyordu. Üstelik Yahudi ideali gibi Müslüman ideali de Mazdacılarınkine benzer bir aristokratik sınıf düzenine izin vermiyordu. Bütün Müslümanlar eşit olacaktı.

Fakat –dindarlık yanlısı ideallerin yerleşmesinin ardından– Müslümanlar, Yahudilerden farklı olarak, kendi cemaatlerini seçilmiş, eşsiz ve ilkece kan bağı üzerinden kurulan bir cemaat olarak görmediler. Müslüman cemaati de

tıpkı Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi en baştan eşit şekilde kutsanmış, Tanrı'nın rehberliğini esas alan cemaatlerden biri sayılıyordu. Bu zamana kadar İslam, çeşitli Hıristiyan ve Yahudi oluşumlarının teslimiyetçi imparatorluklar içinde örtük olarak sahip oldukları biçimi –kendi mensuplarına kendi yasasını uygulayan özerk bir toplumsal örgütlenme biçimini– belirgin şekilde aldı. İslam ve diğer topluluklar arasındaki fark, İslam'ın önce diğerlerine hâkim olması, sonra bunların yerini almasıydı. İslam, gerçek vahyin bütün ulusların gündelik hayatını belirleyen kural haline geleceği dünya çapında bir toplum inşa ederek bütün insanlığa Tanrı'nın tahrifata uğramamış, hakiki kılavuzluğunu ulaştıracaktı. Museviliğin yaptığı gibi sadece Yahudilerle sınırlı bir topluluğa kılavuzluk etmekle yetinmeyecekti; bunun yerine, kozmopolit bir dünyanın pratik siyasetine kılavuzluk edecekti.

Bu yüzden İslam, özellikle Bereketli Hilal'de ve İran'da anlaşıldıkları halleriyle büyük tektanrıcı dinsel gelenekler tarafından teşvik edilegelmiş beklentilere uygun olarak şekillendi. Yahudilik ile Mazdacılığın toplumsal tavrını sürdürmeyi tercih etti. Bunu da özellikle Yahudiliğin daha eşitlikçi olan tavrını benimseyerek yaptı. Ama ona kökten taze bir yaklaşım sağlayan kendi evrensellik anlayışını da açıkça ortaya koymaktan geri durmadı. Yüksek Halifelik Dönemi'nde günlük hayatın normlarında somut olarak ifade bulan bu özlemlerden en önemli olanlarını genel olarak "Şeriat yanlılığı" etiketi altında sınıflandırıyoruz. Çünkü bu özlemlerin en etkili biçimde kendilerini ifade etmeleri Şeriat hukukunun geliştirilip ortaya konmasından ve onun kültür içindeki merkezi bir yeri olduğunda ısrar edilmesinden ileri gelir.[1]

Şeriat'ın Eski Medine İmgesi

Mervanîler döneminin yerleşik Müslüman hukukuna eleştiriler yönelten Kûfeli Ebu Hanife (öl.: 767) ve Medineli Mâlik'ten (öl.: 795) itibaren ve bu eleştiri üzerine kapsamlı bir hukuk kuramı inşa eden Şafiî (öl.: 820) ve onun öğrencilerine varıncaya kadar Şeriat hukukunun pratik gelişim süreci karmaşık olmuştur. Fakat bu gelişim sürecine Şeriat geliştiği müddetçe gittikçe daha eksiksiz ifade bulan kalıcı ve ortak bir eğilim hâkimdi. Şeriat'ın inşası sırasında atılan her adım, tercih edilen her güzergâh aleni bir mantığa sahip olmakla birlikte çok sayıda potansiyel alternatife de sahipti. Mevcut tercihlerin kabul görmüş olması elbette bu tercihlerin Müslümanları Şeriat'ın genel ideallerine diğer seçeneklerden daha fazla yaklaştırmış olmasından ileri gelmişti. Müslümanlar bu idealleri elbette somut bir tarzda ifade ettiler. Oysa bir tarihçinin bu idealleri başka çağlardaki muadilleriyle karşılaştırarak, soyut bir tarzda ifade etmesi şarttır. Dolayısıyla bu ilk Müslümanların nelere kesin gözüyle baktıkla-

[1] İslami inancın Müslüman halkların tarihsel yaşamı içindeki rolüyle ilgili temel sorunlar W. Montgomery Watt tarafından incelenmiştir: *Islam and the Integration of Society* (Londra, 1960).

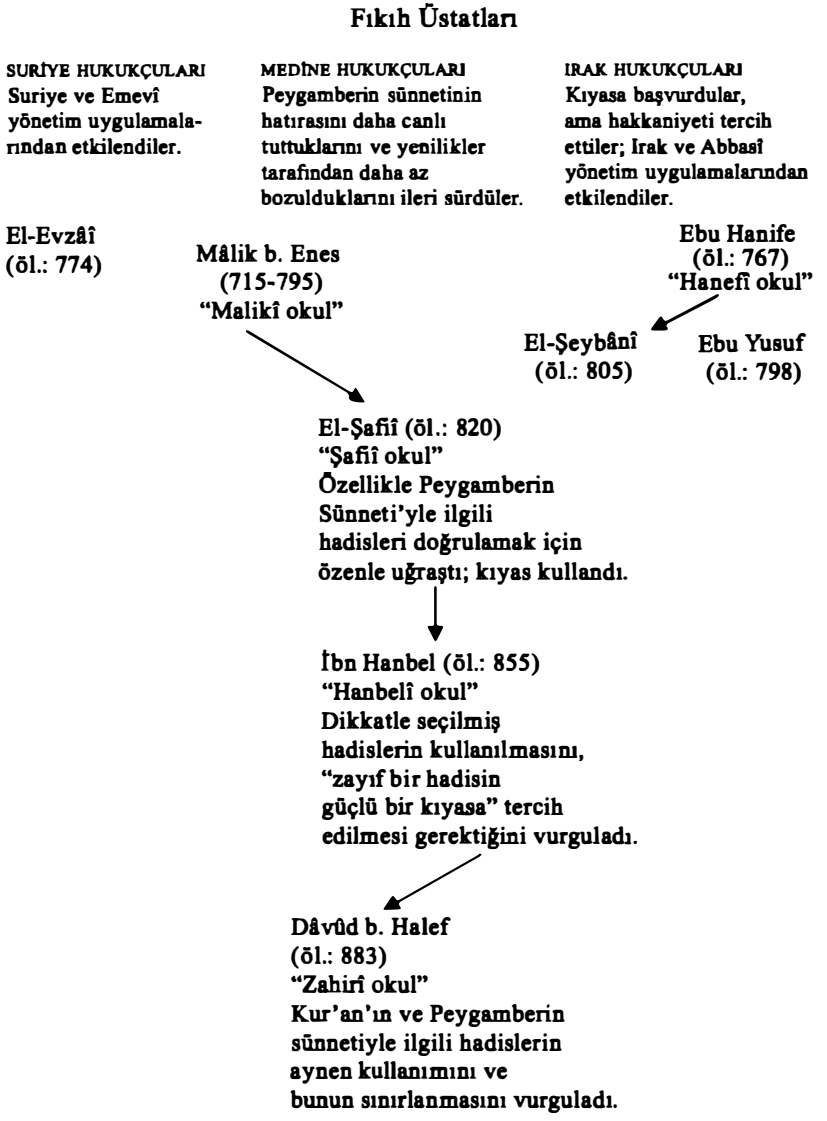
rını, açıkça dillendirmedikleri hangi örtük talimatlara uygun hareket ettiklerini, o çağda daha önceki çağların oluşturduğu arka plana göre ve bugünün "Modern" terimleriyle ifade etmemiz gerekiyor. Böyle yaparsak ideallerine ilişkin bizzat ve açıkça dillendirmedikleri halde duyduklarında muhtemelen karşı çıkmayacakları bir formülasyona ulaşabiliriz. Yüksek Halifelik Dönemi'nin Şeriatı'nın şekillenmesine katkıda bulunan genel eğilimleri gördükten sonra, onu gerçekleştiren ayrıntılı süreci apaçık bir biçimde inceleyebiliriz.

Kur'an'ın çağrısının özünü ve İslam inancının esasını, insan ile Tanrı arasında hiçbir aracının olmadığı ve insanın doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu kabulü oluşturuyordu. İslam bu yönü itibarıyla diğer dinlerin çoğundan ayrılır. Şeriat yanlıları kendi selefleri arasında zaten önem verilmiş olan halkçı ve ahlakçı eğilimleri en uç noktalarına vardırdılar. Onlara bakılırsa öncelikle ve istisnasız olarak herkes Tanrı'ya kişisel olarak boyun eğmeye davet ediliyordu. Bir aracıya, bir grup sorumluluğuna gerek olmadığı gibi, Tanrı'nın iradesinin doğrudan muhatabı olmaktan kaçmanın hiçbir yolu da yoktu. Üstelik kişi bundan başka bir şeye davet edilmiyordu; Tanrı'nın emirlerine ters düşen şeyler daha kötü değilseler bile anlamsızlardı. İnancın talepleri kişisel ve bütüncüldü veya en azından toplumsal düzeni böyle bir zemin üzerinde geliştirmeye çalışan dindarlar onları böyle görüyorlardı.

Tanrı'nın inayetini insanlara ulaştırmak üzere aracılık yapan bir Kilise'nin veya ibadetleri aracılığıyla insan ile Tanrı arasında arabuluculuk yapan bir ruhban sınıfının bu dinde kesinlikle hiçbir yeri olamazdı. Toplu ibadetler sırasında cemaatten herhangi biri cemaate imamlık yapabilirdi. İmamın camide ona uyan cemaatin önünde durması gibi simgesel anlam taşıyan bir davranışın dışında herkesle aynı davranması gerekiyordu. Arapçılığın İslam'ın temeli olmaktan çıkarılmasıyla birlikte seçilmiş bir halktan söz etmek de artık mümkün değildi. Müslümanlar başkalarından ayrı dursalar da bu sadece onların, zaten herkese yüklenmiş bir görev olan Tanrı'ya itaati kişisel olarak seçmiş olmalarından ileri geliyordu.

Fakat İslam toplumsal yaşamın tümüne hükmetmeye talip olduğu için bu gibi tavırların ibadetin ve inançların örgütlenme tarzının ötesine uzanan birtakım sonuçları da oldu. Şeriat hukuku soya dayalı toplumsal sınıfları tanıyamazdı çünkü tüm Müslümanlar Tanrı'nın huzurunda eşitti, sadece dindarlık derecelerine göre bir eşitsizlik söz konusu olabilirdi. Ayrıca biz Modernlerin alışık olduğu kişisel hakların ve yükümlülüklerin siyasal olarak çizilmiş bölgesel sınırlara göre belirlendiği ulusçuluk gibi birtakım kalıpları tasvip edemezdi: Bireyin hakları ve yükümlülükleri sadece Tanrı tarafından belirtilenlerdi ve bunlar her yerde aynıydı. Doğrusunu söylemek gerekirse Şeriat, kamu işleriyle meşgul olacak devlet gibi örgütlenmeleri de onaylayamazdı. Çünkü bir kamu işi ya Tanrı'nın bir buyruğunun yerine getirilmesi olabilirdi ya da abesle iştigal olabilirdi. Eğer Tanrı'nın bir buyruğunun yerine getirilmesi ise o zaman en azından ilkece her bireyin yerine getirmekle yükümlü olduğu bir iş olmalıydı. Bireyin

yükümlülüklerinden kaçmasına izin verecek tüzel ve sınırlı hiçbir yükümlülük olamazdı. Kısacası, Müslüman bireyi Tanrı karşısındaki doğrudan ve yaşamındaki her şeyi kuşatan sorumluluğundan kurtarabilecek bir sorumluluğa hiç kimse, hiçbir kurum, insan yapısı hiçbir şey sahip olamazdı.



Ama İslam, ortak kurumları olmayan bir keşişler topluluğu, bir ruhban cemaati de olamazdı: Aksine, cemaat olmak, birlikte ibadet etmek, evlenip çoluk çocuğa karışmak, hatta hakkın ve adaletin yeryüzündeki tüm insanlar arasında sağlanmasını gözetmek de Tanrı'nın açık buyrukları arasında yer alıyordu. İnsanların Tanrı'ya karşı yükümlülüğünün özü, her şeyi düzene sokup Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olmaktı. Bir Müslüman'ın temel ödevlerinden biri, dindarlık yanlısı muhalefetin ortaya çıktığı günden beri bilindiği üzere, "doğruyu emretmek ve yanlıştan men etmek" idi. Buysa sadece inançlılar arasında doğru eylemin karşılıklı olarak teşvik edilmesi anlamına gelmiyordu, ayrıca kamu düzeninin sağlanmasında herkesin ortak bir sorumluluğunun olması anlamına da geliyordu. Şeriat hukuku toplumsal yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlayacak resmi bir örgütlenmeyi meşrulaştırmayı reddetse de bu yükümlülükleri tamamen göz ardı edemezdi. Demek ki insanların ilkece kendi kişisel sorumluluklarını terk etmeden topluluklarını ve aslında bütün dünyayı ilahi buyruklara göre düzenleyebilmelerine dayanan bir örüntünün bulunması gerekiyordu. Bulunan örüntü hem dâhice hem de cesurcaydı.

Dindarlık yanlısı muhalefetin mirasçıları doğal olarak yanıtı Muhammed'in Medine'de kurduğu ve Muhammed'in dostlarının onun ölümünden sonra yine Medine'de devam ettirdikleri cemaatte buldular. Ama sorun artık Mervanîlerin döneminde olduğu gibi öncelikle toplumsal örgüsü tamamlanmış siyasal bir norm ortaya koyma sorunu değildi. Aksine, temeli atılacak olan şey toplumsal örgünün ta kendisiydi ve siyasal içermeleri tali önemdeydi. Bidatın, yeniliğin reddi, böylece bir hukuk sistemine dâhil edilmiş oldu.

Bu ideal, gayet doğal biçimde, en saf haliyle Medine hukukçuları tarafından işlendi. Başta her vilayetin hukukçuları kendi yerel geleneklerini özgün İslam'la özdeşleştirdiler. Suriyeli hukukçuların en önemlisi olan el-Evzâî (öl.: 774), özgün geleneği 744'e, yani Üçüncü Fitne'nin başlangıcına kadar kesintiye uğramamış saydı ve sorunları açıkça Mervanîlerin uygulamaları temelinde hükme bağladı. Muhalifler böyle bir yaklaşıma razı olamazlardı. Fakat Kûfeli hukukçular, yani Ebu Hanife ile onun çağdaşlarının öğrencileri de Kûfe usulünü özgün İslam'la özdeşleştirmeye devam ettiler. Medineli bazı hukukçular – ki bunların aralarında en sağduyulusu veya en azından en etkilisi Mâlik b. Enes'ti (öl.: 795)– ise özgün İslam'ı devam ettiren geleneğin *kendi* yerel gelenekleri olduğunu vurgulayarak yeni kavramı en açık biçimde ortaya koydular. Mâlik, Medineli Ensar'ın dindar ileri gelenlerinin bildikleri usullerin ne sonradan Müslüman olan Emevîlerin kayıtsızlığı yüzünden ne de ordugâh kentlerin kabileci usulleri yüzünden bozulduğu yollu aleni kabul üzerinde çalıştı; bu yüzden Medine usulleri sadece ilk Müslümanlara kadar değil, aslında bizzat Muhammed'e kadar geri götürülebilirdi. Mâlik, Medine'ye ait bu halk bilgisini korumak amacıyla bütün bir hukukçular okulunun –ki bu okullar o

henüz hayattayken bile etkiliydiler– kurucu belgesi haline gelecek kapsamlı bir kurallar derlemesi olan *Muvatta*'yı yazdı.

Bu amaç doğrultusunda bir ölçüde idealleştirilmiş bir Medine resmi ortaya çıktı. Şerîat kuramcıları bu cemaati, az önce modern bir dille ve aşırı yalınlaştırarak ifade ettiğimiz dinsel tavırlar açısından yorumladılar; bu şekilde yorumlanan Medine cemaati bir örüntü olarak iyi iş gördü. Eski Medine'de aslında ne kilise ve rahipler ne de devlet ve hukuk herhangi bir anlamda var olmuştu. Burada sadece Tanrı'nın buyruklarını eylemleriyle bilfiil ortaya koyan Muhammed vardı; onun bu buyruklara aykırı hareket etmeyeceği kabul edilirdi. Buna göre, eski Medine'nin daha sonraki kuramcılara sağladığı ilk ilke hukuka yeni bir temel oluşturdu. Bu, ne insanların oluşturduğu bir meclisin çıkardığı bir yasayı ne de bir beşeri ilkeler kümesinden yapılan bir çıkarımı içeriyordu; bunun yerine, Tanrı'nın onayladığı bireysel eylemlerin gözlemlenmesini içeriyordu. Mâlik'e göre önemli olan yine de Medine'nin kabul ettiği tipik eylemdi; sonraları nadiren gözlemlenmiş veya neredeyse hiç gözlemlenmemiş eylemler de normatif olabilirdi. Bunlar ya bizzat Muhammed'in eylemleriydi ya da onun itiraz etmediği, başkalarına ait eylemlerdi; önemli olan eylemde bulunan kimse değil, onaylanan eylemdi.[2]

İkinci bir ilke de Medine örneği aracılığıyla elde edildi: cemaat içinde örgütlenmenin zemini, yani görev dağılımı. Herkesin yerine getiremeyeceği veya yerine getirmek zorunda olmadığı görevler için Muhammed bu görevleri şahsen yürütmekle yükümlü bireyler tayin etmişti. Onlar bu görevleri üstlendiklerinde diğerlerinin üzerinden yükümlülük kalkmış oluyordu. Buna göre kuramcılar, tüm görevleri, ibadet ve sözleşmelere riayet etmek gibi – başkalarının yerine getirip getirmediğine bakılmaksızın– herkesin yerine getirmekle yükümlü olduğu *farz-ı ayn* ve cemaatteki herkesin yükümlü olmasına rağmen sadece bir kişi tarafından üstlenildiğinde cemaatin diğer üyelerinin yerine getirmeden bir kenara bırakabilecekleri *farz-ı kifâye* başlıkları altında ikiye ayırdılar. Böylece, cami onarımıyla veya pazaryerinde kullanılan tartı

---

[2] Modern yazarlar çok sık biçimde mevcut Batılı örüntüleri normal sayma ve Müslümanların bunlardan sapmalarını Muhammed'in yaşamındaki tesadüflere ve onun dönemindeki Arap koşullarına dayanarak açıklama eğiliminde olmuşlardır. Şimdiki tartışmanın bu tür çözümlemeleri teşvik ettiği görülebilir. Elbette İslam (çoğunlukla ileri sürüldüğü gibi) hiçbir biçimde "kiliseyi ve devleti *birleştirmemiştir*", bunun yerine –asla kilise gibi bir kurumu olmadığı için– ikisi arasındaki ayrımı geliştirmemiş veya benimsememiştir (gerçi Batı'nın yapmadığı başka ayrımları benimsemiştir). Fakat bu farklı evrimin bile kendi tarihsel gerekçeleri vardı: İslam'ın Medine'deki şekli, devletin de kilisenin de bulunmadığı bir yerin yerel koşullarını yansıtmakla birlikte, sonraki Müslümanların "Muhammed Mekke ve Medine'de yaşamış olduğu *için*" ayrı bir devleti (veya kiliseyi) meşrulaştırmayı başaramadıkları yine de söylenemez. Medine'de Şeriat da bulunmamıştı. Daha ziyade, Muhammed'in deneyimi sayesinde İslam, İran-Sami toplumsal eğilimleri karşılamak için, daha genel sebepler bakımından geçerli olan bir ideali yaratmak amacıyla Medine örneğinden yararlanarak iyi bir aygıt olarak iş görmeyi başarmıştı.

ağırlıklarının hileli olup olmadığıyla ilgilenen bir kişi varsa cemaatin diğer üyeleri bu yükümlülüklerinden kurtulacaklardı; ama bu geçici bir durumdu ve sorumluluğu üstlenen kişinin görevini yerine getirebildiği sürece devam edecekti. Sorumlu kimse işini astlarına da bırakamazdı, çünkü ödev makama değil, şahsa aitti. Bir rivayete göre halife Ömer, yardımcılarının görmezden geldiği muhtaç bir dula bizzat yemek götürmüştü; çünkü mahşerde, kendi sorumluluğunun bu iş için en uygun devlet görevlisini tayin etmekten ibaret olduğu yollu savunmasının geçerli olmayacağını biliyordu. Bu ilke esas alındığında ne bir anayasaya ne de ayrı bir kamu hukukuna gerek kalıyordu; kamu görevi addedilebilecek görevler de yargı önünde neredeyse aynı temel üzerinde ele alınıyordu.

Üçüncü bir ilke ise cemaatin başkalarıyla ilişkisinin zeminini oluşturdu. Buna göre cemaatin Tanrı'nın tevhid yolunu yeryüzünün dört bir yanına ulaştırmak gibi bir görevi de vardı. Müslüman cemaatin *yönetimi*nin bütün kâfirleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekiyordu. Fakat Medine'de olduğu gibi bunların –Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi, tahrif olmuş eski bir vahiy dininin taraftarları olmaları durumunda– kendi dinlerini zimmîler, yani "korunan tebaa" sıfatıyla sürdürmelerine, ibadetleri Tanrı'nın birliğine dair toplumsal kabulle açıkça çelişmediği sürece ve genel işlerde Müslümanların denetimine tabi oldukları sürece izin verildi. Dolayısıyla sadece İslam'ın yükümlülüklerini şahsen kabul etmiş insanlardan Müslüman gibi yaşamaları beklendirdi ama toplumun sorumluluğu da yine bunların sırtındaydı.

Medine İdealinin Yüksek Halifelik Dönemiyle İlgili İçermeleri

Bütün dinsel topluluklar, kendi ilkeleri lehine ileri sürdükleri apaçık gerekçeler ile çözümlenebilir tarihsel gerçeklik arasında belirgin bir kopukluk olduğu suçlamasına maruz kalmışlardır. Bu bakımdan örneğin herhangi bir dinsel iddiası olmayan geç Roma hukukunun büyük kısmı kendi temelini, Stoacı felsefi ilkeler ışığında yorumlanmış bir *jus gentium*'a, yani Akdeniz halkları arasındaki ortak uygulamaya kadar geri giden âdetlere dayandırıyordu ve aslında tarihsel bakımdan büyük ölçüde bu şekilde teşekkül etmişti. Gelgelelim işin içine din girdiğinde bu açık sözlülük de ortadan kaybolma eğilimi göstermektedir. Din söz konusu olduğunda dogmalarla, yani doğruluğundan kuşkulanılması dahi ahlaksızlık sayılan önermelerle karşılaşırız; dolayısıyla kendi içlerinde yeterince makul olabilecek açıklamaların dogmaların aynen korunmasını sağlayacak biçimde ifade edilmeleri şart olur. Bu yüzden Romalılar bir zamanlar Numa'ya atfedilen Roma ritüeli söz konusu olduğunda, artık onun önemini toplumsal dayanışmayla ve ahlaksal ve kutsal olanın oyunlaştırılmasıyla akılcı biçimde açıklamaya kalkışmıyorlardı. Onu Numa'nın çok eski

bilgeliği ile –yani aslında aynı şeyi dolaylı yoldan söyleyerek– açıklamak zorundaydılar.

Toplumsal düzene dair Şer'î öğretiler de böyle bir kopukluğu en son aldığı biçimle aynen devam ettirdiler. Belki de bunun sebebi kısmen söz konusu birkaç dogmanın görünüşte akla uygun ve berrak oluşuydu. Bizim de Yüksek Halifeliğin toplumuna uygulandığı haliyle Medine idealini çözümleyebilmemiz için şimdilik ilk Müslümanların bu ideali şekillendirme biçimini derinlemesine incelememiz gerekiyor. Bu toplum eski Medine toplumundan iki bakımdan farklılaşıyordu. Öncelikle Mervanîler döneminde Müslümanlar ufak taşra topluluğu değillerdi; uçsuz bucaksız ve zengin bir imparatorluğun yönetici azınlığını meydana getiriyorlardı. İmparatorluk nüfusunun büyük kısmı ancak sonraları Müslüman oldu. O halde eski toplumsal kalıplar yeni durumlara nasıl uydurulabilirdi? Mervanîler döneminde dindarlık yanlıları arasında olan biteni şimdi bu bakış açısından değerlendirelim.

Medine'deki cemaat, izleri Medine'ye kadar sürülebilen hukuk ilkelerinin hepsinin varsaydığı üç ayırt edici özelliği sergiliyordu. Her şeyden önce ideal bir yönelimi ortaya koyuyordu: Muhammed'in bütün hedefi ilahi esaslara dayalı bir yaşam inşa etmekti ve cemaat ona bu hedefi doğrultusunda olumlu bir karşılık verdi. İkincisi, grup üyelerine grup içinde kişisel ve içten ilişkiler kurma imkânı tanıdı: Grup içinde herkes herkesi tanıyordu ve herkes birbirini Tanrı'nın sorumluluk sahibi kulu olarak gördüğü için kimse kimseye gayrişahsî ve resmi bir tutumla davranmıyor ve kimse kimseden kendisine böyle bir tutumla davranılmasını istemiyordu. Üçüncüsü grup içinde bir kültürel yenknesaklık sağlıyordu. İlk iki özelliği yani hem ideal yönelimin doğrudanlığını hem de inananlar arası kişisel ilişkilerin doğrudanlığını olanaklı kılan da işte –Muhammed'e grup olarak bağlılık şeklini almış genel bir Arap âdeti olan– bu yeknesaklıktı. Demek ki ortadaki sorun, eski Medine'de egemen olmuş ideal yönelimli, kişiler arası ilişkilere imkân tanıyan kültürel yeknesaklığın halifelik toplumunda nasıl yeniden üretileceği ve binlerce kilometre ötelere nasıl yayılacağıydı. Dindarlık yanlılarının çeşitli hiziplere ayrılmasına yol açan, örneğin otoriteyle ilgili bütün sorunlar, aslında bu sorun yüzünden önem kazanıyorlardı. Bu tür sorunlara önerilen çeşitli çözümlere bunun ışığıyla bakacak olursak her çözümün, ortaya konduğu koşullar ne ölçüde tuhaf olursa olsun, makul gerekçeleri olduğu görülür.

İslam, bir toplumun tüm temelini teşkil edebileceğini kanıtlamak zorundaydı. Bu amaçla Müslümanların, öncelikle eski Medine'de bu anlamda İslami bir topluma zemin teşkil eden şeyin ne olduğunu, ardından da İslami toplumun yeniden kurulmasına olanak tanıyacak eski Medineli unsurlara önce Mervanîler sonra da Abbasîler dönemlerinde nelerin denk düştüğünü bulmaları gerekiyordu.

Peygamberin sünnetinin İslami yaşamın ölçüsü haline getirilmesi talebinde işte bu kültürel yeknesaklığa gönderme vardı. Eski Medine'nin yeknesaklığı Müslümanların imparatorluğunda gündelik hayatta sürdürülen unsurlar aracılığıyla temsil ediliyordu. Dindarlık yanlıları eski ideali geri kazanma girişimlerinde işte bu unsurlardan yararlandılar. En genel ifadeyle, Medine'nin kültürel yeknesaklığı, ilk başta Arap yönetici sınıfın, eski adetleri ve teamülleri devam ettiren ortak geleneklerin Muhammed tarafından ıslah edilmiş hallerin tarafından temsil ediliyordu. Bunlarda ortak olan öğe aslında büyük oranda İslam'dan önceye ait eski Arap usulleriydi. Bu nedenle fethedilmiş bazı vilayetlerin günlük yaşamından devraldıkları unsurlardan Mervanî yönetimi tarafından genelleştirilmiş olanlar dışında hiçbirini benimsemediler. Bu Müslüman Arap yeknesaklığının önemini fark eden dindarlık yanlıları, sonraları nihayet cemaat tarafından genel olarak benimsenmiş şeylerin Tanrı tarafından da uygun görüldüğünü öngören *icma* öğretisiyle berraklık kazanan geleneğe –başta yerel geleneğe– bağlılık ilkesini geliştirmişlerdi. Örneğin, Arap âdetleri olmaktan başka özellikleri olmayan ve dikkatli hukukçuların tamamen bağlayıcı sayamadığı erkek ve kadın sünneti gibi uygulamalar da bu zeminde temellendirilerek zorunlu hale getirildi. Bidat, yani icat çıkarma/yenilik getirme yasağına icma uygulaması eşlik etti; bu eğilim de aynı şekilde yeknesaklığı korumayı amaçlıyordu. Bu yasak, özü gereği, ahlakdışı olsun olmasın her türlü sapmayı engellemeyi amaçlıyordu ama hukukçular bazen faydalı olduğu açıkça görülen yeniliklerin lehine hükümler de verdiler.

Daha özelinde bakacak olursak, hukukçular hükümlerini eski Medine hakkında kuşaktan kuşağa aktarılan bilginin kendisine de dayandırabilirlerdi. Medine örneğini ilk elden tecrübe etmek veya gözlemlemek artık mümkün değildiyse de cemaatin genelinde bu örneği geri kazanmanın bir yolu pekâlâ bulunabilirdi. Fıkıhçı Mâlik, Mervanîler döneminde Medine'deki uygulamaları şehrin en yaşlı ve en bilgili sakinlerinin bildiği haliyle herkesin okuyabilmesi için kayda geçirirken işte bu niyetle hareket etmişti. Oysa başkaları, Medine'nin şimdiki halinin istenen ideal ölçütün sağlanmasına izin verecek kadar güvenilir olup olmadığından o kadar emin değillerdi. Medinelilerin gururuna rağmen aslında her Müslüman merkezindeki uygulamaların bir şekilde ilk Müslümanlara kadar geri götürülebileceği ayan beyan anlaşılıyordu. Böylece, eski Medine deneyiminin doğrudan geri kazanılmasını amaçlayan girişimlerin yerini yavaş yavaş Medine'nin günlük hayatına ilişkin binlerce ayrıntı içeren ve o hayata ilişkin kayıtları korumayı görev bellemiş güvenilir erkekler ve kadınlar tarafından aktarılan tanık ifadelerinin, yani hadislerin derlenmesi girişimleri aldı.

Ayrıca bu yöntem, bu rivayetlerle birlikte (böyle olduğu genellikle belirtilmemiş olsa da) Müslüman imparatorluğu çapında iki veya üç Müslüman kuşağının edindiği çok çeşitli deneyimleri barındıran ortak bir bilgi havuzu

sağlaması nedeniyle de daha üstündü.[3] Bu geniş çaplı deneyim hadis rivayetlerinin hem ayıklanmasında hem de uydurulmasında kendini gösterdi. Her iki bakımdan da klasik biçimiyle hadis külliyatının Muhammed'in kendi kuşağına atfedildiği kadar Mervanîler dönemine ve sonrasına da atfedilmesi gerekir. Yine de ravinin esas işinin Muhammed'in cemaatinin yaşamı ve idealleri ile ilgili olması gerektiği –ve ravinin inancının sağlam olup ilgili rivayetin Kur'an'la tutarlı olması gerektiği– ısrarla vurgulanarak birlik ruhu korundu. Ortak ruha bağlı kalınırsa sahteciliğin zararı çok az olurdu, hatta aksi takdirde kuşkulu kalacak kimi noktalarda yeknesaklığın sağlanmasına yardımcı bile olabilirdi.[4] (Fıkıhçıların kendileri elbette nadiren hadis uydurmuşlardır. Onlar genellikle bulabildikleri hadisleri kullanmışlardır.)

Hadiste somutlaşmış olan ilim, dindarlık yanlıları tarafından en yüksek bilgi, hatta aslında tek meşru bilgi olarak değerlendiriliyordu; her Müslüman'ın elinden geldiğince onu öğrenmesi şarttı. Bir zamanlar Medine'de olduğu gibi bir insanın bunları "bildik hakikatler" sayması, herhangi bir sebepten dolayı belirli bir konu hakkında bilgi edinmesi gerektiğinde muteber bir komşusuna bunu sormakla yetinmesi artık mümkün değildi; eski Medine yaşamının barındırdığı kişisel ilişkiler artık ortadan kalkmıştı. Ama kültürel yeknesaklık durumunda söz konusu olduğu gibi, bu kişisel karşılıklı ilişkileri kurmaya izin veren koşullara bir ölçüde yaklaşmak olanaklıydı. Mervanîler döneminde bütün Müslümanlar birbirlerini şahsen tanımazlardı. Fakat Müslüman sınıfın içinde yaşadığı bir avuç topluluktan herhangi birinde önde gelen (siyasette, şiir sanatında veya başka bir alanda) Müslümanlar başka yerlerdeki Müslümanlar tarafından da tanınırlardı. Dolayısıyla genel olarak Müslümanların, hadis rivayetlerinin aktarıcıları olarak veya genel olarak ilmin temsilcileri olarak etkinlik gösteren bireylerin dindarlığı ve güvenilirliği konusunda bir görüş sahibi olmaları hâlâ mümkündü. Bir merkezden diğerine yolculuk edip duran meraklı gençler kendi döneminin önde gelen simalarından birçok şey öğrenebilirlerdi; Abbasîler döneminde bu tarz yolculuklar gayet olağan sayılıyordu. Dolayısıyla dindar gençliğin ilim arayışının, herhangi bir kurumsallaşmaya veya kuramsal soyutluğa ihtiyaç duyulmadan, cemaatin geneli içindeki daha yaşlı ve daha genç kuşaklarla kurulan kişisel ilişkiler üzerinden sürdürülmesi pekâlâ mümkündü.

---

[3] Mervanî hukuk pratiğinin ideal Şeriat'a dönüşme süreci için bkz.: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford University Press, 1950), özellikle III. Kısım, 1. Bölüm. El-Şafiî'yi çok fazla övdüğü söylenebilir.

[4] Hadis rivayetlerinin önem kazanması hakkında özellikle krş.: Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, cilt 2 (Halle, 1890). Joseph Schacht, yukarıda bahsedilen *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinin özellikle "The Growth of Legal Traditions" başlıklı ikinci kısmında meşru hadis anlayışımızdaki eksiklikleri gideriyor. Daha sonra çıkan onca yayına rağmen Goldziher hâlâ güncelliğini yitirmemiştir.

Demek ki Mervanîler döneminde ordugâh kenti toplumu, Arapçılığıyla birlikte, onu ıslah edecek İslamcılığın ilkelerinin gelişmesine elverişli bir ortam sunmuştu. Medine cemaatindeki gibi karşılıklı kişisel ilişkiler, en azından ilgili dindarların bulunduğu çevrelerde, Müslüman merkezleri arasında yapılan yolculuklar sayesinde sürdürülebilirdi. İslam hukuku oluşturulunca bu hukukun barındırdığı birçok ayrıntı sayesinde toplumsal dayanışma pekiştirilebilirdi. Bu ayrıntıları etkili kılmak için gerekli olan kültürel yeknesaklık uğruna kutsal sayılan uygulamalar, yani sünnet geliştirilmek suretiyle bidatla, yani yersiz yenilik veya icat çıkarmayla canla başla mücadele edildi. Medine cemaatinin ideal yönelimine gelince, bu da baştan beri elde olan Kur'an'ın desteği de alınarak –azınlıkta bile olsalar– dindarlık yanlıları tarafından coşkuyla ortaya kondu. Medine modeli sonraki Müslüman toplumu için ifade edeceği anlamı işte bu şekilde kazandı.

Müslümanların sayısının milyonları bulduğu Abbasîler döneminin koşulları altında bu tür kaygıların ve ilkelerin karmaşık bir teknik sisteme indirgenmesi gerekti. Ne her önemli Müslüman'ın bütün bilgili kimseler tarafından tanınması mümkündü ne de esasen Arap aile geleneklerine dayanan kültürel yeknesaklık devam ettirilebilirdi. Buna göre Mervanîler döneminde kendini hissettiren sistemin, kendine özgü üstün yanlarını olabildiğince koruyarak kurumsallaşması gerekiyordu. Medine'de yüz yüze kurulan ilişkilerin yerini bir yönetici sınıf içinde genel itibara dayalı ilişkiler almıştı, şimdiyse bunların ortak bir uzmanlık alanında faaliyet gösterenler arasında işleyen nispeten gayrişahsî ilişkilere dönüştürülmesi şarttı. Bu sefer dindar uzmanlar "ulemâ" olarak ayrı bir sınıf haline geldiler. Önceleri gayrıresmi olarak Müslüman cemaatinin genelini hedefleyen ilkeler artık çoğunlukla sadece bu dinsel sınıfa uygulanıyordu. Üstelik bunların uygulanması artık gayrıresmi tavırlara bağlı olmayacak, bunun yerine sıkı sıkıya düzenlenmiş resmi bir kurallar topluluğuna uygun olacaktı. Ordugâh kentlerinin âdetlerinin, yerel icmanın, –ilkece– eski Medine hakkındaki rivayetlerin kılavuzluğunda hepten değiştirilmesi gerekiyordu; bu rivayetlerin derlendiği metinler elden ele dolaşıyor ve çoğu durumda yerel geleneğe açıkça ters düşüyorlardı. (Elbette bu rivayetler aslında Arap ordugâh kenti geleneğinin özünü somutlaştırıyorlardı.) Fakat zaten Mervanîler döneminde bütün bu dönüşümler için gerekli şartlar daha az resmi bir düzlemde çoktan hazırlanılmıştı. Bu uyarlanma sayesinde eski dindarlık yanlısı grupların usullerinin sürekliliği sağlandı: Çünkü bu gruplar Müslümanlar cemaatinin normu olarak Arapçılığın yerini İslam'ın alma sürecinde en önemli sıçramanın gerçekleştirilmesini bizzat sağlamışlardı.

Hem Şiî hem de Cemaî-Sünnî ulemâ, hâsıl olan ihtiyaca karşılık Şeriat hukuku sistemleri geliştirdiler. Biz burada Sünnî ulemânın geliştirdiği Şeriatı ana hatlarıyla betimlemekle yetineceğiz. Radika Şiiler ise en azından kullandıkları kuram itibarıyla Sünnîlerden farklılaşıyorlardı. Örneğin Sünnîler sadece Peygamberin hadislerine değer verirlerken Şiiler imamların hadislerine de değer veriyorlar ve İslam'a ihanet ettiklerini düşündükleri kişilerin rivayetlerini reddediyorlardı. Yine de Şeriat'ın Şii biçimlerleri, somut sonuçları itibarıyla, Şii dindarlığına özellikle uygun düşen bazı hususları dışında Sünnîlerinkinden pek farklı değillerdi. Aynı sorunlarla ilgilenen bütün bu sistemler kıyaslanabilecek, hatta özdeş sayılabilecek yanıtlara ulaştılar. Şiî sistemler kendi katı disiplinlerini görünüşe göre İmam Şafiî'nin Sünnî sistemleri düzene koymasından sonra edinmişlerdi. Diğer Sünnî sistemlerin ilkeleri gibi muhtemelen bunların ilkeleri de İmam Şafiî'nin koyduğu ilkelere karşılık olarak öne sürülmüşlerdi. Şeriat o zaman sivil uygulamada tam anlamıyla somutlaştığına göre, asıl etkiyi yapan sistemler büyük ölçüde Cemaî-Sünnî sistemlerdi.

Hadis en başta Müslümanların Müslüman sıfatıyla yaptıkları ilk uygulamalarla (sünnet) ilgili her rivayeti kapsıyordu. Hadis rivayetleri, çeşitli seçkin ilk Müslümanların ifade ettikleri gibi aktarılıyordu; bunlar bir kefiller silsilesiyle, yani *isnat* ile doğrulandıklarında, bu silsile söz konusu sorun hakkında güvenilir sayılan –Peygamberin doğrudan yakını olması gerekmeyen– bir kişiye kadar geri giderlerdi. El-Mehdi döneminde (775-785) ve Reşid döneminde (785-809), Muhammed'e kadar geri götürülebilen hadis rivayetlerinin sadece onun yakınlarına veya ilk halifelere kadar geri götürülebilenlere göre öncelikli sayılması gittikçe daha fazla kabul görmüştü ve aslında bu yolla gün geçtikçe daha fazla hadis Muhammed'e dayandırılır hale geldi. (Böylece ilk halifelerin kararlarını bağlayıcı saymayan Şiilerin eski tavrı kabul görmüş oluyordu.)

Fıkıhçı Muhammed b. İdris Şafiî bu konuda en belirleyici adımları atan kişi oldu. Haşimî ailesine mensup olup Suriye'de doğan Şafiî, Mekke'de yoksul bir yetim olarak büyüdü; gençliğinde Medine'de fıkıhçı Mâlik'ten fıkıh eğitimi aldı. Yemen'de resmi bir görevdeyken ılımlı bir Şiî ayaklanmasına katıldı ve halife Reşid döneminde zindana atıldı; bunun üzerine Bağdatlı fıkıhçılarla temas kurdu. Fakat kendi düşüncelerini dile getirmeye başlaması için en güvenli ve bundan sonra en çok ders vereceği yer de Mısır oldu.

Peygamber hakkındaki rivayetlere güvenebilmek adına, Muhammed'e kadar geri götürülebildikleri ileri sürülen rivayetlerin sayıca epey artmış olmasından yararlanıp herhangi bir merkezin, hatta Medine'nin bile yerel geleneğini dayanak almaktan tamamen vazgeçti. Bu aslında Medine idealini mantıksal sonucuna vardırmak ve –Peygamber hakkındaki rivayetlerin hızla ço-

ğaldığı çevrelere sahip– dindarlık yanlıları arasında geliştirilmiş ideallere kesin bir yer vererek hukuk düşüncesini geleneksel sınırlamalarından kurtarmak demekti. Gelgelelim bir sonuç olarak varılan ve bir ölçüde risk barındıran bu tutum Şafiî'nin katı hukuk düşüncesi ile takviye oldu. İmam Şafiî, fıkıh usulü meselesi üzerinden Ebu Hanife'nin çığır açan hukuk düşüncesini ayrıntılarıyla işledi. Aynı zamanda, yasanın her ayrıntısının tartışılmaz İslami ilkelerden çıkarılmasına olanak veren, mantıksal olarak kendine yeten bir hukuk külliyatı oluşturmaya da çabaladı; özellikle dindarlık yanlıları arasında kabul görmüş rivayetlerin geçerliliği hakkındaki varsayımları düşünülürse bunda başarılı da oldu.

Şafiî, başlıca hukuk kitabı *Kitâb el-Ümm*'de, bütün Şeriat hukukunun Kur'an'dan –dolayısıyla tarihsel olarak gerçekleşmiş olan ve Müslüman cemaatinin temelini oluşturan, insan ile Tanrı arasındaki aracısız karşılaşmadan– çıkarılabileceğini öne sürdü. Bu pek umut verici bir iş değildi; görmüş olduğumuz gibi, Kur'an bir hukuk metni olarak gayet yetersiz görünmektedir. Kurallar koymuş olsa bile bu kuralları henüz şekillenmekte olan bir cemaatin karşılaştığı belirli durumlar için getirmiştir ve genellikle bir önceki ayette ateş püskürdüğü bir konuda bir sonraki ayette yumuşadığı görülür. Buna rağmen Şafiî işe Kur'an'la başlamış ve Kur'an'ın dilini –her türlü yorumlama usulüne açık olduğunu sergilemek suretiyle– eleştirel bir bakışla iyice inceleyerek Muhammed'in Kur'an'ın sadece bildiricisi değil, ayrıca yorumcusu da olduğunu göstermiştir.

Bu durum Muhammed'e ve onun sünnetine daha önce sahip olduğundan daha kesin ve daha belirleyici bir teolojik statü sağladı: Muhammed artık vahyin elçisi ve Ümmet'in ilk kumandanı olması nedeniyle sahip olduğu genel itibardan bile daha fazlasına sahip olacaktı: O ayrıca Tanrı'nın onayını almış bir ibret vesikasıydı, onun sünneti bu nedenle kendi başına vahiy sayılırdı. Kur'an'ın emirlerini doğru yorumlamak ancak ve ancak Muhammed'in bizzat sarf ettiği sözleri ve icraatı aracılığıyla mümkündü. Buna karşın Peygamberin en yakın dostlarının uygulamaları bile Muhammed'in aynı hususta bizzat ne yaptığına ilişkin doğrudan bir kanıt yoksa ancak varsayımsal, itibari bir değer taşıyabilirdi. Fakat Muhammed'in sünneti bireylerin sınayamayacakları şeyleri körü körüne takip etmesine dayanan gelenek aracılığıyla bilinemezdi, Kur'an'ı nasıl öğrendiyse aynı şekilde öğrenebileceği ve eğer o konuda ehilse şahsen değerlendirebileceği hadis rivayetlerinin metinleri aracılığıyla bilinebilirdi. Şeriat'ın bu tarz ilkeler üzerine inşa edilmesi gerçekten olanaklıysa bunun uygun olan her yoldan gerçekleştirilmesi gereken ideal olarak kabul edilmesi gerekeceği düşüncesine herhangi bir dindar Müslüman'ın karşı çıkması çok güçtü.

Şafiî'nin benimsediği öğreti, Peygamberin hadislerine verilen yeni önceliğin en katı halini yansıtıyordu: Buna göre, Muhammed'e ilişkin rivayetler sa-

dece öncelik taşımıyorlardı, aynı zamanda tek başlarına güvenilirlerdi. Üstelik bir rivayetin kaynağının Muhammed olup olmadığı da belirsiz kalmamalı veya kanıt gösterilmeden iddia edilmemeliydi. Herhangi bir rivayetin isnadı gösterilebilmeliydi; yani Muhammed'den itibaren onu bugüne kadar nakleden kişilerin silsilesi kesintisiz şekilde ortaya konabilmeliydi. Şafiî bu sayede Medine cemaatinin bozulmasından sonra çıkarılan icatları, yani bidatı, bertaraf edeceğini umuyordu. Peygamber'in sünnetinin bu şekilde ortaya konmuş halinin ilkece tartışılmaz olması gerekiyordu. Uygulamada ise bu daha karmaşık sonuçlar doğurdu.

Hadis rivayetleri ilk kullanılmaya başlandığı sıralarda isnat meselesine pek az dikkat edilmişti. Hatta söz konusu rivayetler Muhammed hakkında bile olsalar onları Peygamberin kendine kadar açık bir silsile içinde geri götürmek nadiren mümkün olmuştu. Muhammed'e kadar götürülebilen açık bir isnada ihtiyaç duyulduğu zaman, bu, çoğunlukla mevcut rivayetlere –ki bunlar ister açıkça Muhammed hakkında olsunlar, ister ona dayandığı sanılan bir görüşü içermekle kalsınlar– uygulandı. Muhtemelen en dürüst olanlar durumun içerdiği olasılıkları çözümlediler ve her bir rivayete, onun kaynağı hakkında bildiklerine ve kendi öğretmenlerinin bunu edinmiş olabilecekleri kaynaklara dayanarak tam bir isnat sağladılar. Öte yandan bazı dindarlar, iyi niyetle de olsalar isnatlar –hatta doğrudan hadisler– uydurmaktan hiç çekinmediler; çünkü Muhammed'in cemaati hakkında doğru ve değerli olan ne varsa ve kim dile getirmiş olursa olsun –hatta Peygamberin kendi ağzından çıkmamış olsa bile– bu sözleri Allah'ın elçisi sıfatıyla Muhammed'in söylemiş olması gerektiğine kesinkes inanıyorlardı. (Hatta Muhammed'e atfedilip ona tam olarak bunu söyleten hadis rivayetleri bile vardır!) Böylece isnatların Muhammed'e kadar uzanan silsilesini belgeleyen kayda değer bir hadis külliyatı kısa süre içinde ortaya çıktı.

Ama bu hadis külliyatı aslında sadece insanların uydurdukları rivayetlerden ibaret değildi. Çünkü Şafiî'yi izleyen kuşaklar, onun sistemindeki bu potansiyel geçersizlik kaynağını ortadan kaldırdılar: Yeni ortaya çıkan rivayetlerin topyekûn kabul edilebilmeleri için "isnat eleştirisi" süzgecinden geçirilmelerini şart koştular. Kefillerin isnat zincirlerini çözümleyen ulemâ böylece aslında hadisler arasından kendi ihtiyaçlarına uygun olanları seçebiliyordu. Hem rivayetin içeriğinde hem de onu isnat eden aktarıcılar silsilesinin seçiminde, hadisi dolaşıma sokan kişinin tavırları dikkate alındı. Böylece potansiyel aktarıcılar belirlenirken öğretileri İslam'a aykırı veya uygunsuz addedilenlerin rivayetleri reddedildi.

Bu aşamada isnat eleştirisi, eleştirmenin saygı duyduğu dini otoritelere saygı duyan ve bu saygısını onlara isnat silsilesinde yer vererek gösteren aktarıcıların rivayet ettikleri hadislerin tercih edilmesinden ibaretti. Bu belki hadislerin bizzat Muhammed tarafından söylenip söylenmediği meselesini kesin bir

sonuca ulaştırmıyordu ama etkili bir dinsel yeknesaklığın tesis edilmesine yardımcı oluyordu. Bu yöntem elbette biraz kuşkuluydu. Yine de isnatlar silsilesinin belgelenme ölçütlerinin belirlendiği sıralarda, yani kabaca İmam Şafiî'nin yaşadığı zamanlarda, cemaat tarafından henüz kabul görmeyen hadis rivayetlerinin ayıklanmasının nispeten daha kolay olması, gelecekte hadislerin güvenilirliğini arttıracaktı. Kuşkusuz bu halde bile isnat uydurmak aslında olanaksız değildi. İsnada dayanarak hadis rivayetlerinin geçerliğinin belirlenmesiyle bu yöntemin özündeki güçlükleri tamamen aşmak asla mümkün olmadı. Yine de kaba bir biçimde de olsa, Cemaî-Sünnî ulemâ tarafından tanınıp benimsenebilir nitelikte olan kendi içinde tutarlı bir öğretiler ve uygulamalar topluluğunu etkili biçimde formüle etmeye ve korumaya yardımcı oldu. Üstelik dindarlık yanlılarının bireyci ruhunun talep ettiği bu tanıma ve benimseme, eleştiride bulunan bir birey olarak insan ile onun vicdanı arasına bir hiyerarşik otorite, kurul veya başka herhangi bir beşeri aygıt sokulmadan gerçekleşmişti.

İmam Şafiî'nin Usul el-Fıkh Sistemi

Şafiî'nin sisteminin geleneksel âdetlere, hatta fıkıhçının şahsi hükmüne de biraz yer açması gerekiyordu. Ama bunların kapsamı katı biçimde sınırlanmıştı; bunların Kur'ani sistemden çıkarsanabilir olması şarttı. İsnatlar silsilesi Peygamberin ta kendisine kadar giden bu hadis rivayetleri külliyatının, cemaatin anlayışını –veya daha ziyade Kur'an'a ve Muhammed'in sünnetine en yakın konumu temsil ettiği düşünülenlerin anlayışını– yansıtan bir bütün olarak geliştirilmeye başlanmasıyla birlikte belirli hukuki kararlarda rol oynayan keyfiyet unsurunu da ciddi oranda azaltmak mümkün hale gelmişti.

Bu unsura *rey*, yani kişisel hüküm deniyordu. Savunulan hukuki konumların kuramsal olarak gerekçelendirilme sürecinden bu öznel unsuru tamamen söküp atmak mümkün değildi. Nitekim hadis rivayetlerinden bile ortaya çıkabilecek her tek durumu kapsamaları beklenemezdi. Fakat hukukun her yeni hukukçunun inisiyatifine bağlı olarak değişmesi de açıkçası kabul edilebilir bir durum değildi. Reyin keyfiliğini sınırlamak amacıyla çeşitli ilkeler önerilmişti. Hadis rivayetlerinin sağlamlığına güvenmeyen kimi ulemâ, rivayetlerin kesin olmadığı durumlarda *akl*a, yani akıl yürütmeye başvurmayı tercih ediyorlardı; çünkü onlara göre sağlam akıl yürütme bizi evrensel hakikatlere ulaştırabilir ve böylece keyfi hükümler vermekten kaçınmamızı sağlayabilirdi. Kimileri ise hukuki hükümlerin hakkaniyetli veya kamu yararına uygun olmaları gerektiğini ileri sürüyordu. Buna karşın hadislere bağlı kalınmasını savunan kimi ulemâya göre en etkili yöntem bireyin hükümlerinin hadisler ölçüt alınarak değerlendirilmesiydi, yani bir hüküm vermekte güçlük çekilen meseleler söz konusu olduğunda hadislerde ve Kur'an'da yer alan örneklerle karşılaştırıla-

rak hüküm verilmeliydi. Bu karşılaştırma işlemine *kıyas* deniyordu, İmam Şafiî de hadis çalışmalarında kıyastan bir araç olarak sık sık yararlanmıştı çünkü bu araç bireysel rivayetlerin fiili gücünü büyük ölçüde arttırıyordu.

Sistemi tamamlamak için bir ilke daha gerekliydi. Herhangi bir Müslüman merkezinin âdetleri hakkında oranın ileri gelenleri arasında görüş birliği –*icma*– sağlanabiliyorsa o âdetler bağlayıcı sayılırdı. Bu icma, yani görüş birliği, dindarlık yanlılarının hukuk düşüncesinde temel bir rol oynamıştı. İcma, az çok pratik olmasının yanı sıra en somut biçimiyle, Tanrı'nın huzurunda her insanın tüm yapıp ettiklerinden şahsen ve doğrudan sorumlu olduğu bir toplum yaratmak için şart olduğu müşahede edilen ideal kültürel yeknesaklık ihtiyacını da temsil ediyordu. İmam Şafiî, artık, otorite sahibi icmanın Muhammed'in Ümmet'inin tümümün icması olduğunu vurguluyordu. Bu düşüncenin gerekçesi ise böyle geniş çaplı bir görüş birliğinin olsa olsa bizzat Muhammed'in örtük onayından doğmuş olabileceğiydi. Bununla birlikte İmam Şafiî bu düşünceyi Muhammed'in cemaatinin asla bir hataya razı olmayacaklarını ileri süren bir hadisi keşfederek daha somut şekilde gerekçelendirmeyi de başardı. Buna göre, onların hepsinin hakkında görüş birliğine varacakları bir şeyin sağlam olması gerekirdi. Eğer belirli bir hususta Muhammed'in sünnetinin ne olduğunu anlatan açık bir rivayet mevcut değilse Müslümanların o husus üzerindeki görüş birliğini Muhammed'in sünneti ile eşdeğer saymakta bir sakınca yoktu. (Kuşkusuz bu, o sünnetin yeniden tesis edilmesi için başvurulabilecek en kesin kılavuzdu.) Müslüman cemaati, bu bakımdan ilkece bütün bir inananlar topluluğunu veya topluluğun ağırlık sahibi üyelerini ifade ediyordu. Fakat daha teknik amaçlar işin içine girdiği için en sonunda bununla kendilerini kayıtlı *fetva*lar, yani hukuki ve vicdani sorunları hakkında verilen hükümler aracılığıyla ifade eden ulemâ kastedilir hale geldi. Bütün tanınmış ulemâ belirli bir tutum üzerinde mutabıksa o tutum bağlayıcı sayılırdı.

Şafiî'nin yöntemi son derece olgucuydu (factualistic), şahsi kuruntulara neredeyse hiç aman vermiyordu. Bu yöntem tamamen somut olaylardan – belirli koşullar altında belirli insanlar tarafından söylenmiş belirli sözlerden– hareket ediyordu. Dolayısıyla bu olayların anlamları da söz konusu belirli koşullar altında belirli insanların söylediği belirli sözlerin kesin anlamına bağlı olsa gerekti. (Bir yerde Muhammed döneminin Mudarî Arapçasının dilbilgisinin ince ayrıntıları hakkında malumat sahibi olmanın ne kadar önemli olduğunu da belirtmiştir.) Şafiî aslında bu şekilde hareket etmekle İslam'ı başlatan vahyin tepeden tırnağa tarihsel nitelikli bir olay olduğunu kabul etmiş oluyorduysa da cemaatin bu vahye bağlanışının tarihsel nitelikli bir olay olduğunu ancak gayriihtiyarî şekilde kabul etmiş görünüyordu.

Şafiî'nin yöntemi hukukta da etkiliydi. Teamüllerin ve âdetlerin otoritesini reddederek dindarlara kendi beğenilerine hitap eden bir hukuk inşa etmele-

ri için elverişli bir alan sağladı. Fakat yönteminin hassaslığı sayesinde, yeni normlar kabul gördükten sonra, hukuka eski haliyle sahip olduğundan daha fazla belirlilik ve öngörülebilirlik kazandırdı. En önemlisi de kadının şahsi adalet duygusuna dayanarak verdiği her türlü keyfi kararı, yani reyi bertaraf etmekte epey başarılı oldu. Kadı kendi kararını dindarlık yanlılarının sağlam olduğunu kabul ettikleri esaslar üzerine temellendirebilmeliydi. Ayrıca bu temellendirmeyi katı dilsel ve mantıksal ölçütlere riayet ederek ortaya koyabilmeliydi.

Şafiî, hem ideallerde temellenmesi hem de –her hukuk sistemindeki en önemli unsur olarak– değişmez ve öngörülebilir olması gereken bir hukukun esaslarını ortaya koydu. Bunun bir bedeli de oldu. Sistemsiz hareket etmek zorunda kalmış olan ilk hukukçular, Şafiî'nin sistemleştirme girişiminden sonra ancak bazı zamanlarda belirsizce ve ideal ölçütlere rağmen yeniden boy gösterebilen pratik bir gerçekçiliği uygulayabiliyorlardı. Daha önemlisi, Şafiî'nin sistemi mecburen dindar bir kurguya dayanıyordu.

Şafiî Medine'de yaşarken kendi sistemini Muhammed'in *şahsı* üzerine kurduğuna samimiyetle inanıyordu. Fakat mevcut hadis külliyatının Muhammed'i temsil ettiğini ikrar ettiği için aslında sistemini dindar çevrelerde tasarlanan Muhammed *figürü* üzerine, dolayısıyla Muhammed'in vizyonuna bağlı bir bütün olarak cemaat üzerine kurmuştu. Açıkçası sonraki hadis derleyicilerinin en azından bir kısmı, önemli olanın figür olduğunun, figürün kişinin meşru ve zorunlu bir uzantısı olduğunun farkındaydılar. Bu durum, tarihselliği kuşkulu rivayetlerin kabul edilmesini haklı çıkaran bir hadis rivayetinde de hissedilmektedir: Bu hadis, hakkında anlatılan rivayetlerin geçerliliğini yargılayan Muhammed'e, Müslümanların Kur'an'la tutarlı olan, yani hiç kuşkusuz Muhammed'in –en azından dindarlık yanlıları tarafından anlaşıldığı haliyle– en çok önem verdiği şeyle tutarlı olan her rivayeti kabul etmeleri gerektiğini söyletmektedir. Bu da yetkinin, Şafiî'nin sağduyusuna güvendiği Ümmet'e iade edilmesi anlamına geliyordu. Tarihçi gözüyle bakıldığında vahiyden doğmuş bir geleneği vahiy fiiline dâhil etmek bir çarpıtma olarak görülmek zorunda değildir, hatta makul bir davranış olarak bile görülebilir. Fakat daha az donanımlı bir zihin tarafından böyle bir usul alenen sahtekârlık, tahrifat olarak da görülebilirdi. Şafiî'ye göre (modern bir tarihsel görüş açısını öğrenmeden yaptığı şeyin farkına varabilseydi), Muhammed'den sonra varılmış hükümleri ona yüklediğini itiraf etmek zorunda kalması demek, bütün bir sisteminin geçersiz olduğunu ilan etmek demekti.

Şafiî gayet iyi bir hukuk düşünürüydü. Getirdiği öneriler de açıkça ilgi çekiciydi. Yanlış hadisleri doğru hadislerden ayırmak için belirlediği koşullar kısa sürede ulemânın geneli tarafından kabul gördü. Fakat bu koşullar isnat eleştirisinin, yani hadis rivayetlerini aktaranları –ravileri– hedef alan eleştirinin fazlasıyla ağırlık kazanmasını da beraberinde getirdi. Peygambere kadar

geri gittiği söylenen birçok hadisin aslında uydurma olduğunu herkes biliyordu. Zamanla raviler daha az tanınır hale geldiler; rivayetleri sınıflandırmak için kullanılan gelişigüzel yöntemler yetersiz kalmaya başlamıştı. Doğal olarak ulemâ, sahih olmayan hadisleri ayıklamak için daha güvenilir yöntemler aramaya başladı. Böylece, dolaşımdaki bütün rivayetlerin isnatlarını sınamaya ayrılmış özel bir disiplin ortaya çıktı. İsnat eleştirmenleri her ravinin kişiliğini ve sicilini inceleyip bunlardan fazileti, hafızası veya muhakeme gücü –ya da benimsediği İslami öğreti– kuşkulu olanların rivayetlerini reddedeceklerdi. İsnatta bulunan ravilerin tamamı güvenilir olursa rivayetlerin de isnat edildikleri kişilere ve zamanlara ait olduklarından, sahtekârlar tarafından uydurulmadıklarından veya unutkanlık nedeniyle başka şeylerle birbirine karıştırılmadıklarından emin olunabilecekti.

Sonuçta hem ravilerin kişilikleriyle hem de onları ve rivayetlerini yargılarken tutturulması gereken ölçülerle ilgilenen muazzam bir uzman literatürü ortaya çıktı. Eski Medine'de kişilerarası yüz yüze temaslarla edinilmiş bilginin yerini hadis külliyatını ve bu külliyatın yazarlarının kişiliklerini sonradan çözümleyip bunların muteber bilgi kaynakları olup olmadığını belirleyen çalışmalar aldı. Bir insanın bir otorite ve bilgi kaynağı olarak değerini takdir etmek artık ne komşularının o kişi hakkındaki ortak muvaffakiyeti ile ilgili bir meseleydi ne de Mervanîler döneminde olduğu gibi sınırlı cemaat grupları içindeki itibarı ile ilgili bir meseleydi. Bu artık teknik bir meseleydi ve bu nedenle kendine has birtakım kuralları olan hususi ve ayrıntılı bir çalışma alanına ihtiyaç duyuyordu. Bu çalışma alanına *ilm ül-rical*, yani "insanların bilgisi" dendi. İlm ül-rical hem hadis rivayetlerini düzene sokmak için hem de icma sorunlarını çözmek üzere kimlerin hükmüne başvurulacağına karar vermek için kullanıldı.

Hadis külliyatı büyümeye devam etti ve bu külliyata eklenen yeni rivayetlerden hukuk alanında bile yararlanıldı. Fakat dindar Müslümanlar daha eski, "sağlam" hadisleri ve yararlı olabilecekleri belli olduğu halde pek de güvenilir olmayan daha yeni "zayıf" hadisleri birbirinden ayırmayı artık öğrenmişlerdi. Cemaî-Sünnîler arasında en sonunda altı büyük hadis derlemesi meşru ve muteber sayıldı. (Gerçi bazı hukuki meselelerde bu derlemelere dâhil edilmemiş hadislere de başvuruluyordu.) Bu derlemelerden özellikle ikisi –Buharî ile Müslim'in derlemeleri– kutsal sayıldılar çünkü bunların içerdikleri rivayetlerin en sıkı sağlamlık sınamalarından bile başarıyla geçtiklerine hükmedilmişti. Diğer dört derleme ise hukuki kararlara daha geniş bir zemin oluşturmak maksadıyla hüsnüzan ile yaklaşılan "zayıf" hadisler de barındırıyordu.

Fakat hadis külliyatı asla sadece hukuka kaynaklık etmekle yetinmedi. Nitekim öğretisi bakımından bile aslında özerk bir karaktere sahipti. Uygunsuz bazı hadis rivayetleri bazen o kadar yerleşmiş oluyorlardı ki bunların bir şekilde örtbas edilmeleri gerekiyordu. (Örneğin Ali'nin soyuna bağlı olanların

Ali hakkındaki bazı rivayetleri Cemaî-Sünnîler tarafından doğrudan inkâr edilemiyordu. Dolayısıyla bunların yorumlanarak zayıflatılmaları gerekiyordu.). Hadisin genel ağırlığı bazen Şeriat hukukunun benimsediği nihai tutumla taban tabana zıt düşebiliyordu. Böylece hadis külliyatı, dindarca kanılardan oluşan ve bazen Şeriat yanlılarına karşı bile kullanılabilen bir takviye kuvvet haline geldi.[5]

Fıkıh

Şafiî'den sonra, özellikle hadislere sıkı sıkıya bağlı hukukçular arasından –bu düşünce çizgisine uygun düşen dindarlık tarzının temsilcileri olan– kimi hukukçular Şafiî'nin sistemini daha ileri bir noktaya götürmeye çalıştılar. Hadis rivayetleri külliyatı yavaş yavaş büyürken, aslında başka gerekçelerle yani dolayı yoldan kabul edilmiş hadis hükümlerinin esas alınması uygun bulunmaya başlandı. Kıyas, yani karşılaştırma bile eleştirel olmayan kimi aşırılık yanlıları tarafından hadislerin sadeliği ve yalınlığı lehine reddedilir hale geldi. Kimilerine göre icma –belki de apaçık bir metin yerine geleneğe dayandığı için– şüpheliydi, dolayısıyla yalnızca Muhammed'in ilk kuşak dostlarının, yani ashabının, hadis rivayetlerinde ortaya konan görüş birliği otorite kabul edilebilirdi.

Fakat genel olarak Şafiî'nin sistemi norm haline geldi. Şeriat hukukunun her ayrıntısıyla belirlenmesini sağlayan sistematik bir hukuk, ahlak ve ibadet usulleri ilmi geliştirildi. Bu ilme *fıkıh* adı veriliyordu. Fıkıh, vicdani her mesele ile mecburen ilgileniyordu. Bu meseleler dini törenleri ve ibadetleri kapsadığı kadar kişiler arası ilişkileri de kapsıyordu. Bu ikinci kapsamda örneğin Müslüman bir bireyin ne zaman doğruyu söylemesi gerektiği ve ne zaman yalan söyleyebileceği gibi konuları ele alıyordu. (Hıristiyan ahlakçılar bu nedenle Müslümanları ara sıra da olsa yalan söylemeye izin verdikleri gerekçesiyle kınıyorlardı. Müslümanlar ise aslında bu yolla, her toplumun yalan söylemeye göz yumduğu, hatta bunu zorunlu tuttuğu durumlar üzerinde tartışıyorlardı ve bu durumları sınırlamaya çalışıyorlardı: Özellikle bu durumları yalan söylemenin doğrudan doğruya karşı tarafı aldatma amacı taşımayıp doğruyu söylemekten kaçınmak olarak değerlendirilebileceği savaş hali gibi hallerle veya nezaket kuralları gözetilerek yapılması gereken konuşmalar gibi hallerle sınırlamaya gayret ediyorlardı.) Fakat bunun gibi en mahrem sorunlarda kadıların kararına nadiren başvuruluyordu. Üstelik toplumsal konformistlere, felsefi olarak özgürleşmiş kimselere, hatta münhasıran dindar kimselere dahi

---

[5] Hadisin hukuki kullanımından ayrı olarak hadis külliyatı (ortaya çıktıktan sonra kendine özgü bir kültürel gelenek oluşturmuş olması dışında) tam olarak "gelenek" sayılmaz. Özellikle R. Brunschwig, hadis külliyatında uygun bulunmuş tutumların edinilmiş tavırlardan ne ölçüde farklılaştığını göstermiştir; bkz.: "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien", *Studia Islamica*, 3 (1955), 61-73.

rehberlik etmesi için (bazen daha fazla özveri gerektiren) başka ahlaki yargı kaynakları da devreye sokuldu. Dolayısıyla fıkıhçıların uğraşlarının büyük kısmı ibadetle veya daha az mahrem nitelikli kişiler arası etkinliklerle ilgili sorunların çözümüne odaklandı. Bu alana kesin bir biçimde hukuk fıkhı dendi.

Fıkhın dört "kökü" vardı (*usul el-fıkh*): Kur'an, hadis, icma ve kıyas. Fıkıhçılar bu dört "kaynağın" tüketici olduğunu kabul ediyorlardı. Bu "kaynaklardan" her birine Mervanîler döneminde de başvurulmuştu ama artık bunlar sistematik ve ayrıntılı biçimde birbirleriyle ilişkilendiriliyorlardı. Bu sisteme karşı olanlar bile en sonunda onun tartışma şartlarını benimsediler. Hanefîler kendilerinden önceki ulemânın "rey" diye adlandırdığı kişisel hükme başvuruyu savundular ve bu başvuruyu Şafiî'nin bile kıyasa yön vermek için kullanmak zorunda kaldığı ilkelere benzeyen "tercih edilebilirlik" ilkesine dayandırdılar.[6]

Kur'an ve sünnet tarafından ortaya konan hukuki emsaller ve kurallar ne denli ayrıntılı olurlarsa olsunlar –doğal olarak– tam bir hukuk sistemi oluşturmuyorlardı. Bunlar fıkhın kaynaklarıydılar fakat olgunlaşmış ve işlenmiş bir Şeriat –yani bir hukuk sistemi– oluşturmadan önce, fıkhın ayrıntılı bir kurallar sistemi aracılığıyla bu emsaller ve kurallar üzerinde çalışması gerekiyordu.[7] Her şeyden önce belirli bir kuralın veya emsalin ilgisine ve uygulanabilirlik derecesine karar vermek gerekiyordu. Muhammed dönemindeki bazı uygulamalar geçici olmuştu, örneğin ilk başta kıble tayin edilen Kudüs bir süre sonra kıble olmaktan çıkarılmış, onun yerine Mekke'deki Kâbe kıble haline getirilmişti; bazı geçici uygulamaların yerini zamanla daha kalıcı uygula-

---

6 Sonraları Cemaî-Sünnîler, kabul ettikleri dört *mezhep* arasındaki ilişkileri, bütün farklılıklarına rağmen onların birlikte varoluşunu anlaşılır kılacak ve Muhammed'den beri olan devamlılıklarını güvenilir kılacak şekilde yorumladılar. Bunların her birini zaman dışı bir biçimde, hukukun sabit "kaynaklarına" karşı belirli bir tavra sahip olan tek bir kurucunun eseriymiş gibi sundular ve her birinin diğerlerini yanlışa düşmüş bile olsalar esasen Müslüman sayarak onlara tahammül ettiğini vurguladılar. Bu manzara bazı modern yazarlar tarafından da aynen devralınsa da, aslında elbette bir tarih yanılgısı içeriyordu. İlk hukukçuların reyi, örneğin, biçimsel bir *usul el-fıkh* olarak ileri sürmelerine gerek yoktu, bunu en fazla birkaç hadis yanlısı aşırıcıya karşı sağduyuyu korumak amacıyla ileri sürmüş olmalıydılar. Esasen sadece Hanefîler değil, bütün hukuk okulları (sonraları da olacağı gibi) Ehl-i Hadis tarafından *rey* kullanmakla suçlandı, bu ise *fıkıh*, soruşturma ile pratikte eşanlamlıydı.

7 Görüldüğü gibi *Şeriat*'ın tam ve tek bir İngilizce karşılığı yoktur. Tek başına "Yasa", eğer açıkça Musa'nın "Yasası" göz önünde tutulmadığı sürece, onun sadece bir yönüne karşılık gelir. Üstelik fiili Müslüman hukukunun büyük kısmı asla Şeriat'a dâhil edilmemiş ve hatta zıt düşmüş, ama yine de Müslüman mahkemelerinde uygulanmıştır. "Kutsal yasa" da, Musa'ya yapılan aynı özel atıf akla getirilmezse "yasa"nın anlamını pek genişletmez, gerçi bütün bir hukukun (law) Şeriat sayılmadığını da gösterir. "Kanonik hukuk" (canon law) da bazı benzerlikler içerir ama o da kiliseyle ilgili anlamlarından dolayı hatalıdır. "Kanun" (code) gibi bir sözcük ise Şeriat'ın kapsamını akla getirebilir, ama Şeriat asla dar anlamda kanunlaştırılmamıştır (codified).

malar almıştı. Belirli Kur'an ayetlerinin vahyedildiği durumların ve Muhammed'in yaşamıyla ilgili olup hakkında hadis rivayetleri aktarılabilen olayların kronolojisinin mümkün olduğunca iyi bilinmesi gerekiyordu ki hangi uygulamaların birbirinin yerini aldığı bilinebilsin. Aynı şekilde belirli bir hadisin sadece Muhammed'e yüklenmiş bir görev (örneğin yeni bir ilahi mesajı bildirmek gibi) hakkında mı olduğu, belirli bir olay (Ayşe zina ile suçlandığında bazı Müslümanların sergiledikleri davranışlar gibi) hakkında mı olduğu, yoksa daha genel bir anlamı mı olduğu belirlenmeliydi. Fıkıhta yapılması gereken bu türden en önemli ayrım ise belli bir kuralın hukuki ağırlığının ne olacağıyla ilgiliydi. Örneğin belli bir uygulama zorunlu mu tutulmuştu, yoksa sadece tavsiye mi edilmişti? Zorunlu tutulduysa yaptırımı mahkemeler tarafından mı sağlanacaktı, yoksa ödülleri ve cezaları öbürdünyaya mı bırakılacaktı? Yoksa –tabloyu tamamlayacak olursak– lehte veya aleyhte herhangi bir zorlayıcı kurala, hatta bir tavsiyeye bile bağlanmayıp önemsiz bir mesele sayılarak failin takdirine mi bırakılmıştı?[8]

En az bu kadar önemli bir başka mesele de kutsal metinlerde ancak yüzeysel olarak yapılmış bir dizi değerlendirmeydi. Hukuk mevzuatı ne denli eksiksiz olursa olsun, aynı ölçüde eksiksiz bir hukuki tanımlar külliyatı ortada yoksa onu isabetli biçimde uygulamak mümkün olmazdı. Satış nedir? Hediye nedir? Mülkiyet nedir? Bu tür soruların yanıtları hadisler aracılığıyla bir ölçüde bildirilmiş de olabilirdi elbette fakat genellikle bu yanıtların dikkatli akıl yürütmeler ile temellendirilmeleri gerekiyordu. Fıkıh ustaları işte bu sahada becerilerini sergilediler. Görünüşe göre Roma hukukunun –ve kuşkusuz bizim o kadar iyi bilmediğimiz başka hukukların– Müslüman fıkhının bir kaynağı haline gelmesine özellikle bu tür sorular sebep olmuştu. Roma hukukunun kavramları özellikle Hıristiyan piskoposların uyguladığı hukuk üzerinden İslam hukukuna geçmiş olmalıydı; doğal olarak Yahudi örneği de epey güçlüydü.[9]

Böylece fıkıh, Müslüman cemaatinin topyekûn dâhil olduğu bir tartışmadan yola çıkan son derece teknik bir sürece dönüştü. Her büyük eyaletin başkentinde gelişen fıkıh gelenekleri artık okullara dönüşmüş, birbirleriyle fıkhın hem yöntemi hem de ayrıntılı kuralları hakkında daha büyük bir bilinçle tartışır hale gelmişlerdi. Bu okullardan her biri, en çok saygı duyulan âliminin

---

[8] Frédéric Peltier, Buharî'nin hadis derlemesinin, daha önceki Mâlik'inkinin aksine, tasvip edilmeyen bir eylemin hukuksal sonuçlarının tam olduğu durumların ve hukuken hükümsüz (legally void) olduğu durumların ayırt edilmesine apaçık bir biçimde olanak tanıdığını vurgulamıştır: Böyle ayrımlar pratik hukuk mahkemelerinde çok önemli olmakla birlikte, ulemanın öncelikle vicdan sorunlarıyla ilgilendiği zamanlarda önemli değildi. Bkz.: *Le Livre des ventes du Mouwaṭṭâ de Mâlik ben Anas, traduction avec éclaircissements* (Cezayir, 1911), Önsöz.

[9] S. G. Vesey-Fitzgerald, "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law", *Law Quarterly Review*, 67 (1951), 81-102, böyle bir etkinin yalnızca bir olasılık olduğunu kabul etmektedir. Başka yerlerde ise Yahudi etkisini vurgulamıştır: "Nature and Sources of the Shari'a", *Law in the Middle East*, cilt 1, ed.: M. Khadduri ve H. Liebesny (Washington, 1955), s. 85-112.

adıyla tanınacaktı. Ebu Yusuf'un öğretmeni Ebu Hanife Irak'taki en büyük imamdı ("imam" terimi burada genel olarak ilim öğreten kişi, öğretmen anlamında kullanılmaktadır). Irak fıkıh geleneğine sadık kalanlara "Hanefî" dendi. El-Evzâî Suriye'deki büyük imamdı. Hicaz'da ve başka yerlerde Mâlik b. Enes örneğine bağlı kalanlara ise "Malikî" dendi.

Fıkıh okullarının her birine *mezhep*, yani "tutulmuş yol" denirdi. Fıkıh daha teknik bir konu halini aldıkça coğrafi bir alandan ziyade ideolojik bir tutuma bağlı olan yeni mezhep okulları ortaya çıktı. İmam Şafiî yeni bir mezhep okulu kurdu, fıkhını öğretmek için Mısır'a gitti ve bu mezhep geniş çapta yaygınlaştı. Başka bir mezhep okulu ise daha sonra halkçı Hadis Ehli dindarlığının bir taraftarı olarak karşılaşacağımız Ahmed b. Hanbel ile bağlantılıydı; Hanbel önemli bir hadis derlemesi hazırladı ve onun izleyicileri de ellerinden geldiğince sadece hadislerden (ve Kur'an'dan) yararlanmaya çalıştılar. Çok sonraları ise Dâvûd el-Zâhirî ("lafızcı" [literalist]), hadis rivayetlerinin kıyasa başvurmaya gerek kalmadan eksiksiz bir sistem kurmasına izin verecek kadar bol olduğuna ikna oldu; *fakih*in, yani hukuk uzmanının, hadisten kendi inisiyatifiyle bir anlam çıkarmaması gerektiğini, hadisin sözcüğü sözcüğüne, yani "lâfzî" değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan da o oldu. Gerçi eleştirmenler el-Zâhirî'nin kendisinin de –kabul etse de etmese de– hadislerden anlam çıkardığı kanısındadırlar.[10] Aynı dönemde imamların ayrıcalıklı ilmine başvuran Şiî fıkıh okulları da gelişti. Şiî imam Cafer-i Sadık, On iki İmamcılar ve İsmailîler gibi daha sonraki Şiî mezhepleri tarafından başlıca otorite sayıldı. Çeşitli Zeydî Şiî imamlar kendilerine özgü iki büyük sistem geliştirdiler. Abbasîler döneminde en etkili olan Haricîler (özellikle, Üçüncü Fitne sırasında Arabistan'ın büyük kısmına hâkim olan ve Mağrip'te bir devlet kuran İbâdîler) arasında da ayrı bir mezhep kuruldu.

Bir Müslüman'ın –Tarihçi Taberî'nin yaptığı gibi– ilmi eğer yolunu çizmesine izin verecek denli engin ve derin değilse hangi mezhep okulunu izleyeceğine karar vermesi gerekirdi. Olağan şartlarda Müslümanlar kendi yaşadıkları bölgelerde hâkim olan mezhebi tercih ediyorlardı, bu da gayet doğaldı. Aslında Şiîler dışındaki çoğu Müslüman sonunda ya Hanefî ya da Şafiî olurken Mağrip'te ve İspanya'da Malikîler çoğunluktaydılar. Herhangi bir sorunun – kişisel ibadet, ahlak, miras veya sözleşmelerin işletilmesi ile ilgili sorunların– özel olarak çözülebilmesi için ilgili kişinin sadece kendi mezhebinin bir *müftü*süne, yani "hukuk danışmanına" başvurması gerekirdi. Eğer bir sorun mahkemede dava edilme noktasına gelmişse vali tarafından davanın taraflarının mezhebine uygun bir kadı tayin edilirdi.

---

[10] Çok sonraları öğretilmiş olan Zâhirî tutumun bazı incelikleri için bkz.: R. B. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdî Ibn-Tûmart", *Arabica*, cilt 2 (1955), s. 137-79. Daha eksiksiz bir değerlendirme için bkz.: Ignaz Goldziher, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884).

Peygamberlik görevinde ifade bulan Tanrı karşısında kişilerin bireysel sorumluluk idealinden açıkça türetilebilecek ve onunla önemli ölçüde fiilen tutarlı olacak bir şekilde, ahlak, ibadet, özel hukuk, hatta kamu hukuku alanlarına bütünüyle hükmedebilecek, tam anlamıyla bir "içtihat hukuku" (case law) şeklinde değil de meseleci bir hukuk (law case by case) şeklinde olan katı bir fıkıh yapısı, Abbasîler döneminde işte böyle inşa edildi. Hukuku türetirken şu veya bu unsuru vurgulamaları bakımından başta birbirlerinden oldukça farklılaşmış olmalarına rağmen bütün mezhep okullarında hukukun ruhu büyük ölçüde aynıydı ve bu aynı ruh onun bütün dallarına egemendi.

Sistem en azından kendi sahası dâhilinde kapsayıcı ve katıydı. Aslında toplumsal hukukun ve pratiklerin bütün unsurlarını Şer'î bir zeminde çözümlemeye yönelik fiili bir girişimde henüz bulunulmamıştı. Halifenin konumu Şeriat tarafından tanındıktan sonra ona kamu siyasetiyle ilgili birçok konuda Şer'i ilkelere açıkça başvurmadan karar verebilmesi için pratikte geniş bir takdir yetkisi verildi. Şeriat öncelikle Arap askeriyesinin doğrudan çıkarının olduğu sorunları, sonra tüccarların ilgilendiği –her şeyden önce aile ve ticaret hukukuyla ilgili– sorunları kapsıyordu. Diğer sorunlar ise Şeriat tarafından açıkça yasaklanmamış eylemlerin hoş görüleceği ilkesi altında toplanmıştı. Bu tarz kapsam sınırlamaları Abbasîler döneminde, en azından halifelik güçlü olmaya devam ettiği sürece, ulemânın topluma bakış açısında meydana gelen değişimlerle de doğrulandı. İslam'ın, eski Arap aileleriyle özdeşleştirilmesinden artık yavaş yavaş vazgeçilirken, alt sınıftan şehirli hikâye anlatıcılarının halkçı İslam'ı –büyük ölçüde Hıristiyan ve Yahudi efsanelerinin Müslüman bir bakış açısından yeniden anlatılmasından ibaret olan, halk arasındaki yaygın İslam– önem kazanırken, Cemaî-Sünnî ve Şiî dindar liderliklerinin bakış açısı da değişime uğradı. Belki herhangi bir yönetici hizbin lehine harekete geçen sokak çetelerinin özünde olumsuz müdahalesi dışında (Modern dönemden önceki dünyanın tarımcıl koşulları altında) siyasal bir rol oynamak yönünde pek umudu olmayan bir kitle için uğraşan ulemâ, özel yaşamla veya bazen hizipçi dogmalarla ilgili sorunlara gittikçe daha fazla ilgi gösterdi.

Fakat bütün bunlara rağmen bu özel yaşam yine de büyük ölçüde kamu düzeni açısından değerlendirildi: ibadette kamu düzeni, pazarda kamu düzeni veya yollarda ya da sınır boylarında kamu düzeni. Yasaları uygulamakla görevli olanlar yalnızca kamu alanında cereyan eden –yani Müslümanların tepkisini çeken– olayları dikkate alacaklardı. Ayrıntılara fazla girmiş kuralların bütün özel eylemleri kapsayacak şekilde düzenlenmiş olmasına rağmen, kadıya tanınan yargı yetkisi sadece kendi önüne getirilen sorunlarla sınırlıydı ve (masum bir tarafın hakları çiğnenmediği sürece) kadı hiçbir olaya karışamazdı. Şeriat her şeyden önce bir cemaat olarak Müslüman cemaatinin normuy-

du.[11] Fakat daha Mervanîler döneminde bile bu, bireysel hakların, göreceğimiz gibi, sık sık ortak çıkarlara göre öncelik taşıdığı bir kamu düzeniydi.

Hukukun ilk kaygısı elbette vakitli namazlar, hac ziyareti gibi toplu ibadetler ve başka birtakım özel haller ile ilgiliydi. Bunlar en ince ayrıntısına kadar düzenlenmişlerdi. Fakat toplu ibadet ile bireysel ibadet arasında aslında keskin bir sınır yoktu. Toplu ibadetlerin etkililiği esas olarak her bireyin bu ibadetlere titizlikle katılmasına bağlıydı çünkü ortada herhangi bir din görevlisi yoktu. İmam namaz sırasında arkasında namaza duranlar için sadece bir model görevi görüyordu. Hukukçular her bireye kendi ibadetlerinde –ki bunlar ister bir insan içinde alenen yapılsın ister gizli yapılsın– aynı titizliği göstermesini şart koştular. Bu ibadetler, insanlığın Tanrı'ya gösterdiği saygının ifadesiydi ve en ufak ayrıntıları itibarıyla bile ortak bir evrensel yükümlülüğün parçasını oluşturuyorlardı.

Bireyin ibadetle ilgili yükümlülükleri bu nedenle hadislere dayanılarak en ince ayrıntısına kadar betimlenmişti; mezhep okulları arasında yaşanan –çoğunlukla tehlikeli, hatta bazen kan dökülmesine neden olan– tartışmalar, genellikle, bir Müslüman'ın namazın belli bir aşamasında ellerini nasıl kaldırması gerektiği gibi ibadetin ayrıntıları hakkında aleni yapılan tartışmalara dönüşüyorlardı. Bununla birlikte ibadetin temiz şekilde yerine getirilmesine önem verildiği kadar ibadet öncesi temizliğe de ağırlık veriliyordu. Birincisi tam bir bedensel temizlik gerekliydi (yıkanma şekli de ayrıntılarıyla betimlenmişti), fakat buna ek olarak somut biçimde pek kirletici olmayan bir dizi temasın gerçekleşmesi durumunda tamamen temizlik ritüelinin tekrarlanması gerekirdi. Bazı koşullar namazı tamamen yasak veya geçersiz hale getirebiliyordu. Örneğin âdet gören kadının namaz kılmaması gerekiyordu. Bununla birlikte insanların Tanrı'ya gösterdiği şekli saygıdaki dışsal koşullarla ilgili bu

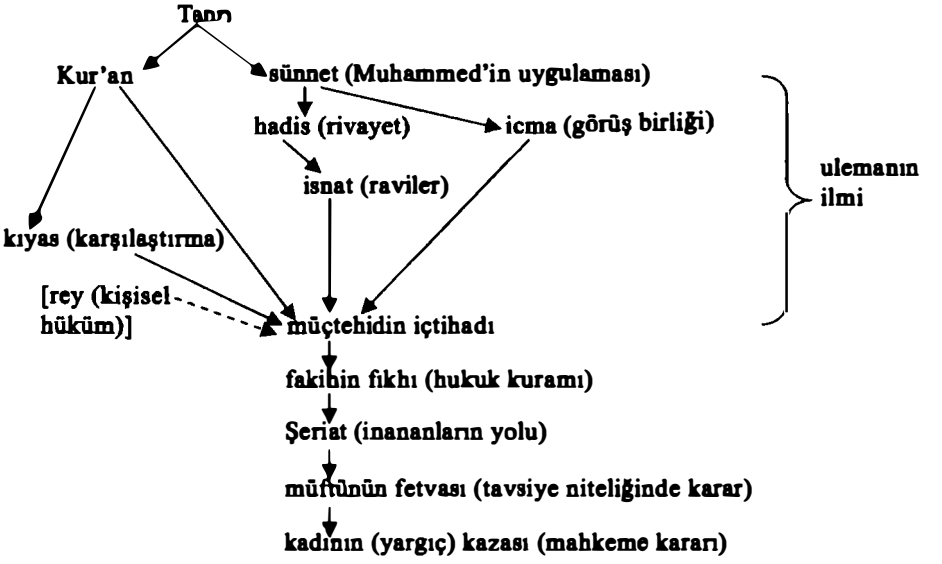
---

[11] İslam'ın, Avrupalıların yapmış olduğu gibi ayrımlar yapmadığı başka birçok alanda olduğu gibi, hukuka ve cemaat yaşamına yönelik Şer'î yaklaşımda, kimileri, Bedeviler arasında veya en azından "sıradan" Araplar arasında gelişmiş olmasına bağladıkları (ki elbette bu doğru değildir) bir "ilkellik" görmüşlerdir. Fakat aynı anda hem kapsayıcı hem yalın olmak ilkel olmayı gerektirmez; aslında tam tersi doğrudur. Tarihsel olarak bu türden bir yalınlığa ulaşmak çok güç olmuştur. Çünkü özel olarak hukukun etiğin altında sınıflandırılması, eğer hukukun başlıca özelliklerinin tümü (nelerin yaptırıma bağlanmış olduğu ve nelerin olmadığı arasındaki ayrım, uzmanlık terminolojisi ve bilgisi, yazılı otoriteler, öngörülebilirlik vurgusu, vs.) mevcutsa, zorunlu olarak ilkel farklılaşmamışlıkla aynı değildir. Bütün bunlar mevcuttu. Ama genel ruh, insan kararına tam da insan kararı olarak mutlaklık tanımaktan çok aşkın bir norm bulmaya çalışmaya yöneltilmişti. Dolayısıyla Şer'î hukuka göre bir emsal ancak etik olarak doğru olduğu ölçüde geçerli sayılırdı; Anglo-Sakson hukukuna göre ise bir emsal, emsal olarak (öngörülebilirlik uğruna) geçerli sayılırdı. Kamusal yaşama yönelmiş bir hukuk ise ahlaksallığın sadece bir kabilenin beklentileriyle "ilkel" bir özdeşleştirmesine indirgenemezdi. Bunun yerine, kozmopolit tüccarların takdir etmek zorunda oldukları gibi, hem birey mahremiyetine hem de kamusal ilişki biçimlerini kolaylaştırma ihtiyacına duyulan sağlıklı bir saygıdan da doğmuş olabilirdi.

kaygının en dar anlamıyla bir biçimciliğe dönüşmesine izin verilmezdi, çünkü ibadet söz konusu olduğunda bile Tanrı'nın fiilden ziyade niyete göre hüküm verdiği kabul edilirdi. Ama hiç kimse, özen göstererek daha iyisini yapabilecekken niyetinin iyi olduğunu bahane edip görevini baştan savma şekilde yapamazdı.

Bu tarz ince kurallar her şeyden önce, bütün Müslümanların kural olarak bağlı oldukları ve bazen "İslam'ın beş şartı" da denen beş temel ibadet edimi için düzenlenmişlerdi. Bu edimler Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını ve Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu dille ikrar etmek (şahadet); namaz kılmak, zekât (yasal sadaka) vermek; Mekke'ye hacca gitmek ve Ramazan ayında oruç tutmaktı. Ayrıca, duaların kabul olması için nasıl dua edilmesi gerektiği veya tarihe mal olmuş hangi şahsiyetlerin toplum düşmanı olarak görülüp lanetlenmesi gerektiği, hangilerinin Tanrı'nın sevgili kulu olarak görülüp kutsanması ve bu ibadetlerin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği gibi meseleler hakkında, hadis rivayetleriyle desteklenmiş daha ince uygulamalar da bulunuyordu.

Şer'î Hukuksal Kararların Türetilmesi



Örneğin: Muhammed yemeklerden sonra misvak (kürdan) kullanırdı (sünnet); bu konuda bir raviler dizisi boyunca aktarılmış (isnat) bir rivayet vardır (hadis); müçtehit bu rivayeti incelemiş (içtihat) ve kürdan kullanımının sadece Peygamber'e değil sıradan inananlara da tavsiye edildiğine karar vermiştir (fıkıh); bu yüzden bunun Şeriat'a, yerleşmiş yaşam biçimine dâhil edilmesi gerekir; buna göre bir müftü bu konuda sorusu olan bir kimseye, böyle davranması gerektiğini söyleyen bir fetva verebilir; ancak bu yalnızca tavsiye niteliğinde olduğu için, bu uygulamanın yerine getirilmemiş olması gerekçesiyle kadı herhangi bir ceza veremez.

Pazaryerinin hukuku da neredeyse caminin hukuku kadar önemli bir kamu sorunuydu. Bu mekânlarda kamu düzeninin korunması özellikle gerekliydi. Ama yine burada da kamu düzeniyle ilgili başlıca kaygı ortak çıkarların gözetilmesinden ziyade bireysel adaletin sağlanmasıydı. Şeriat, sözleşme hukukunda biçimden çok içeriği vurguluyordu. Örneğin herhangi bir sözleşme, konu ettiği alışverişte gerçek bir denklik olmadığı sürece bağlayıcı değildi. Genel olarak, yakın dostluk ve aile bağları dışındaki çoğu insan ilişkisinin statüler tarafından baştan belirlenmiş olması yerine sözleşmeli ilişkiler haline gelmesi isteniyordu; yine de bir yandan zayıfları güçlüler tarafından sömürülmekten bir şekilde korumayı amaçlayan birçok hüküm de bulunuyordu. Belki biraz naif bir tarzda da olsa örneğin faiz alınması hükmünü içeren sözleşmeler yasaklanmıştı: Bu, tektanrıcı geleneklerde gittikçe daha fazla güçlenen ve Müslüman hukukçuların artık Kur'an'da her türlü para karşılığı para ödemeyi konu edinen bir ayetin hükmünü yorumlayarak mutlaklaştırmaya çalıştıkları bir tutumdu.

Örtük biçimde de olsa sözleşmelerin, senetlerin ve benzeri akitlerin yazılı olması bekleniyordu, fakat itibarlı bir adamın şahsi kefilliği her durumda bir kâğıt parçasından daha büyük bir teminat demekti. Başka durumlarda olduğu gibi burada da Arap ordugâh kentlerinin mirası görülebilir: Kur'an yazılı sözleşmeyi teşvik etmiş olmasına rağmen, bir kabile üyesinin alenen sarf ettiği bir söze, kiralık bir kâtibe ait olması muhtemel ve ancak zengin ve eğitimli biri tarafından doğrulanabilecek yazılı bir sözden daha fazla güveniliyordu. Bir kentin kadısı, yani yargıcı, şahit olarak iş görmesinden memnuniyet duyulabilecek muteber yurttaşların bir listesini tutardı; bunlardan bazıları aslında profesyonel noterlerden ibaretti ama yine de bu isim listelerinde yer almak zamanla bir şeref sayılmaya başlandı.

Sözleşme hukuku bu bakımdan onur, cömertlik ve inananlar arasında dayanışma ile karşılıklı yardımlaşma gibi hem Arap kabile üyelerinin hissiyatıyla hem de tektanrıcılığın eski halkçı ruhuyla uyumlu ideallere sıkı sıkıya bağlıydı. Daha "ciddi ticaret" içinse bu apaçık hükümlerden bazıları elverişsizdi. Örneğin toprak vergisinin bazı kullanışlı tipleri hükümsüz kılınmıştı; ilkece yasak olan faiz ise her zaman başlıca yatırım kaynaklarından biri olmuştu. Henüz Mervanîler döneminin sonlarında Ebu Hanife gibi hukukçular, daha "ciddi ticaret" faaliyetlerinin uygun olmaları durumunda, hukukun temel normları olan daha idealist hükümlerini tamamen bir kenara bırakmadan bu faaliyetlerin gerçekleştirilmesinin yollarını aramışlardı. Aslında ihtiyaç sahibine verilmiş bir borçtan, o ihtiyaç sahibinin sıkıntısından menfaat sağlamak amacıyla yararlanmamak gerekirdi ama eğer iki kişi iş yapmak için anlaşmışlarsa bu alışverişten bir tarafın ilerde elde edeceği kârdan diğer tarafın belirli bir pay istemesi meşru sayılabilirdi. Hukukçuların bu amaçla geliştirmeye uğraştığı "hileler" (*hiyel*), başta en azından hukukun ruhunu teminat altına

almanın bir yoluydu. Zamanla bunlar, engel olunamayan fiili uygulamalara hukuki zemin kazandırmaya yönelik muazzam bir bahaneler hazinesi oluşturmaya başladılar. Dinsel hassasiyeti en yüksek seviyede olanlar bu bahanelerin pervasızca kullanılmasından duydukları hoşnutsuzluğu doğal olarak belli edeceklerdi.

Modern dönemin öncesinin özgün bakış açısından bakıldıkta Şer'î ceza hukuku o kadar yumuşaktı ki Müslüman yöneticilerin çoğu, kendilerini, tebaalarını bu hukukun olduğu gibi uygulanmasının doğuracağı sonuçlardan korumakla yükümlü hissediyorlardı. Yargılamanın hızlı olması gerekiyordu. Nitekim ulemâ "hukukun geciktirilmesinden" hiç hoşlanmıyordu. Üstelik İşkence ve *Schrecklichkeit* [göz korkutma] uygulamasının yoğun ve yaygın olarak kullanıldığı Tarım Çağı'nda suçlulara tehlikeli şekilde yumuşak görünecek birtakım yöntemlerle davalı korunuyordu. Cezalar arasında halkın önünde küçük düşürme, dövme ve maddi tazminat yer alıyordu. Modern dönemden önce sakatlayarak cezalandırma usulü yaygın biçimde uygulanıyordu. Şeriat'ta da belirli durumlar için bu tip cezalar öngörülmüştü. Yoksulların üstüne zenginlere kıyasla daha büyük bir yük bindiren para cezaları ise yaygın değildi. Kur'an birkaç cezayı bizzat zikrediyordu. Haliyle bu cezalar birer talimat halini almıştı. Bunlar arasında hırsızın elinin kesilmesi de yer alıyordu ama hukukçular bu cezayı hırsızlığın boyutlarına ve diğer koşullarına bağlı olarak mümkün olduğunca sınırlamışlardı. Elbette idealden sapmalardan oluşan birçok eylemin cezası zaten bu dünyada verilmeyecekti.

Aile Hukuku: Şahsi Statülerde Eşitlik Israrı

Muhammed aile hukukuyla özel olarak ilgilenmişti ve aile hukuku da Şeriat içinde önemli bir yer edinmişti. Her bireyin medeni durumunun, gerektiği gibi düzenlenmesi, kamu düzeninin asıl temelini oluşturuyordu ve bu durumun belirlenmesi bireyler arasında serbestçe düzenlenen sözleşmelere bırakılmazdı. Örneğin evlilik sözleşmesinde, miras sözleşmesinde veya aile ilişkileriyle ilgili diğer sözleşmelerde bulunabilecek hükümlerin kapsamı sınırlıydı. Hiç kimse bu ilişkileri aklına estiği gibi veya kendi işine geldiği şekilde kurmakta serbest değildi. Çünkü bu ilişkiler cemaatin bütününü ilgilendiren meselelerdi. Elbette bu gibi düzenlemeler aslında kısmen zayıfı güçlüye karşı korumanın birer aracıydılar ama kısmen de bunlar kamu görgüsünün genel normlarının uygulanışıydılar.

Aile hukukundan söz ederken, hukukun aksi bir hüküm vermediği hallerde doğal olarak en avantajlı konumda olan (ortalama olarak bir kadından hem bedenen güçlü olan hem de hamilelik ve çocuk bakımı gibi işlerle uğraşmak zorunda olmayan) erkek aile reisi karşısında ailenin kadınlarının, çocukların ve diğer aile efradının haklarını ele almak yerinde olacaktır. Aile hukuku

büyük ölçüde erkeğin baştan varsayılan özgürlüğüne getirilen birtakım kısıtlamalardan ibarettir. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin tamamında İslami aile hukuku, zamanında Muhammed tarafından konmuş kuralların bir devamı niteliğindeydiyse de doğal olarak Muhammed'in zamanında olduğundan daha farklı bir anlam ifade ediyordu.

İslami evlilik kuralları, çekirdek aileyi güçlendirerek Medine'de bireylerin sorumluluğunu teşvik etmişti. Çekirdek ailenin öteden beri güçlü olduğu eskinin Hıristiyan ve Mazdacı nüfusu içinde bu kurallar, özellikle İslam'ın başka şekillerde de ayrıcalıklar tanıdığı erkekler arasında eşitlikçiliği ve toplumsal hareketliliği teşvik ettiler. En azından keskin bir toplumsal tabakalaşmanın bulunduğu çağlarda zengin erkekler genellikle birden fazla kadını eş olarak alabiliyorlardı; örneğin Hıristiyan Garp'ta yakın tarihlere kadar seçkin erkeklerin bir eşinin yanı sıra bir veya daha fazla metresinin olması olağan karşılanıyordu. (Tüm toplumlarda orta halli erkeklerin çoğu ise nüfus içinde kadın sayısının erkek sayısına oranı nedeniyle tek eşle yetinmek zorundaydılar.)[12] Çoğu toplumda olduğu gibi Hıristiyanlar ve Mazdacılar arasında da birden fazla sayıda kadına bakan böyle zengin erkeklerin eşlerinin en önde gelenine ve ondan doğan çocuklarına özel ayrıcalıklar tanıması gerekirdi. Mazdacılar arasında ise ikinci ve daha sonraki eşler de hukuki bir korumadan yararlanabilirlerdi ve onların çocukları da bazı koşullar altında mirastan pay alabilirlerdi. Hıristiyanlar arasında ise ikinci sırada gelen eşlerin ilkece hiçbir hakkı yoktu ve onların çocukları gayrimeşru çocuklar olarak damgalanmaya mahkûmdu (gerçi "doğal evlat", geçici birlikteliklerden doğan gayrimeşru çocukların aksine bazen yüksek mevkilere gelebiliyorlardı; örneğin Garp toplumlarında Ortaçağ'da aile armasında sola dönük şerit bulunanlar [the bar sinister] iyi bir eğitim ve malvarlığının yanı sıra toprak, hatta bazen unvan bile miras alabilirlerdi.) Şer'î evlilik kuralları ise Müslüman erkeklerin tüm eşlerine eşit davranmaları şartıyla en fazla dört eş almalarına izin veriyordu. Bunun sonucunda kapatmalık ve cariyelik fiilen ortadan kalktı. Üstelik erkeğin cariyeleri ile

[12] Eski yazılarda "tekeşlilik" ve "çokeşlilik" çoğunlukla evliliğin birbirine zıt iki normal biçimi olarak ayırt edilmiştir; buna göre Hıristiyanlar bunlardan birini uygularken öteki halkların çoğu da diğerini uygular. ("Tekeşliliğin" itibarı olduğu için, yazarlar sık sık Hıristiyanlık dışı çeşitli toplumsal sistemlerin aslında tekeşli olduğunu göstermeye çalışarak, bazen de çokeşliliğin –genellikle doğa yasaları tarafından dayatılmış olduğu için bunun özel bir üstünlük olmadığı gerçeğini gözden kaçırıp– "yalnızca bir azınlık tarafından" uygulandığını belirterek bunları meşrulaştırma niyetinde olmuşlardır.) Bu basmakalıp ikilik maalesef birçok önemli soruna sahte bir ikirciklik muğlâklık kazandırmaktadır. Bu sadece, pratikte (metres tutma âdeti dikkate alınırsa) pek o kadar farklılaşmayan sistemler arasında çok keskin bir ayrım yapılmasına yol açmaz, ayrıca asıl farkları da gizler. Bu nedenle, sadece tek bir eşi içerse de, köleliğe dayalı bir "harem" sisteminin varlığı tecrit edilmemiş iki eşin varlığından toplumsal olarak daha belirleyici olabilir. İkincil eşlerin bulunduğu durumlarda ise bunların statüleri, "tekeşliliği" tartışırken tek başına ele alınmaya eğilim gösteren birincil eşin statüsüne göre aile örüntülerini daha kesin bir biçimde belirleyebilir.

yatağa girmesine izin veriliyorduysa da –ki köleliğin olduğu her toplumda bu zaten böyleydi– ondan hamile kalan cariyelere birtakım ayrıcalıklar da tanınıyor ve cariyeden doğan çocuklar da eğer babaları tarafından tanınırlarsa onun meşru eşlerinden doğan çocuklarının sahip olduğu tüm haklara sahip oluyorlardı.

Varlıklı çevrelerde –zengin kesimin modalarının toplumun daha alt kesimlerinin normu olmaya meyilli olduğu da düşünülürse– böyle bir düzenlemenin yol açtığı eğilim, Hıristiyan dışlayıcılığında söz konusu olanın tam tersiydi. Özellikle her iki cemaatte de kadınları kapatma ve baskı altına alma eğiliminin görüldüğü Akdeniz Avrupası'nda, Hıristiyan evlilik kalıpları ile Müslüman evlilik kalıpları normalde birbirine çok benzeyebiliyordu; ama özel durumlarda bu iki hukuksal tasarımın birikimli olarak farklı birer tarza yol açmaya yetecek denli farklı sonuçları oluyordu. Hıristiyanların sistemi, her türlü zenginlik ayartısına karşı koyup tek bir evlilik birliği meydana getirmiş çiftin çıkar dayanışmasını kutsuyordu. Hatta uygun koşullar altında bunu kuşkusuz teşvik dahi ediyordu. Müslümanların sistemi ise ilgili hak eşitliği uğruna evlilikte birliğin önceliğinden vazgeçiyordu.

Evin ayrıcalıklı bir hanımı olmadığı için çoğunlukla onunla ilişkilendirilen bazı ayrıcalıklara da İslami aile anlayışında yer verilmemişti. Evde tek bir hanımın olduğu sıradan aileler için bu durum son derece önemliydi. Ev halkını geçindirmesi gereken erkeğin ayrıcalıkları Şeriat tarafından korunuyordu. Evin hanımı ise öncelikle kendi ailesi tarafından korunuyordu. Bir kadının kocasından boşanması demek, kocasının ekonomik himayesinden çıkması –ve kendi ailesinden maddi destek almak zorunda kalması– demekti. Erkeklerin tek taraflı boşanma ayrıcalıklarını gerekli kılan şey sadece kadınların aklıyla ilgili önyargılar değildi, ayrıca tarımcıl ekonominin katılığıydı. Bütün mezheplere göre bir koca, karısını, eğer onun ailesinin misillemesinden korkmuyorsa neredeyse canı istediği zaman boşayabilirdi. Oysa kocasından boşanmak isteyen bir kadının bunun için iyi bir gerekçe sunması gerekiyordu. Boşanan bir erkek üzerindeki başlıca hukuki denetim aracı esasen mali nitelik taşıyordu ve eşit taraflar arasında yapılmış bir sözleşmeye dayanıyordu: Erkeğin evlenirken karısına vermeyi taahhüt ettiği *mehr*in, yani gelinlik hediyesinin sadece bir kısmının evlenme sırasında ödenmesi âdet halini almıştı. Eğer erkek karısından mazeretsiz boşanırsa ona mehrin geri kalanını ödemekle yükümlüydü ki sözleşme gereği bu miktar epey yüklü olabilirdi. Kadın kocasından boşanırsa kocasının ona ödemiş olduğu mehirden vazgeçmesi gerekirdi. (Şafiî sisteminde ise kadının boşanmak yerine hukuka uygun bir biçimde ayrı yaşama hakkı elde etmesi daha kolaydı.)

Fakat evin hanımlarının kendi aralarındaki eşitlik (ve evin kızları ile dul kadınların miras hakkı), İslami sistemde kadınlara önemli bir mali bağımsızlık da sağlıyordu. Üyeleri birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş Hıristiyan ailesi içinde

kadına ait olan her şey kocaya ait sayılırken Müslüman bir ailede kocanın karısının malvarlığına el sürmesi meşru değildi; bilakis karısının gereksinimlerini kendi cebinden karşılaması gerekirdi. Kadının bu potansiyel bağımsızlığı, evlilikler mümkün mertebe akrabalar arasında yapılarak dizginlenmeye çalışılıyordu. Örneğin kadınların aile dışından erkeklerle evlenmeleri halinde ailenin malları başkalarına gidebileceğinden, aile içinde birinci dereceden kuzenlerin evlenmelerine izin verilmişti.

Bu nedenle hali vakti yerinde bir kadın özellikle dul kaldığında toplumda kendi hesabına iş yapma imkânı sağlayan bir kişisel konum elde etmiş olurdu ama evliliğin ve anneliğin ona ömür boyu sağlayacağı güvenceden ve itibardan da yoksun kalırdı. Bununla birlikte Müslümanların doğuştan gelen imtiyazları reddetmelerinin de etkisiyle erkekler arasında tüm sınıfların iç içe geçmesi aslında her sınıftan insanı yüz yüze ilişkiler kurmaya zorlamış ve birbirine yakınlaştırmıştı. Aslında erkekler ile kadınlar da serbestçe yakınlaşabilselerdi bu durum hali vakti yerinde kadın eşlere gösterilen özel saygının tamamen ortadan kalkmasına yol açardı. Eğer hanımlar serbestliğe dayalı ve nispeten sözleşmeye bağlanmış bir konumun sonuçlarına katlanmakla yetinmiş olsalardı, bu sefer kocaları bunun böyle olmasını istemeyeceklerdi. Daha en başından itibaren, iffetli bir hanımın kocası dışındaki bütün erkeklerden – başkalarının evlerinde veya dışarıdayken örtünmek suretiyle– saklanması kadının alameti haline gelmişti.

Hem Bizans hem de İran geleneklerinde bunun seçkinler arasında yaygın bir âdete dönüştüğü görülüyordu; İslam'ın eşitlikçiliği ise bunu paradoksal biçimde şehir hayatının tümüne yaydı. Evin bütün hanımlarının eşit olmasıyla birlikte seçkinlere özenen kadınlar örtünmeye başladılar ve bu durum yaygın bir uygulamaya dönüştü. En sonunda sadece tarla gibi açık alanlarda çalışmak zorunda olan yoksul kadınlar örtünmeden yaşamaya devam ettiler. Kırsal kesimde ve Bedeviler arasında ise haliyle bu âdet pek tutmadı. Böylece toplum içinde belirgin bir ayrışma meydana geldi: Erkekler (ve şarkıcı kızlar) başlıca siyasal ve toplumsal kararları alan bir toplumsal çevre meydana getirirlerken, kamu hayatında geri planda kalıp ev hayatını çekip çeviren saygın ev hanımlarından oluşan başka bir toplumsal çevre daha ortaya çıktı. (Bu durum klasik Atina'daki duruma da bir ölçüde benziyordu.) Bu koşullar altında üst sınıfların diğer evlilik uygulamaları görece genelleşti; bu sırada ister istemez çoğu erkek de tek seferde sadece bir kadınla evlenebildi, boşanmalar alt sınıflarda nispeten yaygınlaştı ve bazen yoksul bir adamın bile aynı anda birden fazla kadınla evlendiği görüldü.

İşin böyle dallanıp budaklanacağı Şeriat'ta açıkça öngörülmüş değildi. İlk ortaya çıkan mezhepler, özellikle de Hanefîler, erkeğe kapsamlı –ama çoğu yönü itibarıyla eski Latin aile babasının geniş ayrıcalıkları ile kıyaslanamayacak denli sınırlı– birtakım ayrıcalıklar tanımaya meyilliydiler. Diğer mezhepler

ise erkeğe Hanefiler kadar cömert davranmamışlardı. Ama tüm mezhepler kadınlara toplumda hatırı sayılır bir rol veriyorlardı. Kur'an'da yer alan, iffet hakkındaki ayetler, hadisler aracılığıyla genişletilip sonraları moda haline gelen örtünmeyi ve haliyle kadınların kamu hayatında geri plana itilmesini de kapsar hale getirildiler. (Hatta Kur'an'da Muhammed'in kendi hanımları için almasına izin verilmiş bazı önlemler –belki pek dürüstçe olmayan bir tavırla– onun evlenebileceği hanımların *sayısı* konusunda sahip olduğu ayrıcalıkları örnek almayı aklından bile geçirmeyen sıradan Müslümanlar tarafından hemen benimsenmişti.) Fakat yine de ayrımcılık açığa vurulmadı: Çarşaf kişisel tevazunun bir alameti olarak, haremlikler, yani kadın odaları ise ev ve aile mahremiyeti ile ilişkilendirilerek sunuldu. Kadınların –toplumsal ayrımın belirtisi olan çarşafın giyilmesine izin verilmeyen– hac dışında cemaatle yapılan diğer toplu ibadetlere katılmaları gerekmiyordu; sadece günlük namazları kılmakla yükümlüydüler ve hadis raviliği ve öğretmenlik yapabiliyorlardı. Katı ayrımcılık yüzünden üst sınıftan kadınların gücünün kırılacağı ise öngörülememişti.

Çocuklar ebeveynlerinin veya hukuken tayin edilmiş bir vasinin vesayeti altındaydılar. Kendi de bir yetim olan Muhammed yetimlerle özel olarak ilgilenmişti. Bu durum Şeriat'a da yansımıştı. Şer'i hukukta yetimin malvarlığının bir vasi tarafından hukuksuz şekilde harcanmasını önleyecek tedbirlere yer verilmişti. Çocuklar çok erken yaşta, genellikle kendi ebeveynlerinin seçeceği eşlerle evlendirilebilirlerdi; hatta bazı hukukçular henüz reşit olmamış kızların rızaları olmadan evlendirilmelerine bile izin vermişlerdi. Yine de hiçbir kız kendisinden aşağı tabakada yer alan biriyle evlenmeye zorlanamazdı (veya buna izin verilemezdi). Ama ergenlik çağına gelen her erkek ve tek tük de olsa kızlar, büyük ölçüde kendi başlarına yaşama hakkına sahip özgür Müslümanlar sıfatıyla reşit sayılırlardı, yani hukuken ailelerinden bağımsız hale gelirlerdi. Babanın onları mirastan mahrum bırakmakla tehdit etmesinin bile bir faydası olamazdı. En büyük oğul hakkına İslam'da izin verilmemişti: Bir oğulun diğerlerine göre ayrıcalıklı olması mümkün değildi. Çocuklara miras kalması zorunlu olsa da mirastan yalnızca belirli bir pay alınabilirdi: Hem Kur'an'ın hem de kabilecilik yanlısı Arap ordugâh kentlerinin etkisiyle miras mecburen bazen kuzenler de paylaşıma dâhil edilerek bölünürdü. Bu yüzden, aileye ait büyük bir malvarlığı varsa bu malvarlığı her kuşakla birlikte ilkece biraz daha bölünüyordu.

En varlıklı ailelerde o aileye bağımlı yaşayan köleler (yani efendilerinin emrinde çalışmakla yükümlü olup çalışma hakları alınıp satılabilen kişiler) ve azatlılar gibi başka fertler de bulunabiliyordu. Efendi, köle kadının çocuğunu tanıyıp kendinden saymadığı sürece kölelik kuşaktan kuşağa geçen bir kurumdu. Bununla birlikte Müslümanlar genellikle kölelerini azat etmeye teşvik edilirlerdi. Hatta birçok suçun cezaları arasında kölelerin veya en azından Müslüman olmuş kölelerin azat edilmesi yer alıyordu. Dolayısıyla yeni kölelik

kaynakları sınırlıydı. Bir Müslüman'ın veya Müslümanların yönetimi altında yaşayan zimmî bir gayrimüslimin köleleştirilmesi hukuken mümkün değildi. Mevcut köleleri özgürleştirmeye yönelik sürekli bir eğilim söz konusu olduğu için yeni köleler büyük ölçüde *Darülislam* dışından satın alınarak ya da savaş benzeri seferlerde esir alınanlar arasından seçilerek getiriliyordu. (Köleler özellikle köle ihracatının o sıralara başlıca ticaret kollarından biri olduğu Kuzey Avrupa'dan, Doğu Afrika'dan ve Orta Avrasya'dan geliyordu.) Kölelere efendileri tarafından önemli bazı haklar tanınırdı. Yine de bir efendi kendi konumunu kötüye kullandığında küçük bir cezayla kurtulabiliyordu. Bu nedenle kölenin yaşamı aslında büyük ölçüde efendisinin insafına kalmıştı. Buna uygun olarak bir kölenin sorumlulukları da azdı; onun durumunda işlediği suçlara verilen hukuksal cezalar yarı yarıya azalırdı. Bir köle kendisini ticaret konusu yapabilir ve sözleşme yaparak özgürlüğünü satın alabilirdi, bu sözleşmeyi tanımış bir efendinin artık o sözleşmeye aykırı davranması mümkün olmazdı. Azatlılar özgür doğanlarla aynı haklara sahiplerdi; bununla birlikte pratikte genel olarak eski efendileriyle neredeyse mirastan pay almalarını sağlayacak kadar yakın ilişki içinde olmayı tercih ediyorlardı.

Ortak Otoriteye Getirilen Sınırlamalar

Şeriat hukukunun genel etkisi bireyin haklarının bu şekilde vurgulanması oldu. Eşitlik, öncelikle özgür yetişkin erkekler arasında geçerli olan temel ilkeydi. Müslüman Ümmet'in dışında hiçbir tüzel kişiliğin geçerliliği yoktu; bireyler herhangi bir grubun üyesi olmalarından ötürü pek fazla Şer'î hak elde etmezlerdi. Bireysel çıkarların ortak çıkarlar üzerindeki üstünlüğü yol hakkı ile ilgili kurallara bile yansımıştı. Şeriat, şehir sokaklarının en az belirli bir ölçüde geniş olmasını şart koşmuştu ve şehirler kurulurken sokakların genelde bu ölçüden daha geniş olmasına dikkat edilirdi. Ama Şeriat aynı zamanda mal sahibi bireyin, yol hakkına konu olan alanı, yoldan geçen bireylerin geçiş hakkını engellemediği sürece aşmasına izin veriyordu. Bu ikinci hakka birinci kural karşısında bir öncelik verilmişti: Yani iki bireyin hakları arasındaki denge, bir bireyin hakları ile kamu yararı arasındaki dengeden daha büyük bir özenle korunurdu. Bu ise tek bir durumda doğrudan hissedilmemiş, bunun yerine birikimli olarak herkes tarafından hissedilmişti. Dolayısıyla İslamileşmiş şehirlerin, kurucularının genellikle bu şehirleri kurarlarken amaçladıkları serbest dolaşım olanaklarını hızla kaybetmesinden, şehirlerin bozuk yollarla, çıkmaz sokaklarla dolmasından da öncelikle hukuk sorumluydu.

Bireyci bir eşitlik anlayışı mütevazı ve dürüst kimseler karşısında güçlü ve küstah kimseleri kayırabilir. Şeriat kendi eşitliğini kısmen güçsüzü koruyan özel düzenlemeleri aracılığıyla ama daha temelde toplumsal görgüden ve birlikten yana güçlü bir eğilim sergileyerek sağlıyordu. Medine'nin ve sonrala-

rı Mervanî Arapların kültürel yeknesaklığına duyulan saygı artık tüm Müslümanları ortalama bir insana uygun görülen burjuva hayatını yaşamaya zorluyordu. Şer'î İslam "dinsel atletler" talep etmiyordu ve benzeri başka özel unvanları de kararlılıkla reddediyordu. Yenilik getirmeyi düşünecek kadar cesur olanların en azından mütevazı, ortalama bir hayat sürmesi veya böyle yaşadığını herkese göstermesi gerekiyordu. Ulemâ, İslam'ın bir fıtrat dini olduğunu, doğal yaşam tarzı olduğunu ilan etmişti: Her çocuğun Müslüman doğduğu, ancak bazılarının ebeveynleri tarafından başka bir inancı kabul etmeye zorlandıkları kabul ediliyordu.

Bu şekilde Tanrı'nın iradesi yeryüzünde hâkim kılınacaktı. Bu nedenle cemaatin üyeleri onun iradesini yeryüzünde hâkim kılacak şekilde örgütleneceklerdi; herkes için adaleti sağlama görevi ifa edilecek ve fakat bütün bu süreç boyunca bireyin Tanrı'ya karşı tek başına sorumlu olduğu asla unutulmayacaktı. Muhammed Medine'de Tanrı'nın iradesinin yeryüzünde tecelli edişine nezaret edip herkesin üstüne düşen görevleri belirleme rolünü üstlenmişti. Bu rolü sürdürecek bir imama veya halifeye hâlâ ihtiyaç duyuluyordu. Bu durum kimseyi Tanrı karşısında birey olarak sahip olduğu sorumluluktan kurtarmıyorduysa da elbette kamuyu ilgilendiren sorunlarda yetkili birinin, tıpkı eskiden olduğu gibi, özel zamanlarda belirli toplumsal yükümlülükleri yerine getirmesi gerekiyordu. Fakat böyle bir kişi pratikte artık daha az önemli hale gelmişti. Bu kişiye artık çoğu durumda, anlaşmazlıklara bizzat ve etkili biçimde müdahale edecek bir arabulucu olarak değil, daha ziyade üzerinde uzlaşmaya varılmış ilmin geçerliliğinin kefili olarak ihtiyaç duyuluyordu. Onun kişisel müdahalelerinin ve atamalarının bir değişikliğe yol açması durumunda bile asıl Şeriat'ın ve Müslümanların görüşünün bunu desteklemesinin, onun atadıklarını kendi sorumluluk sınırları içinde tutacağı düşünülüyordu.

Cemaî-Sünnîler, herhangi bir adamın zayıflığının bütün olarak cemaate vereceği zararın başka bir ilkenin sebep olacağı anlaşmazlıkların vereceği zarardan daha az olacağını umarak, cemaatin büyük kısmının yönetici olarak kabul etmeyi makul bulacağı birine razıydılar. Şiîler ise imamın kişiliğini kuramsal nedenlerle daha fazla önemsiyorlardı. Onların imamı ilmin en yetkili sahibi olmalıydı. "Zeydî" diye anılanlar ise (daha ziyade Haricîler gibi) hâlâ hem ulemâ hem de başarılı bir asi-devlet adamı olması beklenen ve Peygamberin soyundan gelen birini imam sayıyorlardı. Ama Şiîlerin çoğu, o sıralar siyasal iktidarı olsun veya olmasın, fiili konumu sadece ilme en yetkili biçimde sahip olmasından ileri gelen imamı tanımaya istekliydiler; bu da pratikte fiili halifenin maddi iktidarını tanırken ona Şeriat'ın kefili gibi manevi bir yetki tanımamak anlamına geliyordu.

Dinsel cemaatler arasında, dinin taleplerini yaşamın her alanında gerçekleştirmek evrensel bir sorundu. Bu soruna ilişkin özgün İslami formül hem inananların kökten eşitliği hem de dünya işlerinde etkili bir yönetim temelle-

rine dayanan bir çözümü gerektiriyordu. Yukarıda özetlediğimiz ilkeler bu sorun için birer çözüm denemesi olmuşlardır. Ama bu ilkelerin gelişiminin son derece incelik kazanmış, dallanıp budaklanmış entelektüel ve manevi mücadeleye verilen bir yanıttan ibaret olmadığını akılda tutmak gerekir. Gerçi açıkçası sadece kısmen böyleydi. Bu, kısmen yozlaşmış bir toplumun incelik kazanmış yordamlarına karşı gelişen daha genel bir ahlaksal protestodan dolayıydı, kısmen de karmaşık toplumsal süreçlerle ilgili ayrıntılardan kaçış isteğinin, hatta ilkel bir cehaletin ifadesiydi. Bu tür belirsizlikler bütün büyük toplumsal girişimlerde bulunurlar. Yine de en dikkat çekici olan şey, kuşkusuz, toplumu ilk ilkelerinden başlayarak yeniden yoğurma amacı taşıyan zorlayıcı ve geniş kapsamlı girişimdi.

Abbasîler Döneminde İslam Ümmeti: İki Adalet Düzeni

Ulemâ tarafından tahayyül edildiği şekliyle Ümmet, yani Müslümanlar cemaati, Şeriat hukukunun diğer hükümleri kadar katı bir dinsel nitelikli siyasal yapı olarak örgütlenecekti. Abbasîler Şeriat'ın Müslümanlar cemaatinin, yani Müslüman Ümmet'in temelini teşkil eden yaşam kuralları olduğunu kabul ettiklerini göstermişlerdi. Fakat ulemânın tesis edilmesini umduğu asıl düzen Abbasîlerin başına buyruk yönetimi nedeniyle siyasi düzlemde tesis edilemedi. Gerçi Abbasîler döneminde Şeriat'ın bütün toplum düzenini şekillendirmesine asla izin verilmemiş olsa da ona sadece lafta kalmayan bir bağlılık daima sergilenmişti. Şeriat sadece insan zihninin kuramsal bir zaferinden ibaret değildi, pratikte oynayacağı bir rol hep vardı. Üstelik bu rol çoğu zaman onun kuramsal yapısından da bir şekilde yansıyordu.

Abbasîlerin attıkları somut adım kadılara, dindarlık yanlısı kuramcılar tarafından yorumlandığı haliyle Şeriat'ı mahkemelerde uygulamayı şart koşmak olmuştu. Bunu da söz konusu kuramcıları kadılık yapmaya ikna ederek gerçekleştirmeye çalıştılar. Bu durum, bir yandan, kadıların yetki sahası genişledikçe ideal Şeriat'ı pratik biçimler almaya zorladı. Diğer yandansa temellerini Şeriat'ta bulan kadı mahkemelerine bazı sınırlamalar dayattı. İlkece nihai önceliğini muhafaza etmekle birlikte fiilen Müslüman toplumunun sadece belirli kesimlerine hâkim olabilen Şeriat'ın İslam toplumu içindeki rolünü böylece belirgin hale getirdi.

Ordugâh kentlerinin askeri mahkemelerinden doğan Şeriat, askeri nitelik taşıdığı gibi hep aristokratik bir havaya da sahip olmuştu. Nitekim Arap kabilelerinin itibarı onun mihenk taşlarından biriydi. Bu durum özellikle onun kuralcı usul hukuku için geçerliydi: Her şey sanığın kişisel onuruna saygı gösterilerek yapılıyordu. Muteber görgü tanıkları bulunmadığı müddetçe mahkûmiyet kararı vermek güçtü. Aksi takdirde davalı kendini bir yeminle temize çıkarabilirdi ve utancı da cezası olurdu. Bu durum eşitlikçi bir ordu

için gayet uygundu. Elbette ordunun kumandanları için aynı durum geçerli değildi. Bununla birlikte tarım toplumlarına özgü aristokrasiyle kıyaslandığında aslında hiç de aristokratik değildi çünkü eski tikelci emsalleri en azından kişisel onur kadar önemli bulan toprak sahiplerinin düzenine uygun değildi. Öte yandan ordunun yanı sıra ticaretle uğraşan sınıflara da uygun olmasını sağlayan düzenlemelere gayet açıktı: Kendi dokunulmazlıklarını hem kitlelere hem de aristokratlara karşı hep savunmak zorunda olmuş tüccarlar için de kişisel onur ilkesi epey işe yarar bir ilkeydi. Önce onurlu tanıkların noter olarak kullanılmasıyla usul kuralları üstü kapalı şekilde düzenlendi ve noter onayı sayesinde ticari sorunlarda gelecekte ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklara karşı baştan önlem almak böylece olanaklı hale geldi. Askeri dayanışma ruhunu onurlandırmak amacıyla Şeriat'a dâhil edilmiş ve fakat ticari etkinliklerle çatışabilecek maddi kurallar ise neredeyse işin en başından itibaren hiyel kuralları aracılığıyla başka kılıklara sokuldular veya esnetildiler ve böylece özü kaybolmuş ama varlığını şeklen sürdüren, uygunsuz tuhaf yasaklar olarak kaldılar. (Bu kurallar önce Hanefîlerce, daha sonra da Şafiîlerce benimsendiler ama üçüncü büyük mezhep olan Malikîlerce benimsenmediler. Malikîler bunların yerine aynı kapıya çıkan ve son kertede hukuki emsalleri kabul etme kuralı aracılığıyla biçimsel hale getirilen bir dizi yeni kategoriyi devreye soktular. Diğer iki mezhep ise bunlara ihtiyaç duymadı.)

Ticari yaşama bu yoldan uyum sağlayan Şeriat, şehrin daha küçük tüm kurumlarına nezaret ediyordu. Pazaryerlerini ve genel olarak kamu ahlakını denetleme işlerini üstlenmiş olan *muhtesip,* şehir ilişkilerinin gündelik düzeniyle ilgili meselelerde küçük tüccarların, ev kadınlarının, zanaatkârların başvurduğu devlet memuruydu. Kuralları ilk başta kadıdan alıyordu. Şeriat'ın gelişmesi onun etkinliklerine de yansıdı (gerçi rutin meselelerde Şer'î usule bağlı değildi). Yetkisinin kaynağı ise halife veya halifenin valisiydi. Valinin adamları (*şurta* gücü) muhtesipin emirlerine uyulup uyulmadığını denetlemekle görevliydiler. Bu yoldan Şeriat en azından şehirdeki toplumsal düzenin en alt kesimlerini biçimlendiren temel kalıp haline geldi. Bu durumun geçerliliği arttıkça toplumun daha üst kesimlerinin onun etkisinden kaçabilmesi de daha güç hale gelmeye başladı.

Gelgelelim özellikle kadı mahkemeleri tamamen din eksenli Şeriat mahkemeleri haline geldikçe bu mahkemelere getirilen sınırlamalar başka yardımcı mahkemelerin kurulmasını da zorunlu hale getirdi. Şer'î usul, başına buyruk bir orduya ne kadar uygun olursa olsun mutlakıyetçi bir halifeliğin giderek daha fazla yöneleceği tipte bir orduya, yani istendiğinde bir yerden bir yere nakledilebilecek veya tamamen lağvedilebilecek ve halifenin şahsına bağlı daimi bir askeri birlikler topluluğuna uygun olmaktan ziyadesiyle uzaktı. Daha da önemlisi, ticaretle uğraşan sınıfların ticari etkinliğine son derece uygunsa da şehir hayatının diğer unsurlarına ve yönlerine hiç uygun değildi.

Davalıların etkili şekilde yargılanması birçok sebepten ötürü Şeriat usulünün korumaya aldığı kişi onurundan daha önemli görülüyordu. Demek ki Şer'i usullere bağlı olmayan yardımcı mahkemeler –bunlar Şer'i hükümlere uymaya çalıştıkları halde– Şeriat'ın tam da bu doğal yapısı nedeniyle gerekliydiler. Ayrıca, halifeliğin mutlakıyetinin doğal yapısı da bu mahkemeleri gerektiriyordu.

Çünkü mutlakıyetin ruhu Şeriat'ın ruhu ile taban tabana zıt olmayı sürdürdü. Halifenin tek sözüyle kelle alabilen cellât, hükümdarın yanı başında durmaya devam ediyordu. Böyle bir durumda ne müftüye ne kadıya ne de Muhammed'in sünnetine başvurulabilirdi. Eğer tüm mesele Tanrı'nın iradesi ise zaten saray maiyetinin huşu içinde sürekli tekrarladığı üzere, halife de tıpkı ondan önceki Sasani hükümdarları gibi Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesiydi. Halife adaleti sağlamakla yükümlüydü ve ola ki nüfuzlu bir kişinin halifeye isyan edip onu rehin almasını önlemek için bazen infazın en hızlı ve etkili şekilde gerçekleştirilmesi gerekebiliyordu.

Fakat bu hızlı infazların tek olası kurbanları sarayın nüfuzlu ziyaretçileri değildi. Hükümdarın temel işlevlerinden biri de yapılan haksızlıkları telafi etmek için halife sıfatıyla bizzat veya veziri aracılığıyla düzenli oturumlar yapmaktı: Bunların başında devlet yetkililerinin görevleri sırasında yaptıkları haksızlıkları düzeltmek, usulsüzlükler tartışmak için toplanan mahkemeler geliyordu. Böyle bir mahkemenin yetki sahası elbette kolayca genişletilebilirdi. Dolayısıyla olağan kadı mahkemelerinin yanı sıra haksızlıkların, *mezalim*in telafi edilmesi için hükümdar da kendi mahkemesini kuruyordu. Mezalim mahkemelerinde vezir veya onu temsil eden hâkim, Şer'î hukuksal yargı sürecinin kurallarına bağlı kalmadan, hakkaniyet bakımından gerekli gördüğü her türlü önlemi alabilirdi. Gerçi Şeriat'a mümkün olduğunca bağlı kalınıyordu. Bu sayede zorlu davalar bile, "ağırlıklı olasılık" ilkesi üzerinden bir sonuca bağlanabiliyordu. Davalılar nüfuzlu şahıslar olsalar da sahip oldukları itibarın arkasına saklanamazlardı. Hepsinden öte, Eksen Çağı'ndan sonra en azından Çin'in dışında neredeyse tüm toplumlarda asayişi ve kamu düzenini sağlamanın ayrılmaz bir parçası haline gelmiş işkence ve ağır cezalar lüzum görüldüğünde uygulanabiliyordu. Ticari ve ailevi sorunlar kadının sahasında kalmaya devam ederken, özellikle ceza gerektiren suçlar halifeye daha doğrudan bağlı mahkemelerce ele alınıyordu. Ayrıca bu tür davalarla ilgilenmek üzere genel mezalim mahkemesinden özelleşerek ayrılmış birden fazla mahkeme tipi de bulunuyordu.

Dolayısıyla –Şerîat'ın merkezini teşkil eden– hukuk düzeni, birbirini dışlayan iki meşru kesime ayrılmıştı. Şehir düzeyinde alınan mahalli hukuki kararlar, halkçı pazar kültürünü yansıtan Şer'î normlara yanıt verdikleri ölçüde onaylanıyorlardı. Ama genel bölgesel yönetim düzeyinde alınan hukuki kararlar, nihai yaptırımları bakımından, daha ziyade sarayın ve toprak ağalarının

aristokratik kültürüne yanıt veren normlara dayanıyorlardı. Şehirdeki tüccarlar ise aristokrasiye karşı girişilecek olası herhangi bir mücadelede sarayı desteklemeyi tercih edecek olsalar bile saray kültürü esasen onlara uygun değildi.

Hilafet Devletinin Meşrulaştırılması

Gelgelelim Orta Kurak Kuşak'ta toprak sahibi bir aristokrasinin ticaretle yoğun şekilde uğraşan şehirlerden müteşekkil bir topluma egemen olamayacak denli zayıf olduğu artık ortaya çıkmıştı. Bu gerçek, İslamileşmiş uygarlığın tarihinin çarpıcı bir özelliğinde kendini neredeyse simgesel bir yoldan ifşa eder: Yüksek kültürün üçüncü doğal mekânı olan tapınak, Sasanîler döneminde monarşiyi desteklemiş, gerek saray kültürüyle gerekse bu kültürün uhrevi arka planıyla sıkı ilişkiler içinde olmuşsa da artık pazar kültürü tarafından ele geçirilmişti. Başka bir deyişle camiye artık Şeriat yanlıları egemendi. Bu durum Şerîat'ın mahalli hukuksal kısmının –ve onunla bağlantılı tüm kültür unsurlarının– tüm toplumun itibar edebileceği bir zeminde tamamen meşrulaştırıldığı anlamına geliyordu. Saray kültürü ise esasen gayrimeşru kalmıştı.

İlk anda böyle bir meşruiyet eksikliği belki pek az farklılığa yol açmıştı. Aslında her kültürel geleneğin, onu uygulamaya kendini adamış gruplara özgü bir sorumluluğu bulunuyordu. Belirli bir gruptaki genel beklenti, her kişisel çıkarın bir diğeri kadar kolayca etki gösterdiği her rutin durumda kendine özgüydü; bu tür durumlar ise toplumun kalıplarını meydana getiriyordu. Bununla birlikte bu kültürel gelenekler ve bunların diyalogları son kertede birbirlerinden ayrılamaz unsurlardı. Saraya özgü düzende ne zaman bir kriz çıksa ve belirli mevcut koşullarda mutlakıyeti devam ettirmek için yeni fikirlere ne zaman gerek duyulsa daha fazla uygun görülen alternatif norm geleneklerinin varlığı mutlakıyetin bu varlık hakkının sorgulanmasını sağlıyordu.

Sonuçta, mutlakıyetçi hukuk geleneğinde bir süreklilik olsa da bu sürekliliğin tek dayanağı onun Şer'î normlara yaklaşması ve Şeriat tarafından meşrulaştırılabilmesiydi. Şeriat, onu ihlal edenlerin bile zorunlu olarak gösterdiği saygı aracılığıyla kendini dayatıyordu. Başka bir deyişle bir ilkenin ihlali o ilkeyi asla hükümsüz kılmıyordu. Hatta onun bir sonraki doğru hukuki kararla birlikte ve fakat bu kez daha etkili şekilde yeniden yürürlüğe girmesini de sağlıyordu. Her bireyin kendi takdiriyle uygulayabileceği ve geliştirebileceği ve buna uygun olarak kamunun beklentileri bakımından pek bağlayıcı gücü olmayan, amaca özel bir hakkaniyet düzeyinin ötesine başka hiçbir hukuk sistemi geçmeyi başaramamıştı. Vezirin hüküm verdiği bir hukuk mahkemesi tam anlamıyla meşru olmadığında ve bu nedenle bir sonraki vezir kendinden önceki vezirin verdiği emsal kararları göz ardı ettiğinde her halde onun diğer vezirlerden daha kötü bir vezir olduğu söylenemezdi. Bu temelden hareketle, saray kültürünün amaca özel herhangi bir düzenlemeyi geçersiz kılacak kriz-

leri sağ salim atlatabilmesi için Şer'î bakımdan bir meşrulaştırmaya ihtiyacı olacaktı.

Ulemâ zamanla saraya kuramsal bir yer açtı. Gelgelelim bunda isteksiz ve yavaş davrandı. Ayrıca bununla –mutlakıyetçi idealin taleplerini karşılamak için zorunlu olarak ortaya koyması gereken ruh bakımından– gerçek saraya hakiki bir meşrulaştırma da sağlamadı. Bu haliyle bile bu kuramın üzerinde, ancak halifelik devletinin fiilen çöküşünün ardından tam anlamıyla duruldu.

Dindarlık yanlısı muhalefetin Abbasîlerin zaferinden dolayı yaşadığı hayal kırıklığından sonra ne Şiî ne de Sünnî ulemâ iktidardaki halifeye rol vermeye meylettiler. Onun makamını tanımalarına rağmen Sünnîler de Şiîler gibi özerkliklerini korudular; hukuksal otoriteyi ellerinden geldiğince ilim sahiplerine, yani *ulemâ*ya verdiler. Ulemâ da yeri geldiğinde, geçmiş kuşakların isnat eleştirisine hükmeden sürece benzeyen, mevcut kuşak içinde geçerli bir karşılıklı tanıma sürecinin bağımsızca işletilmesi sayesinde, az çok sağlam bir biçimde sivrildi. Ulemâ, "Peygamber'in gerçek mirasçısı" konumundaydı. Hukukun ise halifenin veya onun vekillerinin fermanlarıyla değil, özel eğitimli uzmanların verdiği fetvalarla oluşturulması gerekirdi. Fakat bu "ruhban sınıfının" elinde kala kala hukuki yargılama kaldı. En iyi şartlarda bile devletin bir "siyasetçiler sınıfı" tarafından idare edilmesi gerekirdi. Sonuçta Şeriat hukuku bu durumu ikrar etmek zorunda kaldı. Ruhban sınıfı camideki ibadeti yönetti, pazaryeri ile ilgili hukuk davalarında karar verdi ve Müslümanların sınır boylarındaki görevlerini ilan etti; siyasetçiler sınıfı –kolluk kuvvetleri, vergi tahsildarları ve muhtelif memurlar– caminin iyi durumda olmasını sağladı, pazardaki düzeni korudu ve sınır savunmasına komuta etti. İşte halifenin rolü burada kendini gösterecekti.

(Şeriat tarafından kavrandığı haliyle bu işbölümünün dinsel ve dindışı etkinlik sahaları arasında yapılan bir ayrım olmadığını belirtmek gerekir. Pratikte "ruhban sınıfı" elbette kendi işlerinde Şeriat'ın kuramsal olarak gerektireceğinden çok daha az bütüncül olan ve özellikle diğer toplumlardaki dinsel kurumlara büyük ölçüde karşılık gelen İslami bir "dinsel kurumu" temsil ediyordu.)

Belirttiğimiz üzere, siyasetçiler sınıfının iş yapabilmesi için yetkili bireylere –halifelere– ihtiyacı vardı. Dolayısıyla Şeriat'ın pratikte uygulanan Cemaî-Sünnî biçimleri, en sonunda halifeye kayda değer bir idari rol biçtiler. Ne var ki ulemâ bu görevlendirmeyi kesin çizgilerle sadece devlet kurumlarının idaresi ile sınırlamak suretiyle aslında halifeye –ve onun yetkisini devredebileceği herhangi birine– gerçekten siyasal bir rol, yani Muhammed'in ve aynı şekilde ilk halifelerin ayırt edici özelliği olmuş ve İslam'ı bir dünya gücü haline getirmiş bağımsız siyasi kararlar alma rolünü tanımayı reddetmiş oluyordu. İslami vizyon korunacaksa bunun onun dinamik siyasal devindirici gücü pahasına yapılması gerekiyordu.

Cemaî-Sünnîler, siyasetten bu denli uzak bir rol hakkında, birçok süreçten herhangi birinin, cemaatin genel olarak razı olması koşuluyla, halifenin seçimine hizmet edebileceğini ve halifenin en bilge veya en dindar kimse olmasının değil, sadece idari bir görevi yerine getirmeye ehil olmasının gerektiğini kabul ettiler: Güçlerine hâkim olması, sağlam ve etkili hükümler vermesi ve Mekkeli Kureyş kabilesinin genel olarak itibarlı ailelerinden birine mensup olması yeterliydi. Bu asgari ölçütler, halifenin pratikte seçilmesini sağlayan yolu –yani halifenin hanedanlığından olup selefi tarafından tayin edilmesini– meşrulaştırmaya yeterliydi. Fakat önemli bir ideal gereksinimde daha ısrar ediliyordu: Darülislam'da, yani Müslümanların yönettiği ve Şeriat'ın yerleşik hukuk olduğu bölge içinde, yüksek otoriteye sahip sadece tek bir kişinin var olması ilkesi, Müslümanlar arasında birliği ve barışı korumak adına devam ettirildi. Dolayısıyla Abbasîlerin son döneminde eyaletler Bağdat'taki halifenin kontrolünden fiilen çıkmaya başladıklarında, bunlar, Cemaî-Sünnîlerde en azından halifenin kuramsal yetkisini tanımak yönünde hâsıl olan havanın etkisi altında kaldılar. Sonunda halifenin tanınması, Ümmet'in siyasi yönden gittikçe parçalanması karşısında Sünnî Şer'î taleplerin merkezi unsuru haline geldi.

Şer'î İslam'la Bağlantılı Düşünce Kalıpları: Tarih Çalışmaları

Elbette Şeriat, bütün bir İslam kültürünü tek başına belirleyebilecek yeterlikte değildi. Hem Şiî hem de Cemaî-Sünnî ulemânın ilgisi, fıkhın, hatta fıkıhta somutlaşan ahlak anlayışının da ötesine geçerek düşünce hayatının başka sahalarına kadar uzandı. Özellikle dindarlık yanlılarının Mervanîler döneminde ilgilendikleri türden konuları –Kur'an'ın hatasız ve güzel okunması, Arapçanın dilbilgisi ile söz dağarcığının geliştirilmesi ve Peygamberin yanı sıra cemaatinin de tarihi– üzerinde çalıştılar ve bu alanlarda o güne dek yapılmış çalışmaları daha ileri noktalara taşıdılar. Bunların arasına fıkıh ile bağlantılı olarak ortaya çıkmış *ilmiül-rical* gibi yeni disiplinleri de kattılar. Bütün bu çalışmalar el birliğiyle yaşamda nelerin daha önemli, nelerin daha önemsiz olduğunu belirleyen ve bu kitapta "Şeriat yanlılığı" diye nitelediğim genel bir yaşam anlayışı oluşturdular.

İslam araştırmacıları, Şeriat'ı yani kapsayıcı kutsal hukuku din hayatının temeli sayan bu –Sünnî veya Şii– İslam anlayışını nitelemek için "ortodoksluk" terimini sık sık kullanmışlardır. Bu niteleme Şeriat'ın olgunlaşmış haline tanık olmamış ilk Müslümanlar için kullanılamaz. Bu terim ancak burada betimlediğimiz ve Şeriat'ın olgunlaşıp yerleşik hale gelmesini sağlayan süreçlerin ardından gerçekten bir anlam ifade etmeye başlar. Yine de "ortodoksluk" terimi burada kast ettiğimiz İslami yaklaşımı nitelemek için kullanılırsa ciddi ölçüde yanıltıcı olabileceği ve de çoğunlukla öyle olduğu için, açıkçası Şeriat'a ve onun bu manzara içindeki merkezi rolüne atıfta bulunmak üzere başka bir

ibare kullanmayı tercih ediyorum. Bu nedenle "ortodoks" terimini, münhasıran belirli bir tutumun devlet veya toplum nezdinde yerleşik sayıldığı örnekler için kullanacağım. Terimin bu kullanılış biçiminin "Şeriat yanlılığı" ile her koşulda örtüşmesi hiçbir şekilde şart değildir.

Her halükarda "Şeriat yanlılığı" diye nitelediğim tutumu ifade etmek için genellikle "ortodoksluk" teriminin kullanılıyor olması –özellikle de Sünnî veya Şii (yahut Harici) biçimler alabildiği hatırda tutulursa– aslında Şeriat yanlılığının Müslümanlar arasında ne denli ağırlık kazanmış bir tutum haline geldiğini gözler önüne sermektedir.[13] Aslında bakılırsa tarihte sözcük anlamıyla Şeriat'ı değersiz gören birçok Müslüman grup var olmuştur. Ama çoğunluk duygusu bunları kabul edilmiş İslami normların her zaman dışında –hatta bazen üstünde– tutmuştur. Şeriat'ın üstünlüğü veya en azından hayatiyeti, çoğu İslami akımın yanı sıra bu akımlar dâhilindeki –mistik veya lafızcı– çoğu görüş tarzı tarafından bile kabul edilmiştir. Bu durum, bir grup içinde Şeriat'a saygı gösterilmesine rağmen, onun o grubun dinsel yaşamının tek veya en önemli dinsel unsuru olmadığı hallerde bile geçerli olmuştur. Aslında Şeriat'ın hükümlerinin kendilerine sözcüğü sözcüğüne uygulamasını reddedenler bile onun diğer Müslümanlar üzerinde bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Şer'î sistem bundan sonraki Müslüman tarihi boyunca bir bakıma bir sabit olarak var olmuştur.

Müslüman Ümmet'inin pratik toplumsal düzeni Şeriat yanlısı yaşam anlayışının merkezinde yer alıyordu. Fakat bu toplumsal düzeni açıklamak ve onun manevi geçerliliğini güvence altına almak için gereken entelektüel emek de zamanla bundan payını aldı: Örneğin hadislerin kabul edilebilirliğini güvenceye almayı sağlayan isnat eleştirisinin gerekli kıldığı tarih uzmanlığı ve hadislere dayanan bir hukuki mevzuat oluşturmak için gerekli analitik akıl yürütme bunlardan biriydi. Sistemin hukuki ve toplumsal yanı gibi onun ayırt edici düşünme tarzı da ortak bir ruh sayesinde bir arada tutuluyordu. Şeriat yanlıları tarafından işlenmiş bütün düşünce sahalarında, birçok tekniği ortaklaşa paylaşan ama daha da önemlisi ortak bir ruhun –tarihsel olayların ahlaksal öneminin daima farkında olan halkçı ve olgucu bir ruhun– izini de taşıyan bir dizi düşünce kalıbı ortaya çıktı.

---

[13] "Şeriat"ın sıfat hali "Şer'î"dir. Bu terim doğrudan Şeriat hukukuna atıfta bulunur, oysa benim Şeriat yanlısı terimim, Şeriat'ın dinde ve yaşamda rakipsiz bir önceliğinin olduğunu kabul eden Müslümanları niteleyen bütün bir tavırlar kompleksine atıfta bulunur. ("Ortodoksluk" teriminin kullanımının ciddi sakıncaları vardır. Bir kere, çoğunlukla Cemaî-Sünnîlikle veya belirli bir teoloji tipiyle özdeşleştirilir – oysa Şeriat yanlılarının çoğu mantıksal olarak formüle edilmiş her türlü teolojiyi uzun zamandır reddetmektedir. Daha da kötüsü, dikkatsiz okurlar – ve çok sayıda uzman– İslam'ın diğer biçimlerinin sadece "ortodoks olmadığını" değil, bir bakıma "İslami olmadıklarını" bile sanma tuzağına düşebilirler; bu, bizim çalışmalarımızda kullanmayı benimsemeye hiçbir şekilde hakkımızın olmadığı bir tavırdır.)

Bu ruhu özellikle tarih çalışmaları sahasında görebiliriz. Çünkü bu sahanın temelinde, hadis rivayetine ve destekleyici isnada dayanan tarihsel canlandırma tekniği yer alıyordu. Hukuk veya dogma alanlarında yararlanılan, isnat yöntemi genel tarih alanında –elbette hukuktakinden daha gevşek bir şekilde olmakla birlikte– pekâlâ kullanılabilirdi. Raviler zinciri tamamen sözlü olabilir veya zincirin halkalarından biri yazılı bir metin olabilirdi; ama isnat her iki duruma da aynı şekilde yaklaşırdı, çünkü öğretmenden öğrenciye aktarımda yazılı bir metnin bile güvenilir olmasını sağlayan en önemli unsur, tanıklığın kişiler üzerinden kesintisiz biçimde devam edişiydi.

Tarih çalışmalarının konusu da genellikle Şeriat yanlılarının dünya görüşü tarafından belirleniyordu. Bu kişilere göre tarihi anlamak, vahyin ta kendisi tarihsel olduğu için –yani belirli tarihlerde belirli halklara gönderilen peygamberler aracılığıyla tezahür ettiği için– ve dindarca yaşaması beklenen Müslümanlar cemaati bizatihi bir tarihsel cemaat olduğu için gerekliydi. Ulemânın tarih soruşturması iki vazgeçilmez temayla başlamıştı. Bunlardan ilki Muhammed'in hayatıydı ve onun hayatı en önemli modeldi. İkincisi ise Muhammed'in hayatı hakkındaki –eski Medine cemaatinin yeknesaklığının yerini almış– hadisleri rivayet eden ravilerin değerlendirilmesiydi. Ulemânın ilgi alanı kısa süre içinde epey genişledi. Ama İbn-i Cerir el-Taberî (öl.: 923) gibi önemli bir Cemaî-Sünnî fakihin Abbasîler döneminde kaleme aldığı genel tarih bile aslında hâlâ Tanrı'nın iradesini takip etmeye davet edilmiş çeşitli toplulukların başarılarının ve başarısızlıklarının, özellikle de Müslüman cemaatinin zaferlerinin ve sapmalarının izini sürmekle ilgileniyordu. Üstelik o, bir Şer'î bilgine uygun düştüğü gibi, sadece kendi başına kurumların işleyişiyle, hatta hükümdarların görkemiyle bile değil, her şeyden önce bireylerin sorumlu davranışlarıyla ilgileniyordu. Bu amaçla Müslüman cemaatinin yüz yüze geldiği bir dizi seçimde Müslüman ruhların verdikleri kişisel kararlarının bir kütüğünü ortaya koydu.

Taberî, Hazar Denizi'nin güney kıyısındaki Taberistan'dan Bağdat'a geldiğinde, tanışmayı en çok istediği âlim –ve halkçı Hanbelî mezhebinin kurucusu– olan İbn Hanbel'den eğitim almak için çok geç kalmıştı. Bundan sonra bir bilgin olarak eğitim vereceği Bağdat'a bir daha geri dönmeden önce, ilim peşinde Bereketli Hilal'de ve başka yerlerde uzun yolculuklara çıktı. Başlıca önceliği daha kusursuz bir fıkıh sistemi inşa etmekti. Bu amaçla yola çıkıp mevcut bütün Kur'an tefsirlerinin en sağlamını ortaya koydu. Tefsirinde, tartışılması gereken her ayet hakkında yapılagelmiş başlıca yorumları derleyip kendi görüşünü öyle ölçülü bir biçimde anlatıyordu ki eseri Müslüman dünyasında geniş çapta kabul gördü. İşte onun tarih çalışması da bu genel girişiminin bir parçasını teşkil ediyordu

Taberî'nin incelikli tarihsel ilkeler ortaya koymaktan epey uzak olan tarihsel yöntemi, ilk bakışta her türlü yorumlayıcı niyeti göz ardı ediyormuş –

sadece kupkuru bir veri kaydından ibaretmiş– gibi görünebilirdi. Taberî, basit çerçeve anlatısı ve geçiş bölümleri dışında nadiren kendi ağzından konuşuyordu. Söylemesi gereken şeyleri ise ancak sözcüğü sözcüğüne aktardığı rivayetleri eleyip düzenleyip belgelendirerek söylüyordu.

Öğrendiği rivayetlerin ifade tarzını kendi olgu seçimlerine ve düzenlemelerine uyduran ve kendi çıkarımlarını ve yorumlarını da bunlara ekleyen bir tarihçiye kıyasla, sözcüğü sözcüğüne aktarım yönteminin birçok sınırlaması bulunur. Sonuçta ortaya çıkan tablo, üslup bakımından, özellikle de (Taberî'nin ulaşmak istediği kitleden farklı olarak) konunun genel hatlarından önceden haberdar olmayan okurlar için biraz karışık görünmeye meyillidir. Aynı ayrıntılar farklı rivayetlerde sık sık tekrar edilebilir. Örneğin Taberî'nin halife Osman'ın ölümüyle ilgili betimlemesinde yer verdiği –ve öncelikle olayın başlarındaki bazı ayrıntıları bildiren– sayısız rivayet, ölüm olayının kendisini, rivayetin canlılığını kaybetmesine ve bazen ölümle ilgili kısmı çıkarılmış gibi görünmesine yol açacak ölçüde özetlenmiş biçimde bildirecek kadar ileri gitmiştir; dolayısıyla fiili ölüm olayı ayrıntılarıyla nakledilmeden önce Osman anlatıda birçok defa ölür. Daha temel bir düzeyde baktığımıza ise Taberî kendi vardığı sonuçları açıkça belirtemez; o daha ziyade bir olay hakkında kendi kişisel çıkarımları bakımından anlamlı bulmuş olduğu her kanıt kırıntısını her ayrıntısıyla kusursuz biçimde aktaran, ama sonunda kendi canlandırmasını ileri sürmeyi başaramayan, böylece önünüze düzenli biçimde koyduğu kanıtlardan sizin kendi sonuçlarınızı çıkarmanızı bekleyen bir hafiye gibidir. Bir hafiyenin zihnine sahip olmadığınız sürece konuyu muhtemelen siz de anlayamazsınız.

Özenli bir yazar için, sözcüğü sözcüğüne aktarım yönteminin avantajları da vardır elbette. Her rivayetin kendi isnadı aracılığıyla özenle belgelenmesi sayesinde ayrıntılarda öyle bir kesinliğe olanak verir ki dikkatli bir modern tarihçinin bile bunu zaman zaman kıskanmaması mümkün değildir. Üstelik eğer kanıt yanıltıcıysa tarihçi en azından bizzat değerlendirmek zorunda kaldığı her olasılığı okura sunmuş olur; kanıt sağlamsa Şer'î hukuk mahkemelerinde de talep edildiği üzere, insanların tanıklığı sayesinde hakkıyla elde edilmiş bir kanıt olur. Taberî'nin kullandığı malzemenin sağladığı rastlantısal bir avantaj ise bu türden rivayetlerde işlenmiş görünen ve Taberî gibi bir hukukçu zihninin muhtemelen taklit edemeyeceği bir üslup canlılığının korunmuş olmasıdır: Göz korkutan uzunluğuna ve ayrıntılarına rağmen Taberî'nin anlatısı hiç sıkıcı hale gelmez çünkü neredeyse barındırdığı bütün rivayetler insani bir canlılık taşır.

Sözcüğü sözcüğüne aktarım yönteminin Taberî'ye sağladığı belirleyici bir üstünlük de onun bir yazara kendini belirli bir konuya aşırı ölçüde kaptırmaktan kaçınmasını, daha doğrusu iki farklı insan tipine aynı anda iki çelişik sonucu önerebilmesini sağlamasıdır. Çoğu okur (söz konusu eser tamamen açık

olsa bile) okuduklarında görmeyi beklediklerini veya en azından içinde düşünmeye alıştıkları kategorilerden çok da ayrılmayan şeyleri görür. Eğer kanıtlar tüm çıplaklığıyla okurlara sunulmuşsa okurların çoğu bu kanıtlardan, zaten aşina oldukları kalıplara en uygun düşen sonuçları çıkarsayacaklardır. Bazı sorunlarla yüzleşmeye hazırlıklı değillerse yazar onları yüzleşmeye zorlamaz; hazırlıklı oldukları takdirdeyse yazar onlara sadece ihtiyaç duydukları ipuçlarını verir; böylece her okur kendi idrak seviyesinde tatmin olur. Taberi geniş bir kitleyi memnun etmeye önem veriyordu. Bağdat'ta kendi fıkıh sistemini öğrettiği için tamamen halkın gözü önündeydi. Görüşleri o kadar serbestti ki o sıralar şehirde hâkim olan bağnaz hadis yanlısı hizip gerçek Sünnî öğretisi saydıkları öğretiye Taberi'nin ihanet ettiğinden kuşkulanıyorlardı. Hatta bir keresinde bu yüzden Taberi linç edilmekten zor kurtulmuştu. Taberî hadis rivayetleri yöntemini de son derece ustaca açıklamalar yapmak için de zaman zaman kullanıyordu.

Taberî'nin Osman'ın Ölümü Hakkındaki Anlatısı: Şeriat Yanlıları Arasındaki Büyük Bölünme

Osman'ın ölümü sırasında yaşanan olaylar ilk bakışta Şiîleri haklı çıkarır görünseler bile dindar Cemaî-Sünnî tarihçi için garip bir biçimde açıklayıcı bir sorun oluşturuyordu. Bir Ümmet olarak varlığını sürdüren Müslüman cemaatinin birliği bu olayla birlikte ilk çatlağı verdi. Birlik sadece siyasal anlamda bozulmamıştı. Öyle olsaydı olayın Ridde Savaşlarının bir tekrarıymış gibi ele alınması mümkün olurdu. Medine cemaati içinde birlik bozuldu ve bu durum Peygamberin yakınlarının birbirlerine cephe almalarına ve sonunda Peygamberin halefinin katledilmesine yol açtı. Müslüman Ümmet'in temelleri sorgulanır hale geldi. Bu olaydan sonra Müslüman cemaati içinde ortaya çıkacak bütün bölünmeler tarihsel olarak bu olaydan kaynaklandı. Sünnîlere göre bu bir sınavdı: Eğer Peygamberin yakınlarının oluşturduğu bütün bir topluluğa, hadis rivayetlerinin aktarıcıları olarak ve daha genel biçimde, tarihsel bakımdan en iyi durumundaki Ümmet'in örnek kimseleri olarak güvenilmesi gerekiyorsa ve Ümmet olmanın gerçekten de –en azından icma, yani görüş birliği öğretisinde ima edildiği gibi– Tanrı'nın rahmeti için bir vesile sayılması gerekiyorsa böyle bir felaketin nasıl yorumlanması gerekir? Gerçekten de bu, sadece ilk katılımcıları için değil, her şeyden önce onu böyle adlandıran sonraki tarihçilerin tümü için de ilk fitneydi, ilk sınav veya ilk ayartıydı.

Taberî'nin Osman'ın ölümünü sunuşu bu ikilemle kendi tarzında –dosdoğru– yüzleşir. Ama bu ancak Taberi'nin üslubu anlaşılırsa ve bununla ne yapmaya çalıştığı sorgulanırsa açıkça görülebilir. Onun olayları anlatış sırasına dikkat kesilmek gerekir. Taberî, birçok Arap'ın Osman'dan hoşnutsuzluk duymasına yol açan olayları uzun uzadıya anlatıyor. Ardından, Osman'a edi-

len ilk aleni hakaretleri ve onun ölümü ile sonuçlanan olayları nakledeceğini ilan ediyor. Fakat önce halkın Osman'ın zayıflığından hoşnutsuz olmasının nedenlerini –görünüşte gereksizce– anımsatarak işe başlıyor: Osman, zekât olarak gönderilmiş bazı develeri kendi Emevî ailesinin üyelerine vermiştir; Muhammed'in önde gelen yakınlarından biri olan Abdurrahman b. Avf bunu duyunca develeri geri getirtmiş ve halka dağıtmıştır. Osman ise bu sırada hiçbir şey yapmadan evinde oturmuştur. Bundan sonra Taberî, yapacağını söylediği gibi, ilk aleni hakaretleri betimleyerek devam ediyor.

Bu noktadan itibaren krizi canlandırmaya geçiyor. İlgili menkıbeleri bir araya getirerek, halifeye biat etmeyen Mısırlıların Medine'ye heyet gönderişini, Osman'ın onları yatıştıracak bir konuşma yapışını; daha sonra Mısırlıların (muhtemelen Osman'ın başyardımcısı Mervan tarafından) kendilerini dürüst davranılmadığını fark etmelerini; bunun üzerine geri dönüp Osman'ın görevden çekilmesini talep etmelerini; Medine'nin ileri gelenlerinin Osman'a pek arka çıkmamalarını (veya Mısırlılarla anlaşma çabalarının boşa çıktığını görmelerini); Mısırlıların bunun üzerine Osman'ı evinde kuşatmalarını; Osman'ın vilayetlerden askeri destek istemesini; bu durum öğrenilince Mısırlıların zor kullanarak evin kapısını kırıp Osman'ı katletmek amacıyla içeri girmelerini anlatıyor.

Bu noktaya kadar, çeşitli kaynaklardan alınan rivayetlerin dokusu esasen, olaya karışan herkesin eylemlerini anlaşılır kılan insani bir belge olarak tutarlı, gayet canlı ve tamamen güvenilir olmuştur. Ama öldürme eylemi hakkındaki ayrıntılara girmeden hemen önce, tam bu dönüm noktasında Taberî, derleme anlatısını keserek neredeyse en baştan başlayan ve hepsi de tek bir raviden, Seyf b. Ömer'den rivayet edilmiş yeni bir anlatıyı aktarıyor. Seyf'in anlatısı, isyancıları, oldukça tuhaf ve sapkın fikirlere sahip dönme bir Yahudi tarafından kışkırtılmış, kişisel hınçla hareket eden kafası karışık bir güruh olarak sunuyor. Bununla birlikte Muhammed'in Medine'deki dostlarının ileri gelenlerinin Osman'ı bilfiil desteklediklerini (örneğin Ali'nin oğullarına Osman'ın evinde nöbet tutmalarını emrettiğini) –ilk halifenin oğlu ve Osman'ın ateşli bir muhalifi olan Ebu Bekir'in bile ona muhalefet ettiğine pişman olduğunu (ki bu daha önce verilmiş bir rivayetle doğrudan çelişmektedir; bu rivayete göre o sadece diğerlerine göre nispeten daha ılımlıdır)– belirtiyor. Bu anlatı, Müslümanlar arasında bir çatışma çıkmasını engellemek amacıyla Osman'ın dindar bir Müslüman'a yakışır şekilde davranıp diğer koruyucuları evden gönderdiğini söyleyerek, Osman'ın kendi ailesi ve taraftarları dışında kimsenin etkili bir direniş göstermemiş olmasını da açıklıyor ve asıl cinayeti katıksız bir vicdansızlık örneği gibi sunuyor. Daha önceki rivayetlerin canlılığının aksine Seyf'in rivayeti sadece ima ettiği çeşitli motivasyonlar bakımından akıl almaz olmakla kalmıyor, ayrıca anlatısının bazı ayrıntıları bakımından da nispeten şematik duruyor.

Bu rivayet tamamlandığında ise Taberî birbiriyle fazla uyumlu olmayan rivayetlerden oluşan derlemesine kaldığı yerden devam ediyor ve cinayet fiilini anlatıyor. Geçmişe dönerek (ve bu yüzden zaman sırasının dışına çıkarak), iyi kotarılmış iki konuşmayı eşleştirerek sonuca varıyor: Bunlardan biri, nitelikli suç ithamlarına karşı kendini savunan, yönetme hakkını savunmaya devam eden ve öldürülmesi halinde cemaatinin bir daha asla böyle bir birliğe sahip olamayacağı uyarısında bulunan Osman'a ait. Diğer ise Osman'ın ister şahsen suçlu olsun, ister sadece yardımcılarını zapt edemeyecek kadar zayıf biri olsun, adaletin sağlanması için makamından ya kendi isteğiyle çekilmesi ya da zorla azledilmesi, yani öldürülmesi gerektiğini açık ve net bir şekilde ileri süren isyancılara ait. Bu iki konuşma bunlar arasında apaçık bir ikilemi – bir yandan siyasal iktidarın adaletin sınırları içinde tutulurken diğer yandan hakiki bir iktidarı oluşturmak için gereken egemenliğin ve bağımsızlığın nasıl sürdürülebileceğine dair ikilemi– ortaya koyuyor.

Bütün bu bölüm en az iki biçimde okunabilir. Sadık, ama biraz saf bir Cemaî-Sünnî, tarafsız ve en açık biçimde tutarlı görünen anlatıyı, yani Seyf'in anlatısını kabul edecektir çünkü bu anlatı ona göre tarihsel ikilemi gayet güzel bir biçimde çözmektedir: Muhammed'in bütün yakınları Osman'la gerçekten bir olmuşlardı; bütün bu felaketlerin sebebi, bu yabancı baş belalarının yol açtığı kargaşayla Osman'ın aşırı dindarlığının bir bileşimiydi ve cemaatin yaşadığı bu felaket sadece bir hatadan ibaretti, bundan dolayı cemaatin hadis ravilerinin hiçbiri gerçekten kusurlu değildi. Böyle bir Sünnî, içerdikleri karışıklıklardan dolayı birbirini geçersiz kılan alternatif rivayetlere dayanan diğer anlatıyı reddedebilir. Nitekim söz konusu bölüm çoğunlukla böyle okunmuştur.

Buna karşılık, daha dikkatli bir okur Seyf'in bir hadis ravisi olarak güvenilmez olduğunu bilecek ve başka yerlere bakacaktır. Vakidî'nin anlatısının Seyf'in anlatısına başlıca alternatif yorumu teşkil ettiğini fark edecektir ama bu yoruma tam anlamıyla güvenmek zorunda değildir. Aslında tam da bu pasajda Taberî onu Vakidî'ye karşı uyanık davranmaya zorlamıştır: Vakidî'nin bildirdiği düşsel bir olayın ardından Taberî aynı olayın daha kısa bir versiyonunu başka bir kaynaktan bildirmek için konuyu değiştiriyor. Bu versiyonda ise Vakidî'nin açıklamasının merkezi bir ayrıntısı, üstelik hiçbir samimi görgü tanığının gözden kaçıramayacağı bir ayrıntı ihmal ediliyor; böylece yorum niteliğinde tek bir söz bile etmeden Vakidî'nin güvenilirliği hakkında etkili bir yorumda bulunmuş oluyor. Bununla birlikte dikkatli okur, Vakidî'nin anlatısının Taberî'nin düzenlemesi sayesinde kendisini etkilediğini de fark edecektir. Seyf'in versiyonunun –dolayısıyla Osman hakkındaki bildik Sünnî yorumun– cansızlığının, tam da bu parçanın en dramatik anda anlatının akışını bozacak şekilde bulunduğu konum dolayısıyla öne çıkması sağlanmış olduğu gibi, Vakidî'nin versiyonu da aynı düzenlemeyle vurgulanmış olur; çünkü hem en

baştaki menkıbe hem de sonraki iki konuşma ona aittir, her ikisi de olaylar dizisinin dışında gerçekleşir ve hepsi birlikte gayet düşündürücüdür.

Son iki konuşmada sunulan, aynı anda hem pratikte etkili hem de ahlaksal bakımdan sorumlu olarak iktidara nasıl sahip olunacağı ikilemi, biraz ayrıntılı bir biçimde Vakidî'nin menkıbelerinde daha ayrıntılı biçimde de işlenmiştir, fakat bu konuşmalar özellikle bir noktayı öne çıkarmaktadırlar: Osman'ın ve onun muhaliflerinin bu olayda *hukuk*un ne olduğu konusunda anlaşamadıklarını ve iki tarafın da belirsiz bir biçimde Kur'an'a başvurduklarını görüyoruz. Öte yandan konuşmalardan hiçbiri, ne Osman'ın yetersizliğinden ileri gelen adaletsizliği kabul etmenin ne de Osman'ı azletmenin ve cemaatin birliğini bozmanın alternatifinin ne olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte ikilemde söz konusu olan böyle bir alternatif ilk menkıbede –Taberî'nin nakledeceğini söylediklerini nakletmemesiyle dikkat çeken menkıbede– Abdurrahman tarafından fiilen ortaya konmuştu; Kişisel inisiyatifini kullanan Abdurrahman, develerle ilgili olayda Osman'ın halife olarak konumunu sorgulamadan adaletin yerini bulmasını sağlamıştı.

İlk menkıbe ile son pasaj birbirini tamamlamaktadır. İlk menkıbede, ikileme verilen incelikli Cemaî-Sünnî yanıtı örtük biçimde ifade edilmiş buluyoruz: başka biri tarafından yerine getirilmediği takdirde, her Müslüman'ın elinden geldiğince "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" görevinin olduğu ilkesi. Buna göre, ilkece, cemaatte adaletin sağlanması için tamamen halifeye bağımlı olmamak gerekir. Demek ki eşleştirilmiş konuşmalarda, böyle bir ilkenin toplumda bilfiil etkili olabilmesi için ne yapılması gerektiği bize anımsatılıyor. Çünkü açıkçası Taberî bütün Müslümanları Abdurrahman'ın özgürlüğüyle davranmaya davet etmiyor. Hukukun, herkesin onun ne olduğunu bileceği şekilde düzenlenmesi gerekir: Halifelerin yetersizliklerini telafi edecek olan şey, sorumluluk sahibi bir Müslüman nüfus tarafından savunulan, bağımsızca geliştirilmiş Şeriat olacaktır.

Taberî burada olayları aynen canlandırıyormuş gibi davranmaya bile çalışmıyor. Başlıca kaynaklarının hepsi, onun da bizzat farkında olduğu birtakım zayıflıklara sahipti. Belki de bu nedenle gerçeği tüm çıplaklığa açığa çıkarabileceğini hiç düşünmedi. Yine de Osman'ın ölümü, yani Müslüman cemaati içindeki fitnenin, sınavın en önemli gerekçesi, Taberî'nin ellerinde, geleneksel bir tepkinin saflığını göstermek ve gerçek Şer'î tepkinin ne olması gerektiğini ileri sürmek için mükemmel bir fırsat haline geldi.[14]

---

[14] Birçok uzman Taberî'yi sadece eski malzemeler için son derece kullanışlı bir kaynak görerek aslında onun eserini hafife almışlardı. Kur'an tefsiriyle kıyaslandığında yazdığı bu tarihinin düzenlemesinin sorunlu olduğu ileri sürülmüş ve özellikle de fetihlerle ilgili açıklamalarında Seyf'in efsanelerini popülerleştirmekle suçlanmıştır – buralarda Seyf kronolojiyi baştan aşağıya bozmaktadır. Kendinden sonraki vakanüvislerin başlıca kaynağı olarak Taberî, eski olaylara çeşitli tutumlar atfetmesi bakımından, el-Şafiî'nin hukukta oynadığı rolle bir şekilde

Aslında Taberî'nin tarih eseri tipik bir tarih çalışması sayılmaz; bu bir ustanın eseridir. Şeriat yanlısı yöntemlerin en iyi hallerinde olanaklı kıldıkları düşünsel incelik tipini sergilemektedir. Öteki tarihçiler –vakanüvisler veya yaşamöykücüleri– de aynı teknik biçimlerden yararlanmış olsalar da onların isnatları daha basit şekilde belgelenmişti, seçmeleri genel olarak daha hizipçi ve daha kaba görüş açılarını daha dürüstçe yansıtıyordu. Fakat onlar arasında bile, Muhammed'in Ümmet'i için neyin önemli olduğu hakkında hüküm verirken genel olarak orantılı davranma duygusu kadar isnadın belgelenmesi tekniği de bu okulun tarih çalışmalarına kayda değer bir ciddiyet, bir olgusallık ve bir itibar kazandırdı.[15]

Aynı tavırlar dilbilgisi araştırmalarında ve edebiyat eleştirisinde de egemendi. Bunlar fiilen Kur'an'ın ve hadislerin dili de olan Arap dilinin kullanımındaki yüksek ve saf standartları devam ettirme amacını taşıyan tek bir etkinlik alanını oluşturuyorlardı. Bu disiplin, hadislerde yer alan ve sonraki kuşaklar tarafından kolayca anlaşılmayan eski Arapça sözcüklerin doğru anlaşılmasını sorun eden çevreler arasında doğdu. Şeriat hukukunun iyice gelişmesiyle, bidattan uzak durulabileceği ve geçmişe özgü bir tavır sadeliğinin ve yeknesaklığının korunabileceği umuldu. Gelgelelim bu araştırma dalının üst-

---

kıyaslanabilecek bir rol oynamıştır. El-Şafiî'nin eseri gibi Taberî'ninki de tarihsel açıklık pahasına ideolojik bir netlik sağlamıştır. Bununla birlikte Taberî'nin çoğunlukla kapsayıcı olmamakla birlikte gayet hacimli olan anlatısı daima aydınlatıcıdır ve hiç yavan değildir. Eserine dâhil edebileceği rivayetlerin sadece onda birini seçmiş olduğunu öğrencilerine söylemiş olması da kuşkusuz boşuna değildi (onun aslında sadece bir özetten ibaret olan bu tarihinin daha uzun bir versiyonunu yazmış olduğuna dair yaygın inanış, eserin özgün ifade tarzınca desteklenmemektedir). Böyle bir tavsiye onları dikkatli davranmaya yöneltmeye yetmiş olmalı. (Gibb'in belirttiği gibi) ancak Taberî'nin eserinin keşfinden sonra modern tarihçilerin onun ilgilendiği dönemleri yeniden canlandırabilmeye başlamış olmaları hiç de tesadüf değildir. Taberî bunu kastetmiş olmalıydı.

15 İslamileşmiş uygarlığın tarihyazımı araştırmaları yeni başlamıştır. Bertold Spuler, "Islamische und abendländische Geschichtsschreibung" (*Saeculum*, 6 [1955], 125-37) adlı eserinde, Modern dönem öncesi Müslümanların Modern Batılılar kadar potansiyel olarak evrensel bir bakış açısına sahip olmadıklarını göstermiş ve geniş bir kaynakça sunmuştur; fakat makalesi birçok yanlış kalıp yargı ve dikkatsizlik içermektedir. Franz Rosenthal, özellikle Memluk döneminden birkaç Arap vakanüvise odaklanarak *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952) adlı eserini yazmıştır; bu eser de felsefi bakımdan sorunludur ve pek aydınlatıcı değildir; ayrıca "Die arabische Autobiographie" (*Analecta Orientalia*, 14 [Roma, 1937], 1-40) adlı makalesine de bakınız. D. S. Margoliouth'un *Lectures on Arabic Historians* (Calcutta, 1902) adlı eseri ise daha ilginç olmakla birlikte yine de yüzeysel bir incelemedir. Pek fazla olmasa da en yararlı çalışma, H. A. R. Gibb'in *İslam Ansiklopedisi*'nin (Encyclopaedia of Islam) ek cildinde yer alan ve *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962) adlı eserinde yeniden basılmış olan "Ta'rîkh" maddesidir. Dogma tarihi Helmuth Ritter ve diğerleri tarafından, ama esasen sadece kaynaklar arasındaki karşılıklı ilişki açısından incelenmiştir; bu ayrıca, Orta Dönem'in bazı vakanüvisleri için Claude Cahen'in *La Syrie du Nord* (Paris, 1940) adlı çalışmasında üstlenmiş olduğu bir iştir.

lendiği özel anlam toplumdaki başka akımlardan –dindar ulemânın hayat tarzından ziyade Abbasî sarayının hayat tarzından– kaynaklandı.

Daha seyrek biçimde de olsa Şeriat yanlısı tavırlar soyut düşünce –teoloji ve genel olarak felsefi çözümleme– sahasına bile nüfuz etti. (Buna ileride özellikle yer ayıracağız.) Burada Şer'î ulemânın kaygısı, desteklenmeleri fıkıhta hukuksal olarak doğru kabul edilmiş öğretisel tutumları –uygun araçlarla– savunmaktı. Burada da her biri kendi görüş açısına sahip ve birbirine düşmanlık besleyen birçok hizip devreye girdi. Gerçekten de Muhammed örnek gösterilerek Tanrı'nın belirli görüşleri desteklemeyi onayladığı gösterilebilirdi ve birçok dindar için bu tek başına yeterliydi. Yine de ulemânın önemli bir kısmı, Kur'an ve hadis rivayetleri tarafından desteklenen tutumların akla yatkın olduğunu göstermenin kendilerine düştüğünü hissetti; bu girişim onların soyut düşünce dünyasına adıma atmalarına yol açtı.

Sonunda Şeriat yanlısı tavırlar, kendi ilk itkilerinin başlıca bileşenlerinden birini (kişisel teslimiyet ve dindarlık) edindikleri asıl alan üzerinde yansımalı bir etkide bulundular. Müslümanların kâinat içinde yerlerine ilişkin hissiyatı ve ilahi davete icabet etme biçimleri birbirinden ne kadar farklılaşmış olursa olsun Şer'î ruhla derinlemesine renklenmişti.

IV
Müslüman Bireyin Dindarlığı: Tarih ve Nefsle Hesaplaşmalar, *ykl.* 750-945

Saray toplumunda yaşamın dış yüzü parlak ve süslüydü. Bu yaşamın edep, yani gösterişli kişisel zarafet idealini nasıl teşvik ettiğini görmüştük. Yaşamın dışa yansıyan özelliklerinin incelikli bir disipline sokulması –içinde yaşanan binaların ihtişamlı olması, eşyalarda ve kıyafetlerde zarif renklerin kullanılması ve en önemlisi sarf edilen sözcüklerin ve açık edilen düşüncelerin ustalıkla seçilmesi– gündelik yaşam döngüsü içinde en iyi ihtimalle katıksız bir güzelliği yansıtabilecek bir kalıp meydana getirebilirdi. Görkemli saray, rekabet içindeki bir dünyanın sunduğu en hoş şeyleri kendine ayırdı. Bu sarayın gücünün himayesi altında ve onun teşvik ettiği refah ortamı içinde böyle bir kültür tomurcuklandı. İmparatorluk çapında bu tarz şeylere gücü yeten herkes sarayın izinden gitme eğilimi gösteriyordu. Fakat bu ince zevkli dış yüzün ardında, kendini bireyin dindarlığı üzerinden dışa vuran, derin ve çalkantılı bir manevi duyarlılık sahası da bulunuyordu. Çünkü neredeyse her erkeğin veya kadının içinde, hatta ayrıcalıklı kimseler arasında bile nihai hakikat uğruna bütün bu zarafeti dağıtmaya eğilimli isyankâr bir ruh gizliydi.

Sarayın ihtişamı ve zarafeti son kertede kibir ve açgözlülüğe, işkence ve cinayete, sözde ve davranışta sayısız sahteliğe dayanıyordu. İslam dünyasının ayrıcalıklı çevreleri de benzer suçlamalardan paylarına düşeni alıyorlardı. Kendi varoluşlarının derinliklerinde kâinatın hakikatleriyle yüzleşmek, kâinatın mükemmelliğini kendi umutlarının derinliğiyle yüzleştirmek, hem yaşamla hem de ölümle başa çıkmayı sağlayacak radikal bir davaya bağlanmak uğruna, ne denli güzel ve zarif olursa olsun bu yaşamın gündelik döngüsünü kırmak isteyen birileri hep bulunuyordu. Bazı bireyler bütün yaşamlarını böyle bir uğraşa adamışlardı; yüzeysel hayatı ellerinden geldiğince işlemekten memnun olan başka birçok kişi de buna rağmen, kendini bu uğraşlara daha fazla adamış kimseleri bu dünyada yeterince güçlü kılabilmek amacıyla des-

tekliyorlardı. Böylece bireyin dindarlık kaygısı Müslüman şehirlerinin yüksek kültürü içindeki en etkin güçlerden biri haline geldi.

Müslüman devletin ihtişamının ve gücünün aynı zamanda İslam'ın ihtişamı ve gücü olduğu görülebilirdi. Sadık bir Müslüman'ın bu dünyada görmeyi haklı olarak ümit edeceği tek şey de bu olabilirdi; kozmik huzursuzluğun etkisini hissedenler de yine özellikle İslam'ın çağrısı diriyken uyarılmış Müslümanlar olmalıydı. Fakat onlar eski sınırlı dindarlık sistemlerine, hatta Maniciliğe bile geri dönmek istemiyorlardı; çünkü kendi arayışları lehine en büyük itici gücü İslam'da bulmuşlardı. Tıpkı bilgi ve güzellik arayanlar gibi, bağlanacak kozmik bir güç arayanlar da büyük monarşinin sağladığı zenginliğin içinde ve fırsat çeşitliliği ortamında yaratıcı inisiyatif için geniş bir alan bulmuşlardı. Muhammed'in ve ilk Müslümanların büyük serüveni hâlâ tüketilmemiş olanaklara sahipti ve Kuran'ı kutsal bir metin olarak görenler için sürekli bir uyarıcı görevi görüyordu. Onun gizil iddiaları birçok kimseyi kendi amaçları için çabalamaya teşvik ediyordu.

Burada genel olarak dinden değil kişinin dindarlığından –yani kişinin manevi bağlılığından; kutsal olana, doğa düzenini aştığını fark ettiği şeye, yaşama nihai anlamını kazandırdığını hissettiği kozmik boyuta tepki verme tarzından– bahsediyoruz. Belirtmiş olduğumuz gibi "din", bu tarz tepkilere odaklanan bu geleneklerin her türlü olası sonucunu içerir. Dinsel toplulukların ortaklaşa sahip oldukları tek şey nihai tepkiler değil aynı zamanda örgütlenmelerdir; ayrıca bunların üyeleri bu örgütlenmelere gayet sadık olsalar bile çok az manevi dindarlık sergileyebilirler; bu topluluklar sanat biçimlerine, toplumsal yapı rollerine veya kozmolojik öğretilere de sahip olabilirler. Bunlar kişisel dindarlığın yönelimini yansıtabildikleri gibi, başka toplumsal ve düşünsel gelenekleri de yansıtabilirler. Dindarlık ahlaka da indirgenemez ama bir insanın diğer insanlara karşı sergileyebileceği tavırları düzenleyen ölçütler pekâlâ sunabilir. Dindarlık mitin ve ritüelin bağnazca benimsenmesiyle de özdeşleştirilemez çünkü bağnazlık gerçek bir manevi hissiyatın yokluğunda bile gerçekleşebilir ve en iyi ihtimalle manevi hissiyatın kısmi veya tesadüfi bir ifadesi olabilir.

Kişisel dindarlık bazı yönleri itibarıyla dinin küçük bir parçasını oluşturmakla birlikte yine de dinin özünü meydana getirir. Çünkü dini dinsel kılan kozmik boyuta girilmesi, dolayısıyla bütün bir dinsel topluluğun kendini meşrulaştırması –gerek alışılmış ibadetler yoluyla gerekse başka yollardan– kişisel bağlanmayla mümkün olur. Buna göre, bizim kişisel dindarlık veya bağlanma ile kastettiğimiz şey, bir bütün olarak uygarlıkta, en azından dinsel geleneklerin son derece önemli olduğu durumlarda kilit rol oynar. Kültürdeki genel değişimler ile dindarlık kalıpları ve tarzları birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Dindarlık tarzlarının araştırılması sanat tarzlarının araştırılmasından daha güç olmakla birlikte çok daha önemli ve yararlı olabilir.

Bazı bireylerde kişisel dindarlık gündelik kaygıların ve arzuların sessiz arka planını oluşturur; başkalarında ise bir varoluş deneyimi ve bir itici güç haline gelebilir. Her halükarda onun kendine özgü birtakım sonuçları vardır ve bu sonuçların belirli bir dinsel topluluğa bağlılığın toplumsal sonuçlarından ayırt edilmesi gerekir. Benzer bağlanma tavırları farklı dinsel gelenekler içinde de ortaya çıkabilir veya bunun benzerleri tek tek her dinsel gelenekte bağımsız olarak gerçekleşebilir. Harun Reşid ve Memun dönemine kadar İslami gelenek içinde birbirlerine taban tabana zıt birçok kişisel dindarlık ve bağlanma tarzı ortaya çıkmıştı. Bu dindarlık tarzlarının tek bir tanesi bile kolayca "İslam" ile bir tutulamazsa da her İslami gelenek kendi taraftarlarınca gerçek İslam olarak öne sürülmüştür.

Özellikle Müslüman cemaati içinde dönemin çeşitli dinsel bağlanma biçimleri birbirlerini etkiledi ve zenginleştirdi. Bunlar başka türden çeşitli toplumsal çıkarlarla ve baskılarla etkileşime girdikçe büyük monarşinin ve onun teşvik ettiği gurur verici toplum ve düşünce hayatının gidişatına belirleyici bir yön verdiler. Fakat bu dönemde ortaya çıkan çeşitli dindarlık biçimlerini, asıl o dönemden beri Müslüman yaşamının bütün dokusuna derinlemesine nüfuz ettikleri için özellikle mercek altına almak gerekiyor. Bunların kimi unsurları, onları doğuran asli gelenek kaybolduktan veya dağıldıktan uzun bir süre sonra bile çoğunlukla var olmaya devam etmişlerdir.

Dindarlık Üslubunun Dinsel Bağlanma ile İlişkisi

Bağlanarak çağrıya karşılık vermek son derece kişisel bir eylemdir. Estetik beğeni konusunda olduğu gibi bu konuda da her bireyin kendine özgü bir eğilimi bulunur. Bazı kişilik tiplerinin dindarlığı, Tanrı'nın görkeminin esinlediği bir duygunun gösterişli bir ifadesi olarak karşımıza çıkar; başkalarındaysa ilahi Nur altında yapılan günlük bir yürüyüş, kişisel ilişkilerde özellikle bir çeşit nezaket ve zarafet kılığında açığa çıkar. Dinsel bağlanma ne olursa olsun, her türlü bağlanma ifadesi, ancak uygun oldukları kişiliklerde ifade bulmaya meyillidir; bağlanarak çağrıya verilen karşılık samimi olduğu takdirde bağlanan kişilerin sayısı kadar çeşitlilik sergiler.

Yine de bağlanarak çağrıya karşılık verme biçimleri bir dinsel gelenekten diğerine, kültürden kültüre, hatta sınıftan sınıfa bile farklılık gösterirler. Farklılaşan şey sadece ritüeller ve ilkeler değildir, kişisel bağlanma üslupları da farklılaşır. Buna benzer bir duruma sanatta da rastlanabilir. İtalyan Rönesans sanatçılarının tüm kişisel farklılıklarına rağmen örneğin İtalyan Rönesans sanatının ayrıksı bir üslubu vardır. Kuşkusuz birçok sanatçının kişisel eğilimi, o dönem moda olan beklentiler tarafından bastırılmış ve bu talihsiz sanatçıların potansiyel dehaları da gelişmeden kalmıştı. Aynı zamanda söz konusu üslubun belirlediği geniş sınırlar çerçevesinde kayda değer ölçüde farklı mizaçlar

da ifade bulmuştu. Aynı şey dindarlık ve dinsel bağlanma için de geçerlidir. Dindarlık üslupları kişisel seviyede geniş bir yelpaze yer alabiliyorduysa da muhtemelen kimi dindarlık tarzları bir geleneğe veya döneme hapsolmuşlardı ve bu nedenle bunları benimseyenler kendi dindarlıklarını başka bir gelenek içinden ifade etmeye zorlanıyorlardı. Örneğin Protestanlık gibi İslam da evliliğe yer vermeyen keşiş hayatını pek tasvip etmiyordu. Bu nedenle bu iki geleneğin hâkim olduğu topraklarda yaşayan ve keşiş olmaya kadar veren Katolikler ile Budistler kendi bağlanma tarzlarını ifade edecek başka kalıplar buldular. Ne var ki bu kalıplar onları muhtemelen tatmin etmiyordu ve her halükarda keşiş hayatına karşı çıkan dindarlığın fazlasıyla etkisi altındaydı.

Büyük dinsel geleneklerin kendilerinin yanı sıra bu gelenekler dâhilindeki çeşitli alt gelenekler de kendi aralarındaki farklılıkların ifade bulacağı özgün dindarlık üslupları geliştirmişlerdir. Bu üsluplar bir bütün olarak geleneğin belirlediği geniş sınırlar içinde kalmakla birlikte kendi aralarında hatırı sayılır bir çeşitlilik sergileyebilmektedirler. Dolayısıyla Hıristiyan dindarlığı daima kişisel kurtuluş/kefaret deneyimi üzerine kurulu ve bu deneyimin etkisi altında olmuşsa da bir yanda Katolik *missa* ayini, diğer yanda evanjelik Protestanlık gibi epey farklı biçimler almıştır. Protestanlıkta da on altıncı yüzyıl Püritenlerinin katı ve entelektüel içerikli vaazları, daha sonraki Amerikan ihya hareketlerinin coşkulu vaazlarından epey farklıydı. Benzer bir çeşitlilik genel çizgileri itibarıyla İslam'da da söz konusuydu.

Bu gibi farklı üsluplara sadece değişik toplumsal ve tarihsel koşullar yol açmaz. Herhangi bir gelenekte diyalogun karşılıklılığa dayanan işleyişi farklı mizaçların tek bir ortam içinde bile ifade bulmasını sağlayacaktır. Genel olarak baktığımızda herhangi bir kültürel gelenek ve daha özel olarak baktığımızda ise herhangi bir dinsel gelenek, öncelikle üç aşağı beş yukarı ortak mizaca sahip bir insanlar topluluğu arasında oluşma eğilimi gösterir. Fakat daha geniş bir nüfus kesiminin bir geleneğe sadık kalmaya devam etmesi halinde, bütün farklı mizaçların mirasçılar arasında yeniden kendini göstereceği ikinci veya üçüncü kuşaklarda bu gelenek muhtemelen insan mizacı sahasının akla getirebileceği her açıdan yeniden yorumlanacaktır. Herkesin bağlılık gösterdiği aynı formül farklı çevrelerde tamamen zıt anlamlar taşımaya başlayabilecektir. Geleneğin bütünlüğü bu süreci sınırlayacaktır. Böylece herhangi bir gelenekte tüm mizaçların aynı ölçüde ifade bulmasının önüne geçilmiş olur. Fakat bu süreç aynı zamanda farklılıkların da geliştirmesine bir yere kadar izin verdiği için kendi içinde katı bir disiplin sağlamak isteyen her topluluğun birliğini de sınırlayacaktır. Yüksek Halifelik toplumunda Müslümanlar arasında gelişen dindarlık üsluplarındaki farklılıklar kısmen farklı toplumsal düzeyleri ve iktidarla kurulmuş farklı ilişkileri yansıtıyorlardı. Ama belki de daha da fazla bir şekilde mizaçları yansıtıyorlardı; hatta oluşan başlıca grupların neredeyse her

toplumda tekrar tekrar kendini gösteren, faklı yaşam anlayışlarını yansıttıkları da söylenebilir.

Yüksek Halifelik Dönemi'nde Müslümanlar arasında dindarlık son derece çeşitliydi. Yine de olayların akışı içinde belirli İslami hareketler diğerlerinden daha fazla sivrildiler. Örneğin Manicilik gibi bir hareket teslimiyetçiliğin sınırlarını aştı. Yine de en etkili hareketler genellikle İslam'ın çizdiği çerçeve içinde serpildiler. Müslümanlar arasında yeni kalıpların yaratıldığı bir mayalanma dönemi yaşandı. Bu şaşırtıcı bir durum değildir çünkü bir dinsel bağlanma olarak İslam, bu dönemde büyük bir hızla kalabalıklaşmış ve çok farklı arka planları olan insanları kendine çekmiştir. Tarihte birçok mayalanma döneminde olduğu gibi muhtemelen bunda da manevi derinlikten ziyade canlı bir yaratıcılık öne çıktı. İslam içindeki çeşitliliğe rağmen bizim başlıca iki dindarlık tipini birbirinden ayırmamız gerekiyor. Bunlardan biri, o dönemde henüz yaygın olmayan mistik dindarlık tipidir. Diğeriyse tarih odaklı kerigmatik dindarlık tipidir. İslami dindarlık tarzı, İran-Sami geleneklerinde genellikle görülenden bile daha güçlü bir tarihsel bilinci yansıtıyordu ki bu bilinç o sıralar İslam uğruna terk edilen geleneklerde zayıflamaya başlamıştı.

"Dinsel" terimi (Önsöz'de belirttiğim gibi), ilk önce (yani dolaylı olarak "din" diye anılan ayrışık fenomenlerin ortak özü olarak) *bir insanın kâinat olarak algıladığı ortamdaki* rolüne görece en fazla odaklanmış herhangi bir *yaşama yönelme* deneyimini veya davranışını adlandırmak için kullanılabilir. Nitekim böyle bir odak esrarengiz bir deneyimi veya kozmik bir aşkınlık anlayışını ve buna karşılık verme girişimlerini doğal olarak beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan bağlanarak verilen tepki, yani "dinsel" tepki, her biri İslam'da dindarlık olgusunu belirlemiş üç tarzda karşımıza çıkmaya meyilli olmuştur çünkü dinsel bağlanma deneyiminin ve davranışının genel olarak üç bileşenini birbirinden ayırt edebiliriz. Fakat bu bileşenler birbirlerini dışlamazlar –aslında birbirlerini gerektirirler– ve manevi varoluşun farklı uğraklarından ibarettirler. Bu bileşenlerden her biri, bağlanma gerektiren bir dinsel gelenekte veya dine birey olarak bağlanma davranışında belirleyici olabilir ve diğer iki bileşeni kendine tabi kılabilir. Bu durumda bağlanma deneyiminin ve davranışının genel tarzını baskın bileşen belirler.

Nihailiğin, yani nihai olanın, *doğa*da ve toplumun doğasında tekerrür eden değişmez kalıplarda aranmasını kişinin dindarlığının *paradigmayı izleme** bileşeni diye niteleyebiliriz: Simgesel ya da birbirini yankılayan paradigmalar olarak mit ile ritüel aracılığıyla, değişmeyen doğal ve kültürel çevre kainat anlayışı olarak ifade bulabilir. Örneğin camide ibadet ederken kıbleye yönelen bir Müslüman böylece hem Tanrı'yla hem de aynı kıbleye yönelmiş diğer

* Burada kullanılan "paradigma" terimini daha ziyade asıl anlamıyla, yani bir "örnek", "emsal" olarak anlamak gerekir. (ed.)

Müslümanlarla simgesel olarak doğru ilişkileri kurmuş –Tanrı'ya teslim olmuş, dindaşlarıyla aynı menzile yönelmiş– olur. Bu şekilde kâinatta müşahede ettiği uyumu kendi hayatında bir nebze olsun tekrarlar. (Bazı yazarlar bundan dinin en kusursuz, eksiksiz hali olarak bahsederler.)[1]

İkincisi, nihailiğin, yani nihai olanın ve ona manevi olarak bağlanmanın tüm olumlu yanlarının tersinemez olaylarda, yani *tarihte* aranmasını kişinin dindarlığının *kerigmatik* bileşeni diye niteleyebiliriz. İnananın gözlerinin açıldığı ifşa [açığa çıkma] anında, o güne dek içinde yaşadığı çevre ona tamamen yabancı, kökten başka bir yer olarak görünmeye başlayabilir. İşte böyle anlarda, karşısına çıkan gerçekliğe tepki verebilmek için yeni yollar, yordamlar bulmak zorunda kalır. Örneğin Kur'an okurken bir anda bu dünyanın debdebesinin gelip geçici olduğunu, gördüğü bunca teveccühü aslında hiç hak etmediğini, ona tamah etmeyip yüzünü sadece Tanrı'ya dönmesi gerektiğini kavrayabilir. Bu kerigmatik bileşen, peygamberli tektanrıcı gelenekler için son derece önemli olmuştur. İşte bu nedenle kimi ilahiyatçılar bu tektanrıcı geleneklerin paradigmayı izleme bileşeninin ağır bastığı "din"i aştığını bile düşünmüşlerdir.

Son olarak, nesnel anlamda nihai olanın, içe dönük farkındalıkta, yani nefis terbiyesinde aranmasını bireyin dindarlığının *mistik* bileşeni diye niteleyebiliriz. Kişi kendi bilincini keşfeder veya onu dizginleyebilirse çevresinde daha kuşatıcı anlamlar bulmak üzere benliğinin, nefsinin derinlerine nüfuz edebilir. Örneğin ibadet sırasında Tanrı'nın yaratıcı gücü ve kendi değersizliği üzerinde düşündüğünde, bedenini bedenlerden oluşan bir kumsalda küçücük bir kum tanesinden ibaret görmeye başlayabilir. Böylece eskiden önem verdiği hedefle-

---

1 Mircea Eliade'nin *Le Sacré et le Profane* (Paris, 1965) adlı, Almancadan İngilizceye *The Sacred and the Profane* (New York, 1959) adıyla çevrilmiş eserinde öncelikle ele aldığı tarz budur. Clifford Geertz'in aydınlatıcı din incelemesi "Religion as a Cultural System" (*Anthropological Approaches to the Study of Religion*, haz. Michael Banton [New York, 1966]) da benzer şekilde sadece "paradigmayı izleme" tarzını tanımlıyor; diğer bileşenleri "paradigmayı izleme" tutumunun ışığında yorumluyor. Tesadüfen de olsa, bizim "din" dediklerimizin ötesine geçen birçok fenomeni de dolaylı olarak kapsamaktadır; çünkü onun kastettiği şey benim deyişimle "yaşam-yönelimsel" olan her şeye uygun düşer – örneğin ("sosyalist gerçekçilik" vb. dâhil) Sovyet komünizminin "paradigmayı izleme" boyutuna çok az değişiklik gerektirerek veya hiçbir değişiklik gerektirmeden uygulanabilir. Onun da yaptığı gibi, tamamen biçimsel olarak teşhis edilebilecek bir kültürel "perspektif" aranıyorsa bu yerinde olur; bizim "dinsel" dediğimiz şey ise onun gösterdiği şekilde biçimsel olarak daha kesin yaşam-yönelimsellik kategorisi içinde sadece bir derece meselesi oluşturur. Eklenebilir ki bu, dinsel olanın paradigmayı izleme tarzında mı, kerigmatik tarzda mı yoksa mistik tarzda mı bulunduğuyla ilgilidir: Her bir tarza uygun düşen bazı şeyler dinsel olmayan, yani kişinin bir kozmostaki rolüne pek az vurgu yapan yaşam-yönelimsel davranışta da gerçekleşebilir. (Belki de mistik davranışın dinsel biçim olduğu daha geniş bir kategori olarak – örneğin bazı psikoterapi tiplerini içerebilecek – "kendine nüfuz eden" davranıştan bahsedebiliriz.)

rin ne denli boş ve önemsiz, Tanrı'nın emirlerine uymanınsa ne denli kolay ve elzem olduğunu düşünmeye başlayabilir.

Yaşamlarında dinin ikinci planda olduğu çoğu Müslümanın İslam'a bağlanışı paradigmayı izleme tarzında gerçekleşiyordu. Başka bir deyişle bu Müslümanların hayatında dinin öteki iki bileşeni paradigmayı izleme bileşenine tabi olmaya meyilliydi. Böyle bir Müslüman, Kur'an'ın [kendi bildiği tarihi ve çevreyi ona yabancılaştıran] bir talebini idrak ettiğinde veya kendi nefsine nüfuz ettiğinde, aslında bu durum en başta onun özellikle evrensel bir model olarak Şeriat'ta vücut bulan paradigmayı izleme deneyimini pekiştirmeye yarıyordu. Ne var ki İslami dindarlık geleneklerinin en önemlileri çoğunlukla ya kerigmatik ya da mistik bileşen üzerine bina edildiler, yani kerigmatik bir tarih anlayışına ya da mistik bir benlik anlayışına verilen tepkiyi ifade ettiler. Müslümanların manevi yaşamına yön veren şahsiyetler en çok bu iki tarzdan biri ekseninde uğraş vermişlerdi; ayrıca sıradan bireyler de manevi bilinçlerini derinleştirdikçe genellikle bu iki tarzdan birine yönelmişlerdir.

A. KERİGMATİK YÖNELİMLER

Yüksek Halifelik Dönemi'nin başlıca kişisel dindarlık gelenekleri kerigmatik yönelime sahiplerdi: Tarihlenebilir olaylarda açığa çıkan manevi tavırlara bağlılıkları onların dinsel bilinç ve davranış yapısı için belirleyici oldu. Fakat buradan hareketle paradigmayı izleme tarzına özgü bileşenlerin, hatta bazı mistik unsurların bile bu geleneklerde bulunmadığının söylemek doğru olmaz. Aksine, paradigmayı izleme bileşeni bu geleneklerde bazen asli önem taşıyordu. Yine de bu geleneklerin hepsinde kerigmatik unsur, en azından Tarım Çağı'nın dinsel yaşamının önemli bir kısmına kıyasla çok daha büyük bir rol oynamıştır.

Dindarlık Yanlısı Hiziplerin Dindarlığı: Ayrıcalıklılık

Daha Mervanîlere yönelik dindarlık yanlısı muhalefet içinde bile dinsel sorunlar hakkında birçok farklı görüş ifade edilmişti. Abbasîler döneminin başından itibaren çeşitli düşünce okullarının veya en azından önde gelen bazı öğretilerin taraftarlarının isimleri günümüze kadar gelmiştir; bu isimlerden hangilerinin temel bağlanmacı ruh haline (devotional mood) ilişkin gerçek farklılıkları yansıttığını açıklığa kavuşturmak bazen güçtür.[2] Yine de bunların hepsi, İslam'ın Kur'an'da somutlaşan tarihsel daveti ile ilgili güçlü ve ortak bir hissiyata sahiplerdi. Çoğunlukla Müslümanların bağlanma tarzlarındaki farklılıklar

---

[2] Kıyıda köşede kalmış bir görüşten esaslı bir düşünce okuluna, hatta örgütlü bir dinsel topluluğa kadar her olası gruplaşma belirtisine uzmanlar tarafından, çeşit, derece veya gruplaşma bakımından herhangi bir ayrım yapılmaksızın sık sık "mezhep" (sect) denmiştir. Bu durum saçma karışıklıklara yol açabilir (Kullanım hakkındaki bölümle karşılaştırınız.)

bile, Mervanîler döneminin dindarlık yanlısı hiziplerinden doğan hizipçi geleneklerin ortak arka planıyla doğrudan bağlantılıydı; bu farklılıklar onların insan yaşamının toplumsal ve tarihsel boyutuna yaptıkları ortak vurguyu yansıtıyorlardı. Bu hiziplerin hepsi Tanrı'nın kudretinin insan topluluklarının kaderinde kuşaktan kuşağa etkili olduğunu görüyordu ama her biri bunu farklı bir gözden değerlendiriyordu. Bu nedenle imamlığa ilişkin bir siyasal anlaşmazlık en kişisel düzeyde bile ele alınabiliyor, bu da çok derin sonuçlara yol açabiliyordu.

Bu toplumsal ve tarihsel yönelim, dindarlık yanlısı hiziplerden doğan bütün hareketlerin dindarlığına rengini vermeye devam etti. Bu yüzden sık sık bu dindarlık tarzına, aristokratik kültüre verilen –ve eşitlikçi bir gözle bakılması halinde toplumsal yozlaşma olarak değerlendirilebilecek– ödünleri vermeyi kesinkes reddedip gösterişten uzak durmayı talep eden terbiye ölçütlerine sahip katı bir mizaç kazandırdı. Bu yolla, genel olarak İslam'ı, süregiden tektanrıcı geleneğin toplumsal amaçlarını hayata geçirebilecek kusursuz bir araç haline getirdi.

Bazı eski gelenekler zayıflayarak –veya zenginleşerek– merkezine doğa mitini almaya meyilli köylü kültlerine dönüşürken, özel hayatı adil bir kamu hayatıyla kaynaştırmaya yönelik eski arayış Müslümanlar arasında hepsinden daha yüce bir amaç olarak görülmeye başlandı. Haliyle İran-Sami halkçılığı ve o halkçılığın getirdiği kişisel ahlakçılık Müslümanlar arasında fevkalade tutarlı bir şekilde serpildi.[3] Bu halkçılığın bir yüzü, asıl yaratıcı uğrağa –vahiy anına ve vahyedilene– bağlanmayı kabul etmiş asıl cemaatin ahlaken [diğer cemaatlerden] ayrıcalıklı bir konumda olduğu yollu son derece kuvvetli bir anlayışta ifade buldu. Hakikate ve [Tanrı'nın indinde] geçerliliğe yalnız bu cemaat sahipti. Fakat bu cemaatin bağlanmış olduğu şeye bağlananlar, onun bağlandığına bağlanmayı reddedenlerden toplumsal açıdan olduğu kadar inananlar arasındaki tek farkın takva, yani dindarlık derecesi olabileceği kozmik açıdan da daha yüksek bir makamda bulunuyorlardı. Dolayısıyla Müslümanlar, kendilerini, tekrar şirke düşmüş zimmî toplulukların göbeğinde, İbrahim'in inancını savunanlar olarak görüyorlardı.

Bu ayrıcalıklılık, aynı ölçüde önemli iki beyandan oluşan şahadet bildirisine de yansımıştı: Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun kulu ve elçisidir. Bu iki beyan ilkece farklı düzeyler olarak yorumlanabilirdi. Nitekim nadiren de olsa böyle yorumlanmışlardı: Birinci beyan evrensel, ikincisiyse özel bir durumu belirtiyordu; bu nedenle ikinci beyanda peygamberin adının değiştirilmesi, başka bir peygamberin adının zikredilmesi ilk beyanın hakikatine ve Tanrı'nın varlığına ilişkin tanıklığa hiçbir şekilde halel getirmezdi. So-

[3] "Islâm and Image" adlı çalışmamda (*History of Religions*, 3 [1964], 220-60) bu düşünceyi ayrıntılı olarak geliştirmeyi denemiştim; bununla birlikte zaman içinde gelişim duygusu burada büyük ölçüde eksiktir.

nuçta İslam diğer peygamberlerin peygamberliğini tanıyordu. Fakat uygulamada, dindar Müslümanlar diğer peygamberlere gelen vahiylerden doğmuş dinsel geleneklerin de Muhammed'in aldığı vahiyden doğmuş İslam geleneği kadar geçerli olduğunu bir türlü kabul edemiyorlardı. Diğer dinlerin hepsi kesinkes tahrif edilmişti. Dolayısıyla ikinci beyan, içerdiği sözcüklerin düz anlamında tam olarak ifade bulmayan örtük bir kuvvete de sahipti: Tanrı'nın birliğiyle birlikte kesin olarak ikrar edilmesi gereken ikinci ebedi hakikat o zamanki örneğini Muhammed'in teşkil ettiği *elçilik* makamından ibaret değildi, bizzat *Muhammed*'in elçiliğiydi. Önceki peygamberliğin elçiliği, ancak Muhammed onları kabul etmiş olduğu ölçüde onunkiyle ilgili ifadeden çıkarılabilecek belli belirsiz bir sonuçtan ibaretti. Bu bakımdan her Müslüman'ın katılabileceği bu Müslüman tutumunda bir sertlik ve uzlaşmaz bir gurur söz konusuydu: Bütün kâfirlerin aksine sadece o güven kazanmış, Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi olmayı yüklenmişti; diğerleri ise gerçekten tam anlamıyla insan bile sayılmazlardı. Müslüman, bu dönemdeki fiili siyasal yönetici değilse bile yöneten topluluğun eşit bir üyesiydi ve kozmik bakımdan onun statüsünü paylaşıyordu.

Aynı ayrıcalıklılık, Müslüman dindarlığında Kur'an'ın –en azından bir bakıma herkesin dilinde olan ve hiçbir eğitimli veya özel olarak eğitilmiş bir seçkinler topluluğunun kendi tekeli altına alamayacağı Kur'an'ın– oynadığı tartışılmaz ölçüde merkezi rolde de ifade bulmuştu. İslam'dan önceki tektanrıcı deneyimin ve bilginin tümü İslam'ı inşa etmek için seferber edilmişti. Böylece İslam, İran-Sami tektanrıcılığının en halkçı biçimi olarak tanımlanabilecek duruma gelmişti. Yine de hiçbir unsurun Kur'an'ı İslam geleneğinin temel bağlanma unsuru olarak sahip olduğu merkezi konumundan etmesine izin verilmemişti. Aslında Kur'anın ayetleri farklı biçimlerde yorumlanabiliyordu ve Kur'anî olmayan bakış açılarının Kur'an'dan çıkarsanmaya çalışıldığı oluyordu. Örneğin Kur'an'ı önyargısız şekilde okuyan biri onda ne şairler aleyhine ne de ressamlar veya heykeltıraşlar aleyhine bir şey bulabilirdi. Yine de Müslüman dindarlığı Yüksek Abbasîler Dönemi'ne kadar bu yargıyı genel olarak tersine çevirmeyi başarmıştı. Öyle ki Kur'an'da sadece bazı özel simgesel taşları belirten sözcükler heykeltıraşlık sanatını ifade edecek şekilde yorumlanmış, böylece sonraki kuşaklar kendi dönemlerinin önyargılarını geçmişe dönük olarak Kur'an'ın kendisinde somutlaşmış halde bulabilmişlerdi. Bütün bunlara rağmen bizzat bu belge sayesinde Kur'an'ın merkezi tavırları yoğun olarak hissedilmiş ve aynı şekilde İran-Sami mirası da aktarılmıştı. Öyleyse daha dindar olalar tarafından hissedildiği haliyle İslam, ayrıca Kur'an'a ve onun mesajına bir tepki ve bağlılık olarak da yorumlanabilirdi.

Kur'an'ın davetinin kuvvetli olduğu görüldü. Mekkeli ve Medineli eski Arapları etkileyen şey, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede yer alan ülkelerdeki şehirli tüccarları ve zanaatkârları da aynı ölçüde etkileyebilirdi. Birçok dinsel gelenekte de gerçekleşmiş olduğu gibi, Muhammed'in içinde yaşadığı çevrenin –Kur'an'ın baştan sona açıkça yansıttığı üzere– entelektüel incelikten nispeten yoksun oluşu, insan yaşamının temel gerçekliklerinin daha fazla vurgulanmasına yardımcı olmuştu. Alışılmış durumlar, gündelik benzetmeler okuryazar olmayanlar tarafından bile dosdoğru anlaşılabilirlerdi. Belki bundan da önemlisi, eğitimli bir seçkinler topluluğu tarafından işlenmiş estetik veya manevi bilince ilişkin, insanların paylaştıkları vahşiliği veya soyluluğu gizlemeye yarayan ince ayrıntılarla hiç ilgilenilmiyordu. Hırsızın elinin kesilmesi hakkında Kur'an ne ayrıntılı mazeretler ileri sürüyor ne de –çoğu yorumcusunun aksine– hukuksal ayrıntılara başvuruyordu; bu acımasız ceza, sıradan insanların bilincinde hem hırsızın kendisine hem de merhameti gözlerini kör edebilecek veya öfkesinin keyfi bir intikama yol açmasına izin verebilecek herkese haddini bildiren bir hüküm olarak vardı. Böyle ortaya konan adalet talebine karşılık vermek için Medinelilerin elinde olandan daha iyi bir yol bulmuş olduğunu sanan kimseler bile verdikleri karşılıkların gerçekten onunki kadar ciddiyetle dengelenmiş olup olmadığını veya duygusallıkla ya da küstahlıkla lekelenmiş olup olmadığını anlamak amacıyla durup bir düşünmeliydiler.

Çünkü Kur'an hem Mekke'de hem Medine'de muazzam bir davet olarak varlığını sürdürmüştü. Muhammed'in ölümüyle vahiy fiilen sona erdikten sonra bile, olguların veya normların salt bir ifadesi olmaktan ziyade başlı başına bir olay, bir eylem olmayı sürdürdü. Bir bilgi kaynağı, hatta bir esin kaynağı olarak alelade bir kitap gibi okunsun diye değil, aksine, ibadet sırasında bir bağlılık edimi olarak ezberden okunsun, ikrar edilsin diye tasarlanmıştı; Hiçbir zaman İslam'ın zamana yayılarak kurulmasını sağlamış bir kutsal otorite kaynağından ibaret olmamıştı. İslam'ı kabul eden ve onu ciddiye alanlar arasındaki fiili rolünü devam ettirmişti. Kur'an'la yapılması gereken şey onu dikkatle okumak değildi, onun aracılığıyla ibadet etmekti; onu edilgin biçimde kavramak değil, ezberden okuyarak bilfiil doğrulamak gerekiyordu: Bir inanan, ibadet ederken Kur'an'dan ayetleri tekrarladığında bir olay olarak vahiy de her seferinde tekrarlanmış oluyordu.

Buna göre, ibadet eden biri Kur'an aracılığıyla, Kur'an'dan hangi sureyi okursa okusun onun genel ve muazzam tavrını yeniden tasdik etmiş olurdu: Bu tavır en iyi biçimde *tevhid* –Tanrı'nın birliği– sözcüğüyle özetlenirdi. Yaratıcı Tanrı'nın otoritesinin ve onun beşeri vicdanlardan talep ettiklerinin, karşımıza daha önemsiz herhangi bir talep, bir aracı normlar kaynağı veya daha önemsiz görevler çıkarmadığını yeniden doğrulardı. Dolayısıyla her birey, Kur'an'ı ezberden her okuduğunda Kur'an ile yeniden tanıştığı yollu iddiaya

uygun davranması gerektiğini biliyordu. Bu, onun her ibadette yerine getirdiği bir talepti. Kur'an'ın her ayeti, ortak yaşamın sayısız ayrıntısına uygun düşen veya doğadan ve tarihten çıkarılan derslerle öngörülen bu tavrı kendine özgü biçimde ortaya koyup canlandırıyordu.[4]

Kur'an'ın, kişinin bütün dikkatini onun tekil ve bütüncül tavrına yönelten eşsiz kuvveti, İran-Sami geleneklerinde gelişen tasvir düşmanlığı (ikonofobi) hareketine tamamen dinsel bir özellik kazandırdı. Bu hareket onların dindarlığının ve bu dindarlığın Müslümanlar arasında yinelenen halinin belirgin bir özelliğiydi. Görsel tasvirlerin öteden beri doğa tanrılarının kültleriyle ilişkilendirilmiş olmaları nedeniyle tek Tanrı tarafından vahyedilmiş semavi bir dine uygun olmadıkları hissedilebiliyordu ama Kur'an'ın nezdinde bunlar böyle bir ilişkilendirmeden tamamen bağımsız ve dolaysız şekilde rahatsız edici ve bölücü bulunmuşlardı. Çünkü Kur'an, davetini tebliğ ettiği Tek Olan'ın (Vahid) yegâne somut ve duyarlı belirtisiydi.

Bu davet manevi bir davetti. Eğer Kur'an bizi doğanın güzelliklerini takdir etmeye yöneltiyorduysa bunun amacı Tanrı'nın cemalini övmemizi veya onun hikmeti karşısında huşu duymamızı sağlamak değildi, Tanrı'nın mutlak gücünden bizi haberdar etmekti. Hassas ruhlu bireyin düşüncelerinin salt Kur'an'a odaklanması onların kişiliğinin baştan sona şekillenmesini sağlayabilecek kadar baskın bir manevi kuvvet üretebilir. Dolayısıyla ibadet sırasında Kur'an'ın yanına başka bir simgeyi getirmek –bunlar tanrısallığın başka yönlerine ne kadar samimiyetle işaret ederse etsinler– simgelerin insan üzerindeki gücünün doğası gereği, yoğunlaşmış dinsel enerjilerin zorunlu olarak paylaşılmasına, başka taraflara yönlenmesine ve nihayet dağılmasına yol açar. Böyle alternatif duygu yayılmaları, Tek Olan'ın huzuruna çıkmanın alternatif yolları değillerdi; bunlar Kur'an'da ifade edildiği biçimde Tek Olan'a ve onun manevi taleplerine bağlılığı zayıflatırlardı. Olgunlaşmış İslam'ın merkezinde yer alan tevhit öğretisinin, büyük ölçüde ibadet eyleminin birliğinin, yani ibadet eden kişinin Tanrı'nın manevi egemenliğini kendi üstünde idrak edişinin teolojik ifadesi olduğu söyle-

---

4 Kur'an'ın Batı'daki geleneksel okunma tarzına alternatif oluşturabilecek modern bir bilimsel bakış açısıyla yürütülecek bir Kur'an incelemesine acilen ihtiyaç vardır. Elimizdeki İngilizce çevirisinden daha iyisine sahip olsak bile, okura bakması gerekeni gösterecek, kapsamlı bir "Kur'an rehberine" ihtiyaç duyacağız. Halkın şimdilik ulaşabileceği kaynak, W. T. De Bary'nin hazırladığı, yabancı klasikleri Batılı genel eğitime katmanın yollarını bulmaya adanmış *Approaches to the Oriental Classics* (Columbia University Press, 1959) adlı çalışmada yer almaktadır. Bu eserde, Kur'an metni üzerinde uzmanlaşmış bir filolog olan Arthur Jeffery, Kur'an'ın genel öğretime dâhil edilmesini gerektiren nedenin sadece Müslümanların ona gösterdiği muazzam itibar olduğunu söylüyor; onun dinsel veya edebi bir önem taşıdığını kabul etmiyor. Ona gösterilen itibarın onun eşsiz teolojik statüsünden kaynaklandığını açıklamaya çalışıyor, ama asıl bu statünün açıklanması gerektiğinden –Kur'an'ın, ciddi kimselerin ona böylesine eşsiz bir teolojik statü atfetmeye arzu duymalarından önce, içsel gerekçelerden dolayı böylesine çarpıcı bir itibar kazanmış olması gerektiğinden– bahsetmiyor.

nebilir. Dolayısıyla örneğin Hıristiyanlıkta kilise ayinlerinde ifade edildiği şekliyle Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin daha sınırlı belirgin yönlerinin bu tarz simgesel ifadelerini Kur'an'ın onaylaması mümkün değildi. Ayrıca Kur'an, kilise ayinleriyle birlikte bu ayinlerin gerektirdiği rahiplik kurumunu da dışlıyordu. Manevi bilincin sanatlarda temsil edilen diğer simgesel ifadelerini de mecburen dışlıyordu. Bu durum sonraları Protestan Hıristiyanlıkta yaşanacak seferberliğe de bir yönüyle benziyordu. Fakat dindar kimselerin hissiyatı ibadetin ve ibadetin gerçekleştirildiği yerin dışına taşıyordu. Yaşamın her yönü dinsel maneviyattan payına düşeni almalıydı; ruhu derin uykusundan uyandırmak konusunda Kur'an'a rakip çıkabilecek hiçbir şeye tahammül edilemezdi. Hayal gücünü besleyen bilim ve kurgu, müzik ve resim gibi her uğraş sakıncalıydı. Hakiki anlamda sanat, sadece estetik haz vermekle kalmayıp aslında bütün bir maneviyatı uyaracağı için, sanatın her türü Kur'an'ın potansiyel rakibi, putperestliğin inceltilmiş bir biçimi olarak görülüyordu. Bilim de sadece insan merakının nesnel yöntemlerle doyurulmasından ibaret değildi; o da manevi olarak içten, kendine özgü bir bağlanmayı beraberinde getiriyordu. Dolayısıyla dindar biri kendini nerede gösterirse göstersin her türlü sanattan ve bilimden –aslında yüksek kültürün Kur'an'ın bildirdiği manevi hedeflere açıkça yönelmeyen her türlü veçhesinden– uzak durmalıydı.

Son olarak, merkezinde Kur'an'ın yer aldığı ibadette birlik anlayışı, dinsel cemaatin ayrıcalıklılığına bizzat yol açıyordu: Eğer İslam'da tektanrıcı bile olsa hiçbir rakip inanca müsamaha gösterilmeyecekse Kur'an inancını ve ibadeti koruyan cemaate rakip hiçbir dinsel cemaat meşru kabul edilemezdi. Tek Tanrı demek, tek ibadet, tek inanç şekli ve tek bir cemaat demekti.

Kur'an'a Uygun Dindarlığın Bir İfadesi Olarak Şeriatçılık

Bu manevi deneyim, onu ciddiye alanlar arasında kuşkusuz İslam'ın ayrıcalıklılığının, yani onun bütün kült imgeleri dışlamasının, daha doğrusu Kur'an'a rakip her türlü simgeciliği ve her türlü rakip cemaati dışlamasının en kuvvetli nedeniydi. Bu deneyimi bu denli ciddiye alan az sayıda insan bu ayrıcalıklılığı ve dışlamayı keyfi şekilde hayata geçirmeyi elbette kendi başlarına düşünemezlerdi bile. Onların duyarlığı, ticaret ortamında gelişmiş daha genel halkçı eğilimlerle –her türlü hakiki bilimi ve sanatı içinde barındırması gereken aristokrasiye, lükse, istisnailiğe duyulan güvensizlik eğilimiyle– örtüşmedikçe etkili olamazdı. Bu yüzden ancak halkçı duyarlılığın en dindar kimselerin ibadet duygusunu büyük ölçüde pekiştirdiği bir durumda onların manevi kanılarının etkili olması mümkün olabilirdi. Dolayısıyla aristokratik ve ruhbanlığa özgü beğeniye ve kaynaklara en çok gerek duyan en lüks sanat türü olan heykeltıraşlık neredeyse tamamen yasaklandı. Buna karşın her sınıfın keyifle ilgilenebildiği şiir sanatı neredeyse hiç yasaklanmadı. Ama istisnai

ölçüde duyarlı olanların manevi anlayışlarıyla desteklenmemiş olsaydı bu halkçı dürtü kendi başına belki asla bu kadar başarılı olamazdı; bu ayrıcalıklılık hissi kuşkusuz böyle kimselerin özel bir saygınlık kazandıkları camide tam olarak etkili oluyordu.

İslam'ın ayrıcalıklılığına yol açan şey, İslam'ın vizyonunun evrensel yönünün, yani onun aşkın normlara tabi eşit adalet ve beşeri sorumluluk umudunun ta kendisiydi. Bu vizyona verilen ve aynı zamanda onun yaşayan bir gelenekte somutlaşmasına olanak tanıyan tepki ve onun mevcut toplumda ilerlemesini sağlayan sorumluluğa dayalı bağlanma, İslam'ı rakip değerlerden ve rakip geleneklerden ayıran unsurlardı. İslami simgecilik Kur'an'ın kendi ayetlerinde barındırdığı tasvirlerle sınırlanınca Kur'an'ın kendisi de ister istemez İslam'ın tek ve somut imgesi haline geldi.

Kur'an'ın insanlar üzerindeki bu doğrudan kuvvetine rağmen metnin kendisi ile süregiden cemaat hayatı arasında somut bir bağ kurulmuş olmasaydı, geleneği böylesine etkili biçimde tek bir noktada odaklamaya Kur'an muhtemelen yeterli gelmezdi. Nitekim Kur'an Muhammed'in döneminde, yaşanan olaylara bir yanıt veriyor, onları aydınlatıyor, yol gösteriyordu. Sonraki Müslümanlarınsa kendi kuşakları için bunlara eşdeğer başka yanıtlar bulmaları gerekmişti. Gündelik hayattaki tavrı somutlaştıran bir çözüm, Kur'anî ibadet akidelerle tutarlı pratik ahlak kurallarını geliştirmeyi amaçlıyordu. Gittikçe ayrıntılı bir hale gelen davalara açıklık kazandıran bağımsız bir yasalar topluluğu olan Şeriat işte böyle ortaya çıktı. Asla gerçekten sona ermemiş olan bu süreçte Kur'an merkezi bir rol oynadı ve böylece cemaat yaşamına bilfiil dâhil oldu.

Şeriat, idealleştirilmiş uygulamalarını betimlediği Müslüman cemaatine sadakati somutlaştırdığı için daha fazla duygusal güç kazanmıştı. Kur'an'da gizil olarak var olan ayrıcalıklılık daha en baştan itibaren Müslümanların tarihsel cemaatine dayandırılan bir ayrıcalıklılık tarafından tamamlanmıştı. Üçüncü Fitne'yi ve Abbasîlerin zaferini izleyen tepkide Şeriat ruhunun bu *toplulukçu* yönelimi, yani başka değerleri çiğnemek pahasına bile olsa Müslüman cemaatine sadık kalma eğilimi açıkça vurgulanmıştı. Bunun yeni Şer'î ruhla ilişkilendirilmesi kolay oldu; çünkü Mervanîlerin saltanatına karşı çıktıkları halde onların yerini alan Abbasîlerin saltanatından da hoşlanmayan dindarlık yanlılarına göre cemaatle özdeşleşmek ancak Şeriat'ın benimsenmesi anlamına gelebilirdi.

Şiî çevrelerde bu ruh Gûlât kuramcılarını bile yola getirmeye yardımcı oldu. Abbasîlerin tahta çıkışından kısa süre sonra, imam Cafer-i Sâdık, önde gelen taraftarlarından biri ve bir Gûlât olan Ebu'l-Hattab'ı, hukuk uygulamaları yerine deruni simgecilikle ilgilendiği için gelişen Şeriat ruhunu ihmal etmekte fazla ileri gittiği gerekçesiyle reddetmeyi uygun buldu. (Çok geçmeden

Ebu'l-Hattab, Mansur tarafından sapkın olduğu gerekçesiyle idam edildi.) Genel olarak Gûlât kuramcılarının düşüncesi bu dönemde, Şeriat yanlılarının öfkesini üzerlerine çekmeyecek şekilde, en azından sözlü kontrol altına alınmıştı. Böylece Caferî Şiiler arasından daha sonraki kuramcılar kendi imamlarını Tanrı'nın "kanıtları" (*hüccet*) veya ilahi nurun, yani tanrısal ışığın taşıyıcıları olarak yüceltebildiler. Bunların her ikisi de İran-Sami geleneğinde geniş metafizik anlamlara sahip olabilecek kavramlardı; fakat ilk Gûlât uygulamasının aksine tek başına Peygamberin genel hukuksal üstünlüğü dikkate alınırsa imamların küçük "peygamber", yani *nebî* bile sayılması, böyle bir terimin içerdiği her türlü yan anlama rağmen, bundan sonra asla mümkün olamazdı.

Hukukçular arasında da bununla ilişkili bir toplulukçu hava hâkim olmaya başladı. Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Yusuf, Bağdat'ta, Mervanîler döneminin hukuk normlarını, ne az Suriye okulunun lideri olan ve Suriye'nin üstün olduğu döneme doğal olarak özlem duyan Evzâî kadar fazla vurguladı. Böyle kimseler sayesinde eski Arapçılığın bazı kalıntıları dindarlık yanlısı Şeriat'ta da varlığını sürdürebildi.

Ama buna rağmen bu Şeriatçılık, Kur'an'a karşı canlı bir ilgi oluşturmaya ve böylece tüm yaşamı kapsayan bir dindarlık tarzını içerecek denli bütünlük oluşturmaya tek başına yeterli değildi. Şeriat yanlılığının bazı türleri, dindarlık yanlısı hiziplerden türeyen İslamî hareketler arasında neredeyse evrensel hale geldi ve bu hareketlerin her biri ona kendinden bir şeyler de kattı.

Burada önce, kurulan İslami düzenle uzlaşmayı reddedenler –Haricîler ve özellikle de Şiîler– arasında ortaya çıkan dindarlık çeşitlerini ele almamız gerekiyor: Bunlar ısrarlı bir siyasal direniş içinde olan Zeydî Şiîler, binyılcı özlemlere sahip On İkici İmamcılar, içrek ve komplocu bir entelektüalizme sahip İsmailîler gibi başlıca radikal Şiî gruplar. Ardından cemaati yerleşik kabul edenlere, özellikle de ahlakçı Mutezilîlere ve onlara rakip olup eski dindarlık yanlısı gruplaşmaların başlıca mirasçıları olan halkçı ve sadakat yanlısı Ehl-i Hadis'e, ayrıca özellikle de mistisizmleri gelecek yüzyıllarda çoğu Müslüman'ın bağlanma deneyimine temel oluşturacak olan Sûfîlere dönmemiz gerekiyor. Burada zorunlu olarak bu birkaç gelenekte gayet belirgin şekilde gördüğüm şeyleri ortaya koyacağım ve böyle görmediklerimi atlayacağım; dolayısıyla söyleyeceğim şeyler, olduklarından daha içerikli görünecekler. Ne var ki varsayımlara olması gerekenden daha fazla bel bağlayan bir alan hakkında yeterli bir anlayışa ulaşmamız ancak her bir gelenekteki lider bireylerin ve daha sıradan, tipik bireylerin dindarlıklarını yakından incelersek mümkün olabilir.

Abbasîler döneminin başlarında İslam'a eski saflığını yeniden kazandırmak isteyen Şia, yani Ali taraftarları ve varılan durumu korumayı isteyen cemaat dayanışması taraftarları arasında nasıl bir ayrılmanın yaşandığını gör-

müştük; iki tutum da sırasıyla ya bir ideal uğruna her şeyi tehlikeye atmaya daha fazla eğilim gösteren kimselere ya da elde olandan daha iyisinin yapılamayacağını düşünmeye daha meyilli insanlara çekici geliyordu. Bunların her birinde, geniş çaplı bağlılıklar –(her bir grupta) nispeten idealist bir mükemmelleşme talebini veya nispeten faydacı bir muhafaza talebini yansıtan, hatta herkesin erişebileceği genel, dışrak bir hakikate daha fazla eğilim gösterenler ve sadece bir seçkinler topluluğuna açık olan, içrek bir hakikate daha fazla eğilim gösterenler arasındaki ayrımı yansıtan– daha başka ayrımların ortaya çıkmasına yol açtılar. Bunlar ve birçok başka eğilim arasındaki çeşitli kaynaşmalardan kendine özgü birer dindarlık tarzı olan ve bazıları önemli tarihsel roller oynayan birçok güçlü hareket doğdu.

Abbasîler döneminde de varlığını uzun süre devam ettiren iki eski hareket, özellikle dindarlık yanlısı muhalifler arasında var olan katı ruhu temsil ediyordu. Bunlar genelde hâkim olanlardan daha yüksek standartlara geri dönülmesini talep ediyorlar ve bunu da Müslüman toplumdan beşeri zaaflara mahal vermeden yapmasını talep ediyorlardı. Bunlar Yüksek Halifelik Dönemi boyunca güç kaybettiler ve sonunda varlıklarını sadece belirli birkaç yerde sürdürebilecek kadar küçüldüler; ama güçlü bir merkezi imparatorluğun sıkı reformculara siyaseten fazla güçlük çıkarmadığı süre boyunca bunlar bazı mizaçlara ikna edici karşılıklar sağlayabildiler.

Toplumsal katılığı yüzünden adı en çok çıkmış hareket olan Haricîler hareketi, Şia hareketini bile bir reform aracı olarak işe yaramayacağı gerekçesiyle reddetmişti. Haricîlerin tüm inananların yeknesak bir cemaat dâhilinde mutlak eşitliğini ve sorumluluğunu muhafaza etmek uğruna çoğunlukla genel Müslüman cemaatinden ayrılıp kendi savaş çetelerini kurarak kendinden menkul bir adalet mücadelesi verdiklerini daha önce belirmiştik. Şer'î konularla yoğun olarak ilgileniyorlardı ama öncelikle adaletli bir kamu düzeninin bilfiil tesis edilmesi gerektiğinde ısrar ediyorlardı. Sırf kendi kuramlarını pratikte gerçekten uygulanabilir hale getirmek amacıyla bazen diğer dindarlık yanlısı grupların ilkece yasakladıkları davranışlara açıkça göz yumdukları dahi oluyordu. Ama Haricîlerin mizacı genel olarak püriten ve fazlasıyla militandı. İbazî Haricîler Müslümanların çoğunlukta olduğu sapa bölgelerde (örneğin Arabistan'ın doğusundaki Umman'da) yaşayan nüfusun hatırı sayılır bir kesimi içinde, hedefledikleri kamu normunu en azından yüzeyse olarak tesis etmeyi başardılar. Ne var ki sekizinci yüzyıldan itibaren bu sınırlı bölgeler dışında önemlerini ve ağırlıklarını gittikçe kaybettiler.

Şiî hareketi içinde buna çok benzeyen bir tutumu Zeydiler sergilemişti. Zeydîler, en büyük kuramcıları Kasım el-Rassî'nin (öl. 860) ortaya attığı fikir doğrultusunda gerçek imamın fıkıh ve din konularında ustalığı otoritelere karşı silahlı bir ayaklanmayı yürütmeye yarayacak siyasal inisiyatif ve basiret

ile kaynaştırabilen ve Ali'nin soyundan gelen –yani soyu Fatıma'ya dayanan– biri olması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. İmam ya Hasan'ın ya da Hüseyin'in soyundan gelmeliydi; başka bir imamın oğlu olmasına gerek yoktu. Üstelik her zaman bir imamın bulunması şart değildi, yani bu özellikleri taşıyan biri yoksa imam da olmayabilirdi. Bunun sonucunda –özellikle Yemen gibi sapa yerlerde– son derece ehil bir dizi imam hüküm sürdü.

Şiîlik: Muhalif Dindarlık

Abbasî devrimi sırasında dindarca beklentilerle ilgili büyük hayal kırıklıklarının ardından Şiîler yaygın dindarlık anlayışından gittikçe uzaklaşıp kendi özgün dindarlık tarzlarını ortaya koydular; yavaş yavaş kendi Şeriat anlayışlarını ve kendi Şeriat çeşitlerini geliştirdiler. Fakat bu anlayışa bir de Ali'nin soyuna bağlı kalma anlayışını eklediler. Ali'nin soyuna bağlı kalma düşüncesi son derece dinsel bir hava taşıyordu. (*Ali'nin soyuna bağlı kalanlar* deyimini Ali'nin soyundan gelenlere sadakatle ilişkilendirilen –yani sadece Ali'nin soyundan gelen kişilere değil, ayrıca Muhammed'in kişiliği hakkındaki belirli önemli fikirlere ve onun sadece Ali'ye aktardığı gizli bir öğretinin var olduğu fikrine de sadık kalmayı içeren– bir özel dinsel tavırlar örgüsüne atıfta bulunmak için kullanıyorum. Bu tavırların Cemaî-Sünnîler arasında mı yoksa Müslüman cemaati açıkça reddederek kendilerini asıl anlamıyla Şiîler olarak tanımlayanlar arasında mı sergilendiği burada bir önem taşımıyor.) Şiîlere göre hukukun, şu veya bu yöneticinin aksi yönde hükümlerine rağmen bütün bir cemaatin koruyup kollayacağı buyurucu normların özerk bir külliyatı olması yeterli değildi. Muhammed'in döneminde olduğu gibi hukukun sürekliliği, ilahi iradenin yetkili bir sözcüsünün –gerçek bir imamın– mevcudiyeti sayesinde güvence altına da alınmalıydı. Ali'nin soyuna bağlı olanlar işte bunu sağlıyorlardı.

Daha koyu Şiîler erken bir tarihten beri Ali'nin diğer halifelerin aksine sadece bir halifeden ibaret olmadığını, Muhammed'in cemaatini yönetmek için özel bir otoriteye sahip olduğunu da düşünmüşlerdi. Onun geçmişteki liderliğinin ve kendilerinin ona manevi bağlılıklarının içermelerini değerlendirdiklerinde, gerçek Müslümanların vicdanlarına ve yaşamlarına rehberlik etmek için gerekli olan bütün ilmi –yani nelerin meşru ve adil olduğunun ve muhtemelen başka birçok şeyin de bilgisini– aynı zamanda amcasının oğlu ve de kayınpederi olan Peygambere yakın oluşu sayesinde sadece onun edindiğinden emin olmuşlardı. Müslümanların genelinin Ali'ye sırt çevirdiklerini ve bunu yapmakla aslında hakikate de sırt çevirdiklerini düşünüyorlardı; o zamandan beri Muham-

med'in gerçek taraftarları Ali'ye ve onun bu kutsal ilmi kuşaktan kuşağa aktarmaya devam eden ailesine sadık kalan az sayıda kimseden ibaret olmuştu.[5]

Böyle bir hareket noktası, kendilerini bu seçkinler topluluğunun son temsilcileri addedip kendi İslam anlayışlarının mürtedlerden oluşan ayaktakımının İslam anlayışından ayrı olduğuna inanan kitleler arasında zorunlu olarak etkili ve son derece değişken bir diyalogun başlamasına yol açtı. Halifeliğe aday olan Ali soylu birine en azından söz hakkı tanınması gerektiğini genel olarak kabul eden nüfusun içinde bir ölçüde genel bir Ali'nin soyuna bağlılık fikri varlığını sürdürmüş olsa da Ali'nin soyundan gelenlerin davasına hayatlarını adayanlar bununla yetinemezlerdi. Zeydîler –belirttiğimiz gibi– hizipçi olmakla birlikte hiç de içrek olmayan kusursuz bir Ali'nin soyuna bağlı olma anlayışı geliştirmişlerdi.

Sıradan Müslüman bakış açısının sadece biraz daha saflaştırılmış bir çeşitlemesini ortaya koyan Zeydî tutumun aksine daha radikal Şiîlerin, yani mezhepte devamlılığa zemin oluşturacak şekilde *nass* yoluyla tayine dayanan imamlığı kabul eden Müslümanların tutumu, bu görüşü açıktan benimseyen çevrelerin dışında bile yaygın biçimde etkili oldu. Çünkü bu tutum, yaygın bir insan mizacına çekici gelen ve tektanrıcı geleneklerin sağladığı her yapı içinde özellikle önemli bir yeri olan, kendine özgü bir dindarlık üslubu ortaya koyuyordu. Bu dindarlık üslubu öncelikle içrek bir tutumdu: Radikal Şiîler, ayaktakımının doğal olarak erişemeyeceği ve ancak bu lütfa layık olacak denli değerli kimselere açık, özel bir hakikat anlayışına sarılıyorlardı. Sadece bir seçkinler topluluğunun vakıf olduğu bir sırrın, gizli bir hikmetin var olduğu fikri, yalnızca tek bir azınlığın Müslümanların gerçek kaderini anlama ayrıcalığına sahip olup İslam'ın gerçek liderlerine sadık kaldığını ileri süren bu tutumun neredeyse kaçınılmaz bir sonucuydu. Dolayısıyla hizipçi Şiîler ilgilerini sadece kendilerinin kavrayabileceği, imamların özel ilmine odakladılar. Ancak içrekliğin çekiciliği tek başına yeterli olmadı. İslam'da Cemaî-Sünnî tutumla uyumlu olduğu görülmüş başka içreklik biçimleri, örneğin bir müridin ancak deneyimli bir mürşit tarafından eğitilmesini gerektiren, deruni bir mistisizm deneyimine dayalı içrek bir yaklaşım da bulunuyordu. İçrek Şiîliğin ayırt edici özelliği, onun tarihe ayrıcalıklı bir bakış imkânı sunmasından ileri geliyordu. Bu bakımdan "kerigmatik" bir içreklik söz konusuydu.

Bu öğretinin ayrım gözetmeksizin herkesi ve gündelik hayatı ilgilendiren dışrak yanı ise –elbette yine bu içrek bakış açısından bakıldıkta– tarihin kesin-

---

5 Ali'nin soyuna bağlılığın mizacı Louis Massignon'un "Salman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islâm iranien" (*Soc. Études iraniennes*, no. 7, 1934) adlın çalışmasına bir ölçüde yansımıştır. Massignon'un Şiîlik ve Sufîlik hakkındaki son derece değerli araştırmaları, İslam dini ve İslamileşmiş başka konularla ilgili zengin bir derleme olan *Mélanges Louis Massignon* (Şam, 1956) adlın eserin 1. Cildindeki "Kaynakça"da gösterilmiştir.

likle tek seferlik ve sonlu bir süreç olduğu fikriydi. Bu fikir tektanrıcılığın ahlaksal tutumunun temelini oluşturuyordu. Bütün gelenekler daha en baştan itibaren bir eskatoloji, yani tarih sona erdiğinde bütün insanların dünyada yapıp ettiklerinden dolayı hak ettikleri ödülleri veya cezaları alacaklarını ileri süren bir öğreti geliştirmişlerdi. (Bu, onların tektanrıcılığa uygun olarak ifade edilen kerigmatik dindarlık üslubunda örtük biçimde yer alır.) Fakat bu dışrak eskatolojinin, tek gerçek tarihsel cemaate bağlılığın önemli olmasını gerektiren ve fakat ancak tarih sona erdiğinde etki göstereceği için aslında tarihin bir parçası olmayan kişisel alınyazısı anlayışından daha fazlasını içermesi şart değildir. Geleneklerin eskatolojik düşünceleri içinde bu ılımlı yaklaşımın yanı sıra her zaman daha radikal bir yaklaşım da var olmuştur: binyılcılık. Buna göre, tarihten sonra sadece nihai bir Yargılamanın yapılması değil, ayrıca tarihin mutluluğun egemen olduğu bir binyılla, bildiğimiz dünyanın tarihsel süreç sonunda rayına gireceği nihai bir çağla tamamlanması da beklenirdi. Binyılcılık radikal toplumsal muhalefeti ifade ediyordu. Özetle izah edildikte bu dünyanın azametli zalimleri dize getirilecek ya da bunların defteri dürülecekti. Buna karşılık gerçek imanı ve bağlılığı muhafaza edebilen mütevazı mazlumlar zalimlerin müdahalesi olmadan bu dünyanın nimetlerinden faydalanabileceklerdi. Şiîlerin dediği gibi, dünya "bugün nasıl adaletsizlikle doluysa o gün adaletle dolu" olacaktı.

Böyle bir beklenti sadece geleceğe dair bir umudu yansıtmıyordu, ayrıca mevcut toplumsal ve tarihsel yaşamın yeniden değerlendirilmesi anlamına da geliyordu. Gelecekte olacakların ışığında –ki her kuşak bunun büyük olasılıkla kendi yaşadıkları çağda gerçekleşeceğini düşünmek için yeterli gerekçe bulabilirdi– mevcut toplumsal ve siyasal düzenlemeler geçici, hatta son derece asılsız sayılabilirdi. Geleceği önceden takdir edilmiş liderin (Mehdi) ortaya çıkması ve inananları bulundukları yerde sınanmaya davet ederek kendi emri altında, gerektiğinde Tanrı'nın yardımını da alarak büyük toplumsal dönüşümler başlatması her an mümkündü. Ama o ortaya çıkmadan önce bile nüfus içindeki çeşitli unsurların toplumsal rolleri, olacakları bilenlere farklı görünecekti. Her dünyevi tarihsel olay Mehdi'nin gelişini haber verebilir veya hazırlayabilirdi. İnananlar tarihin son olaylarında kendilerine biçilen rolleri oynamak için her zaman tetikte, hazır olmalıydılar. Bu binyılcı görüş sayesinde tarihin tamamı hem şimdi hem de gelecekte dramatikleştirilmiş oluyordu. Fakat bir binyılcı görüş ne kadar ciddiye alınırsa yerleşik toplumsal görüş açılarıyla da zorunlu olarak o kadar çelişirdi. Bu nedenle binyılcı görüş kendini savunmak adına bile olsa hem toplumsal hem de düşünsel bakımdan içrek bir biçim almaya mecbur kaldı.

Şia, taraftarları ani ve doğrudan siyasi eylemlere kalkışmayı bıraktıktan sonra, Müslümanlar arasında binyılcı umutların başlıca vasıtası halini aldı ve

içrek anlatısından beslenerek kalıcı hale geldi. Şiîlere göre Kur'an'ın, imamları ve imamların tarihteki yazgısını açıklayan gizli bir yorumu bulunuyordu. Bir imam adına –genellikle de Cafer-i Sadık adına– elden ele dolaşan bağımsız kehanet kitapları ise esrarlı muğlâk bir anlatımla gerçekleşecek olayları önceden bildiriyordu. Bu sayede her yeni kuşak bu kitaplarda kendi sıkıntılarını ve umutlarını görebiliyordu. Çok sayıda Şiî başka içrek öğretilere –örneğin simya kisvesi altında kimya gibi gizli ilimlere– de ilgi gösteriyordu. Yine de radikal Şiîliğin esasını içrek bir tarih görüşü meydana getiriyordu. Binyılcı beklentiler Cemaî-Sünnî çevrelerde yaygınlaştığında bile bu büyük ölçüde Ali'nin soyuna bağlanma kılığında gerçekleşti.

Şiî içrek düşüncesi büyük ölçüde ilk Gûlât kuramcılarının çalışmalarına dayanıyordu. Onların yaptığı spekülasyonlar, imamın sıradan insanların kurtarıcısı olma rolünü pekiştirmiş, hatta İslam'ın doğuşundan önceki sapkın anlayışlara özgü içrek düşüncelerden bile sık sık yararlanmıştı. Şiiler, imanı, Tanrı'nın yol gösterdiği bir kahramana şahsen bağlanmak olarak kavramaya meyilliydiler. Bu kavrayış bazen ölçüsüz bir hayranlığa varabiliyordu. Fakat daha sofu hayranlar da vardı. Bunlar, gerçek imamı her şeyden önce ilahi hukuk meselelerinde son kararı verecek bir hakem olarak görüp daha içrek meselelerle ilgilenmekten imtian eden daha dar görüşlü kişilerden uzun zaman önce nadiren de olsa ayrılmaya başlamışlardı. İşte bu değişken çevreden On İki İmamcılar ve İsmailîler, yani Caferi Şii mezhepleri doğdu.

On İki İmamcı Şiiler

Abbasî devrimi sırasında Ali'nin torununun torunu olan Cafer-i Sadık etrafında şekillenen radikal Şiî gruplarından sadece birinin parlak bir geleceği olacaktı: Kısmen İbn Hanefiyye'ye başvuran hareketin Abbasî davasında başarısızlığa uğramış olması yüzünden, kısmen Fatımîlerin soyunun Cafer'e dayanması dolayısıyla, kısmen de Cafer döneminin entelektüel ve siyasal disiplini sayesinde oldu bu. Bu gruptan doğan başlıca mezheplerden biri Cafer'den sonra altı imam daha tanıyordu. Ne zaman bir imam ölse ve o imamın halefinin tanınması gerekse imamlığın ve doğal olarak grubun ve onun inancının doğası hakkında tartışmalar başlıyor (mesela, önerilen halef ehil miydi?) ve bunlar neredeyse hiçbir zaman oybirliğiyle kabul edilmemiş bir sonraki imamın seçilmesiyle çözüme ulaştırılıyordu. İsmailîler bir yana, bu grubun büyük bir bölümünü oluşturan On İki İmamcı Şiîler sonunda tek bir silsile üzerinde anlaştılar ve buna muhalefet edenler zamanla etkilerini yitirdiler.

Cafer neredeyse hiç ihtilafa yol açmadan babasının halefi olarak tanınmıştı; eğitimli ve saygın biriydi; zaten imamlıkla ilgili hizipçi görüşler henüz yeni yeni oluşuyordu. Ama onun ölümü üzerine sorunlar baş gösterdi. Daha önce oğlu İsmail'i usulüne uygun biçimde halefi tayin etmişti; halefin nass vasıta-

sıyla tayininin bu sorunu çözmesi gerekiyordu ama İsmail babasından önce öldü. Bu durum akıllarda soru işaretleri oluşturmuştu: Halefinin tayini gibi önemli bir konuda imamın yanılması mümkün müydü? Bu mümkün değilse gerçek halefi –anlaşılabilir nedenlerle Şiî imamlarına kuşkuyla bakan– otoritelerden korumak amacıyla olacaklar hakkındaki öngörüsünü gizlemiş olabilir miydi? Yoksa –tıpkı diğer beşeri olaylarda da olabildiği gibi– bu tayin geçici bir görevlendirmeden mi ibaretti? Bu sorulara verilecek yanıtlar üzerinde anlaşmak mecburiyetinde olmayan çoğu Şiî, Cafer'in yaşayan en büyük oğlu Abdullah'a yöneldi çünkü görünüşe göre Cafer'in onu ikinci halefi olarak tayin ettiği sanılıyordu. Fakat kimileri Abdullah'ın [ilmi konularda] sorguya çekildiğinde ilminin yeterli olmadığının görüldüğünü ileri sürerek bu duruma itiraz ettiler. Peki bunu sınamak sıradan insanların haddine miydi? Abdullah'ın, ardında hiçbir varis bırakmadan sadece birkaç hafta içinde ölmesi, hakkındaki kuşkuları doğrulamış gibiydi. Çoğunluk bu sefer Cafer'in yaşayan diğer oğluna, Musa Kâzım'a yöneldi ama bu kez de onun Abdullah'ın halefi mi yoksa en baştan beri Cafer'in gerçek halefi mi olduğu konusunda uzlaşamıyorlardı. Bu sorunun nedeni ise imamın ilminin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda düşülen anlaşmazlıklardı. Fakat birçok kişi İsmail'in tayinine sadık kaldı ve İsmail'in oğlunun imamlığını ilan etti; işte bunlara "İsmailîler" dendi. Diğerleri ise bizzat Cafer'in –ister ölü, ister diri– tek gerçek imam olmayı sürdürdüğünü kabul ettiler.

Musa, yaşamının çoğunu Abbasîlerin zindanında geçirmiş, inananlar tarafından sorgulanmaktan büyük oranda kurtulmuştu. Ölümü üzerine oğlu Ali Rıza, yine oybirliği olmadan yeni imam tayin edildi. Ali Rıza öldüğünde ise oğlu henüz genç bir delikanlıydı; oğlunun oğlu ise haliyle daha da gençti ve ailesinin kuşaktan kuşağa aktardığı ilmi babasından en azından normal usullerle öğrenmesi mümkün değildi. O halde bu yetimlerin, Muhammed'in Ali'ye aktardığı özel ilme hâlâ sahip oldukları nasıl söylenebilirdi? Böyle olunca onların imamlığını kabul edenler –ki herkes kabul etmemişti– bir yandan yeni liderin tayininin ilahi nitelikli olduğunu ve verdiği hükümlerin de bu nedenle tıpkı yüce divan kararları gibi temyiz edilemez, bağlayıcı hükümler olduğunu kabul etmeye mecbur kalırken, diğer yandan da yeni yetme imamın en azından yetişirken yalan yanlış bilgilerle, zararlı ilimle zehirlenmekten Tanrı'nın daha doğrudan, daha müspet müdahaleleri sayesinde koruduğunu kabul etmek zorunda kaldılar: Kimilerine göre imamı tüm ilimleri barındıran ve yalnız ona bahşedilmiş bir çeşit büyü kitabı koruyordu. Kimilerine göreyse onu koruyan bundan daha basit bir şeydi: Tanrı'nın ilhamıydı. Hatta imamın metafizik tözünün [ruhunun] ilahi Nur'dan pay aldığına, bu sayede hakikati kendi doğası gereği kavradığına dahi inanılıyordu.

Caferî ve Zeydî Şialar

Bu dönemdeki bazı başka Ali'nin soyuna bağlı olanların (örneğin Mekke, Kum vs.'deki) ayaklanmalarına burada yer verilmemiştir.

Hüseyin b. Ali (Hasanî), 786'da Mekke yakınlarında Fah'ta ayaklandı.

İdris, 789'da (Fah savaşından kaçtıktan sonra) Batı Mağrip'te ayaklandı.

Yahya (Hasanî) Deylem'de ayaklandı. Öl.: 792.

Cafer-i Sadık (öl.: 765)
(Medine'ye gömüldü)

İsmail (babasından önce öldü)

Muhammed

(saklandıkları ileri sürülen üç imam)

Abdullah el-Mehdi el-Fatımî (909-934 arasında Mağrip'te halife sıfatıyla hüküm sürdü)

El-Kaim (öl.: 945), Haricîlere karşı yerini korudu.

El-Mansur (öl.952)

El-Mu'izz (öl.: 975), 969'da Mısır'da Fatımî iktidarını kurdu.

İSMAİLİLER

Abdullah (çoğunluk tarafından önce imam olarak kabul edildi; çocuksuz öldü)

Musa el-Kâzım (öl. 799), Abbasîler tarafından Bağdat'ta hapsedildi; Kâzımeyn'e gömüldü.

Ali er-Rıza (öl.: 818), Memun tarafından veliaht tayin edilmişti; Meşhed-Tus'a gömüldü.

Muhammed
- Taki
- Cevâd (çocuk yaşta imam oldu)

Ali
- Nakî
- Hâdî (çocuk yaşta imam oldu)

Hasan Askerî (873'te Samarra'da, bilinen hiç çocuğu yokken öldü)

(sözde)

Muhammed Muntazar: Mehdi olarak dönene kadar saklanıyor.

Cafer (kimilerince ardıl olarak kabul edilmiştir)

Dört vekil tarafından temsil edildi – dördüncüsü olan Ali b. Muhammed el-Samarrî (öl. 940), ardıl tayin etmeyi reddetti; böylece "Küçük Yokluk" sona erdi ve "Büyük Yokluk" (Gaybe) başladı

ON İKİ İMAMCILAR (İSNA'AŞER'İYYE)

Muhammed; Kûfe'deki iki imamın komutanı Ebu'l-Saraya ayaklanması (814-815) ile eşzamanlı olarak 815'te Hicaz'da ayaklandı.

Muhammed b. el-Kasım (Hüseynî), alt-Hazar dağlarında, 834

(El-Kasım el-Rassî, öl.: 860, başlıca Zeydî kuramcı: Etkili bir ayaklanma başlatmadı)

Hasan b. Zeyd (öl. 884), 864'te Taberistan'da; (başarılı oldu: Hanedanı 928'e kadar devam etti)

Yahya b. Ömer b. Hüseyin b. Zeyd, 864'te Kûfe'de (bundan sonra Kûfe önemini yitirdi)

Yahya el-Hadî ila'l-Hakk, 901'de Yemen'de (başarılı; öl.: 911)

-ZEYDİLER-

Nihayet Cafer'in torununun oğlu Hasan el-Askerî de ardında bilinen bir oğul bırakmadan öldü (873). Onunla araları eskiden beri açık olan ve şimdi bu makamda hak iddia eden kardeşini birçok kişi imam saymadı. Bu nedenle Hasan'ın kayıp bir oğlunun var olması gerektiğini varsaymaya mecbur kaldılar. Bu oğul herhalde Abbasî zulmünden kurtulmak için bir yerlerde saklanıyor olsa gerekti. Bu anlatının boşluklarını kapatmak üzere bu konuda çeşitli açıklamalar üretildi. Ama asıl önemlisi, böyle geniş çaplı önlemlerle korunan bir oğulun çok özel bir imam olması gerektiğiydi. Demek ki o, Mehdi olacak Muhammed el-Muntazar, yani "beklenen Muhammed" olmalıydı. Abdullah hesaba katılmazsa on ikinci imam oydu. Şimdi de silsilenin on ikinci üyesinin azametini önceden bildirdiği ileri sürülen sayısız kehanetten bahsedilmeye başlanmıştı. (Onun taraftarlarına sadece on iki imamı tanıdıkları için "On İki İmamcılar", yani Arapça "İsna'aşer'iyye" denmiştir, fakat onlar genel olarak kendilerine "İmamîler" demeyi tercih etmişlerdir.) Mehdi'nin ölmeyeceğine, saklandığı yerde dünyanın son günlerine dek bekleyeceğine, geri döndüğündeyse ona bağlılığını koruyan taraftarlarına nihai bir zafer kazandıracağına, böylece hakikatin ve adaletin dünyaya egemen olacağına inanıldı.

Her imamın kendi yandaşlarıyla bir *vekil* veya *sefir*, yani kişisel bir temsilci aracılığıyla iletişim kurması –örneğin imam sıfatıyla yandaşlarından sadaka toplamak ve topladığı sadakayı din yolunda dağıtmak amacıyla– âdet haline gelmişti. (İmamın kendi yandaşlarının ihtiraslı beklentilerini bizzat karşılaması her zaman mümkün olmazdı, zaten çoğunlukla ya Kûfe'den uzakta, Medine'de oluyordu ya da –yetişkin velayeti altındaki bir çocuk değilse– siyasi zanlı olarak hapsedilmiş oluyordu.) On ikinci imamın kaybolması üzerine, her biri kendi halefini adıyla tayin eden dört vekil, bir silsile oluşturmak suretiyle bu rolü geçici olarak üstlendiler. Böylece örgütlenmenin ve onun mali yapısının devamlılığını sağladılar. Gelgelelim 940 yılında bu vekillerden sonuncusu kendine bir halef tayin etmeyi reddederek öldü. O tarihten sonra merkezi bir örgütlenme söz konusu olmadı. Mezhep, varlığını buna rağmen sürdürmeyi başardı; dört vekil dönemine "(imamın) kısa süreli yokluk(u)" anlamına gelen Küçük *Gaybet* dendi; On İki İmamcılar bundan sonra kendilerini "uzun süreli yokluk", yani Büyük *Gaybet* içinde buldular. Fakat bu sırada Yüksek Hilafet devleti de zaten çöküyordu.

Bundan sonra imamların kozmik bir değer kazanmış oldukları, yaşamlarının insanlığın nankörlüğü karşısında ilahi davanın geçirdiği üzücü değişiklikleri yansıttığı kabul edildi. On İki İmamcılar, Ali'nin Müslümanlar tarafından yüz üstü bırakılıp en sonunda katledilmiş olması gibi, onu izleyen her imamın da Emevîler ve Abbasîler gibi iktidardaki günahkâr ve dünya malına meyletmiş tamahkâr Müslümanlar tarafından zulme uğradığını ve sonunda ya katledildiğini ya da en azından gizlice zehirlendiğini kabul ettiler. Muhammed'in gerek oun [Ali'nin] taraftarlarının anlayışsızlığından ve sadakatsizli-

ğinden dolayı gerekse onun soyundan gelenlerin ve taraftarlarının gelecekte çekecekleri acıları önceden gördüğü için kimseye hissettirmeden sessizce acı çektiğine inanıyorlar ve onu bu şekilde tasvir ediyorlardı. Keza Muhammed'in kızı ve Ali'nin oğullarının annesi Fatıma'nın da çocuklarıyla birlikte hiddetli Ömer'in elinden çektikleri acılar için bir köşede sürekli gözyaşı döktüğünü anlatıyorlar, bu dünya için fazla adil biri olan Ali'ninse şahadet makamına eriştiğine inanıyorlardı. Dindar Şiîler bütün bu haksızlıklardan, özellikle de Ali'nin oğlu ve Muhammed'in torunu Hüseyin'in bizzat kendi taraftarlarının ihanetine uğrayıp çölde susuz kalışından ve Kerbela'da düşmanları tarafından katledilişinden dolayı gözyaşı döküyorlardı.

Her yönüyle muzaffer bir dünya karşısında azınlıkta kalan Şiîler, uğradıkları haksızlıklarının yıldönümlerinde kahramanlarının mezarları başında yas tutup gözyaşı döküyorlardı ve zulüm görmüş imamlara sevgilerinin onların kendi günahlarının bağışlanmasını sağlayacağına ve sonunda haklı olanın zaferinden kendilerine bir pay verileceğine inanıyorlardı. Bu anlayışın Hıristiyan dindarlığıyla birçok noktada benzeşmesine sık sık değinilmiş olmakla birlikte ikisi arasında herhangi bir tarihsel bağ şimdiye kadar bulunamamıştır.

Hukuk ve toplumsal düzen öğretilerine gelince, Şiîler diğer dindarlık yanlılarından pek farklı değillerdi. Onların da kendilerine has bir Şiî Şeriat'ı vardı (miras gibi konularda, Cemaî-Sünnî okullara göre Kur'an'a daha sadık kalıyorlardı); ayrıca çeşitli gruplar arasında bazı farklılıklar az çok olsa da kendilerine özgü genel bir Şeriat yanlılıkları da vardı. Cemaî-Sünnîler gibi onlar da kendi inanç ilkelerini doğrulamak için hadis rivayetlerine başvuruyorlardı; ama onlar Sünnîlerin aksine imamlar tarafından aktarılan ve Şiilere isnat edilen hadislere başvurmayı tercih ediyorlardı. Yine de Ali'nin ve imamların özel rolüyle ilgili hadisler dışında onların hadisleri genel olarak Sünnîlerinkiyle neredeyse özdeşti. Şia'nın şeriatçılığına kendine özgü rengini veren, genel Şeriatçılığa eklenmiş özel bir bağlanma üslubuydu.

On İki İmamcı Şiî dindarlığının gayet çekici olduğu görüldü. Hatta hem Ali'nin hem de Muhammed'in insanüstü kahramanlar haline getirilişi sayesinde Abbasîler döneminden itibaren Cemaî-Sünnîlerin bakış açısını bile etkiledi. Bereketli Hilal ve İran'ın büyük kısmı bir süre boyunca –onuncu ve on birinci yüzyıllarda– Şiî yöneticilerin hâkimiyeti altında kaldı. Şiîlerin zafer (Muhammed'in Ali'yi imam tayin ettiği tanıdığı Gadir-i Hum günü) ve yas günleri (özellikle Hüseyin'in öldürüldüğü Muharrem ayı) resmiyet kazandı. O dönemde sanat ve bilim alanında öne çıkan kişilerin çoğu Şiî'ydi. Yine de bu dönemde bile Şiîler azınlıkta kalmaya devam ettiler ve toplumsal yaşamı bütünüyle denetimleri altına almayı başaramadılar. Sünnîler, Şiîlerin zaman zaman benimsemeye meyilli oldukları, kendine acıyan ve kendini suçlayan azınlık haletiruhiyesini benimsemeye ikna edilemediler. Bununla birlikte İslam'ın [Ali gibi] başlıca simalarının yüceltilmesini olumlu karşıladılar. Ali önemli bir

kahraman haline geldi ve Muhammed'e metafizik bir statü verildi, Hüseyin'in ölümüne Sünnîler de en az Şiîler kadar üzülmeye başladılar.

İsmailî Dindarlığı: İçreklik ve Hiyerarşi

Cafer-i Sadık'ın diğer izleyicileri ise tamamen farklı bir yol tuttular. Onun oğlu olan İsmail'in başlattığı silsileyi gerçek imamlar olarak tanıyarak, sayısız ayaklanmayı teşvik etmiş ve en sonunda onuncu yüzyılda Abbasî iktidarının zayıflamasını fırsat bilerek Mısır'da iktidarı ele geçirmiş dinamik bir toplumsal ve düşünsel hareket yarattılar. İçrek Şiilik, İsmailîler, yani Cafer'in oğlu olan İsmail'in taraftarları arasında, On İki İmamcılar arasında olduğundan daha geniş kapsamlı bir rol oynadı.

Aslında İsmailîler, *Bâtınilik* –her türlü dinsel sözcük ve ifadede "derin anlam"a, yani *bâtın*a öncelik verenler– diye adlandırabileceğimiz bir hareketin en başarılı kesimi kabul edilirler. (Bununla birlikte on iki imamı sahiplenen Bâtıniler de yok değildi.) Köklerinde Gûlât kuramcıları bulunan bu tür grupların hepsinin Şiî eğilimli oldukları anlaşılıyor. Bu grupların dindarlığı, hakikatin ve kutsallığın içrek, saklı bir şey olduğu anlayışı üzerine kuruluydu. Bunlar inancın özüne nüfuz edemeyecek, onun ancak çeperiyle yetinebilecek kitlelerden gizlenmişti. Sadece Muhammed'in en yakın sırdaşı Ali'ye Kur'an'ın özünü teşkil eden gizli anlamı söylenmişti; ancak Ali'nin halini anlayacak kadar manevi açıdan uyanık olanlara bu hakikatler bildirilirdi, çünkü sadece onlar buna hazır olabilirlerdi.[6]

Bâtınî itikadın Maniciliği andıran bazı yanları yok değildir. Hatta Abbasî rejimi kurulurken gizlice Maniciliği benimsemiş olanlarla aynı mizaca sahip kimi insanların ertesi yüzyıl Bâtınîliği ve özellikle de İsmailîliği –yine aynı

---

[6] Batınî hareketini incelerken, Massignon'un deyişiyle psikososyolojik "merhamet biliminden", diğer dinsel araştırmaların çoğunda olduğundan daha fazla yararlanmamız gerekir. Bilgili gözlemcinin bir grubun zihinsel ve pratik davranışlarını, başka eğitimli kimseler tarafından anlamlandırılmalarını olanaklı kılacak bir referans çerçevesinden yararlanmakla birlikte yine de kişisel olarak hissedilmeyi sürdüren kendi zihinsel kaynaklarında mevcut terimlere dönüştürmesi gerekir. Fakat bu, kişinin kendi alışkanlıklarını ve okurlarının alışkanlıklarını özgün olanların yerine geçirmesi şeklinde değil, kendi perspektifini bir diğerine yer açacak şekilde genişletmesi şeklinde olmalıdır. Somut bir ifadeyle, anlayışını, belirli bir tutumun ne anlama geldiği hakkında, verilerdeki her ayrıntı açıklanmış olacak ve ayrıca bütün varsayımlar ve koşullar göz önünde bulundurulduğunda kendisinin de aynı şeyi yapabileceğini hissedecek şekilde dolaysız bir insansal kavrayışa sahip olacağı noktaya getirene kadar "ama neden?" diye sormayı kesmeye asla razı olmaması gerekir. Böyle bir kavrayışın elbette sorgulanması gerekir; örneğin bir tutumu açıklamak amacıyla, varsayılması gereken koşulların bağımsızca doğrulanıp doğrulanamayacağını sınayarak. Bu yöntem ne kadar riskli olursa olsun, daha dışsal olan herhangi bir yöntemden yine de daha az risklidir. Massignon kendi bakış açısını aydınlatmak amacıyla Wilhelm Dilthey'in ve Carl Jung'un eserlerine atıfta bulunmuştur. Krş.: Louis Massignon, "Les Nuşayris", *L'Elaboration de l'Islam*, haz. Claude Cohen (Presses universitaires de France, 1961), s. 109-14

gizlilik içinde– benimsemiş olmaları muhtemeldir. Manicilik de İsmailîlik de üyelerine, sıradan ölümlülerin kaba zihinlerinin neredeyse hiç arzulamayacağı bir bilgelik ve kozmik bir değer kazandırmayı vaat ediyordu; yabancılar neredeyse insan yerine bile konmuyordu. Manicilik gibi İsmailîlik de kendi kapsamlı bilimini geliştirmişti; bu bilim Yunan felsefesinin takipçilerinin bilimine dayanıyordu ama kâinatı simgesel bir bütün olarak gören içrek bir görüşe uydurulmak üzere elden geçirilmişti.

Bununla birlikte İsmailîlik, dünyanın toplumsal düzeninin pratik gelişimine, insanlık tarihinin hareketlerine sıkı sıkıya yönelmiş olması itibarıyla Manicilikten ayrılıyordu ve bu şekilde İslami karakterini sergiliyordu. Çoğu İsmailî, diğer dindarlık yanlısı gruplar gibi –Muhammed'in gözler önündeki başlıca eseri sayılan– Şeriat'ın bağlayıcı gücünü tanıyordu. Şeriat'ın bu yüksek konumu, İsmailîlerin simgesel tarihsel hiyerarşisinde Muhammed'in bizzat ilk sırada gelmesiyle simgeleniyordu. Gerçi kimi Bâtınîler de Ali'nin ve onun gizli bilgisinin Muhammed'den bile daha yüce olduğunu ileri sürüyorlardı. Yine de İsmailîlerin Şeriatçılığı, içrek hakikatin temeli olarak yorumlanan Ali'nin soyuna bağlılık anlayışı tarafından sadece pekiştirilmekle kalmıyor, bir ölçüde de aşılıyordu.

İnananın amacı, Tanrı'nın dünyada kendini gerçekleştirdiğini –yani Tanrı'nın kendi ussal kozmik olanaklarını bu dünyada gerçekleştirdiğini– kavrayıp kendini gerçekleştirmekti. Dünya, ruhların verilen görevleri ne kadar iyi yerine getireceklerinin göstermeleri amacıyla içine yerleştirildikleri rastgele bir sınama alanından ibaret olmadığı gibi, kesinlikle kör bir kötülüğün eseri de değildi. Dünya, en ince ayrıntısına kadar, Tanrı'nın karmaşık ve güzel bir tasarımıydı. İsmailîler –en azından Pythagorasçılara kadar geri giden bir geleneğe uygun olarak– her şeyin ardında yatan görünmez kozmik düzeni sayılar aracılığıyla ortaya koymayı seviyorlardı: İnsanın başındaki yedi açıklık, yani yedi pencere, örneğin gözle görülebilen yedi gezegene, bir Ay döngüsünün bir çeyreğini oluşturan yedi güne ve müzikal oktavı oluşturan yedi perde aralığına karşılık geliyordu. Sayılara yönelik bu ilgi gerçi bazen oranlara ve orantılara yönelik daha incelikli bir biçimi alabiliyordu fakat İsmailîlerin sayı merakı ile modern fizik bilimi sadece çok genel ve tek bir ortak yöne sahiptir: Her ikisi de duyulara doğrudan verilemiş, ancak akılla kavranabilecek tekbiçimliliklerin keşfedilip en çeşitli fenomenlerin bile temelde ortak bir doğaya ve ortak bir anlama sahip olduklarının gösterilebileceği beklentisini yansıtmaktadır. Oysa İsmailîlerin asıl ilgilendikleri şey, kâinatta ve onun tarihinde, bir bireyin yaşamının en ufak ayrıntılarına dahi kozmik bir anlam kazandıracak fiziksel ve manevi bir birlik bulmaktı. İşte bu nedenle bir dinsel sistemi hakkıyla sınamak için başvurulması gereken ölçüt o sistemin kâinattaki uyumu ne denli isabetli yansıttığı ve takipçilerinin bu uyuma bizzat katılıp onu yansıtmalarına ne denli izin verdiğiydi.

Kâinat, Yunan felsefe geleneğinin büyük bir rol oynadığı geleneksel İran-Sami halk inanışlarında hiyerarşik şekilde yapılanmış bir bütün olarak kavranırdı: Yaratıcı en tepede bulunur, gökteki kürelerin çeşitli dairesel hareketlerini yöneterek bizim Ayaltı küremizin bütün karmaşık hareketlerinin nedeni olurdu. İsmailîlere göre, Yaratıcının ve meleklerin egemen olduğu gökler ile yeryüzündeki sıradan yaşam arasındaki hiyerarşiye dinsel bir hiyerarşi karşılık geliyordu. Bu hiyerarşinin tepesinde ise elbette Peygamber bulunuyordu ve hiyerarşi ondan başlayan bir yetki devri ile oluşturuyordu. Onun her kuşaktaki tek temsilcisi o dönemin imamıydı. İmam, Ali'nin ailesinin nass ile tayin edilmiş bir üyesiydi; ilahi tasarıyı barındıran ve sadece hak edenlere açık edilen kutsal ilim ona bahşedilmişti. Fakat yetkilendirme sadece imamla sınırlı değildi. Aslında Yüksek Abbasîler Dönemi'nin önemli bir kısmında, On İki İmamcılar haline gelecek grubun aksine İsmailîlerin imamı ulaşılabilir biri bile olmamıştı. Onların imamı İsmail'in ölümünden beri "gizleniyordu"; oğlu Muhammed ortadan kaybolmuştu ve anlaşılan o ki taraftarları bile onun nerede olduğunu bilmiyorlardı. İsmailîler imamı temsil etmek üzere tek bir sözcü yerine her biri kendi toprağına egemen on iki reis tanımışlardı; onların emri altındaki inananlar da *dâîler*den –yani tebliğcilerden– başlayıp en basit mühtediye kadar uzanan hiyerarşinin sayısı gün geçtikçe artan çeşitli seviyelerine dâhil oldular.[7] Üst rütbedekiler astlarına imamın gizli ilminden onların ancak öğrenmeye hazır oldukları kadarını öğretiyorlardı.

Bu hiyerarşik örgütlenme eski bir ilkenin aşırı şekilde kullanılması sayesinde korunuyordu. Önce askeri çetelere bilfiil katılmayan Haricîler, daha sonra da vicdanlarının kabul etmediği bir yönetimin idaresi altında yaşamaya mecbur olan birçok Şiî, gerçek görüşlerin dindarca gizlenmesi anlamına gelen *takiye* anlayışını geliştirmişlerdi. Bu anlayışla hareket etmek hem bireyi hem de onun üyesi olduğu cemaati koruyordu. Bir Şiî, Sünnî çoğunluğun içinde veya Sünnî yönetimin idaresi altında takiyeye başvurarak kendini gizlemek ve en azından yerleşik İslam ile onun yerleşik yönetiminin gayrimeşru ve imam adına devrilmesinin şart olduğu yollu Şiî inancını benimsediğini onlara hissettirmemek zorundaydı. Takiye gerçi grubun yanlış anlaşılmaya en müsait öğretilerini düşmanların ortasındayken açığa vurmamak gerektiği düşüncesini en başından beri zaten içeriyordu ama İsmailîler arasında daha kapsayıcı bir anlam taşımaya başlamıştı: Kutsal bilgiyi kirli kulaklardan –hatta yeterince ehil olmayan taraftarlardan bile– saklamak. İsmailî bir yönetim kurulsa bile bu ilke uygulanmaya devam edecekti. Takiye yaparak gizlenme yöntemi en sonunda

[7] *"Mestur"* (mastur), gizli imam hakkında Wilferd Madelung'un "Fâṭimiden und Baḥrainqarmaṭen" ve "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre" adlı çalışmalarına (*Der Islam*, 36 [190], 34-88 ve 37 [1961], 43-135) bakınız.

hiyerarşiyi destekleyen katı bir iç disipline dönüştü: Bilgi onu bilmeye henüz hazır olmayan kimselerden her düzeyde korunuyordu.

İsmailîlerin Döngü Anlayışı

Fakat İsmailîlerin hiyerarşik disiplini sadece gizli ilmin güvenliğini sağlamak için tasarlanmamıştı; siyasi kumpaslar için kullanılmaya da gayet elverişliydi. Çünkü imamları daha sessiz olan İsmailîler yeni bir dünya düzeni kurulmasını On İki İmamcılardan daha büyük bir heyecanla bekliyorlardı. Böylece İsmailîler arasında Müslüman tarih anlayışına döngüsellik gibi çok çarpıcı bir unsur tekrar dâhil oldu. Fakat bu döngü bir doğal döngü değildi, sıkı sıkıya manevi bir döngüydü.

Tarihsel sürecin okuryazarlığın ve şehirliliğin arttığı ortam koşullarında hızla ve istikrarla ilerlediği durumlarda döngüsel tarih anlayışının ortaya çıkması gayet doğaldır çünkü böyle durumlar bireylerin tarihi uzun vadeli bir değişim süreci olarak kavramalarına izin verir. Mekânın ve zamanın sınırsız olduğu, mümkün kalıpların ise sınırlı olduğu varsayılırsa "ihtiyarların zaman anlayışını" –yani her kuşağın kendince idealleştirdiği bir başlangıç noktasından itibaren tarihin genel olarak hep daha kötüye gittiğini varsayan "gençlik nereye gidiyor" hissini– yankılayan anlayış, her türlü yenilenmeyi istikrarlı bir gerilemenin takip ettiği döngülerin yaşanacağı beklentisine yol açacaktır. Aynı sınırsızlık varsayımını bu kez "gençlerin zaman anlayışına" –yani önceki kuşakların "eski kafalı" oldukları düşüncesine– uyguladığımızda ise diğer toplumların yanı sıra türümüzün kendini yok etmesi halinde gelecekte ortaya çıkacak başka bir türün oluşturacağı bir toplumda, hatta başka gezegenlerde var olabilecek toplumlarda bile nihai bir yatışma evresine girilene dek yinelenecek ilerleme örüntülerini varsayan birçok modern klişenin dayandığı ön kabullerde karşımıza çıkan biraz daha farklı bir döngüsellik anlayışına ulaşırız. İran-Sami mirasının dinsel geleneklerinin, İsmailîlik içinde bile güçlü olan tek seferlik çizgisel tarih anlayışına bağlılığı, bazı eylemlerin mutlak biçimde belirleyici olduklarını, tersine çevrilemeyeceklerini savunan veya yinelenen bir kalıp denilerek önemsiz görülüp bir kenara bırakılmamaları gerektiğini savunan ahlak anlayışına büyük değer atfettiklerini gösterir.

İsmailîlerin döngü anlayışı da tıpkı içreklik anlayışları gibi İran-Sami geleneklerinde –belki de kaçınılmaz bir mantıksal tamamlayıcı unsur olarak– bu geleneklere egemen olmaya meyilli, belirli bir başlangıcı ve sonu olan, geri dönüşü olmayan, çizgisel ve tek bir tarihsel seyir öğretisine genellikle eşlik etmiş bazı bakış açılarının yeniden canlandığını göstermektedir. Nitekim en azından bazı İsmailî akımlara göre dünya en ince ayrıntısına kadar ilahi bir örüntüyü yansıtıyorduysa da bozulmadan muaf değildi. İran-Sami tektanrıcılığının bütün sistemlerinde olduğu gibi burada da ilk hatanın ve günahın iş-

lendiği, dalalete düşülen bir an vardı. İsmailîler, İblis'in, yani Şeytan'ın Kur'an'da kısaca betimlenen isyanını –Gnostiklerle aynı çizgide akıl yürüterek– insanlık tarihi demeye gelecek hassas bir iyileşme sürecini zorunlu kılan kozmik bir dönüm noktası olarak yorumladılar. (İsmailî felsefelerin bazılarında bu ilk dalalet veya günah, insanın ezeli ilahi akıldan bağımsızlaşma, özgürleşme arzusu olarak karşımıza çıkar ve her insan bu ayartıya kapılma tehlikesiyle daima karşı karşıyadır.) Peygamberlerin en büyükleri –ki bu liste Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'i kapsıyordu– görünür vahyin görünmeyen, derin ve gizli anlamını açığa çıkarıp öğreten ve seçkin bir zümre dışında kimsenin tanıma şerefine erişemeyeceği bir imamlar silsilesini başlatan birer icracıya, yani "vasi"ye sahiplerdi. Bu vesayet silsilesi, onun yedinci zinciri olan Mehdi'nin imamlığıyla sona erecekti. Mehdi dünyayı günahlardan arındıracak olan Diriliş çağını başlatacaktı.[8] (Bu diriliş anlayışı bazen bireysel diriliş anlayışından ayrı tutuluyordu. Bireysel diriliş bireyin hakikati seyre dalarak geçirdiği dönüşümün bir sonucuydu ve özünde kişisel, manevi bir meseleydi. Oysa büyük tarihsel diriliş, bu hakikatin ve adaletin dünya siyasetine hâkim kılınışını kapsıyordu ve kamusal bir hedefti.)

İsmailîler tarafından geliştirilen döngü anlayışının izlerini Bâtını İslam'ın daha sonraki birçok örneğinde sürmek mümkündür. Gelgelelim özellikle İsmailîlerin ilk başlarda geliştirdikleri bu döngü anlayışı abartılıyor olabilir. Bu anlayış, yani halka mal olmuş yedi önemli şahsın (*nâtıklar*)* ve bu şahısların her biri için yedi imamın tekrarlanışı, yani imametin döngüselliği, aslında büyük oranda başlangıçtaki kozmik dalaletten başlayıp kozmik ahengin yeniden tesis edilişine kadar sürecek manevi ilerleme sürecinin çizgisel mantığına tabiydi. İslam'ın özel bir misyonu olduğuna en az diğer Müslümanlar kadar inanan İsmailîlerin siyasette rol üstlenmeye hevesli ve teşne oluşları da onların tarih odaklı düşündüklerini ve tarih bilinciyle hareket ettiklerini gösteriyor. Fakat İsmailî öğretinin olgunlaştığı daha sonraki dönemlerde bu görüşü savunan filozoflar onu Yeni Platonculuk üzerinden yorumladılar ve böylece ona tarihsel rolüne pek uygun düşmeyen bir zamandışılık kazandırdılar. Siyasete müdahil olunmasına rağmen bu görüşün öngördüğü nihai hedefe bir türlü ulaşılamaması da bu tarih kuramının tarihsel süreç içinde fiilen ortaya çıkan tüm beklenmedik olaylara bir açıklama getirmek [mazeret bulmak] zorunda kalmasına neden oldu. Bunun sonucunda gittikçe daha karmaşık ve dallı bu-

---

[8] Henry Corbin, "Le temps cyclique . . ." (*Eranos Jahrbuch*, 20 [1951], s. 149-217) adlı çalışmasında ve başka çalışmalarında, İsmailî düşüncesinde döngücülüğün önemini vurgulayan en son kişi olmuştur. Mircea Eliade'nin döngücülük hakkındaki eserleri, özellikle de "Mythologies of Memory and Forgetting" (*History of Religions*, 2 [1963], 329-44) bu konuyla ilgilidir.

* İsmailîler kendi döngü (devir) anlayışları çerçevesinde yeni devri başlatan peygambere "natık" derler.(ed.)

daklı bir görüş haline geldi. Bu da döngüsellik, yani tekerrür temasının, kuramın temelinde yer alan çizgisellik anlayışını gölgeleyecek kadar öne çıkmasına neden oldu. (En azından daha sonraki dönemlerde geliştirilen Nizarî İsmailî düşüncesinde böyle oldu.) Yine de İsmailî düşünce özü itibarıyla binyılcıydı.

İmamlar Hasan'dan itibaren sayıldıkta –çünkü Ali onlara göre bir imamdan ibaret değildi; o aynı zamanda Peygamber'in icracısıydı, yani vasisiydi– yedinci imam Muhammed b. İsmail'di. Yedinci imam olduğu için birçokları onun Mehdi olacağını umuyordu. Taraftarları yeterince örgütlenince saklandığı yerden çıkıp iktidarı ele geçirecekti. Hiyerarşik otorite ve Bâtıni gizlilik, bireyin kişisel manevi gelişimini sağlamanın yanı sıra onun süregiden ortak tarihsel bir davaya katılmasını da sağlıyordu. İşte bu toplumsal program, ona katılan seçkin azınlığın kişisel gelişimi için ne kadar önem taşıyorduysa Tanrı'nın dünyada kendini gerçekleştirmesi için de o kadar önem taşıyordu. (Onuncu yüzyılda gerçekten de bir imam –sadece Muhammed b. İsmail'in soyundan geldiği iddiasıyla– ortaya çıktı ve önce İsmailî hareketinin imamı desteklemesini sağlayan, Darülislam'ın tamamını ele geçirmeyi hedefleyen bir mücadele başlattı.)[9]

Yüksek Abbasîler Dönemi'nde İsmailîlik, içrekliğe meyilli başka Bâtınî grupların da (özellikle, Suriye'nin kuzeyindeki kırsal kesimlerde halen varlığını sürdüren Nusayrîleri oluşturmak üzere onuncu yüzyılın sonunda On İki İmamcılardan ayrılanların) varlığına rağmen, Şiîlik etrafında toplanmış daha içrek binyılcı umutların başlıca taşıyıcısı haline geldi. İsmailîlik birçok insana birçok şey sundu. Örneğin spekülatif düşünmeye yatkın olanlara son derecede iyi işlenmiş bir kâinat tablosu sundu; ona canlılığını sağlayan unsur, özellikle, Kur'an'ın ilk kısımlarında kendine yer bulmuş olan ama çoğu ulemânın ahlakçı mizacı yüzünden akla uydurulmuş yavan kıssalara indirgemeye meyilli olduğu zengin bir mitolojik simgecilikti. İçreklik sığınağı entelektüellere, sarayın sıkıcı ortamında Müslümanların –Müslümanlıklarından ödün vermeden güç dahi olsa– yönelebileceği birçok ilgi alanı, örneğin felsefe ve doğa bilimi için İslami sınırlar çerçevesinde değerli bir yer sağladı. Helenik tipte bilgi ve

---

9 Bernard Lewis'in *The Origins of Ismâ'îlism* (Cambridge, 1940) adlı eseri, bir İsmailî imamın iktidara gelişini anlatan en standart eser olmaya hâlâ devam ediyor. Hareketin kökenini gayet açık bir ekonomik sınıf yöneliminde bulması bakımından aşırı coşkulu olduğu söylenebilir. Dönemin geniş çaplı İsmailî hareketi hakkında sunduğu resmin Wilferd Madelung'un yukarıda bahsedilen incelemeleri ile ve S. M. Stern'in "Ismā'īlīs and Qarmatians" (*L'Elaboration de l'Islam*, haz.: Claude Cohen [Paris, 1961], s. 99-108), "Heterodox Ismā'ī-lism at the time of al-Mu'izz" (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 [1955], 10-33) ve "Abu'l-Qāsim al-Bustī and His Refutation of Ismā'īlism" (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1961, s. 14-35) adlı makaleleriyle biraz düzeltilmesi gerekiyor. Bu yazarlar, sadece İsmailîler hakkında, onların düşmanları tarafından sunulan taraflı imgeden değil, ayrıca bizzat daha sonraki İsmailîler tarafından sunulan, daha önceki İsmailîlik hakkındaki bugünden geriye dönülerek oluşturulan imgeden de kurtulmak için İsmailîlerin materyallerini kullanmışlardır.

bilimin ilk incelemelerinin en popüleri olan *İhvân-ı Safâ*, Bâtınîlerin, muhtemelen de İsmailîlerin himayesinde yazılmıştı (bu eseri ileride ele alacağız); Câbir bin Hayyân'ın kimya üzerine kaleme aldığı eseri –İslamileşmiş uygarlığın ilk kimya incelemelerinin başlıca temeli– de aynı şekilde bu havayı solumuştu. Son olarak, kalabalık şehirlerde yaşayan, refahtan daha adil pay almak için çabalayan kaygılı insanlara, toplumsal adalet umudunu ve bunun uğruna Tanrı'nın izniyle verilen mücadeleye etkin bir katılım duygusu sağladı. Şiîliğin bulunduğu her yerde ve başka yerlerde de İsmailîlik şartlar elverdiğinde etkili olabilecek potansiyele sahipti. Buna rağmen İsmailîlerin de tıpkı Maniciler gibi, kendi bağlanma üsluplarını hiçbir yerde ne nüfusun tamamının ne de nüfusun bir kesitinin gündelik inancına hükmedecek şekilde kurmamış oldukları anlaşılıyor. İsmailîlik böylece bir seçkinler topluluğunun [dışa kapalı] inancı olarak kaldı.

Cemaîlik: Dayanışma Dindarlığı

Çoğu Şiî, baştan takdir edilmiş tarihsel bir kurtuluşu bekledikleri saçma ve kötülükle dolu bir dünyada bir tecrit ve çile duygusunu işlerken, bazı Cemaî-Sünnîler de tarihsel olarak başarılı olmuş bir çoğunluğa daha uygun düşen bir değerler sistemi geliştiriyorlardı. Şiîler Müslüman cemaatinin tarihsel misyonunu vurgularken ve ona edilen ihanete hayıflanırken Cemaî-Sünnîler onun büyük mirasını vurguluyor ve kendilerini onunla özdeşleştirmek suretiyle bir övünç duygusunu işliyorlardı.

Şiî toplulukta olduğu gibi Cemaî toplulukta da birçok dindarlık çeşidi birbiriyle rekabet halindeydi. Zamanında Abbasîlerin otoritesini tanıyan dindarlık yanlısı muhalefetin birkaç hizbinden biri olan Mutezilîler bağımsız olarak varlıklarını en uzun süre devam ettiren okulu oluştururlarken, diğer hiziplerin çoğu, zamanla "Hadis Ehli" dediğimiz topluluğa karışıp kayboldular. Mutezilîler, ortaya çıktıkları Basra'da olduğu kadar Bağdat'ta ve başka yerlerde de etkindiler. Mervanîler döneminde Mutezilî bilginler, bazen, bütün muhalif hiziplerinin kabul edebileceği uzlaştırıcı tutumlar bulmaya çabalamışlardı: Bu doğrultuda Ali ile muhalifleri arasında taraf tutup hüküm vermeyi vermeyi reddettiler; günahkârların statüsüyle ilgili tartışmalarda ise sadece "günahkâr" için Kur'an'da belirtilen terimi ["fâsık" terimini] kullanmayı tercih ettiler. Fakat benimsedikleri bu tutumu daha sonraları mantıksal bir titizlikle perçinleyip günahkâra Kur'an'da yer alan söz konusu terimin öngördüğünün dışında herhangi bir statü atfetmeyi kararlılıkla reddettiler: Buna göre günahkârlar ne imanlı ne de imansız sayılmalıydılar. Abbasîlerin yönetimi sırasında İslam'ın o anki ve daha önceki gidişatından nispeten hoşnuttular ve ne duygusal bağlanmayla ne de içrek bilgiyle ilgilendiler; onların ilgi alanı ahlakta ve öğretide saflığa ulaşmak ve bunu muhafaza etmekti.

Mutezilîler kendi özel hayatlarında gösterdikleri titizlikten ziyade öğretisel spekülasyonlarıyla tanınıyorlardı. Dinsel bir haz almayı isterlerse bu çoğunlukla onun mantıksal çözümlemeyle olan ilgisinden ileri gelirdi. Genellikle hukuka büyük ilgi gösteriyorlardı, ama onu da nihai sorularla ilgili sıkı sıkıya entelektüel bir ilgiyle takviye ediyorlardı. Bu konuyla ilgili olarak özellikle kusursuz tektanrıcı görgü üzerinde durdular. Özgür insanın adil bir Tanrı karşısındaki sorumluğunu vurguladılar: İnsanların kötü eylemleri Tanrı'ya değil, insanların kendilerine yüklenmeliydi, insanlar yaptıkları kötülüklerden ötürü hak ettikleri cezaları alacaklardı. Yaratılanlara mahsus hiçbir zayıflığın Tanrı'ya atfedilemeyeceğini ikrar etmek de aynı şekilde önemliydi. Tanrı'nın zati ve subuti sıfatları hakkında Kur'anda yapılan atıflar mecazen anlaşılmalıydılar. Ayrıca Ümmet'in bağlı olduğu pratik ahlaksal sorumlulukla da ilgileniyorlardı, böylece öğretiye dair genel incelemelerinin ayrıldığı beş başlık arasında, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın adaleti, günah ve günahkârın durumu ile birlikte dille, elle ve kılıçla "doğruyu emretme ve yanlıştan men etme" görevi geliyordu.[10]

Mutezilîler, Kur'an'da betimlenen ama orada ayrıcalıklı yeri olmayan bir bakış açısını öne çıkaran ilk Müslümanların arasındaydılar: Yani belirli önermeleri doğru kabul etmek anlamında *inanç*, kurtuluş için son derece önemliydi. Tektanrıcı iman anlayışı başta aklın bir ediminden ziyade iradenin bir edimidir: Tanrı'nın insandan istediği aynı anda hem ona güvenmesi hem de ona iman etmesidir. Fakat bütün tektanrıcı geleneklerde, Tanrı'ya *güvenme* anlayışının yerine –bu anlayış taraftarların tespiti için güvenilir bir temel sağlamıyordu– Tanrı'nın güvenilir olduğuna *inanma* anlayışının geçmesi yönünde bir eğilim olmuştur. Başka bir deyişle onun buyruklarına sadık (imanlı) olma anlayışının yerine sadık olmak gerektiğine inanma anlayışı geçmiştir. *İnanç* anlayışı, cemaate bağlılığın makul surette nesnel bir ölçütüne olanak tanımıştır. Dolayısıyla "iman" gibi daha iradi bir kavramı bildiren sözcükler "inanç" anlamında anlaşılmaya başlanmıştır. (Sözcükler üzerinde böyle bir oynama yapıldığında Kur'an'daki birçok ayet genellikle anlamsızlaşıyorsa da bunun bazı durumlara gayet uygun düştüğü de görülmektedir.) Mutezilîler inanç kadar eylemleri de vurgulamışlardı ama onları gerçek inancı tanımlayan ve savunan kendi ayrıntılı öğreti sistemlerini geliştirmeye yönelten şey entelektüel inanca yaptıkları vurguydu. Bu bakış açısı bundan sonra Müslümanlar arasında asla kaybolmayacaktı.

Mutezilîler, ahlakla ilgili mantıksal tezlerini savunurlarken apolojik ilahiyatın, yani kelâmın ilk savunucuları haline geldiler. Bu bakımdan daha sonra-

[10] Mutezilîlerde entelektüalizm ve ahlakçılığın nasıl bir araya geldiği Ismâ'îl R. al-Fârûqî'nin "The Self in Mu'tazilah Thought" (*International Philosophical Quarterly*, 6 [1966], 366-88) adlı çalışmasında güzelce ortaya konumuştur.

ki İslami din çözümlemelerinin önemli bir kısmı onların çalışmalarına dayanır ve biz de bu başlık altında onları daha yakından inceleyeceğiz. Mutezilîler inananların eşit sorumluluklara sahip olduklarını vurgulamış ve aristokratik lükslere fazla tahammül edememiş olsalar da kitlelere pek çekici gelmemişlerdi. Aslında onların bakış açısının, kendilerinden üstün bir iman beklenemeyecek bir kalabalığın karşısında ödün vermemeyi başarabilecek üyelerden meydana gelen küçük bir yönetici seçkinler topluluğuna daha uygun düştüğü anlaşılıyor. Daha önce nasıl olmuşsa olsun, dokuzuncu yüzyılın İslam'ı artık böyle değildi.

Mutezilîler eylemciydi. Birçoğu, Abbasî hanedanını iktidara geldikten sonra destekledi. Hatta bazıları kendi katı görüşlerini Müslümanların geneline kabul ettirmek için Abbasî halifeleri üzerindeki nüfuzlarından bile medet umdular: Bunu da önce Manicilere karşı, sonra da inançlarının insanın Tanrı önündeki sorumluluğunu yeterince muhafaza edemediğini ileri sürdükleri Müslüman ulemâya –özellikle de Hadis Ehli'ne, yani en sonunda münhasıran Şeriat yanlısı Cemaî-Sünnî tutumla ilişkilendirilecek dindarlık üslubunun temsilcilerine– karşı yapmaya çalıştılar. Yüksek Halifelik Dönemi sona ermeden önce Cemaî-Sünnî Mutezilîlik çoğu yerde zayıflamaya başladı, gittikçe güçlenen karşıtlarının artan nefreti tarafından bastırıldı. (Bununla birlikte onların entelektüel ilkeleri, farklı dindarlık tarzlarını benimseyen başka gruplar tarafından korundu ve derinleştirildi ve en sonunda bu ilkelerin elden geçirilmiş hali genele hâkim oldu.)

Öte yandan çoğu Mutezilî, dindarlık yanlısı muhalefetin tavrını sürdürüp Ali'nin soyuna bağlılık gösterdi. Bunlardan bazıları en sonunda Zeydîlik mezhebine dönüşecek militan Şii hizipten taraftar toplamayı başardılar. Böylece Mutezilî dindarlığı kendine Mutezilî demeden Zeydî Şiîlik içinde büyük oranda (ve öğretilerinin çoğu da diğer Şiî grupları içinde) egemen olmayı başardı. Buna karşın bir Cemaî dindarlık tarzı olarak Mutezilîlik zamanla ortadan kayboldu.

Hadis Ehli

Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonuna doğru Cemaî dindarlığın en etkili biçimi, Peygamber hakkındaki hadis rivayetlerinin dinsel otoritenin başlıca kaynağını meydana getirdiğini savunan bir grup olan *Hadis Ehli* ya da *Ehl-i Hadis* ile bağlantılı olmuştur. (Bazen bunların sözcüğün tam anlamıyla "ortodoks" oldukları kabul edilir.) Hadis Ehli, entelektüel olmaktan ziyade duygusal renge sahip bir ahlaki katılık ile katı bir muhafazakârlığı kaynaştırmıştı. Bu tutum onları idealleştirilmiş bir geçmiş adına Müslümanların içinde bulundukları fiili koşullara muhalefet etmeye itti. Muzafferane olmakla birlikte halkçı nitelikli dindarlıkları onların özellikle Bağdat'ta fazlasıyla taraftar kazanmalarını sağladı.

Görünüşe göre bu dindarlık geleneği Mervanîler döneminin cemaat dayanışmasına özlem duyan çevrelerde –ya el-Vasit'te olduğu gibi (Suriye'nin Irak topraklarında yer alan başkenti), gerçekleşen müdahaleci devrimleri asla onaylamadıklarından ya da onlara karşı Mansur döneminde zaten etkili olan tepki hissiyatını paylaştıklarından– gelişmişti. Hadis Ehli, Muaviye'ye Peygamberin sahabelerinden biri olduğu gerekçesiyle özellikle saygı gösteriyorlardı ve başlangıçta Ali'yi küçümsemeye, onun değerini düşürmeye meyilliydiler. Kendilerini ifade etmek için kullanmayı en çok tercih ettikleri terim ise *cemaat* idi; ayrıca *sünnet* ve *hadis* terimlerini de sık sık kullandılar. Özellikle – Mervanîler arasında da görüşleri kabul gören– Medineli İbn Ömer'in okuluna saygı gösterdilerse de diğer bazı okulların birçok mirasçısını da –Hasan el-Basrî'nin ve Kûfe'de Ali'nin soyuna bağlı ılımlı bir kesimin hadis ravilerinin birçok öğrencisini de– bilfiil desteklediler. (Bu yüzden en sonunda bir uzlaşma formülü aracılığıyla Ali'nin değerini teslim ettiler: Buna göre değer bakımından –zaman sıralamasına göre– halifelerin dördüncüsü olan Ali, Osman'dan sonra geliyorduysa da Muaviye'den kesinlikle daha üstündü.) Böylece birbirinden ayrı birçok geleneği, herkesin kendinden az çok bir şeyler kattığı yeni bir diyalogda bir araya getirdiler. Bu yeni gelenek, Cemaî-Sünnî ulemâ arasında zamanla dindarlığın tipik taşıyıcısı haline geldi ve halkın büyük saygısını kazandı.

Hadis Ehli, devrimci hareketleri tasvip etmiyordu. Bunun muazzam birtakım sonuçları oldu. Mervanîlere karşı tepki olarak doğan dindarlık yanlısı muhalefet hareketinin tamamı Hadis Ehli'nin gözünde bir ölçüde kötü şöhretliydi ve bu hareket içindeki çoğu fırkanın adını kötüye çıkaranlar da –bunları destekleyen bireylere saygı göstermiş olsalar bile– bizzat Hadis Ehli'ydi. Yeni Abbasî saltanatının şartları altında feda edilmeye meyilli ilkelerden biri de bireylerin "doğruyu emretme ve yanlıştan men etme" ilkesiydi. Hadis Ehli, özellikle tek tek bireylerin eylemleri söz konusu olduğunda bu görevi reddetmiyordu ama kamuyu ilgilendiren meselelerde bu nokta üzerinde ısrar da etmiyordu, mevcut Müslüman yöneticiyi ilkece tanıyordu. Yine de mevcut yönetime kendi meşreplerince yeterince muhaliftiler ve elbette toplumda edilgin bir konumda değillerdi. Şer'î İslamî bir düzeni formülleştirme girişiminin en etkili biçimde ilerlediği çevreler onlarınkilerdi: Kûfe'deki (Mürcî) Hanefîlerin bağlılığını başta kazanmamış olsalar da İmam Şafiî'nin ve Medine'de İmam Malik'in etrafında kümelenenlerin desteğini kazanmışlardı. Hadis Ehli, sözleri öğrencileri tarafından emir telakki edilen itibarlı liderler sayesinde Bağdat'ta gayrı resmi şekilde örgütlendi. Harun Reşid tahta çıktığında (786) Mutezilîler gözden düştüler. Rejim Hadis Ehli'ni cesaretlendirip destekledi. Bunun üzerine Hadis Ehli Bağdat'ta artan popülerliklerini toplumdaki muhalifleri bastır-

mak için bir vasıta olarak kullandı; hatta bu yüzden ara sıra muhaliflerinden bazıları yönetim tarafından zindana dahi atıldı.

Hadis Ehli'nin dindarlığı dâhilinde Şeriatçılık, Muhammed'in ashabı, yani yakınları ve dostları tarafından (veya onun adına) aktarıldığı haliyle –yani bütün bir cemaatin ilmini ve ihtişamını ortaya koyan– hadis rivayetlerine bağlılıkta kendini gösteren genel cemaat tarafgirliğine dayanıyordu. Muhammed'in yakınlarının tümüne eşit biçimde saygı gösterilmesi gerektiğini ve onlar arasında bölünmelere yol açan anlaşmazlıkların ve düşmanlıkların anlamlandırılmasının Tanrı'ya bırakılması gerektiğini ilan ettiler. Muhammed'in fetihler gerçekleştirmiş cemaati kendi içinde ve kendi birliğinde Tanrı'dan gelen ve aşırı titiz sorgulamalarla kurcalanmaması gereken özel bir lütuf barındırıyordu. On İkici İmamcı Şiiler hakikatin ve adaletin kazanılamayacak bir davanın hedefleri olduğunu, haklı olanın bu dünyada zulüm gördüğünü ve Tanrı'ya ancak bu dünyada baskı görüp çile çekerek ulaşılabileceğini düşünmeye itilmişlerdi. Oysa Hadis Ehli, hakikatin insanlığa olağan şartlarda egemen olduğunu, hakikati sınamanın yolununsa cemaatin ortak kanısından, yani icmadan geçtiğinin düşünüyordu. Hakikatin kimileyin –mesela Mutezilîlerin bir süreliğine yaptığı gibi– baskı altına alınması olağandışı bir durumdu, içinden sağ salim kurtulmayı gerektiren geçici bir fırtınadan ibaretti. Bu yüzden onlar ayaklarının altına serili dünya için ağlamaya değil, ölçülü bir sorumluluk duymaya meraklılardı. Onların bu dindarlık tarzı, ilk Müslüman cemaatinin yeknesaklığına özlem duyan kuşatıcı bir Şeriat yanlısı toplum düzeni programı için odak oluşturdu.

Bununla birlikte Hadis Ehli'nin dindarlığı cemaat bilincinden veya geniş tabanlı bir fıkıhçılıktan daha fazlasını içeriyordu. Bu bakımdan Hadis Ehli'nin vahyolunan hukukun ayrıntılarına gösterdiği ilgi, On İki İmamcı Şiîlerin yası kadar duygusal ve yaratıcı olup son derece kişisel ve dolaysız bir bağlanmayı içeren bir boyuta da sahipti. Şeriat hukukunu bir bütün olarak tarihsel cemaat zemini üzerinde geliştirmeye çabalarken onların hareket noktalarını teşkil eden varsayım; bir beşeri cemaatin Tanrı karşısında doğrudan sorumluluğa dayalı bir yaşam tarzı tesis edebilmesi için Kur'an ile sünnetin yeterli olduğuydu. Bunun böyle olduğunun hissedilmesi ancak Tanrı'nın Yasa'da gerçekten dolaysızca [bizzat] bulunabilmesiyle mümkün olurdu. Dolayısıyla Kur'an'ın Tanrı'nın ebedi kelâmı olduğu –yani insanın veya diğer yaratıkların aksine bir yaratıktan ibaret olmadığı– öğretisi ortaya çıktığında bu düşünce memnuniyetle benimsendi.

Böyle bir düşünce, bu kişileri kendi sistemlerini –daha önceki fıkıhçıların yaptığı gibi– cemaat geleneğine ya da –Mutezilîlerin yapmaya eğilimli oldukları gibi– kişisel akıl yürütmelere değil de hadis metinlerine dayandırmaya mecbur bırakan metinci eğilimleri yüceltiyordu. Hadis Ehli, gelenekçiliğe,

akılcılığa, hatta Şiîlerin kişiye bağlanma anlayışlarına karşı, kutsal olduklarını kabul ettikleri metinlerin –her şeyden önce elbette Kur'an'ın– apaçık ifadelerini (*nass*) yüceltti. Bu nedenle Hadis Ehli'nin dindarlığı en üstün ifadesini, okudukları Kur'an'ın, Tanrı kelâmı olarak sadece Tanrı'nın yaratıklarından bir tanesi olmakla kalmadığı, ayrıca bir bakıma ebedi bir kozmik varlık, bizzat Tanrı'dan bir parça da olduğu yollu –hadislerle ifade edilmiş– öğretide buldu. Bu düşüncenin en ateşli savunucuları Kur'an'ın bir mahlûktan ibaret olduğunu söylemektense ölmeyi tercih ederlerdi. Tanrı'nın cemalini görmelerini güçleştirecek her imgeyi reddetmişlerdi; keza keskin kokulu buhurları veya ilahileri, iyiliksever evliya düşüncesini ve şefaatçi bir Kurtarıcı fikrini de reddediyorlardı. Bunun yerine Tanrı'yı bizzat temaşa etmek istemişlerdi; öldüklerinde Tanrı'yı görmek, yaşarken ise onun sesini doğrudan duymak istemişlerdi. Onların hayal güçlerine Tanrı'nın zati mevcudiyeti, saygıyla ellerinde tuttukları, ayetleri dillerinden dökülen Kur'an'daki mevcudiyeti tarafından, adeta hayat üflenmişti.

Böyle öğretiler Şiî kahraman tapıncına olduğu kadar eski Medine dindarlığına da yabancıydı. Dehşete kapılan Mutezilîler, Hadis Ehli'ni bu aşırı tutumu yüzünden Tanrı'nın birliğini ve onun aşkın görkemini küçümsemekle suçladılar. Mutezilîler, Tanrı'nın kelâmı olan Kur'an'ı –Hadis Ehli'nin kendi deyişiyle– "ne Yaratan ne de yaratılan" saymanın, Tanrı'nın yanında bir de Kur'an'a tapmaya zemin hazırlayacağı duygusuna kapılmışlardı. Bu Kur'an'ın genel ruhuna açıkça aykırıydı. Mutezilîlerse bu ruhu savunmaya kendilerini adamışlardı. Bu nedenle Memun döneminden itibaren halifeliğin otoritesinden destek alıp Hadis Ehli'ni başka her şey gibi Kur'an'ın da Tanrı'nın bir mahlûkundan ibaret olduğunu ikrara zorlayarak onların ortodoksluğunu sınadılar. Hadis Ehli bunu kesinlikle kabul edemezdi: Böyle bir ikrar, Hadis Ehli'nin, Tanrı'nın Kur'an'da zuhur edip insan ruhuna bizzat davette bulunduğu yollu anlayışını düpedüz inkâr etmesi anlamına gelirdi.

Bununla birlikte Hadis Ehli, Tanrı'nın sınırsız kudretini –ki bu düşünce Mutezilîlerin dindarlığı için ne denli gerekliydiyse Hadis Ehli'nin dindarlığı için de o denli gerekliydi– tefekkür etmek için kendine has bir yol tutmuştu. Mervanîler döneminde Medine'de ortaya atılmış ve zamanında Hasan el-Basrî'yi şok etmiş bir fikri tekrar canlandırıp bir adım ileri götürdüler: Tanrı'nın gücünün her şeye yeteceğini vurgulamak için tüm insan eylemlerini, hatta tek bir insanın yaptığı tüm kötülükleri bile aslında bizzat Tanrı'nın yarattığını iddia ettiler. Tanrı, iyi ve kötü, adaletli ve adaletsiz gibi tüm beşeri ölçütlerden münezzehti. Her şeyin ardındaki neden oydu. Bir eylem adaletsizse bunun tek sebebi Tanrı'nın o eylemin adaletsiz olduğuna hükmetmiş olmasıydı. Başka bir deyişle, o eylemin Tanrı'nın ikrar etmeye mecbur olduğu bir iç doğası yoktu. Tanrı'nın kudretine sınır çizilemezdi! Hadis Ehli de işte buradan

hareketle Mutezilîleri Tanrı'yı küçümsemekle itham etti. Kendi imanlarını akılcı hale getirmeye çabalayan Mutezilîler, insan iradesinin özgür olduğunu ve Tanrı'nın adaleti gereği, zamanı gelince ödüllendirileceğini ileri sürüyorlardı. Hadis Ehli ise bunun Tanrı'nın kudretini iki kez küçümsemek anlamına geldiğini düşünüyordu: Birincisi bu anlayış Tanrı'nın bizim kötü diye nitelediğimiz eylemlerin faili olamayacak kadar güçsüz olduğunu varsaydığı için Tanrı'yı bizim insan halimizle adil diye nitelediğimiz şekilde hareket etmeye zorluyordu. İkincisi, kötülüğün tek başına insandan gelebileceğini varsaydığı için insanı da tıpkı Tanrı gibi yaratmaya muktedir bir varlık haline getiriyordu. Bu nedenle Hadis Ehli, insanın Tanrı'ya kayıtsız şartsız teslim olmazsa günaha sürükleneceği konusunda uyarılarda bulunan Kur'an ayetlerini zikrederek, insanı kendi kendinin efendisi sayar görünen her öğretiyi Kur'ana aykırı olmakla suçladılar. Kâinatta tek gerçek fail Tanrı'ydı; insanlarsa onun ölümü yaratıklarından ibaretti ve Tanrı'nın adaletli mi yoksa adaletsiz mi olduğuna, makul mü yoksa akıldışı mı eylediğine hükmetmek insanın haddinde değildi. Tanrı kelâmı insanlara ulaştığında yapmaları gereken şey ona tartışma konusu edilebilecek bir mahlûkmuş gibi davranmamak, sadece huşu içinde itaat edip şükran duymaktı.

Bu durum Hadis Ehli'ni bir manevi ayartıyla karşı karşıya bırakmıştı: yaratıcı uğrağı, yani Kur'an'da Aşkınlık ile kurulan temas noktasını yakalayıp elde tutmak. Bu noktayı yakalayıp elde tutmak demek onu tutulabilir bir şeye dönüştürmek demekti ki bu da kaçınılmaz olarak o temas noktasının Aşkınlığını yitirmesi anlamına geliyordu. Mutezilîler işte bunu görüp Hadis Ehli'ni *şirk*'e düşmekle, yani putperestçe bir tavırla başka şeyleri Tanrı'ya ortak koşmakla suçladılar. Buna karşılık Hadis Ehli de haklı olarak Mutezilîlerin Tanrı'nın yerine aklı koyma –ilahi gizemi soyut bir inanç formülüne indirgeme– tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını ileri sürüyordu.

İbn Hanbel ve Hadisçi Halkçılık

Bu metinci dindarlık tarzı büyük hadis ravisi ve fıkıhçı Ahmed b. Hanbel (780-855) gibi büyük saygı gören kimi kahramanlara sahip olmasaydı başarılı olamazdı. İbn Hanbel gençliğinden itibaren kendini İslami ilme adamış, karşılaştığı bütün hadis ravilerini dinlemiş ve muazzam sayıda rivayeti ezberlemiş bir bilgindi. Uzun süre boyunca büyük bir yoksulluk içinde yaşamıştı; Muhammed'in hadislerde aktarılan örneğine dayandıramadığı hiçbir kişisel uygulamayı kabul etmemesine yol açan sakıngan tavrı onun yaşam koşullarının daha da kötüleşmesine yol açmıştı. Güçlü hafızası, dindarlığı, cömertliği –ki ona en fazla zulmeden insanı bile daha sonraları bağışlamasını sağlayacak düzeydeydi– sağduyusu ve hitabet yeteneği sayesinde önde gelen hadis öğretmenlerinden biri olmuştu.

Memun döneminde (813-833) Mutezilîler yeniden rağbet görmeye başladılar. Hatta Memun ve ardıllarının döneminde *mihne* denen bir tür engizisyon mahkemesi kurularak Mutezilîlerin kendilerine Harun Reşid'in döneminde aman vermemiş Hadis Ehli'nin liderlerini cezalandırmalarına bile izin verildi. Memun, bunların arasından ibretiâlem olsun diye İbn Hanbel'i seçti ve ona Kur'an'ın yaratılmadığı düşüncesinden dönmezse idam edileceği tehdidinde bulundu. İbn Hanbel'in düşüncesinden dönmeyi kararlılıkla reddetmesi, onun yoldaşlarını da yüreklendirdi. Memun'un vakitsiz ölümüyle Hanbel'in hayatı kurtuldu, fakat uzun bir süre boyunca zindanda kaldı ve ölümünün ardından davasının şehidi olarak yüceltildi.[11]

Görünüşe göre İbn Hanbel mütevazı bir insandı ve temsil ettiği dindarlık tarzı özellikle Bağdat gibi şehirlerin görece sade, sıradan halkına çekici geliyordu. Çünkü farklı dindarlık tarzları, toplumdaki sınıf ayrımlarını, Mervanîler döneminde bölgenin yerel tarihinde karşımıza çıkan sınıf ayrımlarından bile daha fazla yansıtır hale gelmişlerdi. Özellikle de Cemaî-Sünnîler ile Şiîler arasında başta kısmen bir mizaç farklılığından doğmuş olan farklılık, kuşaktan kuşağa aktarıldıkça toplumsal anlamlar kazanan yerleşik kalıplara dönüşmüştü: Bazı gruplarda, hatta başlangıçta tarafsız olan gruplarda bile belirli bir bağlanma tarzı, çeşitli çıkar odakları tarafından özendiriliyordu. Örneğin kırsal kesimlerde yaşayan, Müslüman olmuş toprak sahibi soyluların çoğu, sarayın o sıralar resmi dindarlık tarzı olan Cemaî-Sünnî tutumu benimsedi. Şehirlerde yaşayan zengin tüccarların ve sarrafların çoğuysa Şiî'ydi; bu bakımdan Bağdat'ın ticaret bölgesi Kerh, Şiîlerin kalesi konumundaydı. Şehrin çoğunluğu, gelenekleri Mervanîler dönemine kadar geri giden eski Mevalî ailelerinden olsa gerekti.

Anlaşılabileceği üzere bu sınıfın Şiîliği, aristokrat zümreye büyük bir darbe vurduğu söylenemeyecek Abbasî uzlaşmasının karşısında bu gibi tüccarların daha katıksız İslami ve eşitlikçi idealleri desteklemek konusunda sergiledikleri kararlılığı yansıtıyordu. Hilafet devletinin kâtiplerinin ve yüksek idarecilerinin çoğu bu sınıftan geliyordu ve Abbasîlere hizmet etmelerine rağmen çoğunlukla Şiîlerden oluşuyordu. Genel kültürün en iyi şekilde üst burjuvazi arasında serpildiği göz önünde bulundurulduğunda Yüksek Halife-

---

[11] Walter M. Patton'ın *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna: A Biography of the Imâm including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna, 218-234 A. H.* (Leiden, 1897) adlı çalışması, İbn Hanbel hakkındaki bilgilerin yararlı bir derlemesidir. Maalesef yazıldığı döneme ait – Mutezilîlerin "akılcı" ve muhtemelen ahlaksız oldukları ve Hadis Ehli'nin, hiç değiştirilmemiş bir cemaat geleneğini savunmaları anlamında "gelenekçi" oldukları gibi– bazı varsayımları sorgulamadan doğru saymıştır. Bunun sonucu olarak bu kitap hiçbir soruna yanıt getirmez. (Kitapta, "gelenek" sözcüğünün hem hadis rivayetine karşılık olarak hem de olağan İngilizce anlamıyla kullanılmasından ve hangisinin hangi anlama geldiği açıklanmadığından ileri gelebilecek belirsizliğin bazı örnekleri sık sık tekrarlamaktadır.)

liğin İslamileşmiş kültüründe çok sayıda yazarın, feylesofun ve liderin Şiî olması da bir tesadüf olmasa gerektir. Gerçi İslam dünyasında Şiîliği benimsemiş birçok yerde (örneğin Kûfe ve Kum gibi bazı şehirlerde) başka unsurlar da etkili olmuştu ama en önemli rolü yine burjuvazi oynamıştı.

Şehirdeki daha alt sınıflar, yani zanaatçılar, hizmetçiler ve rütbesiz askerler, görünüşe göre büyük ölçüde Cemaî-Sünnî olmuşlardı. Belki de sıradan insanlar, alt tabakaları da etkili biçimde kucaklayabilecek bir eşitlikçi siyasal düzenin pratikte pek mümkün olmadığını düşünüyorlardı ve (özellikle başkentte) kendilerini bir bütün olarak İslamî cemaatle özdeşleştirmeyi tercih etmişlerdi çünkü bu cemaatin içinde bulunmak onların zimmîlerden ve Müslüman olmamış köylülerden daha üstün sayılmalarını sağlayacaktı. Ayrıca kendilerinden daha zengin olan burjuvaziyle ters düşmekten de çekinmiyorlardı; nitekim Bağdat'ta bazen Kerh mahallesinin yağmalanmasına yol açan Sünnî-Şiî kavgaları sadece teolojik anlaşmazlıklardan dolayı çıkmış olamaz. Nüfusun hem üst hem de alt sınıftan çoğunluğu Abbasî ailesini halife olarak kabul etmeye istekliydi, çünkü onların yönetimde hak iddiası başlangıçta kuşkulu görünmüş olsa bile zamanla halka sağladıkları refah ortamı onların bu iddiasına meşruluk kazandırmıştı. Bu nedenle Şiîlik sadece belirli konularda yaşanan anlaşmazlıklardan beslenen bir mezhep haline geldi ve yaşadığı ilk yenilgilerin ardından yeni Müslümanların oluşturduğu geniş kitle içinde fazla yayılma imkânı bulamadı. Hilafet devletinin nüfusu, Müslümanlaştıkça, Cemaî-Sünnî Müslümanlığı tercih etti.

Her halükarda Hadis Ehli Bağdat'ın daha yoksul sınıfları arasında coşkulu bir karşılık buldu. Başkentte geçerli olan dindarlık tarzı imparatorluğun geri kalanında da dinsel beklentileri şekillendirmeye meyilliydi fakat Huzistan ve Harzem gibi bazı eyaletlerde genel dinsel rengi belirlemeyi başaranlar Mutezilî bilginler oldular. Hadis Ehli'nin bakış açısı Bağdat'ta kazandığı zaferin ardından genel başarıya bir adım daha yaklaşmıştı.

Halkçılığın özellikleri başka hiçbir harekette Hadis Ehli hareketindekinden daha kuvvetli şekilde gelişmemiş gibi görünüyor. Aslına bakılırsa Hadis Ehli, kussâslarla –yani İslam'ın doğuşundan önceki zamanlardan kalma (özellikle Hıristiyan ve Yahudi folkloruna ait) yaygın efsaneleri nakleden veya Kur'an'daki betimlemelerden beslenen canlı bir imgelem aracılığıyla yeni efsaneler uyduran dindar öykü [kıssa] anlatıcılarıyla– da sık sık anlaşmazlık yaşıyorlardı. Gerçi bu tür kıssaların en azından akla daha yatkın olanları bizzat Hadis Ehli tarafından savunuluyordu. Çünkü Hadis Ehli ilkece bu tür şeyleri reddediyorduysa da Tanrı'yı insan suretinde betimleyen kıssalardaki ve peygamberlerin Tanrı sayesinde başardıkları çarpıcı işleri anlatan efsanelerdeki antropomorfizm, vahiyde Tanrı'nın bizatihi mevcudiyetiyle kurulan kişisel temasla ilgili hissiyatı güçlendirmeye yarıyordu. Bizatihi Kur'an bile

Tanrı'nın görkemini ve onun peygamberlerinin onurunu yüceltmeye hizmet eden, Hadis Ehli'nin yumuşatmak için hiçbir sebep görmediği antropomorfik imgeler ve peygamberlerin mucizeleriyle doluydu.

Hadis rivayetlerinde kendine yer bulan her şey –Tanrı'yı antropomorfik tasvir etse bile– kulak verilmeyi hak ediyordu. Hatta İbn Hanbel'den birkaç yıl sonra [tarihçi] bilgin Taberî bu gelenekten gelen bir vaizin Kur'an'ın bir ayetini kuşkulu biçimde (tıpkı Hıristiyanlara göre İsa'nın durumunda olduğu gibi) Muhammed'in Arş-ı Âlâ'da Tanrı'yla birlikte bulunduğuna yormasına itiraz edince halk ayaklandı ve kuşkucu bilgini linç etmek istedi. Kur'an'daki kozmik figürler, Gûlât kuramcıları arasında olduğu kadar olmasa bile bir ölçüde kabul görmüşlerdi: Bizzat İbn Hanbel, Kur'an'ın kozmik statüsünü desteklerken böyle ayetlere atıfta bulunmaya özellikle dikkat ediyordu. Bu hareket sıradan halkla o kadar özdeşleştirilmişti ki muhalifleri Hadis Ehli'nden sık sık *Haşviye*, yani "halkçılar" diye bahsetmişlerdir.[12]

Yine de bu halkçılık, halk arasında yaygın kabul gören bütün fikirlere sorgusuz sualsiz taviz verme noktasına asla varmadı. Bunun yerine, ulemânın halk için uygun gördükleriyle sınırlı kaldı. Bu çizgide hareket eden Hadis Ehli, Kur'an'da ifade bulan Tanrı'nın aşkınlığı anlayışıyla tutarsız olduğunu fark ettikleri antropomorfizm tiplerini reddetmeye özen gösterdiler: Aslen fıkıh alanında kullanılan bir formülü ödünç alıp Kur'an'da ve hadislerde Tanrı ile ilgili antropomorfizmi veya kabul edilemeyecek başka düşünceleri doğrular görünen ifadelerin –"nasıl olduğunu sormamak kaydıyla"– sözcüğü sözcüğüne, yani lâfzî anlaşılması gerektiğini ilan ettiler. Bu yüzden metinde ifade bulduğu gibi Tanrı gerçekten de tahtından inebilirdi. Bunun –Mutezilîlerin yapacağı gibi– bir alegori diye yorumlanmaması gerekirdi ama insanların bunun ne anlama geldiğini bilemeyecekleri de ikrar edilmeliydi. Bu olay elbette bir insanın tahttan inişine benzeyemezdi. Böyle bir tavrın takınılması imgeleme verilmiş görünen tüm tavizlerin geri alınmasını sağlıyordu.

---

[12] A. S. Halkin, "The Ḥashwiyya" (*JAOS*, 54 [1934], 1-28) adlı çalışmasında Haşviyye'nin Hadis Ehli ile aynı olduğunu, ama bu adı "ayak takımı" kavramından değil "laf kalabalığı" kavramından türediğini, her iki kavramın da (ḥashw) sözcüğüyle karşılandığını açıklığa kavuşturmuştur. Ama onun kusurlu biçimde atıfta bulunduğu Sahte Nevbahtî'nin (*"ahl ul-ḥashwi wa-l-jamhûr"*) adlı eseri, açıkça "halkın, çoğunluğun adamları" anlamına gelir: Bunlar ikincil bir anlamda lafebeliği etmezler ama halkçıdırlar. Genelde kusursuz bir incelemesi boyunca Hadis Ehli'nin "çekimser" kalarak "kolay" yolu seçtiğini ileri sürmüştür; ama onlar sadece hadis külliyatındaki metinlerin karşılıklı olarak çelişkili oldukları veya böyle bir çelişkinin söz konusu olabileceği (örneğin Muhammed'in yakınlarının kendi aralarında savaşmış olmaları gibi) durumlarda "çekimser" kalmışlardı. Bu tarafsızlığın amacı ne kolay bir yol seçmekti ne de Halkin'in ileri sürdüğü gibi uyuşuk bir inancı bilgelik sergilemekti; bunun amacı, Hadis Ehli'nin rejime karşı gelmek pahasına bile olsa kendini tamamen vereceği olumlu bir programa zemin hazırlamaktı.

Hadis Ehli'nin ve Mutezilîlerin halefleri ortak bir Cemaî-Sünnî gelenek içinde tamamen kaynaşmayı nihayet başardıklarında bu tavır, Kur'an'da ve hadislerde kâinat hakkında yapılmış zengin ve haşmetli kozmik betimlemeleri sağduyuya hitap eden sıkıcı bir nesre dönüştüren –ve Mutezilîlerin habercisi oldukları– kuru akılcı ruhun, "ulemâ" arasında geneli itibarıyla kabul görmesine zemin oluşturdu. Fakat bu arada yaratıcı dindarlık halk arasında başka mecralardan akmaya çoktan başlamıştı bile.

Mütevekkil'in iktidara geldiği dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu yaklaşımın daha aşırılık yanlısı temsilcileri (kendilerine İbn Hanbel'i izleyenler anlamında "Hanbelîler" diyorlardı) Bağdat sokaklarında –ve daha seyrek olmakla birlikte başka yerlerde de– bildiklerini okumaya başladılar. Farklı bir yaklaşımı savunduklarından kuşkulanılanlar bazen kötü muamele görebiliyor, hatta sokak çetelerinin saldırılarına dahi uğrayabiliyorlardı. Fakat Hanbelîlerin temsil ettikleri dindarlık tarzı bütün cemaati etkisi altına almayı asla başaramadı. Klasik Abbasîler Dönemi boyunca birçok rakip okul mevcuttu. Yine de sonuçta bu dindarlık çeşidi, Cemaî-Sünnîlerin neredeyse tümüne temel dogmalarını ve büyük ölçüde mizacını dayattı. Fakat bu gerçekleşmeden önce tamamen farklı bir İslamî dindarlık çeşidi ona rakip oldu; bu, daha sonraki yüzyıllarda eski Hadis Ehli'nin dindarlığını gölgede bırakacak bir dindarlık tarzıydı: Sûfîlik.

B. MİSTİK YÖNELİM

On İki İmamcı Şiîler, İsmailîler, Mutezilîler ve Hadis Ehli, Mervanîlere karşı gelişen dindarlık yanlısı muhalefetin içinden çıkmışlardı ve şu veya bu şekilde, İslam Ümmeti'nin tarihin gidişatında temel bir rol oynadığı kabulüne dayanan kerigmatik yönelimi temsil ediyorlardı. En başından itibaren diğer Müslümanlar, bir dindarın kendi iç ibadetini derinleştirmeye ve saflaştırmaya çalıştığında karşılaşacağı kişisel sorunlara eğilerek daha bireyci bir dindarlığa ilgi göstermişlerdi. Bu dindarlık tarzı olgunlaştığında açıkça mistik bir hal aldı: Her şeyden önce, benlik/nefs olgunlaştıkça ortaya çıkan öznel manevi farkındalık tarafından esinlendi ve Müslüman Ümmet'in tarihsel, siyasal rolü bunda en düşük düzeyde rol oynar hale geldi. Daha az tarihsel yönelimli olan bu Müslüman hareketine Kûfe'de *Sûfîlik* adı verildi ve bu ad yüzyıllar boyunca başka yerlerde de kullanılmaya devam etti. Sûfîlik, Hıristiyan mistik hareketin özelliklerini bir ölçüde taşıyordu ve onu biraz daha geliştirdi; ama Müslüman dindarlığının diğer başlıca biçimleri gibi o da şüphe götürmeyecek şekilde İslamî idi. En azından bazen, başka şartlar altında Hıristiyan keşişleri olabilecek insanlar İslam'a geçerlerken, daha fazla tefekkür içeren bir hayata davet ettiğini hissettikleri için İslam'ın Sûfî biçimini tercih ettiler. Sûfîlik, kısa süre

içinde kendi çağdaşı olan yerel Hıristiyan hareketleri yaratıcılık bakımından geride bıraktı.

İslam'da Manevi Atletizm: Sûfîlerin Özlemleri

İlk Sûfîler birbirinden çok farklı öncüleri takip etmişlerdi ama kısa süre içinde Hadis Ehli'yle sıkı sıkıya ilişkili tek bir hareket oluşturmayı başardılar. (Sûfîler akılcı Mutezilîleri itici bulmuş olsalar gerekti.) Bazı durumlarda Sûfîlere özgü mistik nefis terbiyesi ile Hadisçi ahlakçılık arasına bir sınır çekmek güç olabilmektedir. Birçok Sûfî üstadı hadislerle yakından ilgileniyordu, çoğu Sûfî de zaten Cemaî-Sünnî idi. Fakat ilk Müslüman mistiklerinin hepsini açıkça Sûfî yönelimli bir hareketle doğrudan ilişkilendirmek de doğru olmayacaktır. Horasan'da bağımsız şekilde oluşmuş ve eğitim görmüş önemli bir Cemaî-Sünnî grup olan Kerrâmîlerin hem Sûfîlere hem de Hadis Ehli'ne –onlarla sık sık anlaşmazlığa düşmelerine rağmen– eşit mesafede oldukları anlaşılıyor. Bunlar fıkıh ve hadis rivayetleriyle, hatta spekülatif dogmalarla bile o kadar içli dışlılardı ki kelâm ilmine sonraki dönemlerde katkıları oldu. Fakat kurucuları (İbn Kerrâm, öl. 869) daha sonraki Sûfî iç deneyim çözümlemesine de önemli birtakım katkılarda bulundu. Yine de genel olarak Sûfîler, İslam dünyasının birçok yerine dağılmış olmalarına rağmen aralarındaki bağlantıları koparmayarak son derece yeknesak bir grup oluşturmayı başardılar.

Bazı bakımlardan Bâtınî dindarlık tarzının Şiî çevrede oynadığı rolü Sûfîlerin Cemaî-Sünnî çevrede oynadıkları söylenebilir. Kişinin iç dünyasına dönük olması nedeniyle alenen paylaşılması ve açıklanması güç olan mistisizm, doğası gereği içrek olmaya ve içrek meselelerin hepsine yönelmeye meyillidir. İsmailîlerde Şiîliğin içrek yanı On İki İmamcılarda olduğundan daha öne çıkıyordu ve Caferî Şiî gruplarının hepsinde bu içrek yan farklı ağırlıkta olsa dahi mevcuttu. Cemaî-Sünnîler arasında ise bu çeşit bir tarihsel içreklik yersiz kaçıyordu. Yine de Sûfîlik onlar arasında içrek bir dindarlık tarzı oluşturmayı başardı, bu da böyle bir yatkınlığa sahip kimselerin akılcı Şeriat'ın tahammül edemediği gizli anlamları ve kişisel duyguları araştırmalarına olanak sağladı. Nasıl ki Bâtıniler Ali'nin soyuna bağlılığın daha şahsi ve içrek yönlerini vurguladılarsa Sûfîler de benzer şekilde hadisçi hareketle bağlantılı yaratıcı dindarlık tarzının manevi ve içrek yönlerini –bunlar Şeriat hukukuna yönelik ilgiyi yerinden edemese de gölgeleyene kadar– vurguladılar. Hatta Sûfîlerin hareket noktası, Bâtıniliğe göre, daha ziyade, ayetlerinin derinine inmeye çalışarak iç anlamlarını keşfettikleri Kur'an'ın ta kendisiydi. Kullandıkları teknik Bâtınîlerin kullandığı teknikten daha az alegorik veya simgeseldi ve aslında Sûfîler ayetlerin belirginleştirir göründüğü kişisel deneyime

odaklanmışlardı; fakat aralarındaki bu farklara rağmen Kur'an'ı daha derinlemesine okumanın bu iki yolu arasında bazı bağlantılar da yok değildi.[13]

Zamanla Sûfî geleneğin daha gelişmiş, incelikli bir biçimi Sünnî, hatta bir ölçüde Şiî İslam'ın bile bütün manevi yaşamına egemen olacaktı ama Yüksek Abbasîler Dönemi'nde henüz sadece bir azınlık hareketiydi. İslam'ın ilk kuşaklarından beri, kişisel arınmayı ve dünyanın cazibesinden ve kusurlardan kurtulmayı vurgulayan birçok kişi olmuştu. İslamî gelenek keşişlerin evlilik yasağına (cinsel perhize) şiddetle direnirken, *zühd* sahibi olmakla, yani pratikte çileciliğe varan dindarca bir bağlılık sergilemekle öne çıkan birçok Müslüman vardı. Bu eğilim dindarlık yanlısı çevrelerde daha yoğundu; başta Mutezilîlik ve benzeri diğer hareketler gibi o da köklerini, Mervanîler döneminde Basra'da saygı duyulan bir kişi olan Hasan el-Basrî'den (öl. 728) aldığını ileri sürüyordu.

Ama Abbasîler dönemiyle birlikte bu tür eğilimler artık salt çileci özellikler taşımamaya başladı. Müslümanlar mistisizme meyilli Hıristiyan keşişlerden ve kuşkusuz başka kaynaklardan, dünyadan elini eteğini çekip yalnızca Tanrı'yla muhabbet kurmaya yönelen ruhun iç dünyası hakkında çok şey öğrenmişlerdi. Abbasîler döneminde İslam, sadece bir yönetici azınlığı değil, toplumun genel bir kesitini içerecek şekilde genişlemişti; aynı zamanlarda, Nil ile Ceyhun arasındaki bölgede, özellikle Hıristiyanlar arasında, yaşamın önemli bir parçasını oluşturmuş mistisizm de Müslümanlar arasında yayılmaya başladı. Birçok saygıdeğer ermiş [veli/evliya] ortaya çıktı ve etraflarına kendi sözlerini ve engin deneyimlerini kayda geçiren ve onların dünya işlerinden tamamen el etek çekişini taklit etmeye çalışan müritler topladı.

Sûfîler, Tanrı'nın Muhammed'e ilettiği mesajı muhafaza ettiği için Kur'an'a saygı gösteriyorlardı ama onun ayetlerine harfi harfine bağlanmak yerine, Muhammed'in Tanrı kelâmının çeşitli parçalarını edinirken muhtemelen yaşadığı deneyimin bir benzerini bir yere kadar bizzat yaşamayı umuyorlardı. Şer'î yaklaşımın Cemaî-Sünnî biçimlerinin kendi sahalarında geçerli olduğunu genel olarak kabul ediyorlardı. Fakat Şeriat hukukunu sadece dışsal sayıyorlar, yani sadece dışa dönük olup ruhla bağlantısı rastlantısal kalan eylemler hakkında olduğunu kabul ediyorlardı. Şeriat ve onunla ilişkili bütün fikirler içe dönük bir manevi yaşama tabiydiler. Kur'an ayetlerinin [yüzey] anlamlarının ardındaki derin anlamı araştırırkenki hedefleri, bu kelâmın edilmesini sağlamış manevi halleri yeniden yaşamaktı. Yöntemleri inzivaya çekilip özellikle Kur'an üzerine

---

[13] Niyazi Berkes, "Ethics and Social Practice in Islam" (*Philosophy East and West*, 9 [1959], 60-62) adlı çalışmasında, Kur'an'daki ve Sûfîlik içindeki çeşitli etik eğilimlerin son derece incelikli bir özetini sunmuştur. Hem Sûfîlik'te hem de Felasifede, fıkıh hukuk kuramı ve Kelâm tartışmalarının Kur'an'ın ruhundan ayrılma şekillerine karşı bir ölçüde bir tepki söz konusu olduğunu göstermiştir.

ve de Tanrı'nın adı üzerine tefekküre dalmaktı; çoğunlukla bunun sonucunda tek bir noktaya yoğun şekilde odaklanabiliyorlar, oldukça katıksız bir haletiruhiyeye varıyorlar ve böylece yaşamları tamamen manevi bir yönelim kazanmış oluyordu; bu da onların deneyimledikleri en ufak erme anlarını bile yaşamdan daha değerli görmelerine neden oluyordu.

Bir bütün olarak İslamileşmiş uygarlık üzerinde özellikle üç olayın şekillendirici etkisinin büyük olduğunu söyleyebiliriz: tarıma dayalı siyasal otoritenin askeri hale gelişi, Şer'î hukuksal ve toplumsal ilişkilerin tesis edilişi, Sûfî deneyimin ve öğretinin yükselişi. Bu uygarlığın edebiyat, sanat ve bilim alanlarında ve ekonomik gelişiminde kendine has, çarpıcı bir karakter kazanmasında başka hiçbir şeyin bunlar kadar payı olmamıştır. Bu nedenle Sûfîlik konusuna burada özellikle eğilmemiz gerekiyor.

Dinsel deneyimin ve farkındalığın tarihinin izini sürmek fevkalade güç bir girişim olagelmiştir. Bu deneyimi kültün veya dogmanın tarihine, hatta dinsel ve mezhepsel bağlanmaların tarihine bile indirgemenin mümkün olmadığı gayet açıktır. Bu nedenle manevi kavrayışın hangi seviyelere ulaşabileceğini, makul sınırlar içinde aranabilecek manevi ve kutsal sorumluluk ve duyarlılık türlerinin neler olduğunu öğrenebilmek için, tarih boyunca [dinsel deneyim ve farkındalıkta] en ileri noktalara varmış kişilerin bu deneyimden neler beklediklerini mercek altına almaya çalışmamız gerekiyor. Manevi yaşamın bu gibi daha derin seviyelerinin gelişim ritmi yüzeye daha yakın seviyelerinin gelişim ritminden daima daha yavaş olmuştur; hatta belki Modern dönemden önceki teknolojik gelişimin ritminden bile daha yavaş seyretmiş, algılanması da bu yüzden daima çok daha güç olmuştur.

Mistik deneyim betimlenmesi, söz dökülmesi son derece güç bir deneyim olmasıyla ünlüdür. Bu nedenle özelde mistik geleneklerin gelişimi mercek altına alındığında bunların daha derin seviyelerinin izini sürmek bilhassa zordur. Nasıl ki müzik deneyimini doğuştan sağır olan birine anlatmak mümkün değilse mistik deneyimi de ona duyarsız olanlara anlatmak mümkün değildir. Hatta her mistik deneyim neredeyse daima onu deneyimleyen bireye münhasır olduğu için, bu deneyim türüne duyarlı olanlar arasında bile o tekil deneyimlerin kendileri hakkında başkalarıyla tartışmak tıpkı belirli bir müzik eserini, onu hiç dinlememiş veya o eserin notalarını bir kez bile görmemiş biriyle tartışmak kadar güç olacaktır. En iyi ihtimalle böyle bir tartışma, akıl yürütmelere veya çözümlemelere dayalı bir tartışma olmaktan ziyade mecburen izlenimler ve çağrışımlar üzerinden yürütülen bir tartışma olarak kalacaktır.

Ne olursa olsun, mistiklerin mistik deneyimden beklentilerinin Yüksek Halifelik Dönemi'nde ve sonrasında yeni bir boyut kazandığı açıkça anlaşılıyor. Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede olduğu gibi aynı dönemde Hıristiyan Bizans'ta –ve en azından kısa bir süre sonra Hindu Hindistan'da– da

ilahi muhabbet mistisizmini konu alan yeni bir yazın türü ortaya çıktı. Fakat bu yazın türünün sadece bir edebi dışavurum tarzından ibaret olmadığını anlıyoruz. Dinsel deneyimin daha eski biçimleri bir kenara bırakılmamış olmakla birlikte, görünüşe göre, daha önceleri de ara sıra başkalarınca ulaşıldığı kuşku götürmeyen olağanüstü manevi haller başka şeylerle kaynaşmış halde artık nispeten sıradan mistiklerin bile beklentisi haline gelmiş ve bu beklentileri karşılamak adına çeşitli yollar bulunmuştu. Bu ilahi muhabbet mistisizminin İslam dünyasındaki gelişimi ise İslam'ın Sûfî dindarlık tarzını kucaklamasıyla bağlantılı olarak gerçekleşmişti.[14]

Kişisel Disiplin Olarak Mistik Yaşam

"Mistisizm" ve "mistik" terimleri teknik anlamları itibarıyla öncelikle kişinin kendi iç dünyasında yaşadığı bir deneyime atıfta bulunurlar. Bu deneyim tekil bir olay olarak geçici olabilir ama anlamlılığı bakımından kalıcıdır. Bunun ise birey ile kâinat arasında özel bir kategorik ve normatif ilişkiyi ifade ettiği veya bu ilişkiyi doğurduğu düşünülür. Ayrıca bu sözcükler böyle bir deneyime eşlik eden veya onu ifade eden uygulamalara ve davranışlara ve bunları betimlemek veya açıklamak için kullanılan ifadelere de atıfta bulunurlar. "Mistik" adı, mistik yaşam ehlini adlandırmak için kullanılır. ("Mistik" sıfatı ise – "mistik olan" (mystical) nitelemesinin aksine– genellikle tamamen farklı bir anlamda –esrarlı, simgesel, hatta bazen sadece romantik herhangi bir şeye atıfta bulunmak için dahi– kullanılmaktadır.) Bağlanma gerektiren en ciddi dinsel deneyimin bile mistik olan bir boyutu bulunabilir fakat içe dönük kişisel deneyimin bağlanımsal dikkatin odağını oluşturduğu durumlar dışında çoğunlukla "mistisizmden" bahsetmeyiz.

Mistik olandan çoğu zaman olağanüstü bir bilinç hali olarak söz edilir. En çarpıcı mistik deneyimler, genellikle oldukça geçici ve bir öfke nöbeti, şiddetli karasevda veya sarhoşluk sanrıları kadar etkili ve karşı konulmaz bilinç halleri olarak ortaya çıkmışlardı. Gerçekten de, bu konudaki klasik örneklerin, apoplektik öfke veya klimaktik orgazm anlarında olduğundan daha yorucu ve yoğun, ama aynı zamanda daha huzurlu ve daha derin oldukları kabul edilir. Bunlar, bireyin bir şekilde kendilerini adeta aştıklarını hissetmeleri dolayısıyla "ekstatik" deneyimler ["vecd" halleri, esrimeler, kendinden geçmeler] diye de anılabilirler. Ama mistik deneyimin kapsamı ekstatik deneyimin kapsamından daha geniştir. Daha çarpıcı olaylar, en azından klasik Sûfî geleneğinde ortaya

[14] Gustave von Grunebaum'un eseri, İslamileşmiş uygarlığın tarihindeki diğer birçok temel itkinin yanı sıra buna da dikkatimi çekti. Buradaki mistisizm incelememe, (taslaklardaki yorumları kışkırtıcı olan) Alex Morin'in esaslı tepkileri ve Eugene Gendlin'in sempatik aydınlatmaları umarım yardımcı olmuştur.

çıktıkları halleriyle, aslında çok yaygın bir farkındalık tipinin doruk noktalarından ibarettirler. Mistikler her zaman, günahkârın samimi tövbesinin ilk belirtilerinden ermişin en ekstatik anlarına kadar sayısız ufak basamaklar halinde ilerleyen çok uzun bir mistik "Yol" betimlemişlerdir. En mistik yazarlar, mistik perspektifte ortaya çıktıkları halleriyle sabır, cesaret ve cömertlik gibi gündelik erdemlerden bahsetmeye, bu ekstazilerden, yani kendinden geçmelerden, hatta bunlar sırasında tanık olunan kâinatla bütünleşme, bir olma hissinden bile daha fazla zaman ayırmışlardır. Ekstazilerin özel durumlar olarak ortaya çıktıkları bu içe yönelik deneyim ve davranışların oluşturduğu geniş kümeden "gündelik" mistisizm diye bahsedebiliriz.

Freud, onu hissedenler tarafından çoğunlukla evrenle, yani bütün çevreyle bir olma duygusu, bir bütünleşme hissi olarak betimlenen, benlikle çevrenin birbirine karıştığı esrime halini ifade etmek için ünlü "bilinç okyanusu" deyimini kullanmıştır.* Freud böyle bir haletiruhiyenin ortaya çıkışını mümkün kılan organik kökenli en az bir yolun bulunabileceğini ileri sürüyordu: Bu halin ruhsal [ve fizyolojik] temelleri, çevresi ile benliği arasında henüz bir ayrım yapamayan çocuk bilincinde yatıyor olabilirdi. Bu bölünmemiş bilinci – muhtelif yollardan– yetişkinlikte geri kazanmak veya yeniden oluşturmak, yeni farkındalık tarzları geliştirmek için bir vasıta olabilirdi.[15]

Bu gibi çözümlemeler hayati önem taşımaktadırlar. Manevi veya dinsel fenomenleri ne denli bağımsız, kendi başlarına anlamlı fenomenler olarak görürsek görelim, bu fenomenlere katkıda bulunan organik süreçleri de elimizden geldiğince saptamamız gerekir. Ancak bu gibi süreçleri yeterince iyi anladığımızda herhangi bir beşeri fenomenin anlamı ve değeri hakkında eleştirel bir gözle değerlendirmede bulunabiliriz. Dolayısıyla sevgi ve nefret gibi duyguları hissettiğimiz sırada [fizyolojimizde ve psikolojimizde] olup bitenler hakkında kavrayışımız arttıkça sevmenin farkı türleri ve farklı geçerlilik dereceleri arasında da daha iyi ayrımlar yapmaya başlarız. Gelgelelim estetik ve mistik bilinçte neler olup bittiği hakkında bugün hâlâ çok az şey biliyoruz.

---

* Bu deyimi ilk kez sanat tarihçisi ve edebiyatçı Romain Rolland, Freud'la bir yazışmasında kullanmış, Freud ondan ödünç aldığı bu deyimi kendi çalışmalarına uyarlayarak ünlü hale getirmiştir. Bu deyimi parçanın –damlanın– bütüne –okyanusa– katılması, onda eriyip tikelliğini tümelde yitirmesi anlamında "okyanusa katılma" diye çevirmek de mümkündür. (ed.)

15 Freud bunu tam olarak bu şekilde dile getirmemiştir. Freud, formüllerini dile getirirken dikkatli olsa da, bazen böylesi bir deneyimin klinik bakımdan herhangi bir zararı olmasa bile, organik olarak kökeninde yatan şeyden "başka hiçbir şeye" isteyerek indirgenemeyeceğinden bahsetmiştir. Ama karmaşık bir fenomenin kendi bileşenleri ve önkoşulları bakımından yorumlanabilmesinin, onu bu düzeye indirgemekle ve kendi düzeyindeki kendi anlamından mahrum bırakmakla aynı şey olması gerekmez. Bir kimse böyle fenomenlerde bunların organik kökeni veya mekanizması ile ahlaksal anlamını ayırt etmeyi isterse, klinikte belki yersiz kaçacak özel bir dikkat sergileyerek konuşmalıdır.

"Bilinç okyanusu" kavramı her ne kadar fikir verici olsa da ne yazık ki mistik deneyimin ve pratiğin tamamını kapsamayan, hatta onun özünü bile oluşturmadığı söylenebilecek tek bir öznel haletiruhiyeyi gereğinden fazla öne çıkarabilmektedir.[16]

Freud'dan uzaklaşmadan, nesnelerin ve olayların uyandırdığı bilinçdışı çağrışımların o nesnelere ve olaylara karşı konulmaz bir güç aktarabildiğine dikkat çekmek suretiyle bu deneyimin başka bazı veçhelerini de aydınlatabiliriz. Rudolph Otto'nun çözümlemesinin gösterdiği üzere, uhrevi (numinous) deneyimin en azından bir parçasının bu düzenekte temel bulduğundan hiç kuşku yoktur ve bu uhrevilik hali, başka hiçbir yerde, mistik olan deneyimin muhtelif biçimlerinde olduğundan daha belirgin olmamıştır. Bu deneyimi dini hassasiyetlere sahip herhangi birinin ona uhreviyatı tattıran anlarda sergilediği yoğun huşu ve büyülenmeye varan hayranlık halinin daha da körüklenip içselleştirilmesi olarak görmek mümkündür. Bu deneyimler bilinci kendine dönmeye yönelten dönüşümün bir parçası olsalar bile "okyanusvari" içermelere sahip olmak zorunda değillerdir.

Fakat gelişen bir uygarlıkta mistisizmin rolünü anlamak istiyorsak mistik olan daha ekstatik anların neredeyse evrensel biçimde gerçekleşen bir *manevi sürecin* parçaları olduğunu görmemiz gerekir. Bu perspektifte, mistik olan deneyimin ekstatik veya gündelik her çeşidini anlamlı kılmak için gerekli bakış açısını sağlayacak olan şey, kişinin bir konuda görece berraklığa ulaştığı beylik deneyimdir: yani bir sorunun unsurları nihayet yerli yerine oturduğunda veya birdenbire uyandıktan sonraki uyku sersemliği giderildiğinde veya belki de hepsinden önemlisi, bir öfke nöbeti yatıştığında ve duruma gerçekçi bir gözle ve fedakârca bakılabildiğinde hâsıl olan berraklık. Bütün bunlar, inziva ve anımsama anlarında, kişinin kendi zaaflarına veya tutkularına bir nebze nesnel bir gözle bakabileceği, hatta kendi dünyevi tutkuları üzerine genel bir perspektif edinip onları bir nebze dizginleyebileceği (şimdilik "nevrotik takıntılar" diye adlandırılabilecek durumların takıntı olmaktan çıktığı) anlarda yaşanabilecek daha kusursuz, ama yine de nispeten sıradan berraklık deneyimine, aydınlanma tecrübesine doğru atılan ilk adımlardır. Böyle anlarda –çoğu insanın keşfetmiş olduğu üzere– en iyi ihtimalle kişi, en çok arzuladığı şeylerden birinin kaybıyla

---

[16] İngilizcede mistisizm fenomenleri hakkındaki en popüler inceleme Evelyn Underhill'in, (tamamen tipik olmayacak bir şekilde) büyük ölçüde Batı Hıristiyan geleneği ile sınırlı kalan *Mysticism* (Londra, 1911) adlı eseridir. William James'in (çeşitli bakımlardan düzeltilmesine R. C. Zaehner'in ileride 17. notta atıfta bulunulan eserinin ve birçok başka eserin yardımcı olacağı) *Religious Experience* (Londra, 1903) adlı eseri de güncelliğini henüz yitirmemiştir. Ama son zamanlarda mistik fenomenler hakkında birçok önemli inceleme de yayınlanmıştır, bunlar bütün bu konuyu ne anlayışsız kitlelerin ortasında bir seçkinler topluluğu oluşturan mistiklerin eski kendini beğenmişliğinin ne de inatçı kimselerin ahmak heveskârların sapkınlıklarına yönelik eski küçümsemesinin erişemeyeceği bir düzeyde tartışmaktadır.

yüzleşebilir, hatta herhangi bir kaygı veya kendine acıma hali yaşamadan en kötü özelliklerinin farkına varabilir ve hayal edilebilecek en iyi şekilde yaşamaya çalışmak için kendinde cesaret bulabilir.

İşte bu gibi anlarda büyük ölçüde Sûfîlerin, ruhun mistik Yol boyunca vardıkları durumlardan bahsederek betimlemeye çalıştıkları şey bir süreliğine deneyimlenebilir. Dolayısıyla kişi nefsini dizginlediğinde başkalarının kendi başına doğru olup olmadıklarına dikkat edecekleri davranışlar hakkında kaygılanmayı kesebilir. Bir tasavvuf erbabından da insanlar tarafından onaylanma arzusundan işte bu şekilde kalıcı olarak kurtulması beklenirdi. Bir ermiş olan Bayezid Bistâmî (öl. 874), hac ziyaretinden dönüş yolundayken Rey şehrinde halkın yoğun ilgisine mazhar oldu. Ramazan ayı, yani oruç tutulan ay içinde olmalarına rağmen, bile bile bir parça ekmek çıkarıp herkesin huzurunda ekmeği yedi. Yolcu, yani "seferi" olduğu için böyle davranmasında dinen bir sakınca yoktu ama kalabalık onu sadece orucunu bozarken görmüş oldu ve bu yüzden onun yanından hemen uzaklaştılar. Hatta kişinin, kendisine en çok engel oluşturan veya en nefretle davranan kimselere, bir anlığına cömertlik ve şefkat duygularıyla, isteyerek ve dürüstçe yaklaşması da mümkündür. Böyle bir deneyim, Sûfîlerin, yolda yürürken insanların hakaretlerine maruz kaldığını ve bu hakaretlere dualar ve yardımseverlikle karşılık verdiğini, neden böyle yaptığı sorulduğunda ise bu soruya bir insanın yalnızca kendinde olanı sunabileceği yanıtını verdiğini anlattıkları –ideal Sûfî olarak betimlenen– İsa'ya atfettikleri daha sağlam temelli ve köklü merhamet duygusunu anlaşılır hale getirmeye yardımcı olur.

Hatta bir kimse anımsama sırasında, karşısına çıkan farklı olası yollar arasında tercih yaparken doğru hüküm verebilmesi için sağlıklı bir zindelik duygusuna bel bağlayabileceği, bu yüzden o an için kibrin veya kasti önyargıların akıl karıştırıcı etkilerinden kurtulmaya yaklaştığını fark edebilir. Böyle bir deneyim, Sûfîlerin Tanrı'ya tevekkül etmek ile kastettikleri şeyin bir veçhesini akla getirir. Sûfîler arasında, kişinin bütün yaşamını Tanrı'nın dolaysız iradesi tarafından yönlendirilmeye bırakabilmesini ve daha aşağı bir düzeydeki hiçbir şeye güvenmemesini sağlayan bilinç düzeyine ulaşmak önemli bir başarı sayılırdı; bu duruma gelmiş biri, bağlayıcı planlar yapmaz, bunun yerine kendi ihtiyaçlarını karşılamak için her anını değerlendirmek zorunda olurdu. Bu, her şeyden önce, Tanrı'nın izini taşımayan her türlü sözde fırsatı kaçırmayı sonuçları ne denli fena olursa olsun göze almak, hatta buna istekli olmak anlamına gelirdi. Çölde giderken bir çukura düşen mistik bir gezgin hakkında şöyle bir hikâye anlatılır: Mistik önce yol arkadaşlarına seslenir ama sonra, zihninde onu durduran bir şey hisseder: Tanrı ona yardım edene kadar sabırlı olmak zorundadır. Arkadaşları iyice uzaklaşır ve o da tek başına kalır. En sonunda birkaç yabancı çıkagelir ama gezgin mistik, gelen yabancılara

seslenmekte de tereddüt eder. Hatta yabancılar çukuru görüp içine baktıkları halde mistik sessiz kalmakta, onlara seslenmemekte diretir. Nihayet hava kardıktan sonra karanlığın içinden çukurun dibine bir şeyin sarktığını görür. İşte şimdi sarkan nesneye tutunup yukarı çekilmekte kendini özgür hisseder. Yukarı çıktığında görür ki tuttuğu şey bir aslanın pençesiymiş. Bu mistik, Yol boyunca oldukça ileri gitmiştir ve buna uygun olarak ondan olağanüstü bir güven ve korkusuzluk sergilemesi beklenmiştir. Bu hikâyeden çıkarılacak ders mistiklerin ancak mucizelere güvenebilecekleri değildir: Hayır, hiçbir mistik böyle bir şey öğretmemiştir. Bu hikâye bir yanı itibarıyla elbette Tanrı'nın gerçek kullarının aslanların bile hizmet edeceği kadar değerli kişiler olduklarını göstermek için anlatılmıştır. Fakat aynı zamanda Tanrı'ya güvenmenin ne anlama geldiğini de dürüstçe betimlemektedir: Bu, Tanrı'nın bir kimseyi bir çukurdan bizzat çıkarmasının beklenmesi değil, aksine kişinin, hikâyedeki gibi bir fırsatın, Tanrı'nın mevcudiyeti hakkındaki kendi duygusuyla bağdaştığını fark edene kadar beklemesi gerektiğidir. Böyle bir yaklaşım ileri bir düzeyde, bir anımsama anı sırasındaki berrak yargılamaya ilişkin daha gündelik deneyimle benzer bir özü paylaşmaktadır.

Böyle inziva ve anımsama anlarında hissedilen deneyim, mistik düşüncenin başka bir yanını öngören başka bir boyutu da içerebilir. Engelleyici korkuların azaldığı ve kişinin herhangi bir hakikat karşısında bahane ve savunmalara başvurma ihtiyacı hissetmediği –kişisel tutkuların aniden değersiz göründüğü ve kendiyle ilgili herhangi bir gerçekle yüzleşmek ve sevgiye ihtiyaç duyma kabiliyeti olan her varlığı sevmek için kendi içindeki kaynakları bulabildiği– bu gibi anlarda, gayet sıradan kişiler tarafından bile, yaşama dair daha evrensel bir bakış açısının bütünüyle yakalanması pekâlâ mümkündür. Böyle anlarda kişinin görüş açısı bencillikten olabildiğince uzaktır, yani bütün insan yaşamını bütünsel bir biçimde hissedebilecek, buna rağmen yaşamın baskılarından tamamen azade davranabilecek, kozmik bakımdan nesnel bir varlığınkine en yakın görüş açısına sahip olur. İşte bu, çarpıcı mistik deneyimlerden en güçlü biçimde (mümkünse) ortaya çıkan ahlaksal görüş açısının ta kendisidir.

Mistik, gündelik anımsama anlarından, bunların sağladığı bu diğerkâmlık sayesinde, ekstatik biçimler alabilecek daha yoğun farkındalık düzeylerine yükselebilir. Hem şiddetli bir mutluluk halini hem de gerçekliğe dair bütünsel bir berraklık duygusunu beraberinde getiren esrime hali, çok çeşitli bağlamlarda ortaya çıkabilir. Ama tarihsel mistik geleneklerde bir rol oynamış olduğu gibi, bütünsel bir kendini denetleme ve özdisiplin bakımından da belirli bir rol oynamıştır. Ekstatik –"okyanusvari" veya başka türlü– bir deneyimin evrensellikle ilgili ahlaksal bakış açısını beraberinde getirmesi en iyi ihtimalle böyle bir bağlamda mümkün olur. Mistik yaşamın temeli, bu tarihsel anlamda, her zaman berraklığa ve içtenliğe yönelik bir uğraştır; mistiklerin, hem Sûfîlerin hem

de diğerlerinin, hangi düzeye ulaşmış olurlarsa olsunlar, en tutarlı biçimde dile getirdikleri metaforlar "Nur" ve "Hakikat" olmuştur. Gündelik hayata uygunluğun denektaşı bu berraklık çeşidine de uygulanacaktır. Mistiklerin ekstatik bir mistik deneyimin özgünlüğünü –yani onun Tanrı'dan mı yoksa Şeytan'dan mı geldiğini (veya sadece benzer, belki de kökleri organik süreçlerde bulunan sonuçsuz, öznel bir deneyimden mi ibaret olduğunu)– sınarken kullandıkları başlıca ölçüt, ilgili deneyimin kişinin gündelik yaşamı da dâhil olmak üzere yaşamının bütün boyutlarıyla kalıcı bir ilişkisinin olup olmadığıdır. Hucvîrî (öl. *ykl.* 1077), kendi döneminin (Yol'a talip olan çok sayıda aldanmış, hatta sahtekâr kimseden ayrı tuttuğu) gerçek Sûfîlerini betimlerken biri hakkında şöyle demiştir: "Onun aşkın bir parıltısıymış gibi olduğunu fark ettim (I found him to be like a flash of love)."[17]

Mistik deneyim her durumda bir tür inziva ve kendini hatırlama ile başlar: önemli bir hakikatin tefekkür edilmesi; dua, yani daha geniş vizyonlu bir varlığa bağımlılığın kabulü; hayranlık, yani kişinin kendi doğasını aşan bir şeyin azameti karşısında kendi önemsizliğini ikrar ve takdir etmesi. Sûfîlere göre, tefekkürün odağı elbette Kur'an'dı; hayranlığın nesnesi ise Kur'an aracılığıyla davette bulunan biricik Tanrı'ydı.

Mistiklerin usulü kişinin bütün enerjilerini belli bir noktada yoğunlaştırmasını gerektirdiği için tefekkür belirli ölçüde dünyadan et etek çekmeye de neden oluyordu. Kişinin kendi arzularını giderme ve tiksintilerinden uzak durma ihtiyacından kendini kurtarması ağır çileci alıştırmaları bile gerektirebilirdi. Bedenen iyi durumda olup olmadığı hakkında kaygılanmamaya alışmak için kendilerini saatlerce topuklarından asanlar vardı; açlık korkusunu aşmak için günde birkaç tahıl tanesi dışında hiçbir şey yemeyenler de vardı. Ama Sûfî öğretmenler, çileciliğin –örneğin nevrotik bir suçluluk duygusu yüzünden çileci olma örneğinde söz konusu olduğu gibi– başlı başına bir amaç

---

[17] R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford, 1957) adlı eserinde (çok fazla şematik bir biçimde) nispeten sıradan sayılabilecek – ayrıca ilaç zehirlenmesinde ve şizofrenide de yaşanabilecek – *çevreyle özdeşlik* deneyimi olan "doğal mistisizmi", deneyimin daha disiplinli olduğu ve doğal çevrenin görünüşteki aşkınlığında *bireysel bilincin soyutlanmasına* yol açan tekçi (monistic) mistisizmi ve deneyimin yine aynı şekilde disiplinli olduğu, ama karşısında doğa'nın ve bireyin benzer şekilde değersiz sayıldığı *bir Aşkınlığa yönelik sevgi içerikli bir tepki* olarak gelişen tanrıcı (theistic) mistisizmi birbirlerinden ayırt etmiş ve tanrıcı (theistic) veya kendi deyişle "doğaüstü" mistisizmi diğer tiplerden farklı kılan şeyin onun etik sonuçları olduğunu (inandırıcılıktan uzak bir biçimde) ileri sürmüştür. Aynı biçimde G. C. Anamati ve Louis Gardet, *La mystique musulmane* (Paris, 1961) adlı eserlerinde doğaüstü ve doğal (tekçi) mistisizm türleri arasında Zaehner'e kıyasla daha incelikli ama yine de daha az kapsayıcı bir biçimde geliştirdikleri bir ayrım yapmışlardır. Bu tarz ayrımlar bireysel bilincin bütünselliğini çarpıtır, ama her deneyimin tanımlanabilir bir yapısı olabildiğini ve tarihsel olarak anlamlı hale gelen deneyim çeşitlerinde bu yapının bazı sonuçlar doğurabileceğini de anlamamızı sağlarlar.

haline getirilmemesi gerektiği konusunda da sık sık uyarılarda bulunurlardı. Manevi atletlerin disiplinleri gibi her türlü el etek çekme biçimi özdenetimin daha kusursuz bir biçimde kurulması amacına hizmet etmeliydi.

El etek çekmeyle birlikte ayartılar da kendini gösterirdi. Çileci sıkıntılar ahlaksal özgürleşmeyle birleşerek şiddetli hazların ortaya çıkmasına yol açabilirdi: hayaller görmek veya sesler duymak ve başka sıradışı ruhsal fenomenlere maruz kalmak gibi. Bunların hiçbirine, hatta sadece şiddetli kendinden geçme anlarına bile, bu öğretmenlerin uyarıları doğrultusunda önem verilmemeliydi, yoksa bu sefer bunlar kişinin kendini kaptırabileceği başka hazlara dönüşürlerdi. İyi birer Müslüman olarak Sûfîlerden de kendi toplumsal görevlerine –Şeriat'a uygun olarak– mümkünse daha nesnel ve dürüst bir biçimde yönelmeleri ve bunları yerine getirmeleri beklenirdi. Onlar ise Tanrı'ya yakın olmayı –her türlü tali meşguliyetle ilgili kaygıyı bir yana bırakmayı ve sadece daha değerli ve daha derin düzenlerce harekete geçirilmeyi ya da kendi deyişleriyle yalnızca Tanrı'yı görmeyi ve sevmeyi– isteyerek tekrar tekrar tefekkür ederlerdi.

Kişisel Özgürlük Olarak Mistik Yaşam

Bireyin yaşamında bütün bunlar elbette, en azından mistik sürecin kendisi kadar kişiden kişiye değişen birçok sonuç doğuruyordu. Bunlar bazı genel özellikleri bakımından birbirleriyle ortaktı. Mistik "manevi" bir yönelime sahip olma eğilimi gösterirdi; yani salt birer yordam veya yasa olmaları yüzünden hiçbir yordamı bağlayıcı ve hiçbir yasayı kutsal bulmayacağı bir noktaya ulaşırdı; yordamı izlemişse bu, söz konusu yordamın onun kozmos içindeki yerine o anda uygun düştüğü kanısını taşımasından dolayı olurdu; ama yeni anlam olasılıkları da onu şeyleri görmeye ilişkin geleneksel yolların, hatta geleneksel Sûfî yollarının bile ötesine geçirebilirdi. Sûfîlerin Tanrı yerine kullandığı en makbul sözcük, basitçe "Hak" veya "Hakikat" anlamlarına gelen *Hakk* sözcüğü oldu. Sonraları Acem şair Celâleddîn Rûmî bir tavuk kümesinde yumurtadan çıkan ve bir anne tavuk tarafından yetiştirilen ördek imgesiyle bu durumu gayet güzel ifade etmiştir (Mesnevi, II, 3766 vd.). Ördek, yüzmek için suya –su, özellikle de okyanus, Tanrı'nın keşfedilmemiş sonsuzluğunu simgeler– girmeye can atar. Anne, yani bu durumda Doğa Ana, bu hâl karşısında dehşete düşer, çünkü su ona yabancı bir unsurdur ve bu yüzden ördek yavrusunu toprak üstünde kalmaya zorlar. Her ruh, tıpkı bu ördek yavrusunun durumunda olduğu gibi, alışılagelmiş öngörülebilirliklerin, âdetlerin ve Şeriat hukukunun güvenli toprakları üzerinde, annemizin ve dostlarımızın bu yöndeki yalvarmaları doğrultusunda kalmak veya hakiki içsel doğamızın çağrısına yanıt vererek derinlere dalmak arasında bir karar vermek zorundadır.

Bazı Sûfîlere göre bu, kuralların ardında yatan ruha göre yaşamaya başlamış bir insanın dışarıdan dayatılan hiçbir kurala, özellikle de Şeriat'a bağlı

olmayacağı anlamına geliyordu. Çoğu Sûfî, Şeriat'ın diğer Müslümanlar üzerinde olduğu kadar kendi üzerlerinde de, sadece özgürlüklerinin kendilerinden daha zayıf kardeşleri önünde birer engel oluşturmasın diye bağlayıcı olduğuna inanıyorlardı. Bir insan Tanrı'yı seviyorsa onun buyruklarına şevkle itaat ederdi. Sûfîlere göre namaz ibadeti çoğunlukla Tanrı'ya yoğun bir tutkuyla bağlılığın sergilenmesi için bir fırsattı. Ama çoğu, dışarıdan dayatılan kuralların sadece içsel, manevi anlam ve amaçları dolayısıyla geçerli olduklarını kabul ediyordu.

Böylece Sûfîler, dinsel inançlar arasındaki farklılıkları en aza indirgemeye eğilim gösterdiler. Çoğu dindarlık yanlısının dışlayıcı cemaatçiliğinin aksine onlar, kişilerin dinsel bağlılıklarından ziyade dış görünüşü nasıl olursa olsun manevi ve ahlaksal özelliklerini dikkate alarak evrensellik yanlısı bir görüş açısına yönelmeye daha fazla istekli oldular. Sonuçta Yüksek Halifelik Dönemi'nden sonra Sûfîlerin, taşlar karşısında eğilen ve onlara tapınan putperestlerin bile aslında hakiki Tanrı'ya taptıklarını ileri sürmeleri neredeyse tamamen olağan bir hale geldi: Çünkü onlar aslında, bütün gerçekliğin kalbinde yer alan Hakikat'e en yakın olduğunu sandıkları şeylere tapıyorlardı ve buna taşlar da dâhildi. Bu bakış açısı daha önce ortaya çıkmıştı. Bir Sûfî bazen müritlerinden Müslüman tanıklık ifadesini "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. İsa onun kulu ve elçisidir" gibi teknik olarak geçerli ama özellikle İslam'a tabi bir inanan için manevi açıdan rahatsız edici bir şekilde tekrarlamalarını isteyebilirdi.

Aslında Sûfîlerin çoğu İsa'ya içsel yaşamın, Sevgi müjdesinin peygamberi olduğu için özellikle kutsal bir yer ayırıyordu. Çünkü başka mistikler arasında olduğu gibi Sûfîler arasında da tıpkı Tanrı'ya gösterilen saygının ve onun yarattıklarına adaletle davranmanın dışa dönük yaşamın, yani Şeriat'ın özünü oluşturması gibi Tanrı Sevgisi ve dolayısıyla onun yarattığı her şeye sevgiyle yaklaşmak da içe dönük yaşamın özünü oluşturur hale gelmişti. Muhammed'e gelen vahyin bütün vahiylerin en önemlisi ve en safı olduğu konusunda elbette Sûfîlerin çoğunun aklında hiçbir şüphe bulunmuyordu. Hatta bunu bazen şu şekilde ifade ediyorlardı: Musa Tanrı'nın görkemini ve ona duyduğumuz saygıdan dolayı itaat etmemiz gereken Yasa'yı bize bildirmişti; İsa Tanrı'nın güzelliğini ve onun gerçekliğini bir an için kavradığımızda ona karşı hissetmemiz gereken Sevgi'yi bize bildirmişti; Muhammed ise Tanrı'nın görkemini ve güzelliğini birlikte bildirerek hem Yasa'yı hem Sevgi'yi beraberce ortaya koymuştu.

Manevi ve evrenselci yönelimleriyle birlikte Sûfîler doğal olarak özenle ortaya konacak "saf" bir etik, yani kişilerarası eylemlere ilişkin son derece yansız ilkeler geliştirmeye yatkındılar. Sûfîlerin en önemli ermişlerinden biri, 801 yılında ölen Basralı Rabia'ydı. Rabia'nın bir eline su testisi, diğer eline yanan bir meşale alıp sokaklarda dolaştığı söylenir; neden böyle davrandığı

kendisine sorulduğunda şöyle bir yanıt vermiştir: Cehennem'e gidip oradaki ateşleri söndüreceğim ve Cennet'e gidip bahçelerini ateşe vereceğim; böylece bundan sonra insanlar Tanrı'ya Cehennem korkusundan veya Cennet arzusundan dolayı değil, sadece ona duydukları sevgiden dolayı tapacaklar. Doğruluğu şüpheli bir öykü de ermiş Hasan el-Basrî'nin Rabia'yı çöldeki bir tepede, etrafı onun huzurunda uysal davranan ceylanlar ve başka yabani hayvanlarla sarılı halde görmesi hakkındadır. Hasan el-Basrî Rabia'ya yaklaştığında hayvanlar kaçışırlar. Bunun üzerine Hasan el-Basrî Rabia'ya onda olup da kendisinde olmayanın ne olduğunu sorar. Rabia ise Hasan el-Basrî'ye o gün ne yediğini sorarak karşılık verir. "Sadece bir parça soğan". Neyle pişirilmişti? "Biraz hayvan yağıyla." Sorusunun yanıtı işte buydu.

Sûfîlerin karşı karşıya kaldığı manevi ayartılar, Sûfî'nin yolunu yürümeye direnen Hadis Ehli'nin karşı karşıya kaldığı ayartıları tamamlıyordu. Hadis Ehli için ayartıya kapılma tehlikesi, formüle dökülemeyecek bir şeyi bir formülde bulmaya, yani Tanrı'yı Kur'an'ın sözcüklerinde yakalamaya çalışmalarından kaynaklanıyordu. Böyle bir girişimle, zaten bulunmuş olanı aşmaya çalışmaktan asla vazgeçmeyen kendiliğinden gelişmiş duyarlılığı, bilinen hakikate karşı disiplinli bir sorumluluk lehine feda etme riskine giriyorlardı: Böyle bir sorumluluk insanların Kur'an'ın davetini başta iletildiği haliyle kabul etmelerine ve buna göre yaşamalarına neden olmuştu. Böyle bir sorumluluk, herhangi bir grubun geleneğinde bağlılığın sürekliliğini korumak için sürekli gerekli olurdu. Fakat böyle bir dışlayıcılığa aşırı ölçüde bağlanmak, her türlü yeni anlayışı engelleyecek bir uymacılığı kaçınılmaz kılabilir, her kültürel gelenek için eşit derecede gerekli olan yaratıcı diyalogu boğabilir ve asıl hizmet etmesi gerek geleneğin gücünü yitirmesine yol açabilirdi. Bunun aksine daha cesur olan Sûfîler kendilerini kesin bir biçimde içsel, kendiliğinden duyarlılığa adamışlardı: Her şeyden önce Kur'an'ın gelişini olanaklı kılmış ve onun başlattığı geleneğin canlılığı için gerekli olan sürekli diyalogu hayatta tutmuş olanlar gibi yeni hakikatlere, yeni insan olanaklarına karşı her koşulda gösterilmesi gereken duyarlılık. Fakat bu duyarlılık da hiçbir ayrımda ve yargıda bulunamayan bir evrenselcilik yönünde fazla serbest kalırsa, belirli bir topluluktaki insan yaşamı için gerekli olan ve süregiden kültürel kalıpları gündelik pratikte olanaklı kılmış olan önceden belirlenmiş kurallara saygı ve bağlılığın temelinin sarsılması tehlikesinin doğmasına yol açardı.

Sorumluluk ile duyarlılık arasında ortaya çıkabilecek bu ikilem, İslam tarihinde yüzyıllar boyunca belirleyici bir rol oynadı. Genellikle görüldüğü gibi, özgür bir duyarlılığı ölçülü bir sorumlulukla bir araya getirmeyi amaçlayan tehlikesiz bir "orta yolun" pratikte her iki tarafın değerlerini birbirlerine feda etmesi, onları bir araya getirmesinden daha olasıydı. İçten ve sağlam olmak isteyen kimseler genellikle bir yolu ötekine tercih etmek zorundaydılar; yol-

lardan birini seçmekle sadece o yolun kaygılarıyla meşgul olmayı, başka türlü kaygıları ise göz ardı etmeyi, çarpıtmayı ve küçümsemeyi seçmiş olurlardı. Nispeten tarafsız –ve etkisiz– bir tarihçi, maneviyata eğilimli Sûfîlerin ve Şeriat yanlısı Hadis Ehli'nin, İslami manevi yaşamın birbirini tamamlayan unsurları olduğunu düşünebilir. Yüksek Halifelik Dönemi'nin son yüzyılında Bağdat'ta ve eyaletlerde bu tarz bir görüş açısı pek revaçta değildi. İslami dindarlığın çeşitli biçimleri daha açık bir biçimde dile getirildikçe, daha Şeriat yanlısı kimseler Sûfîlerden bilfiil kuşku duymaya başladılar ve onlardan daha az ihtiyatlı davranan mensuplarına sapkın oldukları gerekçesiyle zulmetme eğiliminde oldular. Sûfîler ise Şeriat'a ve kendi hareketlerinin içinden çıktığı hadis yanlısı çevrelere saygılı olmalarına rağmen, daha Şeriat yanlısı ulemâyı hakikatin özünden çok kılıfıyla ilgilendikleri gerekçesiyle çoğunlukla kendilerini açığa vurmadan küçük gördüler.

Mistik Metinlerin Okunması Üzerine

Sûfîler kendi deneyimlerini sözel olarak sunmaktan, hatta entelektüel çözümlemelerini yapmaktan vazgeçemezlerdi. Mistik süreçlerle ortaya çıkan farkındalık, mesela müziğe ilişkin farkındalıktan daha düzgün bir biçimde sözcüklere dökülemezdi. Derinleşen berraklığın en azından ilk düzeylerinden ahlak dersleri çıkarmak pekâlâ mümkündür. Ama daha yoğun anların, özellikle de kendinden geçme anının içeriği kesinlikle tarifsiz kalır. Yine de bu uğraş bir disiplin olacaksa onunla ilgili iletişimin bir ölçüde olanaklı olması gerekirdi ki böylece çeşitli deneyimlerden elde edilecek bilgelik paylaşılabilsin. Belki de bu tür metinlerin mistik deneyimi az olan veya hiç olmayan kişilerce okunması uygun değildir. Bu metinler kuşkusuz toplumun genelini hedeflememişti. Modern zamanlarda ise insana dair hiçbir şey kutsal dokunulmazlığını sürdürememiştir. O kadar ki her türlü engelin öyle ya da böyle yıkılması gerektiğini, hatta amatör bir insanın bile, yaşamanın ne olduğunu takdir etmesini sağlayacak en fazla fırsatı elde edebilmek amacıyla, insanlar için önemli olduğu ortaya çıkmış veya görülmüş her şeyin tadına bakması gerektiğini düşünürüz. Dolayısıyla eski, gizli metinleri çoğunlukla kutsallıklarına saygı göstermeden inceleriz. Böyle yapsak bile onlara hak ettikleri saygıyı ve özeni göstermemiz aslında şarttır.

Burada özellikle belirtmem gerekir ki bunun gibi tartışmalarda genellikle doğruluğundan büyük ölçüde emin olduğum noktalar üzerinde durup bana açık görünmeyen veya bulanık bulduğum konuları tartışmanın çerçevesi içinde tutmakta güçlük çekip bir kenara bırakıyorum. Fakat bütün bir mistik yaşam sahasının onunla ilgili olarak yapmaya çalıştığım böyle düzenli bir değerlendirmeye karşı bile tuhaf bir biçimde dirençli olduğunu söylemeliyim.

Mistik metinleri okurken, belirli bir deneyime ilişkin bir anlatıda metnin normalde (müritler için bir anlam ifade etmeyeceği gerekçesiyle) kendi başına ayırt etmediği üç bileşeni birbirinden ayırmamız gerekir. Öncelikle olayı, yani belirli bir insanın bedeninin yaşadığı süreci –örneğin bir kendinden geçme anını veya bir görüntüyü– ayırt etmeliyiz. Bunun, insan yapısında saklı organik bir karakterinin olması gerekir; örneğin bir maymunun başına böyle bir şey gelemez. Klasik olayların çoğu genellikle uyuşturucular yardımıyla tekrarlanmıştır; aslında sonraki, özellikle de Geç Orta Dönem'deki bazı Sûfîler süreci kolaylaştırmak amacıyla uyuşturucuları bu tür bir yöntemin olası sonuçlarının az çok farkında olarak kullanmışlardı. İkinci olarak, kendinden geçmiş kimsenin veya görüntüler gören kişinin bu olaya yüklediği açık ve kesin anlamı ayırt etmeliyiz. Bu, olayın hayatın daha geniş bağlamına bağlanmasını sağlayan sözlerle ilgili bir konudur. Aynı olay farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabilir; bizim görmemiz gereken, olayın Sûfî için hangi bağlamda anlamlı olduğudur. Son olarak, açık ve kesin bir biçimde dile getirilmiş anlamın ardındaki deneyimin içeriğini, yani Sûfî'nin külli deneyiminde sözlerin sözel olmayan göndergesinin ne olduğunu hissetmeye çalışmalıyız.

Mistik olayı, bir kimsenin bütün yaşamının gözünün önünden akıp geçtiğini görmesini sanmasına yol açan ve ardından daha önce hiç olamadığı bir duruma gelmek veya yapamadığı bir şeyi yapmak için kendinde güç bulmasını sağlayan dehşet duygusu gibi bir duyguyla karşılaştırılabilir. Olayın kendisi kuşkusuz bir "her şeyi hatırlama" durumu olmamakla birlikte aslında şiddetli bir travmadır. Buna maruz kalan kimsenin olaya ilişkin tasviri bizim bu travmanın onun için nasıl bir rol oynadığını görmemize yardımcı olur; ama örneğin ölüm veya Cehennem korkusunun onu kendini değiştirmeye zorladığını söylese bile, hiç kimsenin şahsen deneyimlemediği şeylere atıfta bulunan bu tür ifadeleri yine de yorumlamamız gerekir. Ancak olayı onun suçluluk ve sorumluluk duygusuyla ilgili daha derin içermeleri bağlamında değerlendirirsek o anda böylesine kapsamlı sonuçlara yol açan şeyin fiilen ne olduğunu anlayabiliriz. Ya da bu haletiruhiyeyi bir Beethoven sonatı dinleyen müzikseverin durumuyla kıyaslayabiliriz: Bu örnekte fiziksel-matematiksel bir ses olayı ve eleştirmenlerin olan biten hakkındaki ifadeleri söz konusu olabilir; ama müzik olarak müziğe dair bir hissiyatımız yoksa gerçekten neler olup bittiğini anlamayı başaramayız.

Bir misafiri tarafından kaydedilen bir hikâyeye göre Bayezid Bistâmî (öl. 874) –ki Rey'de halkının aşırı ilgisinden nasıl bunaldığına önceki sayfalara değinmiştik– en şiddetli deneyimlerinden birini şöyle tarif etmiştir: "Ona [Tanrı'ya] hakikati gören gözlerle bakıp durdum ve dedim ki: 'Kimdir o?' Şöyle dedi: 'Ne benim ne de başkasıyım. Benden başka tanrı yoktur.' Ardından beni benden alıp kendine kattı... Sonra ben ... onunla onun rahmetinin diliyle

konuştum ve dedim ki: 'Senle benim halim nicedir?' O ise dedi ki: 'Ben senle senim. Senden başka tanrı yoktur'." Bu olay, birçok Sûfî'nin yaşadığı ünlü bir bilinç durumunu, "rollerin tersine dönmesini" gösteriyor: Bu durumda ibadet eden kişi Tanrı rolünü, Tanrı da ibadet eden rolünü oynar. Bu daha sonraları Hallac'ın "*Ene'l-Hakk*", "Hakikat (yani Tanrı) benim" diyerek özlü biçimde ilan edeceği halin ta kendisidir. Bistâmî ise alıntıladığım parçada bunu daha karmaşık bir biçimde ifade etmiştir. Her halükarda söz konusu ifadenin dayanağı, kişisel kimliği kuşkulu hale getiren, ama aynı zamanda bilincin olağanüstü ölçüde yoğunlaşmasına yol açan kendine özgü bir deneyim çeşididir.[18]

Bistâmî'nin kendi deneyimini dile getirişi, onun bu deneyiminin kendi yaşamıyla ilgili herhangi bir psişik çözülmenin ya da –kolaylıkla görebileceği ve göz ardı edebileceği– bulanık bir rüyanın yol açabileceğinden çok daha farklı bir sonuç doğurduğunu gösteriyor. Kullandığı ifadeler, yaşamının bütününde vardığı yeri özetliyormuş gibi gördüğü içsel bir deneyime dair daha uzun bir anlatının, Muhammed'in Kur'an'da bahsedildiği şekilde miracını anlatan hadisteki betimlemeye salt psikolojik bakımdan paralellik gösteren bir anlatının bir parçasını oluşturuyor. Bistâmî uzun bir disiplin sürecinden geçmişti, bu süreçte kendini bencilce meşguliyetlerden teker teker kurtarmıştı. Nefsi kaygısını bu şekilde azaltması, istenebilecek yaratılmış şeylere yöneltilecek doğru tavrın içeriğini tek başına belirlemiş olan İslami Yaratıcı Tanrı figürüne yönelik saf ve yoğun bir ilginin artmasıyla birdi. Bu, bir aşk ilişkisinde maşuka gösterilen ilgiye benziyordu: Çünkü onun kendini hoşnut etmekten vazgeçme zorunluluğu Tanrı'yı hoşnut edecek şeydi. Tanrı, çileci gerilimlerin zorlaması dolayısıyla, bu ahlaksal bağlamda bile gittikçe daha canlı görünmüştü, öyle ki sonunda kendisini onun karşısında, sanki kendi kişiliği ve Tanrı dışında hiçbir şey yokmuş gibi bir halde bulmuştu. Sonunda bu karşılaşma şiddetlenmiş ve nefsine atfettiği anlam ortadan kaybolacak kadar zayıflamıştı. Bu durum, konuşan tek bir tarafın kaldığı, ama diğer tarafın kendi kimliğini

---

[18] Buradaki çeviri A. J. Arberry'e aittir (*Bulletin of the John Rylands Library*, 29 [1956], 36-37). Ancak orada basılan seçme, keyfi ihmalleri dolayısıyla sorunludur. R. C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism adlı kitabında (Londra, 1960), daha kesin ve aynı zamanda daha eksiksiz bir çeviri yapmış ve Bistâmî'nin düşüncelerinin tekçi (monistic) olduğunu ve doğrudan Hint (Indic) Vedanta geleneğinden türetilmiş olduğunu, dolayısıyla da Sûfilik içinde daha sonraları ortaya çıkacak olan "tekçiliğin" kaynağı olduğunu (tekrar) göstermeye çalışmıştır. Bu sorunu birçok başkası da ele almıştır. (Bistâmî'nin *fenâ* (fanâ') – bireyin Tanrı'da yok olması – düşüncesi çoğunlukla, kuşkulu bir biçimde, Hint *nirvana* kavramıyla bir tutulmuştur.) Aslında Hint mistisizminin bundan önceki dönemlerde İran-Akdeniz bölgelerinde etkili olmuş olması mümkündür; Yüksek Halifelik döneminde de arada hiçbir temasın olmaması şaşırtıcı olurdu. Yine de Bistâmî'nin durumunda güvenilir bir kanıt söz konusu değildir. Görünüşe göre bu konuda son sözü, Bistâmî'de tekçiliğin veya Hint etkisinin bulunduğunu kabul etmeyen Massignon, *Origines du lexique technique de la mystique musulmane* adlı çalışmasında (gözden geçirilmiş baskı [Paris, 1954]) söylemiştir.

tümüyle yitirdiği –yine de konuşmanın, karşılaşmanın devam ettiği– bir konuşmayla temsil edilmişti.

Deneyimin simgesel ifadelerinden ayrı olarak kendi bütünlüğü içindeki nihai anlamına gelinirse her okur ancak kendi deneyimi tarafından hazırlanmışsa buna bir tepki verebilir. Kuşkusuz ortada bir çeşit nevroz söz konusuydu; kimileri Bistâmî'nin, dengeli bir organik yaşamı sürdürmeye yarayan bütün diğer sonuçlar silsilesinin pahasına tek bir sonuçlar silsilesini öne çıkarmaya çalıştığını, bunun onu –yoğun uğraşı göz önünde tutulursa– kendini bir kâbus veya sanrı şeklinde dışa vurarak psikolojik bir ikileme de dönüşen mantıksal bir ikileme düşmeye zorladığını söyleyebilirdi.

Başkaları nevrozla nasıl başa çıkıldığının önemli olduğunu düşünebilirler; buna göre Bistâmî'nin izlediği sonuçlar silsilesi beşeri bakımdan temel bir anlam taşıyordu ve onu buna götüren şey kâbus gibi de olsa özgürleştirici de olsa aslında içerdiği olanaklar konusunda herkesin hemfikir olması gerekirdi. Hakkında endişelendiğim şey gerçekte istediğim şey mi diye sürekli sormak yanıtı tekrar tekrar davet etmek demektir: Hayır, bunu sadece aslında onun ardındaki başka bir şeyi istediğim için istiyor olmalıyım; bir insanın gerçekte istediği veya uğruna yaşadığı şeye, ondan nihayet doğrudan bahsedilecek hale gelene kadar gittikçe daha yoğun biçimde odaklanılır. Kişinin kişi olarak uğraştığı gündelik tepkiler topluluğu ise çelişkili bir biçimde yersizleşir.

Fakat Bistâmî'nin deneyimi buna bile indirgenemez (hepsi bu olsaydı bile bunu bu kadar sözcükle ifade edebilirdi); çünkü Bistâmî sadece bir sonucu değil bütün bir süreci betimliyordu. "Rollerin değişmesinin" insanlar için tam olarak ne anlam ifade ettiği Sûfîler arasında yüzyıllarca tartışıldı, buna çeşitli yanıtlar da verildi; bazıları bunun mistik Yol'un en yüksek aşaması olduğunu, bazıları ise nispeten gerideki bir aşaması olduğunu söyledi, bazıları da bunun kendisinden korkulması ve sakınılması gereken sahte bir ayartı olduğunu bile ileri sürdü.

Sûfîlerin Bilinçdışı Çözümlemesi

Bütün bunlar nasıl yorumlanırsa yorumlansın, burada kişiliğin bilinçdışı düzeylerinden çıkan bir farkındalık çeşidiyle ilgileniyoruz. Sûfîler bunun farkındaydılar ve kendi deyişleriyle kalbin içsel "sırrını" ellerinden geldiğince doğrulukla saptamaya istediler. Sûfîler klasik Abbasî döneminde bile, özellikle (Hadis Ehli'nin ruhuna kendini adamış olmasına rağmen) Mutezilîlere entelektüel yöntemler öneren Muhâsibî'den (781-857) beri, buldukları şeyleri sistemli şekilde betimlemeye ve çözümlemeye çalıştılar.

Merkezi ve klasik çözümleme, mistik bilincin yoğunlaşma aşamalarının betimlenmesi kılığında karşımıza çıkmaktadır. Bilinçte iki düzey dizisi betimlendi. *Makam*, eğitimle ve nefis terbiyesiyle ulaşılan düzeydi: örneğin sabır, iman

veya kendinden emin olmak. Bu düzeyler genellikle belirli bir düzende sıralanmışlardı; her başarı bir sonrakine zemin hazırlıyordu; fakat farklı çözümlemeciler bu sırayı betimlerken kendi aralarında farklılaşıyorlardı. *Hâl*, zaman zaman deneyimlenen ve Tanrı'nın özel bir lütfü olduğuna inanılan geçici bir duygu durumuydu.[19] "Tanrı'yla birliğe" tıpkı bir kelebeğin kendi sonunu getirecek ateşe doğru giderken yaptığı gibi burgaçlar çizerek yaklaşılan daha yukarı düzeylerde konu özellikle karmaşıklaşma eğilimi gösteriyordu.

Bütün bunlar kişinin özellikle önceden farkına varmadığı zayıflıklarını – ve güçlü yönlerini– açığa çıkararak onun kendi durumunu anlamasına yardımcı oluyordu. Sûfîler her bir kişide gizil biçimde mevcut olan –Tanrı'ya duyulan– gizli aşkı canlandırmayı istedikleri kadar, gizli günahı açığa çıkarmayı da istiyorlardı. Uygulamada bu, Sûfî üstadının (*pir*) hedefi olduğu kadar onun müritlerinin de hedefiydi. Genç Sûfîler genelde Yol'u, vicdanlarını sorguya çeken ve yönlendiren daha yaşlı bir üstatla, yani bir pire bağlanarak öğreniyorlardı; müritten kendini pire tamamen adaması ve bilinçdışı korkularını ve umutlarını ona açık etmesi bekleniyordu. (Sûfîler düşlemlerin ve rüyaların imgelere dayalı simgeciliğine çok önem vermişlerdi; ama rüyaları yorumlarken yararlandıkları kavramlar bize çoğunlukla ya asılsız ya da anlamsızca naif görünürler.) Nefse hâkim olmaya ve kendini sorgulamaya dayalı daha kişisel bir disiplin ise bundan daha sonraları ortaya çıktı. Dolayısıyla Sûfîlerin bizzat ortaya attıkları şeyler hakkında yaptıkları çözümlemeler çoğunlukla bilinçdışı zihnin içerikleri hakkında çözümlemeler oldu. Hatta ilk Sûfî özdeyişlerinden biri, kendini gerçekten bilen bir insanın Rabb'ini de bileceğini ifade ediyordu.

Bununla birlikte Sûfîlerin çözümlemesinin Modern zamanlarda rastlanan ve bununla az çok kıyaslanabilecek olan bazı çözümleme türleriyle karıştırılmaması gerekir. Sûfîler kişiliğin genel bir bilimsel incelemesini yapmaya çalışmamışlardı; gerçi kendi zamanlarında buna yönelik bu tarz bazı girişimleri kısmen yerinde bulmuş olabilirlerdi. Dahası, Modern romancılardan farklı olarak onların öncelikle ilgilendikleri şey bireyin karmaşık kişiliği değildi; bireysel çeşitliliklerin çoğunlukla sadece birer engel olarak kendilerini gösterdiği evrensel insan olanaklarıydı. Sûfîler, Freud'dan sonraki Modern psikoterapiyle yapılan karşılaştırmalara rağmen hasta kişiliklerin terapisiyle ilgilenmemişlerdi. Basit terapi, kendini keşfetme çabasındaki bir kimseye kendisini engelleyen baskılayıcı korkularından kurtulmasına yardımcı olabilir, fakat Sûfîlerin ahlaksal ve duygusal disiplini öncelikle normal kişilikleri anormal düzeylere getirmeyi hedeflemişti. Dolayısıyla çözümlemenin, Yol üzerinde ilerleyen kimselerin

---

[19] Bunlara ilişkin klasik bir uygulamaya, R. Hartmann'ın, Sûfî çözümlemesinin engin ve sık sık örtüşmelerin söz konusu olduğu teknik söz dağarcığının bir kısmını ortaya koyan *Al Kuschairis Darstellung des Sûfitums* adlı eserinde (Berlin, 1914) çözümlenen, el-Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde rastlanır.

ruh hallerini anlamaya ve insanın kâinattaki yerini anlamlı kılmaya yardımcı olması amaçlanmıştı. Hareket noktası ise doğal olarak bütün bu mücadelenin başlamasını sağlayan, yani bütün bu uğraşın onun davetine bir yanıt olarak gerçekleştiği belge olan Kur'an'dı. Bu yüzden çözümlemeler büyük ölçüde Kur'an'dan alınan terimlerle yapılmalıydılar.

Tarihçinin hakkında bilgi edinebileceği Sûfî etkinliğinin kalıntısı, mutasavvıfın disiplini, canlandırdığı simgecilik ve bu simgelere dayanılarak yapılmış çözümlemelerdi. Çok az Sûfî –ki deneyimlerini kaleme almamış olan ve müritleri onun ölümünden yüz yıl veya daha uzun bir süre sonraya kadar disiplinli bir topluluk haline gelmemiş olan Bistâmî de bunların arasındaydı– ürettikleri etkili simgecilikten ötürü ünlenmişti. Bir Sûfî'nin kamu için önemi, onun yaşadığı deneyimin yoğunluğundan değil, ya kendi müritlerinin disiplinini örgütleyerek ya da yaşamın ve onun anlamının simgesel bir sunumunu veya birer vicdan yönlendiricisi olan pirlere rehberlik edecek şekilde özel ahlaksal ve ruhsal durumların bir çözümlemesini sözlü olarak işleyerek kamusal kanallarda kullandığı yeteneğinden ileri gelirdi.

Toplumda kabul görmüş Sûfîlerin bu anlamda en önemlisi Bağdatlı Cüneyd'di (öl. 910). Sûfî pirler hakkındaki tabloda da görülebileceği üzere o, halefi olduğu seçkin üstatların çoğundan eğitim almıştı; ondan sonraki üstatların çoğu da Yol'daki disiplinlerini en azından bir ölçüde onun müritlerine dayandırmışlardı. Cüneyd, mükemmelleştirilebilir bir bütün olarak insanın, en başta Tanrı tarafından öngörülmüş potansiyel bir külliliğe sahip olduğuna sıkı sıkıya inanıyordu. Birçok belirli bilinç durumunu ve bunların neleri açığa çıkardığını dikkatle inceledi; ayrıntıların da ötesine geçti. Bütün bir mistik yaşam sürecini, bir insanın yaratıldığı sırada temel bir biçimde içinde bulunduğu Tanrı'yla var olma durumuna yeni bir düzeyde dönmek olarak gördü. (Kur'an'a göre) Tanrı'nın bütün insanları Âdem'den çıkarıp her birine ayrı bir varoluş vererek onları kendi çağrısıyla yüz yüze getirdiği ilk gün –kişinin Tanrı'dan ayrı düştüğünü iyice anladıkça derinleşen– ıstırabın da başlangıcıydı. Ama bu ıstıraptan yüzeysel hazlara başvurarak kaçmaya çalışmak yanlış bir çözüm olacaktı. Bu ıstırabın Tanrı özlemiyle derinleşmesine izin vermek gerekiyordu. Bundan sonra, mistik bilince ulaşan birey, kendi yaradılışının ortak yaşamın karmaşası ve ayartıları içinde gözden kaybolmuş asıl amacını gerçekleştirecekti.

Bağdatlı Cüneyd, Bistâmî'nin ifadelerini doğru buluyordu ama onun deneyimini gerçekleştirmek için yeterince ileri gitmediğini de düşünüyordu. Bistâmî'nin kendini Tanrı'yla özdeşleştirdiğini gösteren vecd ifadeleri, onun, kendi hiçliğini ve Tanrı'nın külliliğini hissederek ayaklarının yerden kesilmesine ve böylece hemen hemen hiç bilmediği bir şeyi dile getirmeye çalışmasına yol açan en yüksek durumu yaşadığını düşünmesi dolayısıyla "sarhoş" Sûfî diye anılmasına neden olmuştu. Cüneyd ise bunun geçici bir aşama olduğunu

savunuyordu. Ona göre, mükemmelliğe ulaşan bir veli bunu da aşardı. Nitekim Tanrı'ya ilişkin farkındalığının onu nefsine tamamen hâkim olmaya sevk edeceğine, böylece daha kusursuz bir insan haline geleceği bir ölçülülüğe ulaşacağına inanıyordu.

İlk Sûfî Üstatlar

728	Tanrı korkusunu vazeden hadis uzmanı ve çileci Hasan el-Basrî'nin ölümü
776	Bazı Sûfîler için –ilk mistik olarak– önemli sayılan bir figür olan İbrahim b. Azam'ın ölümü
801	Tanrı sevgisini örnekleyen kadın mistik Rabia'nın ölümü
857	Mutezilî tutumlara aşina olan, dünyevi olmayan dindarlığın çilecilikten tam mistisizme geçişinin temsilcisi olan el-Muhâsibî'nin ölümü; kendini mükemmelleştirme yoluyla ahlaksal arınma hakkında yazıları vardı; Gazâlî üzerinde etkili oldu.
861	Kıptî Yeni Platonculuk ile ilgilenmiş olup mistik durum ve aşamaları sistemli biçimde betimlemiş ve simyayla da ilgilenmiş Z'ûl-Nûn el-Mısrî'nin ölümü
874	"Sarhoş" Sûfîlerin ilki olan Ebu Yezid el-Bistâmî'nin ölümü
898	İlk Sûfîlerin yaşamöykülerini ve Gûlât çevreleriyle Helenistik çevreler hakkında yazılar yazmış olup İbn Arabî üzerinde etkili olmuş olan el-Hâkim el-Tirmizî'nin ölümü
910	El-Muhâsibî'nin öğrencisi olup kapsamlı bir sistem geliştirmiş olan el-Cüneyd'in ölümü
922	El-Cüneyd'in öğrencisi olup sapkın olduğu gerekçesiyle idam edilen ve sonraki Sûfîler tarafından şehit sayılan "sarhoş" Sûfî el-Hallac'ın ölümü.

Tanrı farkındalığı hakkında bütün bu söylenenlerin, insan ve onun gündelik ödevleri arasına girecek hiçbir duygusal aşırılığı kabul etmeyen Şeriat yanlılarında yarattığı dehşetin farkında olan Cüneyd, bu görüşleri benimseyenlerle yaptığı kişisel sohbetlerde ve yazışmalarda bir infiale neden olmamak için çok çabaladı. Onun müritlerinden biri olan Hallac ise bu tedbirli halden sıkıldı. Bütün insanların kendilerini Tanrı'nın aşkına açabileceğine ve de açması gerektiğine ikna olan Hallac, Tanrı'nın varlığına yönelik, sevgiye dayanan dolaysız duyarlılık idealinin her türlü ibadetten veya başka görgü kuralından daha değerli olduğunu sıradan insanlar içinde vazederek İslam dünyasını karış karış gezdi. Onun insan doğası ve tanrısal aşk konusundaki öğretisi şiirsel olduğu kadar –ki zaten bu konuları şiirleri aracılığıyla dile getiriyordu– incelikliydi ama en önemlisi, son derece düşüncesizceydi. Görünüşe bakılırsa

o da Bistâmî gibi "sarhoş" duyarlılık halini "ölçülü" sorumluluk durumuna tercih ediyordu. Bağdat'da yüksek mevkilerden memurlar arasından müritler edinmeye başladığında yetkililer onu sapkın olduğu gerekçesiyle zindana atmak için bir bahane bulmuş oldular. Sonunda yargılandı, yasanın simgesel bir biçimde, manevi olarak yerine getirilmesinin asıl ibadetler kadar değerli olduğunu insanlara vaaz ettiği için mahkûm edildi. Elleri ve ayakları kesilerek çarmıha gerildi, bedeni dört parçaya bölündü ve yakıldı (922). Can çekişirken, Tanrı uğruna acı çekmekten mutlu olduğunu söylediği ve kendisi Tanrı sevgisini ilan etmek amacıyla çelişkileri dile getirmekte ne kadar haklıysa onu yargılayan hâkimlerin de cemaat yaşamını korumak amacıyla onu mahkûm etmekte o kadar haklı olduklarını kabul ettiği söylenir.[20]

---

[20] Batı dillerini konuşan Sûfîlik araştırmacısının üç çeşit kaynağı bulunmaktadır. Belirli bir modern bölgedeki Sûfî etkinliklerine ve örgütlenmesine dair bir betimleme için Octave Depont ve Xavier Coppolani'nin büyük ölçüde Mağrip hakkındaki *Les confréries religieuses musulmanes* (Cezayir, 1938) adlı eserine, John Subhan'ın Hindistan hakkındaki (eleştirel olmaktan uzak) *Sûfism* (Lucknow, 1938) adlı eserine ve John P. Brown'ın Osmanlı toprakları hakkındaki *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (Londra, 1867) adlı eserine bakınız; bu sonuncusunun birçok hatası kısmen de olsa H. A. Rose'un hazırladığı baskıda (Oxford, 1927) düzeltilmiştir, ayrıca John K. Birge'in *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra, 1937) adlı mükemmel eseri, sınırlı da olsa onun yerine geçmiştir; Joseph McPherson'un *The Moulids of Egypt* (Kahire, 1941) adlı eseri ise ayrıntıları bilgiçge göz ardı eden bir tanıklıktır. Klasik Sûfî eserleri hakkında Reynold A. Nicholson'ın özenli ve önemli incelemelerine, Margaret Smith'in ilk dönemleri güvenilir bir biçimde ele alan yazılarına, *Lexique technique de la mystique musulmane* (bkz.: Yukarıda 18. not) adlı eseri ilk dönemin manevi gelişimini ayrıntılı olarak betimleyen ve *Passion d'al-Ḥallâj, martyre mystique de l'Islam* (Paris, 1922) adlı eseri sonraki dönem hakkında da birçok şey içeren bir başyapıt olan Louis Massignon'a ve incelemeleri bu dönemde neler olup bitmiş olduğuna dair derinlemesine bir manevi algı sağlayan ama ayrıntılar söz konusu olduğunda her birinin yeniden değerlendirilmesi gereken yazarlara, özellikle gayet Katolik görüşleri olan Louis Gardet'e, konuyu fazla şematik bir biçimde alsa da göz ardı edilemeyecek olan R. C. Zaehner'e, takip etmesi zor ve önyargılı olmakla birlikte oldukça bilgili ve özlü olan Henry Corbin'e, özellikle yararlandığı çeviri bölümler bakımından faydalı olan A. J. Arberry'e başvurulabilir. Çevirisi yapılmış Sûfî yazarlardan Harrâz ahlaksal ilerlemeyle ilgilenmiş sistemli bir yazardır, Kalâbâzî birçok kısa aktarır ama Şer'î görgüyü savunan bir tutumdadır; Hucvirî bütün tartışmalı konuları Şeriat yanlısı bir yaklaşımla ele alan sistemli bir yazardır, Şebisterî (Shabistarî) birleştirici bir metafizik ortaya koymuştur, Cemî'nin *Lavâî* adlı eseri metafizik sorunları kısaca ele alır, Abdülkâdir'in *Fütûh* adlı eseri ahlaksal ve mistik vaazlardan oluşur, Cüneyd'in mistik deneyim ve disiplinle ilgili risaleleri İngilizceye oldukça hatalı bir şekilde aktarılmıştır, İbn-i Arabî'nin metafizik hakkındaki *Füsus* adlı eseri Fransızcaya kısaltılarak aktarılmıştır. Muhammed Gazâlî entelektüel savunmalar yapmıştır; el-Kuşeyrî manevi durumlar konusunda sistemlidir. Sûfîlerin başlıca rehberleri olan Mekkî ve Cüneyd'in eserlerinin ve İbn-i Arabî ve Yahya Sühreverdî'nin metafizik ve görüsel yaşamla (visional life) ilgili eserlerinin daha fazla çevirisine ihtiyacımız var. En çok çevrilmiş şairler olan Rûmî ve Attâr son derece etkileyicidir.

V
Spekülasyon: Felsefe ve Kelâm *ykl.* 750-945

Şeriat yanlılarının yaşam biçimi ve düşüncesi, doğrudan doğruya Eksen Çağı'ndaki peygamber davetlerinden kaynaklanan ve onları daha da geliştiren İran-Sami kültürel geleneklerinden türedi. Bu gelenekler İslam'ın gelişiyle birlikte açıkça dönüşüme uğradılar ve yeni ortak kalıplar oluşturacak şekilde açığa çıktılar. Bunlar, Müslüman dindarlığının çeşitli biçimlerinde gösterilen yoğun ciddiyet sayesinde muhafaza edildiler ve toplumsal düzenin meşrulaştırılması için başvurulan en güvenilir temeli meydana getirdiler. Sıradan Müslümanlar, Şeriat yanlıları tarafından işlenmiş entelektüel disiplinlerin başlıca Müslüman disiplinler olduklarını ve hem toplumsal düzen ve adaletin hem de kişisel değer ve saflığın başlıca dayanağını meydana getirdiklerini düşünür oldular.

Gelgelelim İran-Sami kültürü, ta Çiviyazısı zamanlarından beri başka bir özellik de sergilemişti: Bunun esin kaynağı tarihe ilişkin yargılar değil, doğanın akılla kavranabilen ahengiydi. Bu geleneğin de yaşamla ilgili kendine özgü bir ciddiyeti vardı, üstelik bu ciddiyet tektanrıcı geleneğe olduğu kadar sarayın zarafetine ve züppeliğine de yabancıydı. Fakat bu haliyle İslam başlangıçta bu akılcı geleneğin diyalogunun parçası olmadı, hatta ona tamamen yabancı görünüyordu; bu gelenek ilk başta yoluna İslam'la yan yana devam etti ve ondan etkilenmedi.

İki diyalogun birbirinden bağımsızlığı dil farklılığında da kendini gösteriyordu. İbrahimî tektanrıcı gelenekler büyük ölçüde Aramcanın (Süryanice) çeşitli biçimleriyle ve başka teslimiyetçi dillerle bağlantılıydılar. Ama daha önce de belirttiğimiz gibi Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgenin bazı kesimlerinin İskender'den sonra Helenleşmesinin bir sonucu, matematiğe ve onunla ilişkili felsefi düşünceye özgü akılcı geleneğin Yunanca aracılığıyla takip edil-

meye ve Helen gelenekle ilişkilendirilmeye başlanmasıydı. Arap fetihleri sırasında hem Sasanî hem de Roma eyaletlerinde durum hâlâ büyük ölçüde böyleydi. Bilimsel eserler özellikle Süryaniceye ve tek tük de olsa Pehlevîceye çevrilmeye devam ediyordu fakat söz konusu dil Süryanice olsa bile gelenek hâlâ özellikle Yunan ustaların gölgesi altındaydı.

Hem İbrahimî peygamberlik geleneği hem de Helenleşen felsefi ve bilimsel gelenek esasen yaşamın kuşatıcı sorunlarıyla ilgilenmişti. Çiviyazısı zamanlarının matematiksel ve bilimsel gelenekleri bile daha geniş kapsamlı dinsel vizyonlar için yararlı oldu. Yunan dilinin kullanılmasına geçiş aynı zamanda yeni bir dinsel çerçeveye, yani belirli bilimsel geleneklerin de kendisine az çok tabi olduğu Sokratik felsefe geleneğine geçiş olmuştu. Kullandığımız dinsel tanımlar göz önünde tutulursa Sokrates ve Platon en az Amos ve İşaya kadar dinsel figürlerdi; İbranî tarih yazımı İbrahimî gelenek taraftarlarının ruhani vizyonuna ne kadar tabi olmuşsa geometri veya astronomi de Sokratik geleneğin taraftarlarının geliştirdiği bütünsel kozmik vizyona neredeyse o kadar tabi olmuştu. Ama İbrahimî geleneklerin aksine Sokratik gelenekler en baştan itibaren yalnızca bir entelektüel seçkinler topluluğuna hitap etmişti; kendilerine özgü halkçı dinsel örüntüler oluşturmak yönünde hiçbir girişimde bulunmadılar. Gündelik kültün ve halkçı dinsel düşüncelerin ortaya konması kurulu rahiplik düzenine ve halk geleneklerine bırakıldı. Filozofların yaptıkları olsa olsa sınırlı reformlar veya düzenlemeler önermek oldu. Tektanrıcı geleneklerin, özellikle de Hıristiyanlığın yükselişiyle birlikte bunlar daha önceki din için söz konusu olmuş olanla aynı tarzda kabul görerek Felsefi bakış açısındaki popüler paganizmin yerini aldılar.

Bununla birlikte tektanrıcılıkların gelişinde bir farklılık söz konusuydu: Tektanrıcı geleneklerin savunucuları daha kapsamlı talepler öne sürüyorlardı ve yaşama yönelik bakış açısına tahammül edemiyorlardı. Felsefe bir seçkinler topluluğu için bile açıkça dinsel bir rol üstlenmeyi başaramadı. Dolayısıyla Sokratik veya felsefi geleneğin savunucuları, kendi geleneklerindeki birçok özelleşmiş unsurun, bir kişinin dinsel bağlılığı, hatta kişisel manevi bakış açısı ne olursa olsun dâhil olabileceği bağımsız bilimsel gelenekler olarak ayrıcalıklı bir geçerlilik taşıdığını vurgulamaya meyilliydiler. Sadece matematik, astronomi ve mantık böyle ele anılmakla kalmadı, aksiyomları hiçbir tinsel ön kabul içermeyen ve saf bir entelektüel uğraş olarak takip edilebilecek –bu, Platon'un olduğu kadar, kısmen farklı gerekçelerden dolayı da olsa Modern varoluşçuların veya dilbilimcilerin de karşı çıkacağı bir düşünceydi– metafizik bile bazen özerk bir disiplin olarak değerlendirildi.

Çeşitli bilimsel disiplinlerin özerkliğinin bu şekilde vurgulanması, bunlar kendi başlarına kanıtlanabilir olduklarını ortaya koyabildikleri sürece, kendi diyalogları içinde takip edilebilecek soru tiplerini sınırlama eğilimi gösterirken temelde daha geniş kapsamlı bir katılıma da kendilerini açmış oldular. Ayrıca

bu durum, geleneğin, kendini basitçe "felsefi" insan bilgeliği olarak ortaya koyması gereken ve bazı ustalarına bile sadece tarafsız akılcı bir anlayış biçimi gibi görünen daha yaşama yönelik, daha dinsel yönlerinin yeri konusunda bir belirsizliğe yol açtı. Ne olursa olsun pratikte bir bütün olarak felsefi gelenek, çeşitli özelleşmiş disiplinlerin izleyicilerinin genel olarak katıldığı ve az çok ortak bir dünya görüşünü, ortak tinsel bağlanmaları, hatta büyük ölçüde felsefi bağlılıkları halk arasında egemen olan dinin bağlılıklarıyla bir araya getirmeye yönelik ortak tarzları varsayan ortak bir diyalogu devam ettirdi.

Sokratik felsefi geleneklerin taraftarları, kendilerini içinde buldukları bütün toplumlara uzak duran, kendine özgü bir dünya oluşturmakta güçlük çekmediler. Yüksek Halifelik döneminde gelenek Hıristiyanlıkla pratik bir biçimde ilişkili hale gelmişti, çünkü Süryanice konuşanların çoğunun toplumsal bağlılığı buydu. Hıristiyanlık ondan derinlemesine etkilenmişti: Hıristiyan düşünürlerin Helenik metafizik ve mantık gelenekleriyle yüzleşmesi gerekmişti ve Hıristiyan teolojisinin sorunlarının –Tanrı'nın doğası ve gücü ve insanın özgürlüğü ile ilgili sorunların– ifade edilme biçimi bu durumu yansıtıyordu. Aynı zamanda Helenik entelektüel gelenekler Hıristiyanlıktan bağımsız şekilde var olmaya devam ettiler ve Hıristiyanlar tarafından takip edildikleri kadar Hıristiyan olmayanlar tarafından da takip edildiler. Hatta bir Mezopotamya kenti olan Harran'da Helenistik paganlardan oluşan bir topluluk Helenik geleneği eksiksiz bir tinsel ve kültürel bütün olarak işlemeyi sürdürdü.

Doğa Bilimi Mirasının Pratikte Disipline Sokulması

Şeriat yanlılarına özgü olup İslami bir bağlanmadan görece bağımsız bir biçimde izlenebilecek nesnel araştırmalar özellikle, hadis rivayetleri külliyatından Taberî'nin ayrıntılı derlemelerine uzanana birçok çalışmayı kapsayan tarih araştırmalarından oluşurken, Felsefi gelenek kendini en nesnel biçimde doğa araştırmalarıyla, özellikle de bunların matematiğe dayalı olanlarıyla ifade ediyordu. Pozitif bilimlere yönelmiş güçlü bir kültür bulunmadığı sürece yaşama dair akılcı bir felsefi yaklaşım, sağlam bir tarih duygusu olmadan peygamberlik tinini yakalamaya çalışan bir yaklaşım kadar anlamsız olurdu. Üstelik bu tarz pozitif bilimler fazlasıyla yararlı da olabilirdi. Bölgesel akılcı geleneklerin öğretimi Arapça üzerinde yapılmaya başlanınca en çok çevrilen metinler önce doğal olarak tıp ve astronomi alanındaki teknik metinler oldu. Önemli metafizik eserlerin Arapçaya aktarılması ise ancak sonraları mümkün oldu.

Memun döneminden sonra dokuzuncu, hatta onuncu yüzyıllar boyunca esasen Yunanca veya Yunan geleneğinden olan (Süryanice veya Pehlevîce) ve biraz da Sanskrit eski metinlerin çevirisi en önemli bilimsel etkinlik haline geldi. Hıristiyan Huneyn b. İshâk hem daha önceden yapılmış ilk çevirileri elden geçirip geliştirebilen hem de yapılacak çevirilerin kapsamını genişletebi-

len gayet itibarlı uzmanlardan oluşan bir çevirmenler okulu kurdu. Bu çevirmenler belirli bir eseri çevirmeden önce onun mümkün olduğunca çok el yazmasını toplamaya ve bu metinleri tasnif edip düzenlemeye, böylece söz konusu çeviri için en başta sağlam bir zemin oluşturmaya uğraşıyorlardı: Bu, matbaa tekniğinin dikkatsiz kiralık kopyalayıcıların hatalarından kaçınmayı sağlayabildiği sonraki zamanlardan önce oldukça büyük bir başarıydı ve metinlerin daha sonraki araştırmacıların işine yaraması için gerekliydi. Böylece yavaş yavaş bütün Yunan felsefe ve bilim mirası, geçmişte herhangi bir Sasanî dilinde olduğundan daha kolay ve daha doğru biçimde Arapçada bulunmaya başladı. Bunun sonucunda Arapça bilimsel yazılar Yunan kökenli malzemelerle zenginleşti.

Belki bunun kadar dikkate değer bir başka başarı da bilimsel çalışmaların Arap dilinde akıcı bir biçimde yürütülmesini sağlayacak bir teknik söz dağarcığının ve sözdizimi kalıbının oluşturulmasıydı. Her insan dili her türlü dilsel kullanıma potansiyel olarak uyarlanabilir, ama o güne dek soyut söylemsel amaçlar için kullanılmamış bir dil böyle bir kullanıma niyetlenildiği her durumda kendine özgü engellerle karşılaşır. Örneğin Arapça bir deyimi başka bir deyime çevirme yolları yönünden fakirdi ama çevirmenler bütün bu amaçlara etkili bir biçimde hizmet eden kalıplar oluşturdular. Bu uğraşla birlikte, İbn Mukaffa gibi nesir yazarları tarafından başlatılan çalışmalar tamamlandı ve Arapça böylece Modern dönem öncesi kültürün tümünü aktarmaya yeterli bir yazı dili haline geldi.[1]

Aynı dönemde Arapça önemli bilimsel ilerlemelerde, özellikle Müslümanlara ait çalışmalarda kullanıldı. En dikkat çekici ilerlemelerden bazıları daha sonraki dönemlerde gerçekleşmekle birlikte Yüksek Halifelik döneminin son bir buçuk yüzyılında, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede ve Akdeniz ülkelerinde bundan önceki yüzyıllara göre çok daha fazla ilerleme kaydedildi. Bunlardan bazıları Yunan geleneğinin Sanskrit geleneğiyle karşılaşmasından dolayıydı. Bu, daha Sasanîler döneminde, Hint biliminin Sasanîlerin dikkatini çekmesiyle başlamış bir süreçti. Gerçekleşen ilerlemenin önemli bir kısmı ise bilimsel araştırmaların –sık sık olduğu gibi– kendilerini bu araştırmaların daha önceki [dinsel] bağlamlarından ve dolayısıyla onları çevreleyen simgesel

---

1 Her dilin, edebiyat ve bilim alanlarında işlendiğindeki gelişme biçiminden bile ayrı olarak kendine özgü bir yaratıcılığı vardır. Louis Massignon birçok makalesinde Arapçanın tinsel yaratıcılığını – her zaman ikna edici bir biçimde olmasa da – imgesel olarak incelemiştir. Bununla birlikte ortak görüş – Arapların İslamileşmiş uygarlığa "kattıkları" şeylerden birinin onların, o ana kadar sadece kaba Bedeviler tarafından kullanılmış olmasına rağmen en önemli bilimsel gereksinimleri bile karşıladığı görülmüş olan "şaşırtıcı ölçüde uyarlanabilir" dilleri olduğu görüşü – pek önem taşımaz. Böyle bir başarıda özel olan hiçbir şey yoktur. Sami dillerinde fiil ve isim türetirken başvurulan çokça övülen ünlü kalıbı değişmeleri, öneklere ve soneklere dayalı bir sistemden ritmik bakımdan daha çekici olabilir; ama ne olursa olsun bu sistem o kadar esnek ve hassas değildir.

fikirlerden kurtarmış veya bu eski bağlamdan daha önce hiç haberi olmamış çevreler tarafından ele alınmasıyla birlikte pratik bir yönelim kazanması yüzündendi.

Belki de bu araştırmaların genel olarak en çekicisi astronomiydi. Neredeyse dünyanın her yerinde en geliştirilmiş doğa bilimi olagelmiş astronomi, yalın ama hassas gözlemlerle çarpıcı ve yaratıcı sonuçlar verdi. Hatta bu sonuçlar belki yeterli olmaktan bile fazlaydı. Yunan geleneği için saf akıl anlayışlarının yöneldiği kusursuzluğu kâinatın biçiminde bulmak son derece baştan çıkarıcı bir düşünceydi ve bu nedenle astronomide önemli bir yer tutuyordu.

Aristoteles, yerkürenin üzerindeki yıldızların ve gezegenlerin görünür hareketlerini eşmerkezli küreler üzerinde gerçekleşen tümüyle dairesel hareketlere ve ayrıca fizik yasalarıyla açıklanan hareketlere indirgeyen bir sistem öne sürmüştü. Ptolemaios, gezegenlerin fiilen gözlemlenen konumlarını en ince ayrıntısına kadar açıklayacak şekilde tasarlanmış, matematiksel olarak daha isabetli bir astronomi geliştirmişti. Hareketlerin geometrisini gösterirken dairesel yollardan yararlanmaya devam etti; bu daireler, cisimlerin dışarıdan bir müdahaleye maruz kalmadıkları takdirde doğal olarak dairesel hareket etmek zorunda oldukları yollu genel kabulü karşılamakla kalmıyor, ayrıca herhangi bir şekilde hesaplanmaları gerektiğinde düzenli hareketlerden yararlanmayı gerektiren matematiksel geometri alanında en kolay şekilde yararlanılabilecek unsurlar olarak kendilerini gösteriyorlardı. Ama onun bu daireler içindeki daireleri, yani ilmekleri (epicycle) açıklanamayacak ölçüde karmaşıktı ve Ptolemaios da aslında gezegenlerin hareketlerinin gerçekte nasıl oluştuğunu göstermeye yönelik herhangi bir çabaya girişmekten kaçınmış, sadece fiili gözlemlere yanıt oluşturacak gezegen yollarını araştırmakla ve böylece gezegen kavuşumlarına dair isabetli öngörüleri en yüksek seviyeye çıkarmakla ilgilenmişti. Arap fetihleri sırasında bazı çevrelerde hâlâ Aristoteles'in gözlemsel açıdan pek doyurucu olmayan sistemi kabul görüyordu çünkü bu sistem, yukarıda değindiğimiz ayrıntılar dışında her şeyi güzelce açıklayan daha geniş bir fizik sisteminin bir parçasını meydana getiriyordu.

Yaptığı aritmetik araştırmalarından dolayı adından *algorizma* (algoritma) terimini türettiğimiz astronom Muhammed b. Musa Harezmî'nin (öl. 844 veya daha sonra) yaşadığı dönemde Arapçaya aktarılmış sistem Aristoteles'in sistemiydi. Fakat Müslümanların yönetimi altında iyi donanımlı gözlemevleri inşa edildi ve gözlemler geçmişe nazaran daha hassas şekilde yapılmaya başlandı. (Memun bir derecelik yer enleminin isabetli şekilde hesaplandığını görebilmek için çok uğraşmıştı.) Yahudi astronom Rabban Taberî'nin yaşadığı dönemde Ptolemaios'un sisteminin pratik avantajları açıkça görülmüştü; bu

andan itibaren İslamileşmiş uygarlığın astronomisi Ptolemaios'a dayandırıldı, tıpkı daha sonra Batı astronomisinin de başına geleceği gibi.[2]

Matematik, başka alanlarda da önemli olmakla birlikte özellikle astronominin hizmetindeydi. Özellikle geometride dikkat çekti; Eserlerini Arapça kaleme alan matematikçiler özellikle küresel trigonometriyi geliştirmeye yöneldiler. Ama geç Helenistik ve Roma dönemlerinde yeni matematiksel yenilikler cebir alanında yapıldı. Bu dönemde olup bitenlere dair az şey bilmemize rağmen görünüşe göre cebire dayalı görüş, sıkı sıkıya geometrik bir yaklaşımdan daha etkili bir geleneğe sahip olduğu için tekrar öne çıkan geç Çiviyazısı matematiğinden miras alınmıştı. Ne olursa olsun cebir, Müslümanların yönetimi sırasında, Çiviyazısı geleneğinin diğer yararlı unsurlarının yeniden canlandırılması sayesinde oldukça ilerletildi. Yüksek dereceli denklemlerin çözümü, parça parça tamamlanan tuhaf bir bulmaca halini almıştı.

Muhammed Harezmî, Yunanca ve Sanskrit üzerinden aktarılmış Çiviyazısı geleneği unsurlarını koruyamamış Sasanî okullarındaki haliyle Sanskrit geleneğini ve Helen geleneğini, alanın önemini ortaya koyan ve ilk başta kullanılan yöntemlerinin en önemlilerini tanımlayan bir sentez oluşturacak şekilde bir araya getirdi. Kuramsal bir açıklamanın yanı sıra pratik bir hesaplama kılavuzu da olan başlıca kitabının adından Batı dillerinde kullanılan "algebra" (cebir) terimi türetildi. Yaygınlaşmasına yardım ettiği en faydalı matematik tekniklerinden biri –sayıların adlarının kısaltılmış gösterimlerinden başka bir şey olmayan alışılmış alfabetik sistemlerin yerine kullanılmasını önerdiği– sıfırı da içeren basamak değerli sayı sistemiydi. Basamak değerli bir sayı sistemi Çiviyazısı geleneğinde de kullanılmıştı. Müslüman bilginler sıfırla birlikte bu sistemi de Sanskrit geleneğinde buldular ve yavaş yavaş genel kullanıma soktular. Antik Çiviyazısı emsalinin izinden gidildiği için on tabanlı onluk sayı sisteminin yanında altmış tabanlı altmışlık sayı sistemi de kullanıldı.

Matematik, astronominin yanı sıra, optik ve müzik gibi fizik araştırmalarında da önemliydi, özellikle Yunanlılar tarafından zaten bir ölçüde ilerletilmiş olan müzik kuramı, sonunda Arapçanın kullanımıyla birlikte daha da gelişti. Müzikal oranlar araştırmasının sadece (oktavda ayrı müzikal tonlar biçiminde matematikselleştirilebilen) sesin araştırılmasından ibaret olmadığı, ayrıca genel olarak orantı hesaplarına bir giriş niteliğinde olduğu, özellikle de gökci-

---

[2] O. Neugebauer, "The History of Ancient Astronomy: Problems and Methods" (*Journal of Near Eastern Studies*, 4 [1945], 1-38) adlı, antik çağdaki bilimsel araştırmaların durumu hakkındaki genel bir değerlendirmesinde, bilim iletişiminin büyük ölçüde bir şans işi olduğu bir çağda eski görüşlerin daha yeni görüşlerin yanında varlığını nasıl koruyabildiklerini (ve önemli olmakla birlikte ayrık kalmış keşiflerin –özellikle, çoğu Yunanlının daha basit cebir yöntemleri yerine kullandıkları karmaşık geometrinin durumunda söz konusu olduğu gibi bunlar modası geçmiş tekniklerle ilişkililerse– iz bırakmadan nasıl ortadan kaybolduklarını) ortaya koymuştur. Bu dönemde bilim iletişiminin bir şekilde artmasını sadece İslam ve Arapça değil, kâğıdın kullanılması da sağlamıştı.

simlerinin hareketlerine egemen olduğu düşünülen orantı sistemi olarak "kürelerin müziği"nin somut bir modeli olduğu düşünülüyordu. Müzik artık en seçkin bilginlerin dikkatini çekmeyi başarmıştı.

Tıpla birlikte farklı bir doğa araştırmaları sahası olup matematikten yararlanmakta pek başarılı olamamış biyolojiye geçiyoruz. Burada asıl ilgi odağı insan anatomisi ve patolojisiydi. Yunanlıların eserlerini daha ileri noktalara taşıyan İslam uygarlığının hekimleri, onların yüksek geleneklerini (Hipokrat Yemini de dâhil olmak üzere) koruyup çağdaş Yunan ve Süryani hekimler gibi klasik kitaplara bağlı kalmaya meyilliydiler. Bununla birlikte çoğu bir yandan da keskin birer klinik gözlemciydi. Yüksek Halifelik Dönemi'nin en ünlü hekimi olan İbn Zekeriye el-Râzî, kızamık ve çiçek hastalığının ayrı hastalıklar olduğunu saptamanın yanı sıra bu denli çarpıcı olmayan birçok başka başarıya da imza attı. Halifelik yönetimi en azından başkentte halk hastanelerinde yüksek ölçütler tutturmaya çalıştı ve başkentte muhtesipler görevlendirip şarlatanlığı engellemek üzere hekimleri sınavdan geçirmeye teşebbüs etti.[3] Ama tıp, gayet pratik kullanımı dolayısıyla ayrıcalıklı bir alandı; genel olarak biyolojiyle ciddi olarak ilgilenilmedi (aslında o dönemde hiçbir yerde biyolojiyle ciddi olarak ilgilenilmemişti). Müslümanlar döneminde (hâlâ kullandığımız melez narenciye meyvelerinin geliştirilmesi gibi) pek çok ilerleme kaydeden ve haklarında birçok kitapçık yazılan, bitki ve hayvanların ıslahıyla ve genel olarak tarımla ilgili araştırmalar, doğa biliminin genelinden büyük ölçüde ayrı tutulmuştu.

Simya

Bununla birlikte eczacılık alanına yaptığı katkılar dolayısıyla tıp ve aslında büyük ölçüde organik maddelerle ilgili bir alan olan kimya arasındaki ilişkiler varlığını sürdürdü. Özellikle el-Râzî'nin, dönemin kimya biliminden yararlanarak birçok etkili tıbbi ilaç geliştirdiği biliniyor. Eski bilimler arasında astronomi, insan aklının ilk bakışta muazzam ve gizemli görünen ve insan yaşamına uygun olmayan güçleri kavrama becerisini en iyi simgeleyen alanken (bunun başlıca uygulaması, insanların kaderi anlamak amacıyla uğraştıkları astrolojiydi) kimya insanın bu tür güçleri kontrol etme ve kendi amaçları doğrultusunda kullanma dürtüsünü simgeliyordu; bu dürtü –yakın geçmişe kadar– bilimsel geleneğin oluşumunda pek etkili olmadıysa da yeterince eskiydi.

---

[3] Joseph Schacht ve Max Meyerhof'a ait "The Medico-Philosophical Controversy between Ibn-Buṭlân of Baghdad and Ibn-Riḍwân of Cairo" (Egyptian University, Faculty of Arts, Publication 13 [Kahire, 1937]), her ne kadar kötü yazılmış bir makale olsa da dönemin bilimsel yaşamını, örneğin "ısı" gibi bir kavramın tıbbi amaçlar doğrultusunda, neredeyse bizim "enerji" kavramımıza benzer bir anlamda kullanıldığı daha geniş bir bağlamı kavramamızı sağlamaktadır.

Yunanların ve Müslümanların dönemlerindeki kimya araştırmalarının özünde, *simya* diye bilinen ve maddeleri birbirine dönüştürmenin, özellikle de değersiz madenleri gümüş ve altın gibi değerli madenlere dönüştürmenin yollarını arayan bir pratik yer alıyordu.

Simya geleneğinin Yunanlar döneminde, sıradan zanaatçıların kendi çalışmalarını yaparlarken geliştirdikleri tariflerin kullanımından doğduğu anlaşılıyor. Bilginler Aristoteles'in iki nitelik cinsi –akışkanlık ve sıcaklık– hakkındaki kuramından haberdarlardı. Bu nitelikler dört temel nitelik türünü oluşturacak şekilde farklılaşıyorlardı: ıslak, kuru, sıcak ve soğuk. Bu temel niteliklerse bütün bileşiklerde farklı oranlarda bulunan dört basit tözün açıklanmasını sağlıyorlardı: hava (sıcak, ıslak), ateş (sıcak, kuru), su (soğuk, ıslak), toprak (soğuk, kuru). Buna göre bütün olağan maddelerin, muhtemelen birbirlerinden ayrılabilecek ve farklı biçimlerde yeniden bir araya getirilebilecek bileşikler olduğu düşünülüyordu. Bu kuram, zanaatçıların tariflerinden çıkarılabilecek pratik deneyimle birlikte, madenlerin aslında yoğunlaşmış buharlardan oluştukları ve tekrar bahar haline getirilip istenen şekilde birleştirilebilecekleri düşüncesini doğurdu. Fırın ve imbik çeşitlerinin gittikçe artmasıyla birlikte kimyacılar ellerinden geldiğince yeni karışımlar üretmeye giriştiler.

Bu kimyacılar arasından felsefeye daha meyilli olanların esasen kendi araştırmalarının kuramsal içermeleriyle ilgilendikleri anlaşılıyor. Sadece elementlerin çeşitli madenleri ve başka maddeleri oluşturacak şekilde nasıl birleştirildiğini değil, ayrıca varoluşun tümü aynı ilkelere dayalıysa simya deneyimi sayesinde açıklanabilecek olan, kâinatta ve insan ruhunda işlediğini varsaydıkları benzer süreçlerin nasıl işlediğini de öğrenmeyi umuyorlardı. İnsanın bir mikrokozmos, yani kâinatın küçük ölçekli hali olduğu, bütün kozmik süreçlerin insan bedeninde yinelendikleri düşünülüyordu. Simyacının başlıca amaçlarından biri, tamamen saf haldeki bir maddenin bozulmaz olacağı düşüncesinden hareketle çeşitli maddeleri ellerinden geldiğince saflaştırmaktı: Altının paslanmazlığı onun kendine özgü kimyasal saflığını gösteriyordu. Ama filozofa göre asıl önemli olan, bütün bunlardan yola çıkılarak insan ruhunun nasıl saflaştırılacağının öğrenilmesiydi. Daha felsefi eğilimli simyacılar maddi kimyasal ilkeler kadar temel psikolojik ilkeleri de son derece geliştirilmiş simgeler üzerinden tartışıyorlardı. Böylece erkek ile kadın arasındaki karşılıklı çekimin zıt elementler arasındaki kimyasal birleşmeyi açıklayacağı düşünülüyordu. (Bu nedenle bu kimseler ürettikleri salt maddi varlıkların ayarını kesin olarak belirleme işinde bazen epey özensiz davranıyorlardı.)

Bu nedenle Yüksek Halifelik Dönemi'ndeki en önemli kimya külliyatı olan Câbir bin Hayyân'a (Latincede Geber) atfedilen yazıların İsmailî veya en azından Batınî dindarlık anlayışı altında ortaya konduğundan kuşku yoktur. Câbir tarihe mal olmuş bir kişiydi, Şiî imam Cafer-i Sâdık'ın (öl. 765) müridiy-

di ama ona atfedilen birçok –ve farklı öğretiler içeren– eser aslında onun ölümünden sonra yazılmıştı.

Bununla birlikte geç Roma döneminde pek öne çıkmamış bir eğilimin – araştırmanın simgesel yanından çok pratik yanına yönelik güçlü bir ilginin– İslam döneminde yeniden ortaya çıkışı Câbir'in eserleriyle söz konusu olmuştur. Madde kuramı biraz daha geliştirildi: Örneğin bütün madenlerin iki temel madene, yani (sıcağın ve kurunun somutlaşmış hali olan) ideal kükürte ve (ıslaklığın ve soğuğun somutlaşmış hali olan) ideal cıvaya indirgenebilecekleri ve eğer bunlar gerçekten saf halleriyle bulunabilirlerse altın dâhil diğer bütün madenlerin bunlardan elde edilebilecekleri kabul edildi. Saflığı sağlayacak matematiksel oranları hesaplamak için bir girişimde bile bulunuldu. Pratikte bu tarz kuramsal gelişmeler her türden iksirin –yani başka kimyasal tepkimeler üretmeyi sağlayan yapay kimyasalların– üretiminin gittikçe artmasını sağladı. Bunlardan bazılarının tıpta belirli hallerde kullanılmaları bile söz konusu oldu, bazılarının ise çeşitli ürünlerin –özellikle de ilaçların– taklitlerini veya sahtelerini üretmek amacıyla ticari sahtekârlık amacıyla kullanıldığı söylenir. Kimileri kuşkusuz bu tehlikeli beceriden yararlanmıştı ama geri kalanlar da hakiki malzemelerin saf olmayan biçimlerini ürettiklerine inanıyorlardı: Örneğin ürettikleri altın kararıyorsa bunun sebebi ürettikleri şeyin altın olmaması değil, tamamen saf olmamasıydı.

Doğal olarak, geleneklere uygun davranmayan ve halk kitleleri tarafından sıradan sahtekârlar olarak görülmedikleri durumlarda bile şeytanla işbirliği yaparak büyüyle uğraştıklarından veya fitneye ya da sahteciliğe bulaştıklarından kolaylıkla kuşkulanılabilen simyacılar, ellerinden geldiğince gizlilik ve çoğunlukla da entelektüel bir tecrit hali içinde çalışmak zorundaydılar. Geliştirdikleri ve çoğunlukla son derece varsayımsal kalan bir kuramlar ve uygulamalar yığını arasından bazen "sihirli kareler" veya alfabetik simgecilik gibi birtakım sayısal ilişkilere başvuruyorlardı ve fakat bu ilişkiler ne kuramda ne de uygulamada temel bulan, sadece göze hitap ettiğiyle kalan oranları yansıtıyorlardı. Kuşkusuz ara sıra basit sihre de başvuruyorlardı: Etkileri ne denli gizemli görünürse görünsün kavranabilir doğal süreçlere değil de daha ziyade uygulayan kişiye özgü olduğu ve onun özel birtakım tekniklerle kontrolü altında tuttuğu insan dışı varlıkların sahip olduğu özel okült güçlere dayandığı düşünülen bazı araçlar da kullanıyorlardı. Fakat bilginler kimyasal süreçler ile sihir arasındaki radikal farkları ilkece kavramışlardı. Simyacıların gerçekte maddeleri birbirine dönüştürmeyi başarabildiklerini düşünseler de düşünmeseler de (veya bazılarının savunduğu gibi, bunu sadece sihirle başarabileceklerini savunsalar da) çeşitli işlemler yapmalarını sağlayan süreçlerin gerçekten doğanın bir parçası olduğunu anlamışlardı. Astronomi veya matematik kadar değerli

bulunmasa da kimya da felsefi bir dünya görüşünün dayandırılabileceği bütün bir pozitif bilimler topluluğunun geçerli bir parçasını oluşturuyordu.[4]

Feylesoflar ve Toplum: Tıp ve Astroloji

Geçmiş dönemlerde olduğu gibi, Arapçada ve onun büyük ölçüde Müslümanlardan oluşan taşıyıcıları arasında da felsefe geleneği birliğini korudu. Bu da onun uzmanlarını çeşitli pozitif bilimlerle salt akademik olarak uğraşmanın ötesine geçirdi. Bu geleneğe incelemeleri ve araştırmalarıyla entelektüel olarak katılan kimselere "feylesof" (Yunanca *philosophos*), bir bütün olarak bu geleneğe ise "Felasife", (*Falsafah*) dendi. Bu sözcük kökeni bakımından bizim "felsefe", yani *philosophia* terimimizle özdeşti fakat yalnızca metafizik ve mantık incelemelerini veya pozitif bilimlerle birlikte bu disiplinleri ifade etmiyordu, esasen bu incelemelere gösterilen ilgide ifadesini bulan, yaşama Filozofça bakma yaklaşımını ifade ediyordu.

Feylesof, kendini aklının hükmü altında yaşamaya adamış kişiydi. Kendi insani kişiliklerimizde katışık bir biçimde bulduğumuz aklın bütün bir kozmosun temelini oluşturduğu düşünülüyordu. Fenomenlerin görünüşteki çeşitliliğinin ardındaki değişmez mantıksal, akli ilkeleri bulmak amacıyla doğanın her yönü araştırılıyordu. Bu inceleme, hem (tıp bilimi çerçevesinde anlaşılan) beden olarak hem de etik ve siyaset bilimleri tarafından kılavuzluk edilen akıl sahibi varlık olarak insanı konu ediyordu. Doğaya ve kendine dair ilk ilkelerin bu akli bilgisine sahip olan filozof geri kalan her şeyi hem kendi kişisel hayatını hem de bir bütün olarak toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair kavrayışını kolayca geliştirebilirdi. Bir kimse bu akılcılığa ne denli yaklaşabilirse kendi varoluş amacını yerine getirmesi ve yaşamın bütünü ile ahenk içinde olması da o denli mümkün olurdu. Feylesofa göre ideal insan bilge "filozof"tu; Felasife geleneğinin gereklerine en uygun biçimde yaşayan insandı. ("Felsefe"ye ve "filozoflar"a bu ideal anlamda atıfta bulunurken bu terimleri başka özel konulardan ayırt etmek için bazen *tırnak işaretleri içinde* kullanmam gerekecek; bütün bir fiili tarihsel geleneğe atıfta bulunurken de terimlerin *ilk harfini büyük* yazacağım.)

Feylesoflar çoğunlukla kendilerini iyi Müslümanlar arasında saymakla birlikte, aslında Şer'î ulemânın zihniyetiyle kasıtlı bir zıtlık içindeydiler; aynı zamanda şatafatlı ve despotik sarayın temsil ettiği toplum biçimini de küçümsüyorlardı. Aslında Feylesofların hem ulemânın hem de saray kültürüne bağlı

---

4 İslamileşmiş uygarlığın kimya bilimi hakkındaki giriş niteliğindeki en yararlı çalışma E. J. Holmyard'ın, geleneğin psikolojiye eğilimli felsefi yanını göz ardı etmekle birlikte fiziğe eğilimli kimya yanını vurgulayan *Alchemy* (Baltimore, 1957) başlıklı eseridir. Holmyard'ın tarih duygusu olsa olsa geleneksel olarak nitelenebilir, hatta eleştirel olmaktan çok uzaktır, ama yine de üslubu berrak ve özenlidir.

kişilerin, yani ediplerin meylettikleri türden kuşatıcı bir toplum tasarısı dile getirdikleri söylenemezdi. Bununla birlikte onların düşüncesi de yaşamın her yönünü kuşatıyordu. Bu Feylesoflardan bazılarının toplumu kendi kavrayışlarına göre yeniden düzenlemek konusunda ciddi umutlar taşıdıkları da anlaşılıyor. Ne olursa olsun, onların tutumlarının yalnızca edipler arasında değil, sonuçta bütün bir ulemâ arasında da kayda değer etkileri oldu. Felasife, daha önce Sasanî İmparatorluğu'nda olmaya başladığı gibi Yüksek Halifelik Dönemi'nde de kültürel yaşamda marjinal bile olsa önemli bir rol oynayacak hale geldi. Ama bunu başarmak için taşıyıcılarının, yani Feylesofların, kendi gelenekleriyle baskın gelenekler arasındaki zıtlığa rağmen toplumda kabul görmelerini sağlayacak bir konum bulmaları gerekliydi.

Bu yüzden tıpkı ulemâ ve edipler gibi Felasife ustaları da belirli mesleklere meylettiler. Çoğunlukla günün en geçerli iki "uygulamalı bilimi" ile uğraşıp hekim veya astrolog oldular. (Birçok Feylesof, hekimlere ve astrologlara çıraklık ederek geleneğe tam olarak katıldı.) Bu iki meslek, onları Feylesoflar için özellikle uygun kılan bazı ortak özelliklere sahipti. Tıp ve astroloji, sırasıyla anatomi ve astronomi alanlarında kayda değer bir bilimsel eğitim gerektiriyordu; ayrıca her ikisi de bugün bize son derece hatalı görünen ama doğanın bir bütün olarak anlaşılabilir bir sistem oluşturması gerektiğini varsayan dönemin beklentisine sıkı sıkıya uygun düşen bir dizi sözde mantıklı kuramla ilgiliydi. Her iki bilim de gayrı şahsi tekniklerin yanı sıra bilge kişilere özgü incelik ve şahsi kavrayış da içeriyordu.

Tarım Çağı tıbbının hastalık tanılamaları ve hastalık seyir tahminleri esas olarak tanınmış hekimlerin yazılarında ortaya konmuş geniş bir deneyim birikimine dayanıyordu. Indus'un batısındaki en itibarlı hekimlerden biri Galen'di, o da birçokları gibi eserlerini Yunanca kaleme almıştı. (Eserlerini Arapça yazmış el-Râzî gibi yazarlar zamanla Latin Avrupa'da bile az sayıdaki klasik hekimlerin arasına dâhil edileceklerdi.) İnsan bedeninin arzu edildiği gibi uzuvlarına ayrılıp ayrıntılı şekilde incelenmesi çoğunlukla toplumdan asla tasvip görmeyecek bir uygulama olsa da bu şahıslar daha sonraki tıbbi gelişmelerin temelini oluşturacak özenli bir klinik gözlem geleneği oluşturmayı başardılar.

Öte yandan tanılanan hastalıkların tedavisi hiçbir zaman tam anlamıyla güvenilir olmuyordu. Çeşitli rahatsızlıklar için kapsamlı bir ilaç listesi bulunuyordu. Cerrahi müdahalelere –elbette anestezi olmadan– sıkça başvuruluyordu. Hastaların sağlıklı yaşama ve iyileşme dönemlerinde bakıma ilişkin genel kurallara uymaları isteniyordu. Fakat tıbbi analizlerin çoğu, hatta bazı tedaviler bile fiili deneylerden ziyade soyut akıl yürütmelerden elde ediliyordu.

Bunların en ünlüsü dört salgı, yani bedenin doğru işlemesini sağlayan dört tip sıvı kuramıydı (bu salgılardan en dikkat çekici olanı kandı). Dört salgının, kurama göre bütün fiziksel olayların temelinde olan dört fiziksel niteli-

ğin (sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk) bileşimlerine karşılık geldiği kabul edilmişti. Buna göre, birçok hastalık bedendeki dört fiziksel nitelik arasındaki dengenin bozulması dolayısıyla bu dört salgının oranlarının bozulmasından ileri geliyordu. Bu kuramdan hareketle sık başvurulan bir uygulama, hastanın ateşinin yükselmesi durumunda kanının akıtılması –yani bedendeki sıcak kanın azaltılması [hacamat]– idi. Biz Modernler böyle bir durumda normalde daha tehlikesiz bir yöntem olan aspirin kullanmayı tercih ederiz.

Çoğu hastalık kendiliğinden iyileşir. Oysa doktoru ne kadar becerikli olursa olsun her ölümlü için bir hastalık önünde sonunda ölümcül olacaktır. Pratikte neyin etkili olup olmadığını söylemek hiç kolay değildi. Doğal düzen bilinebildiği ölçüde –ki Feylesoflar insan aklının bu düzeni bilebileceğini savunuyorlardı– ona uygun görünen bir kuramın reddedilmesi için hiçbir geçerli sebep söz konusu olamazdı. Bu nedenle tıp bir yandan genellikle olgusal anatomiye ve özellikle tıbbi kaynaklara ilişkin geniş bir bilgi külliyatına, bir yandan kâinatın akla uygunluğu hakkındaki varsayımlara dayanan genel sistematik değerlendirmelere, bir yandan da hekimin kişisel becerisine, bedensel durum karşısındaki duyarlılığına ve belki de en önemlisi, hastanın ruhuna hitap etme becerisine dayanıyordu.

Astroloji için de benzer bir durum söz konusuydu. Hekimin tehlikeli bir tıbbi durum karşısında hastaya tavsiyede bulunması beklenirdi. Astrologun ise herhangi bir pratik durumun ciddiyet kazandığı ve sonucun olayla ilgili bireyin hesap edilebilir hamlelerinden ziyade şansa bağlı göründüğü zamanlarda (zamanlamayla veya hamle seçimiyle ilgili, simgesel bir yolla da olsa) tavsiyelerde bulunması beklenirdi. Bu talihe bağımlılık duygusu özellikle askeri seferler gibi büyük girişimlerde ve evlilik veya doğum gibi olaylarda kendini gösterirdi. Her halükarda, sıradan insan durumla nasıl başa çıkabileceğini bilemezdi veya en azından aklının ermediği bir geleceği kontrol etmek için hiçbir yol bulamazdı. Eğer bir uzmanın önerisine uyar da işleri yolunda giderse bir sorun çıkmazdı; ama işler yolunda gitmezse bunun da en azından aksi takdirde olacak olandan daha kötü olmadığı düşünülürdü.

Sıradan insan –diyelim ki bir köylü veya bir hükümdar– tıbba da astrolojiye de aynı derecede inanırdı. Kimi ulemâ ikisini de reddederdi çünkü (en azından, hadislerde bahsedilen, her türlü rahatsızlığa karşı bal yenmesinin önerilmesinde olduğu gibi, "Peygamber" tıbbı dışında) bunlar Muhammed'in örneğinde öngörülmemişti. Bununla birlikte tıbba daha müsamahalı yaklaşırlardı. Çoğu ulemâ astrolojiyi şeytanca bularak reddederdi ama gayet etkili olduğunu da teslim ederlerdi. Feylesofların çoğu, olacakları astroloji aracılığıyla öngörme girişimini şeytanca olduğu gerekçesiyle değil düzmece olduğu gerekçesiyle reddederek daha keskin bir ayrım yapmışlardı. (Gökcisimlerinin hareketlerinin insan yaşamı üzerinde etkileri olduğu düşüncesi, insanların bu etkileri anlayabileceği düşüncesinden daha fazla kabul görüyordu.) Gerçi ast-

rolojinin faydasını kendi adına reddedenlerden bazıları, örneğin büyük matematikçi Bîrûnî (öl. *ykl.* 1050) bile, bu konu hakkında bir şeyler yazmaya ve kendisine başvuranların taleplerini karşılamak amacıyla bu işle uğraşmaya istekliydi.

Astroloji, gökcisimlerindeki değişmelerin yeryüzündeki insanların talihlerinin değişimiyle bağlantılı olması gerektiği öğretisine dayanıyordu. Güneşin yıllık döngüsündeki değişmelerin insan yaşamı üzerinde apaçık etkileri vardı; aydaki değişmeler de hem gelgitleri hem de âşıkları etkiliyordu. Antik Babilliler bütün görünür gezegenlerin gökyüzündeki seyirleri hakkında, astronomların onların gökyüzündeki yollarını ve örneğin tutulmalar gibi olayları öngörmeye başlamalarını sağlayacak kadar veri toplamayı başardıklarında, göklerde keşfedilen karmaşık döngülerin, dünyevi yaşamın –yani insan yaşamının (bundan daha önemli ne olabilirdi ki?)– başka türlü açıklanamayan seyrinin ardında yatan neden olduğu düşünülmeye başladı. Miras aldıkları mitlerle bazı vaka tarihçelerine ve kıyasa dayalı akıl yürütmelere dayanarak bir dizi bağlantı kurulmaya çalışıldı: Örneğin aşk tanrıçasıyla ilişkilendirilen Venüs gezegeninin hareketlerinin gönül meselelerinde etkili olduğu düşünüldü. Bu temel varsayımlar kabul edildikten sonra gezegenlerin konumlarının her türlü düzenine (özellikle de gezegenlerin bir insanın doğumu sırasında gökyüzündeki konumlarına bağlı olarak gezegen konumlarının belli bir andaki düzenlerine) dair salt mantığa dayalı birtakım yorumlar geliştirilebilirdi. Gereken hesaplamalar o kadar hassas ve insan hatasına o kadar açıktı ki uygulamada sistemin doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlamak son derece güçtü. Bu öyle rağbet gördü ki insanların tıp kadar gereksinim duydukları bütün bir kehanet geleneği içindeki en önemli unsur olarak Babil'den çok uzaklara kadar yayıldı. İlişkili olduğu matematik ve astronomi bilimleriyle birlikte bu da Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan topraklarda ve Avrupa'da Helen geleneğinin bir parçası ve İslam döneminde felsefenin, yani Felasifenin tipik bir bileşeni haline geldi.

Astroloji kuramı, kozmik olayların beşeri olaylarla bağlantılı olduğu yollu varsayımlara –yani kâinatın akılla kavranabilir yapıya sahip olduğuna inanan insanlara kendilerini kolayca kabul ettiren varsayımlara– dayanıyordu. Üstelik bunun uygulaması, Feylesofların işlediği akıl süzgecinden geçirilmiş bilginin her durumda bir parçası olan kesin astronomi bilgisine bağlıydı. Bu yüzden Feylesoflar neredeyse tıpla ilgilenmelerinin ardında yatan aynı nedenden ötürü astrolojiyle ilgilenmekten geri duramadılar. Son olarak, astrolojik kehanet pratiği tıpta söz konusu olan ciddiyetin aynısını gerektiriyordu. Tıp kadar bu uygulama da genellikle sıkıntılı insanlar tarafından talep ediliyordu. Astroloji astrologun kişisel duyarlılığına ve psikolojik becerilerine tıpta söz konusu olduğundan daha çok bağlıydı.

Sonuç olarak bir kimse çoğunlukla hem hekim hem astrolog oluyordu ve bazen her iki beceri tipini gerektiren rahatsızlık durumlarında etkili olmasıyla ün kazanabiliyordu. Önde gelen Feylesoflar böylece kendilerini (sadece kara büyüyle uğraşan büyücüler sayılan simyacılara değil, aynı zamanda onlara genellikle güvenmemeye eğilimli olanlara) halkın genelinin cahilce korkularından koruyan güçlü kimselere ulaşmayı başarabildiler. Aynı zamanda, nispeten az sayıda ilgili kimse bulunmasına rağmen, bilimsel ve felsefi konulara hakkında birçok eser içeren önemli kütüphaneler kurmak için gereken kaynakları da elde edebildiler. Felasife, çoğu ulemânın hoşnutsuzluğuna ve kendilerini soylu bir yaşama ve incelikli dil oyunlarına kaptırmış çoğu edibin göreli kayıtsızlığına rağmen İslamileşmiş toplumda önemli bir rol oynadı.

Bir Dünya Görüşü olarak Felsefe

Söylediğimiz gibi, Feylesof hiçbir önyargıya kapılmadan kendini felsefi aklın ulaştırdığı sonuçlara adamış kişiydi. Fakat Feylesoflar için "akıl"ın genel bir etkinlik olarak katıksız "akıl yürütme"ye göre daha dar bir anlamı vardı. Gerçek akillik sadece belirli özel durumlarda işleri akıllıca idare etmekten ibaret değildi (maymunların bile "Yankee yaratıcılığı" sergilemekte ne kadar ileri gidebildikleri hâlâ tartışılan bir konudur). Akılcılık her türlü deneyimi ve her türlü değeri mantıksal olarak tutarlı bir bütünsel gerçeklik kavrayışı altında değerlendirmeyi içeriyordu. Felasife, kendi taraftarlarının örtük olarak bağlı olduğu kendine özgü bir dünya görüşüne, bir kozmolojiye sahip olduğunu ortaya koydu. Bunlar da özel bir akılcılık kavramına dayanıyordu.

Felsefi akılcılık tarzı en başta çok miktarda özellikli bilginin edinilmesini gerektirirdi. Fakat Feylesof sadece olgu toplayıcılığıyla yetinmezdi; matematik, astronomi, kimya, biyoloji ve tıp gibi akla uygun, evrensel bilimlerle uğraşırdı. Bu tür bilgilerin, örneğin gökcisimlerinin dairesel hareketi veya Ayaltı unsurların dörtlü doğası gibi temel belirleyici ilkelerin kavranmasına bağlı olduğu ve araştırılan konu itibarıyla gerekli olduğu ölçüde bütün tikellerin mantıksal olarak anlaşılabileceği varsayılırdı. Deneysel gözlemlere (ve ara sıra kasıtlı deneylere) ancak evrensel ilkelere ulaştırma umudu verdikleri ölçüde önem verilirdi: Asgari –dolayısıyla elverişli– miktarda gözleme dayanarak, saf mantığa bağlı kalınması durumunda her şeyin onlardan çıkarsanabileceği temel ilkelerin ortaya konabileceği varsayılırdı. Aslında tek tek gözlemlerin tümelleri örnekleyebileceğine bile güvenilmezdi. Belirli bir durumda bunun tümel kuralların saf bir örneğini ortaya koyamayacak kadar talih unsurundan etkilendiği (dönemin koşulları bakımından haklı olarak) kabul edilirdi; dolayısıyla –ister deneysel ister tesadüfî olsun– hiçbir deneyim akli ilkeler kadar belirleyici olamazdı. Örneğin insanın ağzında gerçekten kaç diş bulunduğu, tek bir gerçek ağzın incelenmesiyle öğrenilemezdi: Çok az insan olması gere-

ken tüm dişlere sahipti ve bir ucubeyle karşılaşmak da hiç zor değildi. Deneysel gözlem önemli olmakla birlikte daha sistematik akıl yürütmenin yerini alamazdı.

Her halükarda gerçek bir "filozof" belirli bir konuyla –örneğin takma diş yapacak bir ağız cerrahının hastasının diş yapısını incelediği gibi– ilgilenmemeliydi. Bu, bilim alanında uzman olan beyefendilerin değil, bir uygulamalı sanat alanında uzman olan zanaatçıların ilgi alanına girerdi. Zamana bağlı, tesadüfî olan şeylerle, dolayısıyla bütün bir tarihsellik sahasıyla herhangi bir şekilde ilgilenmek, değersiz ve gerçek kişisel görgüye aykırı bulunarak küçümsenirdi. İstenen tek şey değişmez bütünün aslına uygun biçimde anlaşılmasıydı; herhangi bir tikel örnek olsa olsa yinelenen bir örneklenme sayılırdı ve onun hakkında bilgi sahibi olmanın ancak anın gereksinimlerine bağlı, geçici bir anlamı olabilirdi. Bununla birlikte birçok kişi, eski Yunanlara kıyasla Müslüman bilim insanları arasında saha gözlemlerinin ve deneylerin nispeten arttığını fark etmişti. Belki bunun sebebi bilgilerin ve tekniklerin artmasıyla birlikte bunun daha olanaklı hale gelmesiydi. Ne var ki bu konuda henüz iyi bir hükme varmamızı sağlayacak kadar şey bilmiyoruz. Yine de bu artış egemen görüşü değiştirecek kadar ileri gitmemişti.

Yunanların model bilimleri bu ilkeye uygun düşmüştü. Geometride bütün önermeler birkaç aksiyomdan çıkarılabilirdi. Aşağı yukarı üç köşeli gerçek nesneler değil, doğada hiç bulunmayan gerçek üçgen bilinebilirdi ve bilinmeye değerdi; pratik düzeyde işe yarayan geometri hesaplamaları, geri kalan şeylerin bu şekilde göz ardı edilmesi olanaklı kılıyordu. Astronomide birkaç gökcisminde temel düzenlilikler gözlemlendiğinde gelecekteki bütün kavuşmalar ve tutulmalar öngörülebilirdi. Tüm hakikatlerin, dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan herhangi biri için tartışılmaz biçimde açık ve (en azından yaklaşık olarak) zamandan bağımsız şekilde geçerli olan bu kesin ifadeler düzeyine indirgenebilmesi ideal olandı. Fakat bu görevi yerine getirme çabası, Feylesofların verili kabul etmeye hazırlıklı olmaları gereken geniş kapsamlı bir ön kabuller kümesini gerektiriyordu.

Hayati meseleler konusundaki bilgisizliğimizin sistematik ikrarı, okuryazar olmayan insanların tatma şerefine nadiren erişebilecekleri bir entelektüel ayrıcalıktı: Sonuç olarak mevcut en iyi tahminler, onları doğrulayacak veya yanlışlayacak hiçbir gerçek kanıt bulunmasa bile ileri sürülmüş ve sonuna kadar ilerletilmişti. Bu durum yüzünden ortaya pek de hassas olmayan dünya anlayışları çıkmıştı. Örneğin kendi içimizde hissettiklerimizden yola çıkarak dünyanın Güç ile dolu olduğunu kabul etmek olabilecek şeyleri etkili bir biçimde açıklamayı sağlıyordu: Bir kişi bir konuya açıklama getiremediği hallerde bu bilgisizliğini kabul etmeye ve onun bilincine varıp ona göre davranmaya cesaret edemiyorsa *mana*, büyü, cin kovma, nazar, tılsım, animizm ve sihir gibi kavramları gayet anlamlı bulabilir. Bunlar aslında en bildik şeylere

dair birer kestirimden ibarettir. Tarımcıl şehir toplumunun ayrıcalıklı sınıfları içinde bazı kişilere entelektüel meselelere kafa yorabileceği belirli bir boş vakit fırsatı tanındı, yani bu kişilere, pratik sonuçlarını çok düşünmek zorunda kalmadan kendilerini kuramsal düşünmeye vakfetme fırsatı verildi. Bu kişiler arasında bilgisizliğin sistematik kabulü makul sayılır hale geldi. Bu ise aslında temel araştırmaların gerekli bir koşuluydu. Felasife işte sadece bunu gerektirdi, Feylesoflar da kitlelerin paylaşmayı başaramayacakları özgür görüşlere sahip olmaktan gurur duydular.

Özellikle simya gibi sahalarda ara sıra ortaya çıkabilecek yanılgıların haricinde Feylesoflar bariz ve yaygın hatalardan uzak durmayı başardılar. Gelgelelim bilgisizliğin kabulünün de bir sınırı olmalıydı; araştırma, sadece keşfedilecek bir bilinmeyenler alanını değil, ayrıca hareket noktası oluşturacak bir bilinenler alanını da gerektiriyordu. Feylesofa göre gerekli olan temel varsayım evrenin özünde akla uygun olduğuydu; yani evrenin öznitelikleri itibarıyla akli olduğu, buna karşın doğadaki oluş süreci içinde bu niteliklerin alabileceği rastlantısal biçimlerin bir ölçüde bilinemez kaldığıydı. Üstelik bu akla uygunluğun basitçe şu veya bu sorunun zihinlerimize uygun oluşunu değil, ilkece zihinlerimizden bağımsız olan içsel bir ontolojik akılsallığı ifade etmesi gerekiyordu.

Gelgelelim böyle bir ontolojik akılsallığın başka birtakım içermeleri de vardır. Gerçek bir soruşturmada belirli bir şeyin doğası hakkında sorulan sorular neredeyse kaçınılmaz olarak o şeyin değeri hakkında sorular da doğururlar. Bir soruşturma kozmik gerçekliğe ilişkin herhangi bir yanıt sunuyorsa ona ilişkin bir değerlendirme de sunacaktır. Bu yüzden Modern dönemden önceki kozmolojik spekülasyonları farklı varlık tarzlarının, dolayısıyla farklı tözlerin özleri itibarıyla kendilerinden ve kendilerine has bir değer taşıyacakları beklentisini güçlendirdi: Bu, beşeri amaçlarla eşyaya değer atfetmenin sonucu ortaya çıkan bir değer değildi; herhangi bir beşeri değer atfetmeden bağımsız olan ontolojik bir değerdi. Örneğin bitki taştan, hayvan bitkiden, insan diğer hayvanlardan, melekler de insandan daha değerliydi. Böyle bir düşünce, bir bütün olarak kâinatın ontolojik akılsallığının doğal bir sonucu olarak görülüyordu: Olaylar arasındaki akli bağlantılar varoluşun yapısına ontolojik bakımdan içkinse olayların, onları düşünmemiz ve onlar hakkında akıl yürütmemiz için gerçekten gerekli olan değerlerinin de aynı şekilde ontolojik olarak içkin olmaları gerekliydi.

Demek ki kâinatın bu ontolojik akılsallığı ve değerler hiyerarşisi – bilgisizliğin sistematik kabulünü gereksiz kılacak şekilde, soruşturmanın temel hareket noktası olarak– kabul edilirse her şeyin kendine bir yer bulabileceği bütünlüklü bir dünya görüşü geliştirilebilirdi. Yunan okullarından miras alındığı haliyle Felasife bu görüş açısını gayet mantıksal biçimde geliştirmişti. En özel bilimlerden en genel sentezlere kadar bütün bilgi tek bir bütünü mey-

dana getiriyordu; özellikle herhangi bir alandaki kuramlar kendi öncüllerini başka alanlarda elde edilen sonuçlardan türetiyordu. Tıpkı tıptaki kuramların fizik alanında yapılan araştırmaların sonuçlarına dayanması gibi, fizik kuramları da etik ve estetik ilkeleri gibi metafizik sonuçlara dayanıyordu. Bu yapının herhangi bir cephesine saldırmak aslında onun bütününe saldırmak demekti.

Varlık, birbiri üzerinde etkide bulunabilecek varolanlardan oluşuyordu. Her bir varolan, değişebilir ilineklerle nitelenen sabit tözlerden oluşuyordu. Örneğin bir tahta parçası yeşile veya maviye boyanmış olabilirdi. Açıklanmaya çalışılan şey olaylar veya durumlar değil, bunun gibi seçik varolanlardı: Bizim "neden" sözcüğümüzün karşıladığı sözcükle bir *olay*ın nedeni değil, bir *varolan*ın belirleyici ilkesi –onun yapılmış olduğu madde, almış olduğu biçim, hizmet ettiği amaç ve ona (kendisi de bir varolan olarak) yol açan etken– kastediliyordu. (Dolayısıyla alanların veya geştaltların sürekli akışlarını ve süreçleri varsayan sistemlerin aksine, hareket ve değişime dıştan dayatılan şeyler olarak görülüyordu.) Her varolan tipinin bizzat kendisi olmasını sağlayan, onu o şey yapan ve kategorik bir tanımla ifade edilebilecek değişmez, özsel bir karakteri vardı: Örneğin tahta, topraksı katılar cinsi içinde yer alıp benzer diğer katılardan, en yoğun kısmı gelişim halindeki bitkilere özgü olan lifli karakteriyle ayrılan bir şeydi. İnsan ise cinsi itibarıyla bir hayvan, türü itibarıyla ise akıl sahibi bir hayvandı. Böylece her bir türe, her bir varolana eşit ölçüde değişmez bir içsel değer atfedilebilirdi.

Fizik tarafından incelendiği şekilde varolanlar çoğunlukla bileşik tözlerden meydana gelmişti, yani bunlar dört elementin bileşimleriydi ve her birinin özellikleri kendi bileşenlerinin doğalarından çıkarılabilirdi (kimyacılar hangi tepkimelerin hangi bileşikleri oluşturabileceğini bulmaya uğraşıyorlardı). En saf bileşiklere –yani elementlerin ideal olarak uyumlu bir bileşimine en çok yaklaşanlara– en yüksek değer atfediliyordu. İdeal olarak dört element eşmerkezli küreler içinde yer alıyordu. Buna göre merkezde toprak, onun üzerinde su, onun üzerinde hava ve en üstte ateş yer alıyordu: Bunların birbirine karşıması saflığın azalmasına ve sürekli olarak sahip oldukları hareketlere neden oluyordu çünkü her bir element kendi doğal yerine geri dönemeye çalışıyordu. Bununla birlikte astronomlar (ama hepsi değil), bileşiklerden oluşan, dolayısıyla geçici olan, yani oluşa ve yok oluşa tabi şeylerin sadece yerküredeki ve yerküre üzerindeki, yani Ayaltı küre içindeki tözler olduklarını ileri sürüyorlardı. Ay'ın küresinden yukarı doğru çıkıldıkça, gökyüzü hareketlerin değişmeyen dairesel doğası onların aşağıdaki –sadece yerleri değiştirildiğinde, o zaman da doğrusal, dolayısıyla da süreli olarak hareket eden– dört elementten bile daha saf "eterik" bir tözden oluşmuş olduğunu gösteriyordu.

Bu maddi kâinat anlayışı dikkate alındığında kâinatın tamamının sistematik bir açıklamasını sunmaya çalışmak yerinde olacaktı. Aristoteles'in sistemine göre metafizik sadece fiziğin ilkeleri iyice öğrenildikten sonra araştırılabilecek bir alandı. Bu, temelde aynı türden sonuçlara ulaşacak aynı türden bir araştırmaydı. Bu tarz bir soruşturmada, insana özgü en karmaşık düzeylerle ilgili sorunları ele alırken akılcı çözümlemenin ne kadar ileri götürülebileceği ve bunun insanlarla ilgili içermelerinin neler olabileceği gayet açıktı.

Varlık hakkındaki bu ön kabuller, Feylesofların en ünlüsü olan İbn Sînâ'nın (öl. 1037) –kendinden önceki yazarlara dayanarak ileri sürdüğü– Tanrı kanıtlamasının temelini oluşturuyordu. "Tanrı"nın öncelikle deneyimlenen bir olay olmadığını, kozmik bir varolan olduğunu, dolayısıyla doğrudan deneyimlenemeyecek bir şey olduğunu düşünenlere onun kesinlikle var olduğunun kanıtlanması gerekiyordu. İbn Sînâ'nın sunduğu kanıt Felsefi dünya görüşünün iki özelliğini doğru sayıyordu: Dünya bileşik şeylerden meydana gelmiştir, zihinlerimiz bunlardaki bileşenlerin birden fazla sayıda olduğunu fark etmelidir; sadece bileşik varolanlar değil, en yalın varolanlar bile aslında birleşiktir, çünkü bunlar da en azından biçim ve madde bileşenlerine ayrılabilirler. Bununla birlikte akıl yürütmemizi devam ettirdiğimizde en sonunda birleşik olmayıp tamamen yalın olan bir şeye –başka bir şeye indirgenemeyecek bir şeye– ulaşacaktır. Ağacı, taşı, suyu, havayı ele alabiliriz: Bunların kendi bileşenlerine (kabuk, kereste, öz; silikon, mika, kuvars) ayrılabileceklerini bulduğumuzda onların bileşenlerini de hesaba katmadan, yani onları artık daha yalın öğelerine ayrılamayacak noktaya gelene kadar yalın öğelerine ayırmaya devam etmediğimiz sürece onları akla uygun şekilde anlayamayacağımızı fark ederiz. Bu durumda eğer bu akla uygunluğun sadece zihinlerimizin çalışma biçiminin bir işlevi olmayıp varoluşun ontolojik doğasını da yansıttığını düşünmemiz gerekiyorsa yalın şeylerin birincil, birleşiklerin ikincil olduğunu, aynı şekilde hareketsiz şeylerin birincil, değişen şeylerin ikincil olduğunu fark ederiz.

Bu durumda bileşik bir şeyi yalnızca kendi aklımıza dayanarak açıklayamayacağımızı, ona başka bir varlığın neden olduğunu, dolayısıyla onun varlığının kendi dışında başka bir şeye bağlı olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemek anlamlı olacaktır. Bu şekilde varlığı başka bir şeye bağlı olan şey, varlığı kendinden başka hiçbir şeye bağlı olmayan başka bir şeye göre daha düşük bir mevkide yer alan, daha düşük rütbeli bir şeydi, tıpkı bir ailede çocukların babanın isteklerine bağlı olup onun emirlerini yerine getirmelerinde – ve bu yüzden kendi istediğini yapan ve çocuklar tarafından kontrol edilmeyen veya onlara bağlı olmayan babaya göre daha düşük bir derecede olmalarında– olduğu gibi. Demek ki ancak mutlak biçimde yalın olan bir şey başka bir şeyin

sonucu ve dolayısıyla ondan aşağı bir değerde olmayacaktır; mutlak yalınlıkta bir şey zorunlu bir varlık olacaktır. Yani kendi kendine var olmuş olacaktır. Peki ya basit ve nedensiz olması anlamında böyle "zorunlu" bir varlık var mıdır? Böyle bir varlık "zorunlu" olduğu için onun var olması gerekeceğini söylemekle yetinmek kolaya kaçmak olur. Fakat bu bağlamda önemli olan, sonuçta, varolanlar arasındaki akli hiyerarşinin en tepede nihai bir varolanı gerektirmesidir; nedenli varlıkların bir silsilesi en başta bütün nedenleri başlatacak nedensiz bir varlığın bulunmasını gerektirir, yoksa mantıksal olarak bu silsile üzerinde sonsuza kadar geriye gitmek zorunda kalırız.

Bütün varlığın bu ilk nedeni, tektanrıcı geleneğin *Tanrı* dediği şeyle ne şekilde bir tutulabilir? Metafizik bir ilk neden, Yaratıcı ile aynı şey olmak zorunda değildir. Ne olursa olsun, Feylesofların "zorunlu varlığı" olanaklı en yüksek ontolojik sıfatlara sahip olacaktır; bütün varlıkların en değerlisi ve en mükemmeli olacaktır çünkü kendine yeterli olduğu, yani başka bir şeye bağımlı olmadığı için yetkin ve kusursuz olacaktır. Eğer yetkinse hiçbir değerli nitelikten yoksun olmayacaktır. Üstelik bizim [öznel] değerlendirmemize göre değil, akla uygun düzenlenmiş evrende kendi başına [nesnel olarak] değerli olacaktır: Bu yüzden birinin herhangi bir şeyi bilmesi durumunda o da o şeyi bilecektir, bir şey canlıysa o da canlı olacaktır, herhangi bir şeyin bir gücü varsa o da en güçlü şey olacaktır. Demek ki o, güçlü bir hükümdarın kendi tebaası tarafından veya bir babanın çocukları tarafından onurlandırılmasında söz konusu olandan daha fazla tapılmaya ve onurlandırılmaya layık olan en kusursuz ve en beğenilen varlık olacaktır. Feylesoflar böyle bir varlığın, tektanrıcıların Tanrı'ya atfettiği statüyü –tek başına– hak ettiğini düşünebilirlerdi.

Roma döneminin sonlarına doğru ("Yeni Platoncular" denen) bir grup Yunan filozof, Platon'un düşüncelerinden bazılarını bu İlk Neden Olarak Tanrı kavramını insan yaşamıyla dinsel bir anlam içerecek şekilde ilişkilendirerek kapsamlı bir kozmolojiye dönüştürdüler. Yeni Platoncu kozmolojinin üç dayanağı vardı: Aristoteles'in yukarıda gördüğümüz şekilde daha çok bir kozmik ilk nedene işaret eden astronomisi ve metafiziği; maddi varlıkların kendi ötelerindeki maddi olmayan ilkelere yönelmelerine ilgi göstermiş olan Platon'un bazı mantıksal ve mitolojik kavrayışları; mistik deneyim. Yeni Platoncu kozmoloji esasen pagan Helen dininin kavramlarına dayanıyordu ama Hıristiyan öğretilerine de pekâlâ uyarlanabilirdi; İslami döneme gelindiğinde Felsefe geleneği içinde bu düşünce genel olarak kabul görmüştü. (Bunun İsmailî sistemindeki izlerini zaten görmüştük.)

Feylesoflar bu kozmolojiyi, mantıksal ve maddi olanakların hep birden kendilerini ortaya koydukları sonsuz bir olaylar silsilesi haline getirdiler. Evren, onu İlk Neden olarak tanımlamak için kullanmak zorunda olduğumuz yüklemler dışında hiçbir yüklemin hakkını tam olarak veremeyeceği mutlak anlamda aşkın Bir'den, Yalın Olan'dan ezeli ve ebedi biçimde doğar. Bununla

birlikte tam da kendi tekliğinin bu akli saflığı dolayısıyla ondan –yine tek bir şey olan, ama uyumların ve ilişkilerin çokluğunu örtük biçimde kendinde taşıyan– Mutlak Akıl, yani ussallık sonsuzca fışkırır. Mutlak Akıl'ın Mutlak Bir'le karşılaşmasından çokluk (hareket ve değişim), özellikle de kendiliğinden hareketin nihai ilkesi olan Mutlak Ruh çıkar. Ruh, Mutlak Akıl'a verdiği zorunlu tepkiyle, yani Akıl'ın mükemmelliğini taklit etme girişimiyle hareketi ve böylece zamanı da üretir; ama Ruh bu girişimini hiçbir zaman tamamına erdiremez, çünkü onun doğası Akıl'dan türemiştir; o Akıl'ın kendisi değildir. Mutlak Akıl ve Mutlak Ruh'tan Aristotelesçi ve Ptolemaiosçu astronomi sistemlerin eşmerkezli gök küreleri ve bunların saf dairesel hareketleri çıkar; sabit yıldızlar küresinden gezegen kürelerine ve Ay küresine kadar bunların her biri kendi hareketlerine hükmeden bir Akıl ve Ruh taşırlar. Yeryüzüne doğru yaklaştıkça daha da karmaşıklaşan bütün bu dairesel hareketlerin etkileşimi Ayaltı kürenin, yani dört elementi ve bunların çeşitli bileşimlerini içeren yerkürenin karmaşıklığını açıklar. (Bütün bu karmaşıklığa ise en aşağı tabakayı oluşturan küreye ait olan Etkin Akıl egemendir.)

Kuram bu noktaya kadar sadece bizim gözlemlenen varolanlar evreninde gördüğümüz çeşitliliği ve hareketi açıklar; onun dinsel anlamı ise insan aklının bizim dünyamıza hükmeden şu Etkin Akıl'ın bir yansıması olduğu görüldüğünde ortaya çıkar. Kendi aklımızı saflaştırdığımız, arındırdığımız takdirde bütün bu sürece ortak olabilir, böylece çokluktan nihai birliğe doğru entelektüel olarak yeniden çıkarak birlikten çokluğa doğru inişi kendi bilincimizde tersine çevirebiliriz. Bu şekilde, entelektüel farkındalık ve özellikle de salt geçici oluşların [tikel olanın] zıttı olarak tümeli anlama çabası ve hem tutkulardan arındırılmış akli soruşturmayı olanaklı kılacak hem de onun sonucunu oluşturacak şekilde ahlaksal olarak nefsi/benliği arındırma çabası olarak bütün bir Felsefi yaşam olumlanır. Felsefi arayış Tanrı'ya hürmet edip tapmanın en hakiki yoludur; sıradan cahil insanların kültleriyle ahlak kuralları ve öğretileri sadece gerçek Felsefi yolda atılmış kusurlu adımlardan ibarettir.

Böyle bir dinsel vizyon neredeyse bütün halkçı dinsel inançlarla bağdaştırılabilirdi. Fakat alternatif vizyonların savunucuları bu bağdaştırmanın koşullarından memnun olmayabilirlerdi. Özellikle İran-Sami geleneğinin tektanrıcıları, Felsefi İlk Neden'in gerçekten Tanrı olup olmadığından kuşku duyabilirlerdi. Tektanrıcılar kendi Tanrı'larının hem keyfi bir irade edimiyle yaratan yüce Yaratıcı olarak hem de insan yaşamına olumlu biçimde ve bizzat müdahalede bulunan nihai ahlaksal Hâkim olarak zati sıfatlarının daha farklı olduğunu düşünüyorlardı. Tektanrıcıların Tanrı anlayışları tam da Feylesofların akla uygun olmadığı gerekçesiyle göz ardı ettikleri olumsal ve tarihsel verilerin gözlemlenmesi ve bunlara yanıt verilmesi üzerine kuruluydu. Peygamberlerin Tanrı fikri ontolojik olmaktan ziyade ahlaksal, zamandışı olmaktan ziyade tarihseldi; Tanrı onurlandırılmak isteyebilirdi ama her şeyden önce itaat

edilmeyi isterdi; eğer onurlandırılmayı emrederse bunun da sırası gelirdi. Felsefe ve Peygamberlik geleneklerinin hep uyum içinde olmadıkları uzun zamandır ortadaydı. Daha önce olduğu gibi İslami koşullar altında da bunların bir uzlaşmaya varması pek kolay değildi.[5]

Feylesofların "Tanrı"sı peygamberlerin Tanrı'sından farklı bir figür olmuştu. Her feylesofun insanın kaderi hakkındaki görüşleri de keza birbirinden farklıydı. Bu farklılık, ortak sözcükler kullanılarak ne kadar gizlenmeye çalışılırsa çalışılsın hassas noktalarda kendini tekrar gösteriyordu. Feylesoflar, her şeyden önce, bir başlangıcı ve bir sonu olan kozmik bir tarihi reddediyorlardı; dolayısıyla Tanrı'yı İbrahimî anlamda Yaratıcı olarak, Takdir-i İlahi olarak veya Hâkim olarak kabul edemiyorlardı. Onlara göre dünya sonsuzdu; Tanrı (nihai Akıl olduğu için) sadece soyut "tümel" kavramları bilebilirdi, ayrıca elbette insan bedenlerini zamanın sonunda kendi isteği doğrultusunda yeniden diriltemezdi. Bir kişinin esasen İbrahimî geleneğe mi yoksa Felsefi geleneğe mi bağlı olduğu işte böyle kaçınılmaz sorunlar karşısında açığa çıkıyordu.

Felasife ve İslami Vahiy

Felsefe ustaları, bunun, hangi halka mensup ya da hangi zamanda yaşamış olursa olsun akıl sahibi her varlığın taşıdığı saf aklın zorunlu bir sonucu olduğunu düşünüyorlardı. (Felsefe'nin, gerçek anlayış ve bilgelik anlamında *felsefe*yle basitçe aynı şey olduğu düşünülüyordu.) Bütün diğer kültürel unsurlar gibi Felsefe de Arapçaya daha eski dillerden çevrilerek geçmişti, bu nedenle ondan yeni bir şey beklenmiyordu. Fakat daha önce doğa bilimlerinin durumunda gördüğümüz gibi, İslamileşmiş Felsefe, yani Felasife, Süryani geleneğinin Arapça üzerinden devam etmesinden daha fazlasını ifade ediyordu. Abbasî kentlerinin hızla gelişen toplumu akli soruşturmaya güçlü bir itki sağlamıştı; ama İslamileşmiş toplumun yeni entelektüel seçkinlerinin de bunda etkisi yok değildi. Bunun sonuçları, bizim deyişimizle "asıl" felsefede bile tarihsel olarak belirleyici oldu.

Felasife tarihsel ve geleneksel olanı reddedip her şeyi soyut ve zamandışı akli ilkelerden türetmeye girişmesine rağmen elbette aslında tarihsel ve kültü-

---

5 Feylesofların fark ettiği gibi, temel soruşturmanın varsayım ve yöntemleri ve onun her durumda hissedilen ahlaksal içerimleri hakkındaki etkileyici bir çalışma, Muhsin Mahdî'nin çevirdiği ve önsözünü yazdığı el-Fârâbî'ye ait *Philosophy of Plato and Aristotle* adlı eserdir (Glencoe, III., 1962). Mahdî'nin gösterdiği gibi, Yeni Platoncu Bir'den yayılmalar sisteminden (doğru bir felsefenin gerçekleştirmesi gereken –ve sonraki bölümlerde iki önemli durumla örneklenen – şeyi gösteren ve birkaç pozitif öğretiyi ele alan) ilk bölümde bile bahsedilmemesine rağmen, birden fazla yerde yayılmaların varsayıldığına ve bunlara götüren yöntemin temelinin, özellikle yıldızlara ve ruhlara ilişkin incelemelerin, metafizikteki tanrısal ilkeleri araştırmak için birer hareket noktası oluşturduklarından bahsedildiği yerde açıkça ifade edildiğine dikkat etmek gerekiyor.

rel bir gelenekti. Kendine özgü karizmatik kurucuları vardı. Feylesofların anısına ve örneğine sadık kaldıkları filozof Sokrates bu kişilerin başında geliyordu. Ayrıca Feylesoflar, Aristoteles'in hakikati Platon'dan daha çok sevdiğini belirttiği sözüne atıfta bulunarak kendilerinden önceki otoritelerden bağımsızlıklarına dikkat çekerken bir yandan da kaçınılmaz olarak bu ustaları incelediler ve onların düşüncelerini aşmaya, geliştirmeye çalışırlarken bile bunlarla bir şekilde uzlaşmak zorunda kaldılar. İslam'ın getirdiği yeni koşullar altında yeni sorunlar ve yeni fırsatlar ortaya çıktı ve Felsefi diyalog hız kazandı: Felasife de toplumsal temasların yeni sorunları ortaya çıkardığı süreç içindeki bilinçli bireysel kararların etkileşimi sayesinde gelişti; bu kararların sonuçları ise Feylesofların toplumun geleceği adına girişebilecekleri şeyleri, dolayısıyla buna uygun biçimde geliştirebilecekleri türden görüş açılarını sınırlayarak daha sonraki Felasife geleneğinin tümünü etkiledi.[6]

Görmüş olduğumuz gibi, Yunan geleneğinin filozofları kendi genel yaklaşımlarında belirli bir birlik geliştirirlerken Aristoteles'in mantığından ve bilimlerinden önemli ölçüde yararlanmış olmalarına rağmen kainat tasvirlerini ve bireyin onun içindeki yeri hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde Platon'a veya Plotinos'un Platon yorumuna borçluydular. Bu genel yönelim çerçevesinde her okulun Aristoteles'e veya Platon'a yaptığı vurgular arasında kayda değer bir çeşitlilik vardı; ayrıca geç Stoacılık gibi başka düşünce akımları da dikkat çekmeye devam etti. Yine de her öğrenciden, kendi ustalarıyla belirli bir eserler topluluğunu okuması ve belirli bir düzende çalışması beklendi.

Felsefi geleneğin en önemli eserlerinin Arapçaya çevrildiği dönemde kabaca aldığı standart biçim buydu. Müslüman Feylesoflar da işte bu noktadan hareket ederek kuramsal düşüncelerini ileri sürmeye başladılar. Fakat bir yandan da bu süreç, felsefe ve bilim klasikleri Arapçaya çevrilirken Yunanca öğrenmekle uğraşamayacak sıradan bireylerin ve bilginlerin yararına olacak şekilde, yavaş yavaş gerçekleşti. Bu süreçte alışılmış eski eğitim sistemi kısmen bozuldu. Felasifeyi sadece veya öncelikle Arapça çevirilerden öğrenen kimseler artık onunla *ad libitum* (özgürce) uğraşabilirlerdi. Bu bile tek başına yeni

---

[6] Bu bölümde Peygamberlik ve Felsefe gelenekleri arasında ortaya konan karşıtlık yıllardan beri literatürde kabul görmüştür. Bu durum İslam dünyasında da Hıristiyan dünyasında da birbirleriyle bir ölçüde benzer roller oynamışlardır. Çoğunlukla bunun Sami veya en azından İbrani kültürüyle Yunan kültürü arasındaki karşıtlıkla bir olduğu ileri sürülmüştür. Karşıtlık öyle nettir ki her zaman fazlaca abartılma tehlikesini beraberinde getirmiştir. Bu tehlike en kötü ihtimalle, bunun "ırksal" mizaçlar arasındaki bir karşıtlık olarak sunulması halinde kendini gösterir. Bunu, her biri (kendi doğaları gereği) diğeriyle ilişkiye girmeye açık olan tarihsel diyaloglar arasındaki bir karşıtlık olarak yorumlayarak bu tehlikeyi olabildiğince azaltmayı umut ettim. Özellikle, her bir diyalogun hem İran-Sami kompleksindeki hem de Avrupa kompleksindeki bütünsel kültürün bütünleyici birer parçası olduğu, bunların her birinin bu iki bölgesel kültür içinde bir bakıma farklı bir rol oynamış, hatta bir ölçüde farklı unsurlar barındırmış olmasına rağmen açıkça görülmüştür.

görüşler, bakış açıları geliştirmek için yeterliydi: Sorunlar standart hale gelmiş felsefi çizgide yürünerek ele alınmadıklarında ve otorite kabul edilen yorumculara dayanarak onları açıklama mecburiyeti olmadığında bu sorunların önceden fark edilmemiş yönleri daha berrak biçimde görülebilirdi. İslamileşmiş uygarlığın Feylesofları da ellerindeki malzemeyi böylece yeni ve bağımsız sentezler oluşturacak şekilde sunmaya yöneltilmiş oldular.

Böylece hekim Muhammed b. Zekeriye el-Râzî (öl. 925 veya 934), görünüşe göre normalde Felsefi öğretim programı içinde yer almayan birçok eski filozofu okuduktan ve standart görüşlerin yine de eksik bıraktığı boşluklarının iyice farkına vardıktan sonra, sadece bir tane sonsuz İlk Neden'i, kâinatın aksi takdirde biçimsiz kalacak maddesini sonsuzca harekete geçiren bir "devinmeyen devindiriciyi" içeren kozmik düzen anlayışını reddetmeye kalkıştı. Bunun yerine birlikte var olan ve eşit ölçüde mantıksal zorunluluğu bulunan beş sonsuz ilk ilke olduğunu öne sürdü. Zamanın, uzayın veya maddenin başka bir kavranabilir ilk ilke (Akıl veya Ruh) tarafından nasıl meydana getirilebileceğini veya başka bir kategori altında nasıl toplanabileceğini bulamadı. Onun kâinat tasviri, Feylesofların doğru sayması gereken bütün temel varsayımları içeriyordu ve bu anlamda, eski metafizikçilerin buldukları çözümlerden pek dikkat çekici biçimlerde ayrılmayan kimselerde olduğu kadar, onları böylesine sert bir biçimde eleştiren kendisinde de açıkça göze çarpan, gelenekten nispeten hafif ve yeni bir ayrılmaya işaret ediyordu. Fakat İslam'ın getirdiği yeni koşullar altında (gerçi en fazla ismen Müslüman sayılabilecek olmasına rağmen) el-Râzî bu genel çerçeveden epeyce yenilikçi bazı sonuçlar çıkarmaya yöneldi.

Fakat İslami ortamın en önemli sonucu, onun dayattığı tektanrıcı gelenekle karşı karşıya gelmekti. Bazı Feylesoflar örgütlü dinleri hiçbir şekilde açıkça kabul etmemişlerse de Arapça yazan Feylesofların çoğu ya Hıristiyan ya Yahudi ya da Müslüman'dı. Tamamı pagan olan Yunan bilgelerini, özellikle de Platon'u ve Aristoteles'i kendi ustaları sayıyorlardı. Bununla birlikte hayati meseleler hakkındaki öğretileri bağlılıklarına göre değişiyordu. Hıristiyanlar bir süredir, Hıristiyanlık ve Yunan entelektüel disiplinlerini uzlaştırmak için çözümler arıyorlardı. İslam ise daha yoğun bir çaba gerektiriyordu. Müslümanların çözümü Hıristiyanlarınkine sadece kısmen paraleldi.

Felsefi okullardan bağımsız, İslam inancına mensup Feylesofların ilki Yâkub el-Kindî'ydi (öl. 870'den sonra. Diğer Müslüman bilginleri arasında istisnai biçimde o Arap soyluydu). Tanrı ve ruh hakkında öğretmenlerin kabul ettikleri vahye dayalı öğretilerin aslında Felsefi hakikatlerin birer örneği olduğunu savunan Hıristiyan yaklaşımı özünde çok küçük değişikliklerle İslami öğretiye uyarladı. Anlaşılan o ki kendi inançlarından her türlü antropomorfizmi atmaya çalışan Mutezilîlerle bu hususta yakın işbirliği içindeydi ve onların çözümlerinin akılcı felsefi görüşlerle bağdaştırılabileceğine kanaat getir-

mişti. Özellikle felsefi tanımları derlemiş olmasıyla tanınmıştı ve bir felsefi sistemi geliştirmek yerine genel bir akılcı bakış açısını insanlar arasında teşvik etmeye daha fazla ilgi duyuyordu. Ama bu yaklaşım uzun vadede tatmin edici değildi. Sokratik gelenek sorgulayıcıydı. [Tarihdışı nesnelerle, hakikatle ilgilenen] Sorgulamalarının İslam gibi tarihsel bir mühadahalenin dayattığı [tarihe bağımlı] çerçeveye hapsolmasına razı olamazdı. Kur'anî gelenek de kendi vardığı sonuçların insanların kişisel spekülasyonlarının otoritesine tabi olmasını kabul edemezdi.

Sokratik İnancın ve İbrahimî İnancın Alternatifleri

Bu ikilem, bir İsmailî vaiz olan Ebû Hâtim el-Râzî tarafından kaydedilmiş olan, kendisi ve Feylesof Râzî İbn Zekeriye arasındaki aleni sohbetlerde örneklenmişti.[7] Kur'anî geleneği paylaşanlar arasında Felasifeyle ilişkilendirilen öğretilerle en etkin biçimde ilgilenenler İsmailîlerdi. Onların simgecilikleri Helenistik dünya imgesine dayanıyordu ve gelecek yüzyıllarda eski Felsefi kozmolojiyi kendi amaçlarına uyarlayacaklardı. Fakat herhangi bir tektanrıcı vahiy geleneğinin savunucusu kadar İsmailî de, kendi görüşüne göre, bir bireyin anlık spekülasyonu lehine cemaat tarafından kabul edilen tarihsel vahyin tehlikeli bir biçimde ve küstahça reddedilmesi karşısında şaşkına dönmüştü.

Feylesof Râzî, birden fazla öğretinin vahiy tarafından desteklendiği ve birbiriyle çelişen iddialar arasında karar vermenin hiçbir yolu olmadığı için vahye başvurmayı, insanlar arasında yıkıcı bir çatışmadan başka bir şeye yol açmayacağı gerekçesiyle –çünkü Tanrı'nın amacı bu olamazdı– reddederek tartışmaya başlıyordu. Bütün insanlara akıl doğuştan bahşedilmişti, tek başına bu bile anlaşmazlıkların çözülmesi için bir umuttu. Tanrı'nın amacı, bu aklı hakikate ulaşmak amacıyla kullanmamız olmalıydı. İsmailî Râzî ise, hepimizin aklı olmasına rağmen hiç kimsenin aklının başkasınınkine benzemediğini ileri sürerek buna karşı çıkıyordu; kimileri diğerlerine göre o kadar akıllıydı ki onların yönetmesi ve diğerlerinin onları takip etmesi kaçınılmazdı. Dolayısıyla, eğer hakikatin bir şekilde bulunması gerekiyorsa –ki Tanrı kuşkusuz böyle olmasını istiyordu– sonuçta sözünü geçiren bir liderin bulunması şarttı; (akıldan daha az pay alanlar tarafından tanınması gereken bu liderse ancak vahiy alan bir peygamber olabilirdi.

Bunun ardından bireysel akıl taraftarlarının kendi aralarında aslında vahiy taraftarları kadar farklılaştıklarını belirterek Feylesofun iddiasını onun aleyhine çevirdi. Feylesof Râzî'nin geçmişteki büyük akılcı Filozofların vardık-

---

7 Her ikisi de Rey şehrinden olduğu için Râzî adıyla anılıyordu. Burada, Muhammed b. Zekeriye el-Râzî'ye ait *Opera Philosophica*'da (haz.: Paul Kraus, Fu'âd University Faculty of Letters, Yayın no: 22 [Kahire, 1939], cilt 1, s. 291-316) yer alan, Ebû-Hâtim el-Râzî'ye ait "Munâẓarât bayn al-Râziyyayn" adlı eseri özetleyeceğim.

ları önemli sonuçları bizzat kınamış olduğunu belirtti ve –en bilge Filozofların bile hatalar yaptıklarını ve nihai bir çözüme vardıracak hiçbir yol bulamadıklarını ima ederek– onların öğrencisi olarak onun kendini onu eğiten kimselerden daha bilge olduğunu düşünüp düşünmediğini sordu. Feylesof ise sonraki düşünürlerin, kendilerinden öncekilerin yapmış oldukları her şeyin ellerinin altında olmasının avantajına sahip olmaları dolayısıyla bunlar üzerine kendi soruşturmalarını da katarak onların çalışmalarını ilerletebileceklerini söyledi; bunun üzerine İsmailî de Râzî'nin geliştirdiklerini biraz daha geliştirecek başka düşünürlerin de gelmeye devam edeceğini, dolayısıyla Râzî'nin haklı olduğundan emin olmak için hiçbir gerekçesinin olmadığını ve (çeşitli farklı görüşler kitaplarda yan yana yer almaya hep devam ettiği için) sonuçta ortaya sadece insanları anlaşmazlığa düşürecek çok sayıda farklı görüşün çokluğundan başka hiçbir şey çıkmayacağını vurguladı.

Fakat bu noktada Feylesof konunun özüne döndü. Onun asıl ilgilendiği şey, varsayımsal gelecek kuşakların yararına olacak (çok çeşitli görüşlerin kapsamının iyi bir elemeyle daraltılacağı varsayımına dayanan) şekilde bilgide sonsuz bir ilerleme değildi. O bunun yerine tek bir kuşağın yaşam süresi içindeki hakikat arayışıyla ilgileniyordu. Bu doğrultuda asıl önemli olanın her bir düşünürün elinden gelen en iyi çabayı ortaya koyması olduğunu savundu. Bu durumda düşünür bizzat hakikate ulaşamasa bile ona giden yolu açmış veya o yolda yürümüş olacaktı ki istenen şey de zaten bu yolda olmaktı. Çünkü istenen şey ruhu "keşmekeşten", duyular yoluyla edinilen izlenimler ve yaşamın tutkuları tarafından tetiklenen zihinsel karışıklıklardan arındırmak, böylece nesnel yargıda ve eylemde bulunmasını sağlamaktı. "Ruhlar" bağımsız araştırma ve sorgulama dışında hiçbir şekilde "bu dünyanın keşmekeşinden arınmaz veya ötedünya için özgürleşmezler; bir kişi [akılcı felsefeyi] araştırır ve ondan az da olsa bir şey öğrenirse ruhunu bu keşmekeşten kurtarıp özgür kılar. Ruhlarını harap eden ve araştırmayı savsaklayan sıradan insanlar buna çok az ilgi gösterse bile bu yüzden bu keşmekeşten kurtulacaklardır."

İnsanların entelektüel açıdan eşit olmadıklarına inanan İsmailî ise halk kitleleri konusunda o kadar iyimser değildi. Bu yüzden, vahiy öğretilerine inanmaya devam eden birinin bir taraftan da (akılcı) Felsefeyle ile ilgilendiği takdirde arınıp arınamayacağını sordu. Bunun üzerine Feylesof, yerleşik görüşe itaat etmeyi sürdüren birinin "Felsefe" öğrencisi bile olamayacağını söyledi ve böylece asıl istediği şeyin az da olsa bağımsız araştırma olduğunu ortaya koydu. İsmailî ise akılcı Felsefenin iyice derinine inmeyenleri –ki sözde akılcıların çoğu böyleydi– pratikte vahyi reddedebileceklerini, ama bunun yerine farklı bir geleneğe (farklı bir yerleşik görüşler topluluğuna), Filozofların kitaplarında yer alan ve Feylesofun özünde zorunlulukla doğru olmalarının gerekmediğini kabul ettiği bir geleneğe teslim olacaklarını vurguladı. Böyle biri Feylesofun talep ettiği arınmaya ulaşamamakla birlikte bir de tarihsel vahyin

yararlarından mahrum kalacaktı; herhalde hiç kimse ondan daha kötü bir durumda olamazdı.

Hem Feylesof hem de İsmailî, saf bilginin yalnızca bir aracı olduğu yaşamın ahlaksal boyutlarıyla ilgileniyorlardı. Feylesof Râzî iyi bir insan olmak için gereken sürece önem veriyordu ve –Feylesoflar arasında bir istisna teşkil edecek şekilde– bu sürece halkın nispeten geniş kapsamlı olarak katıldığını görmeye hazırdı; hatta edipleri kafalarını kaldırıp tatlı hayatlarının ve yüzeysel kültürlerinin ötesine bakmaya ikna edebilmek amacıyla ruhun rahatsızlıklarının tedavisi üzerine bir kitap bile yazmıştı. İsmailî Râzî ise Şeriat'ın bilincinde olan samimi bir Müslüman olarak, sorumlu bir yaşamın içsel bir "saflıktan" daha nesnel temellere dayandırılmasını talep ediyordu; toplumsal olarak geçerli bir tutumun en somut olası teminatını arıyordu – bu da tarihsel olarak kabul görmüş vahye, yani Muhammed'in aldığı vahye ve Kur'an'a dönmek demekti. Çoğu Feylesof, en azından sıradan halk kitlelerine kıyasla, İsmailî'nin haklı olduğunu kabul ediyordu.

Fârâbî: Siyasal Hakikat Olarak Vahiy

İnsanın öznel ve toplumla çatışmaya neden olacak türden hataların labirentlerine sürüklenmeden akılcı beşeri olanaklarını nasıl gerçekleştirebileceği sorununa Feylesofun çoğu pratikte uzun zaman önce bir çözüm bulmuşlardı: İşe önce Filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarını en aza indirerek başlamışlardı. Yunan ve Süryani geleneklerinin müfredatında olağan Felsefe eğitiminin – görüşleri yer yer çatıştığı gayet iyi bilinmesine rağmen– hem Platon'a hem de Aristoteles'e dayandığını daha önce belirtmiştik. Râzî dışında çoğu Feylesof, bu eski bağdaştırıcı görüşe bağlı kalmaya devam etti. Eski ustalar arasındaki söz konusu farklılıklar göz ardı edilmese bile Felsefenin tek, ortak bir yönelim ve amaç sunduğu, dolayısıyla en azından potansiyel olarak tek bir öğretiyi barındırdığı düşünüldü. En önemli iki ustanın birbiriyle bağdaştırılması iki şekilde sağlandı. Örneğin Platon'un mantıksal yöntemi Aristoteles üzerinden yorumlandı. Bu, her ikisinin de çözmeden bıraktıkları felsefi sorunları çözüme ulaştırma girişimini yansıtıyordu. Fakat iki ustanın görüşlerini birbiriyle uyumlu hale getirme girişimlerinden bazılarının doğrudan doğruya Felsefenin vahyedilmiş dinsel dogmayla çelişmediğini gösterme ihtiyacını karşılama amacını taşıdığı da açıktı. Bu yüzden Aristoteles'in, ruhun ölümsüzlüğü ve zamana bağımlı yaratma edimi ile tutarsız görünen öğretileri, genellikle Platon aracılığıyla, bazen de Arapçaya daha önceden çevrilmiş ve yanlışlıkla "Aristoteles'in teolojisi" diye isimlendirilmiş Yeni Platoncu bir risalenin yardımıyla yorumlandı. Fakat gerçek Filozofların kendi bağımsız araştırmalarında da aynı sonuçlara ulaştıkları yönünde verilen bu teminat, bireysel aklın fazla serbest kullanılmasından doğacak yoğun akıl karışıklığı tehlikesine ve-

rilmesi gereken yanıtın sadece bir kısmını oluşturuyordu. Feylesofların bu soruna buldukları daha basit bir çözüm ise akılcı Felsefeyi yalnızca kendilerine saklamak ve sıradan halkın kifayetsizliğini gözeterek akılcılığı insanlar arasında evrensel bir tutum haline getirme çabasından vazgeçmekti. Bu ise halkçı vahiy diniyle uzlaşmaya varmak anlamına geliyordu.

Müslüman Feylesofların vahiy karşısında sergiledikleri en yaygın tutumu yansıtan klasik geleneği kuran kişi Ebu Nasr el-Fârâbî'ydi (öl. 950). Seyhun Nehri yakınında bir Türk asker ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelen Fârâbî, Bağdat'ta öğrenim gördü ve uzun bir süre ailesinin servetiyle geçindi; yaşamının sonlarına doğru Halep'te saray müzisyenliği yaptı. İbn-Zekeriye el-Râzî'den farklı olarak Fârâbî İslam'ı ciddiye aldı. Bununla birlikte, İslamileşmiş uygarlığın ilk Felsefi okullarını gösteren tablodan da anlaşılabileceği gibi, el-Kindî'ye göre, daha tavizsiz bir akılcılığı yansıtan ve Helen Hıristiyan gelenekleri de içeren bir okulda eğitim görmüştü. Bu eğitimin üzerine kendine has keskin bakış açısını da eklemişti.[8]

Fârâbî ve öğrencilerinin, Hıristiyan Filozoflara veya çoğu antik Pagan Filozofuna kıyasla toplumsal veya siyasal sorunlara daha yoğun bir ilgi gösterdikleri anlaşılıyor; İslam'ın o zamanki siyasi yönelimi buna ilişkin ipuçları veriyordu fakat dönemin genel kültürel akıcılığı da İslam'dan bile bağımsız olarak, Platon'un Sicilya'dayken dile getirmiş olduğu, öğrencilerinin ise yeni Yunan temeller üzerinde bir bakıma daha başarılı biçimde ortaya koydukları siyasal umutlarının yeniden canlandığını akla getiriyordu. Fârâbî ve kuşkusuz başkaları İslam'ın gelişi ve onun herkes tarafından kabul gören uhrevi ideallerıyle birlikte belki de felsefi bakımdan daha ideal bir toplum kurmak için şartların daha elverişli hale geldiğini hissetmiş olabilirler. Ne olursa olsun şurası kesin ki Fârâbî ve takipçiler kademeli [siyasi] reformdan bahsettiler ve güçlerinin büyük kısmını siyaset felsefesi için harcadılar.

İslam fenomeni, insanın onun hakkındaki şahsi duyguları ne olursa olsun, kâinatı ve insanın kâinat içindeki yaşamını anlamaya çalışanlar tarafından göz ardı edilemeyecek kadar muazzamdı. Neden bu kadar fazla insan, yaşama ve topluma ilişkin bu yorumu benimsemişti? Bir düşünce ve eylem sistemi olarak onun anlamı ve değeri neydi? Platon bile kendi zamanında iyi düzenlenmiş bir toplumun, halkın tanrılar tarafından vahyedildiğine inanacağı birtakım öğretilere –gerçekten ilahi olmaları gerekmeyen fakat insanları hem toplum için hem de kendileri için en iyi olacak biçimde davranmaya sevk edecek nitelikte, ilahi olduğuna inanılan öğretilere– ihtiyaç duyacağını ileri sür-

---

[8] El-Râzî ve Fârâbi hakkındaki iki yararlı ve genel makale, sırasıyla Abdurrahman Badawi ve İbrahim Madkour'a ait olup, M. M. Sharif'in hazırladığı, çok farklı parçalardan oluşan gayet düzensiz bir eser olan *A History of Muslim Philosophy*'de (Wiesbaden, 1963) yer almaktadır.

müştü. Fârâbî bu görüş açısını İslam'a uyarladı.[9] İyi bir toplumda yaşayan kimselerin tek bir Tanrı'nın var olduğuna inanmaları gerekirdi; gerçi Tanrı'nın doğası hakkında tamamen akılcı, yani Felsefi bir anlayışa sahip olmaları beklenemezdi. Ayrıca akıl bahşedilmiş varlıklar olarak maddi kaygılarını ve çıkarlarını bir kenara bırakıp Tanrı'ya saygılarından dolayı birbirlerine adil davranmaları gerektiğine inanmaları da gerekirdi. Üstelik bunları yaparken ne insanların ne de adaletin doğasını akılcı biçimde kavramları şarttı. Bu temel inançlar kitlelerin önüne çeşitli imgeler aracılığıyla konabilirdi. Örneğin kendini dünya zevklerine kaptırmış sefihleri bekleyen korkunç akıbet Cehennem betimlemesi aracılığıyla insanlara pekâlâ hatırlatılabilirdi. Belki gerçekten de ideal bir toplum onun bütün ilkelerini kavrayan ve fikirlerini başkalarına nasıl telkin edileceğini de bilen kusursuz bir "filozof" tarafından, yani Feylesofların anladığı anlamda hikmete mazhar olan kişi tarafından, yani bilge tarafından yönetilmeliydi. Bu ideal ulaşmak olanaksızsa bile çeşitli yollardan yaklaşmak olanaklıydı: Hiç değilse yasalar akli ve felsefi gereksinimlerle doğrultusunda konabilir, felsefi düşünemeyen insanları onları gözetmeye teşvik edecek biçimde sunulmuş olabilirlerdi. Buna göre, Muhammed'in rolü bir yasa koyucunun rolüyle aynıydı: Onun başlıca görevi Şeriat hukukunu ortaya koymak ve onun gözetilmesini sağlayacak yaptırımlarla onu donatmak olmuştu.

Bu görüşe göre halkçı din kullanışlı bir kurmacadan daha fazlasıydı ama akılcı "felsefe" ile aynı kefeye konabilecek türden bilgelik de barındırmıyordu.[10] Vahiy, toplumun kuruluşunda esası teşkil eden doğal bir süreçti ve bu süreç, yaratıcı yaptırımlarla donatılmış bir hukuk olmadan işleyemezdi. Peygamberse ona bahşedilen bir hediye olan hakikati sadece ifşa ediyordu. Bu hakikat akılcı "filozof"un ulaşabileceği kadar yüce bir hakikat değildi. Çünkü Peygamberin en yüce öğretileri aslında aklın temel ilkelerinin, sıradan insanların anlayabileceği kadar yalın bir dille veya imgelerle ifade edilmiş hallerinden ibaretti. Peygamberin bildirdiği yasa, onu yasa koyuculuk görevini yaptığı cemaate mensup insanlar için geçerli ve bağlayıcıydı.

---

9 Leo Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws" (*Mélanges Louis Massignon*, [Şam, 1957], cilt 3, s. 319-44) adlı çalışmasında, Feylesofları bu görüş açısını açığa çıkararak okumaya ilişkin kendi yönteminin eğitici bir örneğini veriyor; bu yöntem tek örnekte ikna edici görünmeyebilir, ama birçok örneğin birikimiyle kendini açığa vurabilir. Bunun alternatifi, Fârâbî'nin ve onu takdir eden herkesin budala olduğunu söylemeye çıkar. Ayrıca Erwin Rosenthal'ın çeşitli yazılarında Feylesofların siyasal düşüncesini istikrarlı biçimde yanlış anladığını da eklemek gerekir.

10 Birçok bilgin Fârâbî'nin aynı hakikatin iki bağımsız kaynağı olan "din ile felsefe"yi, "iman ile akıl"ı uzlaştırmaya çalıştığına inanmıştır. O, tektanrıcı geleneğin dayattığı hiçbir şeyin akılcı felsefe tarafından reddedilmemesi gerektiğini göstermeyi istemişti; fakat sorunu gerçekten bu şekilde kavramış olabilecek el-Kindî'nin aksine el-Fârâbî ve sonraki Feylesoflar popüler dinin manevi rolünü keskin biçimde kısıtlamış ve ona her durumda entelektüel açıdan çok az takdir etmişlerdi. R. Walzer, Leo Strauss ve Muḥsin Mahdî, Feylesofların tavrını tam olarak belirlemekte en çok yararlı olan uzmanlar olmuşlardır. Görüşlerinden bazılarını kabul etmeyi pek istemesem de Mahdî'den sözlü olarak çok şey öğrendim.

İslamileşmiş Uygarlığın İlk Felsefe Okulları

MS ykl. 500'e doğru	İskenderiye Okulu: Klasik okul; daha Aristotelesçi, geç Stoacılığa eğilimli; vahyin (Hıristiyan) felsefeye dayandırılması	Atina Okulu: Daha Platoncu; (pagan) esinlenmelerine (revelation) saygı gösterme eğiliminde
İslam'ın ortaya çıkışı sırasında	↓	Nesturîler bu okulu Hıristiyanlığa uyarlamıştır
Dokuuzuncu yüzyıl	Bağdat Okulu (çevirmen Huneyn) bu gelenek içinde yer alır.	Mutezilî Kelâm'ını kabul eden el-Kindî bu okula mensuptur
MS ykl. 900	Fârâbî (öl. 950) bu gelenek içinde yer alır, felsefeyi siyasal bir çerçevede yorumladığı vahyin önüne koyar	Nasıl bir eğitim aldığı iyi bilinmeyen El-Râzî (Rhazes, öl. 925 veya 934), İslam'a karşı çıkar; pek izleyicisi yoktur.
	İbn Rüşd (Averroës, öl. 1198) ve İspanya-Mağrip okulu Aristoteles'e vurgu yaparak Fârâbî'den ayrılır; Kelam'la uzlaşmayı reddeder, Şeriat'ı vurgular	İbn Sînâ (Avicenna, öl. 1037) ve İran okulu, Fârâbî'den Platon'a yaptıkları vurguyla ayrılırlar; İbn-Sînâ vahyi siyasal çerçeveden olduğu gibi psikolojik çerçeveden de yorumlamıştır.

Bu tablo büyük ölçüde R. Walzer'in "Islamic Philosophy" adlı çalışmasına dayanıyor (*History of Philosophy Eastern and Western* [Londra, 1952], haz. Sarvapelli Radhakrishnan, cilt 9, s. 120–48).

Genel olarak akılcı bir "filozof"un bir halk dinini diğerlerine tercih etmek için belki fazla nedeni bulunmayabilir. Oysa Feylesof, gerek hukuka gerekse toplumun bütünlüğüne yaptığı vurgu ve Teslis gibi hayalgücünün sınırlarını zorlayan dogmalardan görece azade olması nedeniyle Şer'î İslam'ın katıksız bir halk dini olmak için gerekli tüm akli şartları karşıladığını pekâlâ düşünebilirdi. Nitekim Fârâbî –Halep'in Şiî sarayındayken– cemaatin liderliğini özü gereği güvenilir olan imamın sürdürmesinin önemini vurgulayarak, daha makbul bir toplum inşa edebilmek için –sırf İslam'a değil– özellikle Şiî İslam'a başvurulmasının yerinde olacağını ima eden bir dil kullandı. Ne olursa olsun "akılcı" filozof da mensubu olduğu cemaatin halkçı dinine bağlı kalmak, onun öğretilerini –üstünkörü şekilde olsa da– benimsemek ve uygulamak zorundaydı. Din öğrenimi bir "filozofun" bilmesi şart olan –siyaset felsefesi" başlığı altında yer alan– şeylerin ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu. İslam dünyasında yaşayan bir Feylesofun bu dar anlamıyla iyi ve inanan bir Müslüman olması sadece olanaklı değildi, ayrıca zorunluydu.

İlk Çevirmenler, Filozoflar ve Bilginler, MS 770-970

770ler	Simyacı Câbir ibn Hayyân, simya bilimi hakkındaki Câbir külliyatına ismini verdi
ykl. 800	Bağdat'ta eğitim hastanesi kuruldu
813-848	Mutezilîlik güç kazandı, her türlü entelektüel girişim saray tarafından himaye edildi
ykl. 850	"Cebirin babası", ("Hint" rakamlarını kullanan) matematikçi ve astronom el-Harezmî'nin ölümü
ykl. 873	Çoğunlukla "ilk Feylesof" diye anılan el-Kindî'nin ölümü; Helen eserleri Arapçaya çeviren önemli çevirmen Huneyn ibn İshâk'ın ölümü
Onuncu yüzyılın başı	Simya bilimi hakkındaki "Câbir külliyatının" elden ele dolaşması
925	Feylesof, simyacı ve hekim el-Râzî'nin ölümü
929	Matematikçi (trigonometri ve astronom el-Battânî'nin ölümü
950	Metafizikçi Feylesof Fârâbî'nin ölümü
ykl. 970	Pythagorasçı tarzda içrek "bilimsel" ve metafizik bilgilerin kapsamlı bir derlemesini oluşturan İhvân üs-Safâ "Risalelerinin" tamamlanması

Bununla birlikte Felasife gelenekleri İslam'dan daha eski ve bağımsız olmakla kalmıyorlardı: Bunlar aynı zamanda uygulamada neredeyse hiç karşılığı olmayan arayışlara atılmak için göz kırpmadan harcanabilecek maddi olanakları ve boş zamanı gerektirdikleri için radikal bir seçkinciliği baştan varsayıyorlardı. Nitekim Feylesofların birilerine yararı varsa bunlar aslında bu gibi pahalı uğraşların masraflarını karşılayabilecek zenginlerdi, yani genel olarak hükümdarlar ve saray maiyetiydi. Şeriat yanlısı Müslümanlar Feylesofları hep kendilerine yabancı görmüşlerdi. Onların Felasifeye verdikleri tepki sokaktaki adam tarafından da benimsenince Felasife ve onun özellikle teşvik ettiği bilim-

ler Yüksek Halifelik devletinin toplumunda asla peygamberliğe dayalı Şeriat gibi, hatta mutlakıyet gibi kültürün ayrılmaz bir parçası haline gelemedi, halk tarafından tamamen benimsenemedi. Bu nedenle genellikle uzak durulan bir yabancı muamelesi gördü.

Kelâm ve Felasife

Feylesoflar kozmolojileriyle, bütün bir kâinata ve insan ruhunun kâinat içindeki yerine ilişkin akılcı evren betimlemeleriyle övünüyorlardı. Bu durum, tektanrıcı geleneğe bağlı olanları da aynı şekilde davranmaya zorluyordu. Dindarlık yanlıları, kendi genel entelektüel yapılarının bir parçası olarak, Tanrı'ya ve insanlığa ilişkin tartışmalı bir kuramın esaslarını geliştirmeye meyletmişlerdi. İlk başta bunu ihtiyaç duyuldukça, yavaş yavaş yaptılar. Örneğin diğer tektanrıcılar İslam'ın davetine meydan okuduklarında, Tanrı'nın mutlak birliğini, Muhammed'in peygamberliğini ve genel olarak Kur'anî Tanrı ve Kıyamet Günü betimlemelerinin geçerliliğini öne çıkardılar. Bu tarz savunuları geniş kapsamlı biçimde ilk kez ortaya koyanlar Mutezilîlerdi. Mutezilîler Kur'an'da özenli bir akıl yürütmeyle çelişen hiçbir şey bulunmadığını göstermeye çalışmakla negatif bir hedefi önlerine koydular. Ama kısa süre içinde, (akil antropomorfist –ve Şiî– düşünür Hişâm b. Hakem gibi) Müslümanlarla olduğu gibi Müslüman olmayanlarla da yapılan tartışmaların sonucunda, nelerin akılla çeliştiğini gösterecek ölçütler belirlemeleri şart oldu. Buysa akla uygun olduğunu ileri sürebilecekleri ve Kur'an'ın uyumlu olduğunu gösterebilecekleri genel bir kozmoloji kurmak anlamına geliyordu.

Bu etkinliğe *kelâm*, yani dinsel inanç konularını akli ölçütler zemininde "tartışma" deniyordu. Daha sofu Şeriat yanlıları bunu bidat sayıyorlar ve insan aklının vahiyle bildirilen şeyleri "kanıtlaması" gerektiği fikrini kesin bir dille reddediyorlardı. Yine de İslam egemen din haline gelirken bu etkinlik de yaygınlaştı ve birçok rakip teoloji okulunun ortaya çıkmasına yol açtı.

Mutezilîler arasında, akıl yürütmeye kendini adamış bu dindarlık okuluna kapsamlı bir dogmatik sistem çerçevesi kazandıran ilk büyük sistematik düşünür Ebu'l-Huzeyl (öl. 840) oldu. İzleyicileri onun öğretilerini beş başlık altında topladılar: (1) Tanrı'nın birliği başlığı altında Manici düalizmi ve aslında antropomorfizmi akla getiren her şey –özellikle de Hadis Ehli'nin Kur'anî imgeleri oldukları gibi kabul etmesine yol açan kaba lafızcılık– şiddetle kınanıp reddedildi. (2) Tanrı'nın adaleti başlığı altında Tanrı'ya insanları yargılarken adil davranmadığı yönünde yapılan her türlü suçlama reddedildi ve insanların kendi eylemlerinden sorumlu oldukları, kötü eylemlerinden dolayı cezalandırılabilecekleri yollu görüş desteklendi. (3) Din Günü'nün gelişi başlığı altında, adil olmanın [her koşulda] Müslümanların tarafını tutmaktan daha önemli olduğu vurgulandı ve bu doğrultuda hadislerin önemsizleştirilmesi

pahasına Kur'an'ın bir kaynak olarak konumu yüceltildi. (4) Ne inançlı ne de inançsız sayılan günahkâr Müslüman'ın iki arada bir derede kalmış konumu tartışıldı. (5) Son olarak, doğruyu emretme ve yanlıştan men etme –toplumu dinin emirlerine ve yasaklarına göre düzenleme– yükümlülüğü ele alındı. Bu çerçevede, okulun gelişmesiyle birlikte, geniş bir yelpazeye yayılan farklı görüşler ortaya çıktı.

Mutezilîler en kozmolojik sorunları Tanrı'nın birliği başlığı altında tartıştılar çünkü Tanrı'nın yaratıcı ve kâinata egemen olduğunu vurgulayan bir anlayış geliştirmeleri gerekiyordu: Örneğin Tanrı'nın gücünün yetmeyeceği bir şey olabilir miydi? Birçokları bu soruya olumsuz yanıt verdi. Kullandıkları terminolojinin –töz, ilinek, varoluş, yokluk vb.– özensiz biçimde de olsa Yunan felsefe geleneğini anımsatmakla birlikte Mutezilîlerin ve diğer Müslümanların karşı geldiği Hıristiyan teoloji tartışmalarını da yansıtması mümkündür. Aslında onlar vahyin önceliğini öne çıkarıyorlardı.

Mutezilîlik asla İslami spekülatif düşüncenin tek okulu olmadı ama uzun süre boyunca entelektüel alanda en etkili okul o oldu. Ne var ki Hadis Ehli dindarlığın yükselişiyle birlikte dönemin en fazla rağbet gören akımlarına gittikçe ayak uyduramaz hale geldi. Tanrı'nın metafizik birliği ve adaleti Kur'an'a dayanılarak savunulabilirdi ve ilk zamanların sıradan Müslümanlarının görece henüz kemale ermemiş, olgunlaşmamış inancıyla tutarlı bulunabilirdi. Fakat ele aldıkları neredeyse bütün temel konularda olduğu gibi bu konularda da Mutezilîler, antropomofizmi hoş gördüklerini, Tanrı'nın kudretini adaletinden daha fazla vurguladıklarını ve hadis rivayetlerini çoğunlukla Kur'an'ın kendisine tercih ettiklerini düşündükleri Hadis Ehli ile anlaşmazlık içindeydiler. Dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, kendilerini Hadis Ehli'nden sayan bazı kişilerle birlikte birçok insan Mutezilîlere karşı –her türlü kelâm tartışmasını tamamen reddetmek suretiyle Hadis Ehli'nin yaygın tutumundan ayrılarak– daha fazla rağbet gören bu görüşleri akla uygun hale getirmek için girişimlerde bulunmaya başladılar. Bu kişilerin başında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 935) ile Ebu Mansur el-Mâturîdî (öl. 944) geliyordu.

Bu kişiler kelâmı ve onun kozmolojisini, Şeriat yanlılarının daha yerleşik öğretilerini yansıtan ve artık iyice birikmiş olan hadislerde ortaya konan öğretilerin savunulmasıyla sınırlamaya çalıştılar. Bununla birlikte sadece tek tek öğretilerle değil, bütün entelektüel hareketin genel havasıyla ilgilendiler. Soyut akli yetilerden kuşku duydukları için, Mutezilîlerin aksine, bu anlamda aklın sözde gereksinimlerinden ellerinden geldiğince az çıkarım yapmaya çalıştılar. Dolayısıyla Helen geleneğinin kategorilerini muhafaza etmelerine rağmen bu görüş açısından gittikçe uzaklaştılar.[11]

---

[11] J. Schacht, "New Sources fort he History of Muhammedan Theology" (*Studia Islamica*, 1 [1953], 23-42) adlı çalışmasında kelâm okullarının diğer İslami akımlarla olan ilişkisi hakkında bir

Eş'arî'nin bizzat hangi tutumları benimsediği hâlâ açık değildir. Bir düşünce okuluna adını vermiş olduğu için, bu okulun daha sonraları benimsediği tutumlar da genellikle ona atfedilmiştir. Oysa onun adını taşıyan eserlerin hepsi gerçekten ona ait değildir. Yine de Mutezilîlerin sürekli tartıştığı birçok meseleye ilişkin temel çözüm formüllerini muhtemelen Eş'arî bizzat geliştirmişti. Mutezilîler, Tanrı'yı bilgi veya kudret gibi herhangi bir subuti sıfata [ayrıksı niteliğe] sahipmiş gibi betimlemenin, antropomorfizm tehlikesi barındırmak bir yana, daha da vahimi, Tanrı'nın yanı sıra başka sonsuz varlıkların da var olduğunu ileri sürme tehlikesini taşıdığını savunuyorlardı: Çünkü ona yüklenecek her türlü bilginin veya kudretin de aynı şekilde sonsuz olması gerekirdi. Tanrı'nın şu veya bu özel bilgi veya kudret sayesinde değil, her durumda özü gereği bildiğini veya kudretli olduğunu ileri sürüyorlardı. Kuşkusuz farkında olmadan bu noktada Filozoflardan ödünç aldıkları "[birincil/ikincil] nitelikler" ve "öz" gibi kavramların, Tanrı'nın mutlak yalınlığını ileri sürmeye vardıracak ve aslında Yeni Platoncular tarafından çoktan yürünmüş olan bir yola girmesine izin vermiş oluyorlardı. Hadis Ehli ise bunun "Tanrı" kavramının içini boşaltmak anlamına geleceğini –ve Tanrı'yı inkâr etmek gibi bir şey olduğunu– ileri sürdüler. Anlaşılan o ki Eş'arî de Tanrı'nın böyle sıfatlarının olduğunu savunmuş ve bu sıfatların onun özünden başka bir şey olmadıklarını söyleyerek Mutezilîlerin görüşünü açıkça desteklemişti. Bu şekilde mantıksal kategoriler muhafaza edilmişti ama bu kategorilerin tarihe müdahale eden bir Tanrı anlayışına gölge düşürmesine izin verilmemişti.

Eş'arî, Filozofların kategorilerinden tamamen uzak durmayı istemiş olabilir. Tanrı'ya ve onun sözüne *iman* kavramının özellikle Mutezilîler tarafından akla uygun hale getirilip önermelere "inanma"nın o önermeleri olduğu kabul etme anlamına gelecek şekilde dönüştürüldüğünü daha önce belirtmiştik. Tanrı'nın cemaatinin tanımlanması gerektiğinin en az Mutezilîler kadar farkında olan Hadis Ehli de buna ilkece katılıyordu. Bununla beraber imanın daha kişisel bir bağlanmayı gerektireceğini de hissediyorlardı ve bu doğrultuda imanın nicelikçe artışı meselesinde Kur'an'dan ayetler örnek veriyorlardı; zaten katıksız akıl yürütme bu konuda tek başına pek yeterli olmazdı. Hadislerde ve Peygamberin hayatını anlatan Siyer'de yer alan etkileyici kıssalar, gerekenleri en iyi biçimde ortaya koyuyordu. Kelâm tartışması ise özlü bir genel formülü gerektiriyordu. Bu durumda Eş'arî, metinlerden yola çıkıp yeni bir tür soyutlamaya girişmediği gibi kılı kırk yaran mantıksal ayrımlar da yapmadı. Hadis yanlısı dostları tarafından kimlerin *mümin*, yani imanlı insan haklarına sahip olduğunu belirlemek amacıyla, öğretisel amaçlarla değil de

---

dizi faydalı gözlemde bulunmuştur. (Başlığına rağmen bu eser, Muhammed'in teolojisi veya bizzat ondan yola çıkılarak doğrudan türetilmiş bir teoloji hakkında değil, genel olarak İslami teoloji hakkındadır.)

hukuki amaçlarla hazırlanmış metinlerden çıkarılmış "iman" formüllerine başvurdu. Buna göre "iman", hem kabulü hem teyidi hem de eylemi içeriyordu ama kabulün önceliği vardı. Bu şekilde, sistematik kelâma, ona temel özelliğini veren ama metinlerdeki beşeri niteliği elden geldiğince az gizleyen bir formül kazandırmış oldu.

Onuncu yüzyılın sonuna doğru birçok kelâm okulu birbirine karşı bazen şiddet uygulamaya varan bir mücadele yürütüyordu. Güçlerini henüz kaybetmemiş olan Mutezilîler ve Sûfî eğilimli Kerrâmîler dışında iki önemli okul daha kendi köklerini Eş'arî'ye ve Mâturîdî'ye dayandırıyordu. Eş'arîler Şafiî fıkıhçılarla, Mâturîdîler (ve Mutezilîler) ise Hanefî fıkıhçılarla bağlantılıydılar. Eş'arîler, Hadis Ehli'nin tutumunu sıkıca savunmaya yöneldiler ve Felasifenin tutumundan mantıksal olarak olabildiğince uzaklaşmış, son derece incelikli bir kozmoloji yorumu geliştirdiler.

Müslüman Feylesofların kozmolojisinin Eş'arî kelâmının kozmolojisiyle karşılaştırılması halinde onun sahip olduğu karakter daha belirgin hale gelmektedir. Platon'un döneminden beri filozoflar değişmeyen, aynı kalan şeylerle ilgilenmişlerdi: Bir çubuk, suya batırılınca kırılmış gibi görünürdü, suyun dışında ise düz ve sağlam görünürdü. Bir insan öfkeliyken komşusuna sataşmayı düşünürken birkaç dakika geçip sakinleştikten sonra ona acıyabilirdi. Hindistan'da doğmuş biri, babasının cesedini yakmayı farz sayabilirdi; oysa Arabistan'da doğmuş biri, babasının cesedini gömer ve başkalarının onu yakmasını engellemek için elinden geleni yapardı. Bir yıl önce bol ürün veren bir tarla bir yıl sonra tamamen ürünsüz kalabilirdi. Böyle bir dünyada insan nelerden emin olabilirdi? Filozofların bu soruya verdikleri akılcı yanıt, tek tek bitkilerin, hatta tarlaların bile bir gün varken ertesi gün yok olmalarına rağmen buğdayın ne olduğunu, keza tarlanın da ne olduğunu bilebildiğimizdi; yani herhangi bir tarlada yetişen herhangi bir buğday hakkında evrensel olarak geçerli ne varsa bilebilirdik. Buna göre, öfkeyi de acımayı da bilebiliriz; hatta belirli kişilere karşı hissedebileceğimiz belirli duygulardan ayrı olarak, bu duygularla ilişkisi bakımından insanın ne olduğunu da bilebiliriz. Dolayısıyla bilgi, geçici ve değişen ayrıntılarla ilgili bir mesele değildi, zamandışı kavramlarla, özlerle ve doğa yasalarıyla ilgili bir meseleydi. Bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğundan, insanlar arasında adaletin adaletsizlikten daha fazla takdir edileceğinden, meşelerin palamuttan çıktığından emin olabiliriz. Oysa karşımızda duran üç köşeli belirli tahta parçasının üçgen olduğundan, karşımızda duran belirli adamın adil olduğundan, elimizde tuttuğumuz meşe palamudunun gerçekten bir meşeye dönüşüp dönüşmeyeceğinden ise emin olamayız; bunlar hakkında ancak kanılara sahip olabiliriz.

Eş'arîlerse bunun aksine, değişmeyen özlerin ve doğa yasalarının varlığından kuşku duyuyorlardı. Onlara göre en önemli olgular soyut evrensel olgular değil, gayet somut ve tarihsel olgulardı. Bunlardan birincisi, birey

olarak Muhammed'in insanlığa belirli bir yerde ve belirli bir zamanda yüce bir hakikati sunmuş ve bu hakikatin onun cemaati tarafından kuşaktan kuşağa aktarılmış olmasıydı. İkincisi ise her bireyin kendi bakış açısından bu hakikati değerlendirip kabul edip etmemek konusunda tek başına bir karar vermesini gerektiren çok önemli bir seçimle karşı karşıya olmasıydı. Birey olarak Muhammed bilinebilirdi ya da daha doğrusu, birey olarak Muhammed hakkında çeşitli tikel gerçekler belgelenmiş hadis rivayetleri aracılığıyla bilinebilirdi. Peygamberliğin evrensel özü hakkında güvenilir bir şey söylemek ise bundan çok daha güçtü. Eş'arîler, belirli olay silsilelerinin yinelenme eğiliminde olduğunu kabul ediyorlardı. Örneğin Tanrı doğayı düzenlemek için adeta alışkanlığa dayalı yollara başvuruyordu. Bununla birlikte Eş'arîler, olayların kendilerini zorunlulukla yineleyeceklerine dair hiçbir kanıt sunamayacağımızı da savunuyorlardı; gerçekten bilebileceğimiz tek şey somut, anlık olaydı.

Değişmeyen özleri ve yasaları arayan Feylesoflar, kendine yeten Akıl'dan zamandan bağımsız bir biçimde taşıp fışkıran ve içerdiği her olay mantıksal soyut olanakların somutlaşıp örneklenmesinden ibaret olan bir dünya tasarlıyorlardı. Onlara göre insanlık bu dünyanın halini zaman zaman değiştirebilir, eski toplumlar dağılırken yenileri ortaya çıkabilir, yeni şeyler öğrenilebilir ya da bilinenler unutulabilirdi. Fakat insan doğasında yeni hiçbir şey yoktu. Bu insanlar kendi gerçek doğalarının manevi ve düşünsel taleplerini karşılamayı öğrenmiş kimseler olarak kendi ruhlarını öyle saflaştırabilirlerdi ki öldükten sonra değişmeyip aynı kalan şeylerin dünyasına girmelerine bile izin verilebilirdi. Bilge kişiler, tekil bilimlerin nesnelerinden bizzat Tanrısal Akıl'ın doğasına kadar varoluşu ve varolanlar zinciri üzerinde erdemli bir şekilde tefekkür etmeye ve onu bilmeye davet edilmişlerdi.

Feylesoflar, soyut ve öngörülemez olayların tesadüfî gücünü aşan bir doğal düzen görüyorlardı; bu güç, düşüncesiz kimselerin alışılmışın dışında olan her şeyi savunma eğilimi göstermelerine yol açan dinsel hayranlığın zeminini oluşturuyordu. Ancak böyle bir doğa alanı görünüşe göre anlamı yalnızca cinsle sınırlıyordu: İnsan bile bir birey olarak ancak soyut olarak akli bir doğayı somutlaştırdığı ölçüde anlam taşıyor olabilirdi. Peygamberlik geleneğinden gelen tektanrıcılar kendilerini böyle bir dünyayı kabul edemeyecek kadar derinlemesine ve bireysel biçimde kişisel manevi taleplerin etkisi altında buldular. Onlar Tanrı'da doğa düzenini aşan –ve bu sayede insan varoluşunun anlamlılığını salt doğal cinslerin gerçekleşmesinden ayrı bir şey olarak olanaklı kılan– bir güç görüyorlardı. Eş'arîler, bu tanrısal aşkınlığın ne olursa olsun (her halde Feylesofların belirleyici neden ve etki kuralının yol açacağından daha tehlikeli sayılamayacak kişisel özgür irade fikriyle çelişse bile) tanınmasını kesinleştirmek istiyorlardı; çünkü ancak Tanrı'nın varlığında kendilerinin, koşulları ne olursa olsun, kişisel bir sorumluluk taşıyacaklarını düşünebiliyorlardı.

İfşa edici olaylara ve güvenilir hadis rivayetlerine yönelen Eş'arîler bu doğrultuda, Tanrısal egemenlik tarafından zaman içinde bir irade edimi, başlı başına bir olay olarak yaratılmış bir dünya tasarlıyorlardı; bunun içindeki her bir tikel olay aslında Tanrı'nın dolaysız edimiydi. İnsanlığın bir başlangıcı vardı ve Tanrı'nın kendi peygamberleri aracılığıyla halkları kendisine itaat etmeye davet ettiği bir süreci oluşturmuş çok önemli bir tarihe de sahipti. Tanrı'nın buyruklarına itaat etmiş bu kimseler tarihin sonunda Cennet'te ödüllendirilecek, diğerler ise Cehennem'de cezalandırılacaktı. Feylesoflara göre, gerçekten tamamen insan olan kimseler yalnızca nesnel bilginler ve filozoflar olmayı başarmış bilge ve bilgili bir seçkinler topluluğundan, bir azınlıktan ibaretti. Eş'arîlere göre ise bunun aksine (elbette cehalet tehlikeli olabilirdi), Tanrı'nin rahmeti, Muhammed'in cemaatinin izinden giden her bireyin üzerineydi.

Bir Sistem Olarak Kelâm: Tanrının Kudreti Sorunu

Bu zemin üzerine Eş'arîler –onuncu yüzyılın sonuna doğru– kapsamlı bir sistem inşa ettiler. Hareket noktalarını oluşturan temel meselelerden biri, Tanrı'nın kudretinin insan eylemleriyle ilişkisiydi. Mutezilîlerin öne sürdüğü çözüm genellikle gereğinden basit olmuştu. Eş'arî'nin, Tanrı'nın insanları daima hak ettikleri gibi ödüllendirdiğini, çünkü insanların kendi eylemlerini istedikleri gibi belirleyebildiklerini samimiyetle öne süren Mutezilî öğretmeni Cübbâî'ye üç kardeşle ilgili bir soru sorduğu söylenir. Kardeşlerden biri, hayır işlerine adanmış uzun bir ömrün ardından Cennet'te yüksek bir makama ulaşmıştır, daha aşağı bir makama ulaşabilen ikinci kardeş ise genç yaşta öldüğünden şikâyet etmiş ve eğer kendisine fırsat verilmiş olsaydı ağabeyi gibi hayır işleri yapabileceğini ileri sürmüştür. Bunun üzerine Tanrı, ödülü az olan kardeşin daha uzun yaşamasına izin vermiş olsaydı onun günah işleyeceğini ve şimdikinden daha kötü bir durumda olacağını öngördüğünü açıklamıştır. Bunun üzerine üçüncü kardeş Cehennem'den haykırarak Tanrı'ya neden onun yaşamını da erkenden sonlandırmadığını sormuştur.

Açıkçası basit mantığın sınırları çerçevesinde Tanrı'nın aynı anda hem mutlak kudret hem de mutlak iyilik sahibi olduğunu ilan etmenin hiçbir yolu yoktu. Hiçbir açıklamaya veya gerekçelendirmeye başvurmadan, her şeyin onun iradesinden ibaret olduğunu söylemekle yetinmek herhalde daha gerçekçi olurdu. Ama bu, gerçekleşen her hareketin basitçe Tanrı'ya atfedilmesi anlamına da gelmezdi: Sorumlu bir insanın eylemleri ve düşen bir taşın hareketleri arasında bir ayrım yapmak şarttı. Bu sorunun Eş'arîler tarafından geliştirilen çözümü ahlaksal durumun basitçe betimlenmesine yönelik bir girişimdi. Birincisi, iyilik ve kötülüğün ve aslında mantık kurallarının bile Tanrı'nın onlara öyle olmalarını emrettiği için öyle olduklarını ve insanların, Tanrı'nın

sadece beşer için belirlediği kategorilerden hareketle Tanrı'yı yargılamaya (veya onu haklı çıkarmaya) haklarının olmadığını vurguladılar. İnsanların sorumlu tutuldukları şeyler aslında Tanrı'nın keyfi kararlarının ürünleriydi. Dolayısıyla insani sorumluluk, bazı Mutezilîlerin söylediği gibi, eylemin –içsel doğanın aksine tercihen– gerçekleştirilme yolunun bir işlevi değildi; aslında bütün eylemleri doğrudan yaratan tek başına Tanrı'ydı, fakat bazı eylemlere, Tanrı'nın iradesi sayesinde bireyi irade sahibi bir aracı ve sorumlu kılan özel bir iradeye dayalı edinim (*kesp*) özelliği katılıyordu.

Fakat bu sorunun aynı zamanda doğa ve tarih hakkında temel bir tektanrıcı görüş açısının bir ifadesi de olan başka bir çözümü Eş'arîlerin geliştirdiği varlık kuramında yer alıyordu. Buna göre dünya, her biri kendi etkinliklerini ve etkilerini açıklayan kendine özgü bir doğaya sahip, kendine özgü ilinekleri olan daimi tözler olarak varolanlardan ibaret değildi. Böyle bir tasarım Tanrı'nın dolaysız iradesinin yanına ikincil nedenler koymak anlamına gelirdi. Aslında dünya, her biri uzayda ve zamanda belirli bir noktada bulunan bölünmez, atomik noktalardan oluşuyordu ve bunların aralarındaki tek süreklilği, her bir atomik noktayı her an yeniden yaratan Tanrı'nın iradesi sağlıyordu. Belirli bir nesne, belirli bir süre boyunca varlığını koruyormuş gibi görünüyorsa aslında burada söz konusu olan şey, Tanrı'nın o nesnenin bulunduğu yere karşılık gelen atomik noktalar kümesini her an yeniden yaratmasıydı. Atomik noktaların belirli silsileleri ve birleşimleri belki Tanrı'nın alışkanlıklarına ["sünnetine"] uygun düşüyorlardı fakat yine de bunların hiçbiri zorunlu değildi.

Böyle bir dünyada elbette mucize diye bir şeye yer olamazdı: Yalnızca Tanrı'nın olağan alışkanlıklarında birtakım farklılıklar, yine kendi başlarına herhangi bir başka olay kadar "doğal" olan harikalar olabilirdi; ya da her şey bir mucize, Tanrı'nın kudretinin özel bir müdahalesi olabilirdi. (Buna göre Eş'arîler peygamberlerin mucizeleriyle ilgili hikâyeleri kabul ediyorlardı ama bunlara salt harikalar olmaktan daha fazla önem atfetmekten kaçınıyorlardı; apaçık mucizelerin, herhangi bir şey kanıtladığı söylenen harikaların tanrısal bir mesajla net ve kesin bir bağlantısının olmasının şart olduğunu ileri sürüyorlardı – öyle ki sonuçta vahyi kanıtlayan mucize değil, mucizeyi kanıtlayan vahiy olmalıydı. Bu, bir peygamberin tanınmasında herhangi bir dışsal işaretin değil, onun bildirdiği mesajın niteliğinin önemli olduğunu vurgulamak demekti.) Ayrıca böyle bir dünyada insan eylemlerine herhangi bir organik, içsel neden ve etki de atfedilemezdi; bunlar da başka şeyler kadar Tanrı'nın yarattıkları arasında sayılırdı. Bununla birlikte Tanrı isterse bir insan eylemine herhangi bir psişik nitelik de verebilirdi. Son olarak, böyle bir dünyada tek güvenilir bilgi tarihsel bilgi ve tarihsel anlarda açığa çıkan hakikatin bilgisi olabilirdi: Her durumda bunlar görünür tekil olayların bilgisi olurlardı. Ne kadar yararlı olursa olsun her

türlü genelleme tehlikeliydi ve böyle genellemeler hiçbir durumda yaşamın ve evrenin doğası hakkındaki nihai hakikatlere götüremezlerdi.

Bu kelâm tartışmaları kesinkes –ve aslında felsefi nitelik taşıyacak denli– Felsefe karşıtıydı. Bununla birlikte bütün kelâm okulları birçok (hatta çoğu) fıkıhçı ulemânın ve genel olarak daha tutarlı Şeriat yanlısı ulemânın gözünde kuşkulu bir yerdeydi. Bu tutum, Yüksek Halifelik Dönemi'nden ziyade sonraki tarihlere kadar ulemânın büyük kısmının gözünde en iyi ihtimalle Şeriat'a göre ikinci planda oldu. Bu atomistik çözümlemenin ileri sürdüğü gibi spekülatif genellemenin gerçekten bir yere götüremeyeceği doğruysa o zaman bu kadar spekülasyon yapmanın ne gereği vardı?

VI
Edep: Arap Edebi Kültürünün Serpilişi *ykl.* 813-945

Şeriat yanlıları ve genel olarak Müslüman dindarlığını açıkça yaşayan halk, sarayla ilişki kurmaktan kaçınmaya meyilliydi. Hatta çoğunlukla şahsen sarayın himayesine ihtiyaç duyan Feylesoflar bile genellikle saraya özgü âdetleri küçümsemiş olsalar da saray bir bütün olarak İslamileşmiş toplumun en tepesindeki yerini korumaya devam etmiştir. Yüksek kültürün bütün diğer akımlarının fiilen dayandığı siyasal, toplumsal, hatta büyük ölçüde ekonomik bağlamı belirleyen en çarpıcı kararlar burada alınıyordu. Her türlü yeni kültürel gelişmenin gerçekleşmesini sağlayan barış ve refah ortamı, merkezi yönetime ve onun mutlakıyetçiliğine dayanıyordu.

Fakat bu mutlakıyet saf askeri güce değil, onu meşrulaştırabilecek kültürel beklentilere dayanıyordu. Yani insanları, kendisi güçlü olduğu zaman bu güçten yararlanmaya veya bu güce maruz kalmaya ve gücünü kaybettiği zaman onun yerini alabilecek herhangi başka bir şeye bel bağlamaya değil, zor günler geçirdiğinde onun gücünü yeniden kazanmasını arzu etmeye yöneltecek zihinsel alışkanlıklar edinmeye sevk ediyordu. Mutlakıyet, önemli ve fakat geçici yenilgilerden sağ salim çıkma şansını ancak bu şekilde yakalayabilirdi. Böyle zihin alışkanlıklarını koruyan mutlakıyet, Şer'î ulemânın isteksiz tanımasına yine de çok az güvenebilirdi. Daha ziyade, özellikle geniş bir memurlar ve bürokratlar sınıfının ve memurların içinden çıktığı daha geniş bir toprak sahipleri, hatta zengin tüccarlar tabakasının tavırlarına güvenmek zorundaydı. Bu kimseler en ciddi siyasal umutlarını (kendilerini aslında kitlelerle aynı düzeye düşürecek) tartışmalı bir evrensel adalete değil, yüksek mevkilerde bulunanların güvenliği için –ve onlara iyi yaşamın olanaklarını sağlayan yüksek kültürlü bir yaşam biçimi için– gerekli olan düzeni teminat altına alacak daha gerçekçi bir sisteme bağlayabilirlerdi.

İdari görevliler, yani kâtipler, görünüşe göre Yüksek Halifelik Dönemi'nde, İslam'ın ilk zamanlarındaki, hatta muhtemelen Sasanîler dönemindeki daha eski benzerlerinden bile, artık yalnızca yerel kökleri tarıma dayalı düzende bulunan İran soyluları arasından çıkmamaları ve aralarında, yaptıkları bürokratik işler ve iyi gelir getiren bir toplumsal konum dışında pek ortaklık bulunmayan Arap ailelerinin, iyice yükselmiş mühtedilerin ya da diğer kentsel unsurların içinden daha kolayca çıkmaları itibarıyla farklıydılar. Bu idari ve kültürel seçkinler topluluğu yalnızca şehirliliğe dayanmıyordu, aynı zamanda kozmopolit bir görüş açısına da sahipti. Ulemânın ideallerini kabul ediyorlar ama onları pek ciddiye almıyorlardı, Feylesofların ideallerini ise belirli bir azınlığa hitap eden içrek bir uzmanlık alanı sayıyorlardı. Bunların kültürleri, saray çevresinde ve eyalet merkezlerinde gelişen ve geniş çapta taklit edilen bir görgülü yaşam kalıbı olarak *edep* başlığı altında incelenebilir. Mutlakıyetçi geleneğe sıkı bir destek sağlayan ve Şeriat yanlılığının dayattığı kısıtlamalardan bağımsız kalabilen kalıcı beklentiler kalıbı işte bu kültür içinde yer alıyordu.

Saraya odaklı edep kültürünün, kısa ömürlü bir itibardan fazlasına sahip olmasını sağlayan ciddi zaferleri vardı. Şer'î ulemânın ve de Feylesofların hep göz ardı ettikleri saray, kültürün önemli entelektüel ve estetik veçheleriyle ilgili modalara öncülük edilen ve bu alanlarda en önemli başarıların sergilendiği yerdi. Dokuzuncu yüzyılın başlarında, Memun'un halifeliği sırasında Müslüman egemenliği altındaki her yerde bu kalıplara da yeni dinle birlikte kabul gören yeni bir klasik biçim kazandırıldı. Sınırlı sayıdaki eski incelikli yaşama gelenekleri, hatta bir zamanlar Sasanî sarayına egemen olmuş gelenek bile, bunun karşısında zayıflayıp kayboldu. Bu yeni kültürel gelenek, yönetimin itibarını ve bununla birlikte bütün bir toplumun istikrarını teminat altına alma yükünün önemli bir kısmını kendinde taşıyordu.

Bu bakımdan mutlakıyetin kendini korumakta son kertede başarısız oluşunun sebebi, edep kültürünün onun için kalıcı bir zemin oluşturmayı başarmış olmasında aranabilir. Halifeliğin itibarı böyle bir zeminin oluşturulmasını sağlayabilecek bir huzur dönemine olanak tanımıştı. Fakat Memun'un dönemiyle birlikte bu dönem sona ermeye başlamıştı. Edep kültürü birçok engelle karşılaştı. Bunların başında, bu zeminin Müslümanların cemaate bağlılığı dışında uzun süredir var olan hiçbir kültürel norma ciddi bir atıfta bulunulmadan inşa edilmesinin şart oluşu geliyordu.

Eski Geleneklerden Kopuş

Avrupa'da, Hindistan'da ve Konfüçyüsçü Uzakdoğu'da Eksen Çağı'nın klasik dilleri ve kültürel idealleri doğrudan işlenmeye ve Modern zamanlara kadar varlığını koruyagelmiş bölgesel yüksek kültürel yaşamı etkilemeye devam etti. Fakat Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede Çiviyazısı döneminden beri bir-

den fazla yazılı gelenek var olmuştu. Bu nedenle her teslimiyetçi cemaatin kendine has bir geleneği oldu. Nitekim Müslümanlar cemaati de kendi geleneğini oluşturdu. Bu gelenek kendinden öncekilerden doğmuştu ama yeni dil üzerinden ve yeni din çerçevesinde deneyimlenen kendi yaratıcı uğraklarına da bağlı kalmıştı. İslam uygarlığına kültürel arka plandaki merkezi unsurlar (diğer çekirdek bölgelerde olduğu gibi) kendi yurdundaki –İran-Sami ülkelerindeki– unsurları korudu; fakat antik İran-Sami kültürlerinin asıl belgeleri artık işlenmiyordu. Sadece Gılgamış Destanı gibi Çiviyazısı klasikleri unutulmakla kalmamış, eski peygamberlik geleneklerinin başyapıtları bile –unutulmamışlarsa da– göz ardı edilmeye başlanmışlardı. Eksen Çağı'nın ve sonraki dönemlerin kültürel başarıları büyük ölçüde ancak İslamlaşmış bir biçimde korunabilmişti.

İlk Klasik Arap Edebiyatçıları

Beşinci ve altıncı yüzyıllar	İslam öncesi Arap şiiri – "klasik" kaside üslubu; İmruü'l-Kays, Tarafa, Züheyr gibi Arap şairler; ayrıca Sasanî ve Bizans kültürünün önemli bir dönemi.
Sekizinci yüzyılın başı	Cerîr, el-Ferezdak, el-Ahtal gibi Emevî şairler; gazel (aşk şarkısı ve genel olarak lirik) üslubunun yükselişi – Ömer b. Ebî Rabia, öl. 719.
ykl. 760	Farsça eserleri çeviren, halifenin akıl hocası ve nesir yazar İbn Mukaffa'nın ölümü.
ykl. 815	Eski şiiri küçümseyip yeni üsluplar deneyen saray şairi Ebu Nuvas'ın ölümü.
ykl. 828	Arapça dilbilgisi uzmanı ve sözlükçü olup eski Arap şiirlerini derleyen el-Esmaî'nin ölümü.
ykl. 845	Eski Arap şiirlerini derleyen ve eski üslubu taklit ederek şiirler yazan Ebû Temmâm'ın ölümü.
869	Mutezilî teolog ve Arapça düzyazı deneme ustası el-Câhız'in ölümü.
889	Dilbilgisi uzmanı, teoloji ve edebiyat eleştirmeni, edep tarzını benimsemiş nesir yazarı, yeni biçimlerin ılımlı savunucusu İbn Kuteybe'nin ölümü.
892	Hadis derleyicisi olup Arap fetihlerinin bir tarihini yazmış el-Belâzurî'nin ölümü.
923	Hadislere dayanarak İslam öncesinin ve İslami dönemlerin bir tarihini yazmış usta yorumcu Taberî'nin ölümü.
951	El-Belhî'nin (öl. 934) çalışmalarından yararlanarak haritalar içeren bir dünya coğrafyası kitabı yazan coğrafyacı el-İstahrî'nin ölümü
956	Gezgin ve bilge bir yazar olan, "felsefi" tarihçi el-Mesûdî'nin ölümü.
965	Eski Arap üslubuyla şiirler yazmış, şiirsel hiciv ustalığının kusursuz bir örneği olan şair el-Mütenebbî'nin ölümü.

İslam'ın bu süreklilikte neden olduğu kırılma (daha genel bir ölçekte) neredeyse Çiviyazısı geleneğinin terk edildiği zamanlardan beri Nil ve Ceyhun arasında var olan bütün yazılı geleneklerin yol açtığı başka kırılmalara benziyordu: Tektanrıcı dışlayıcılığı bakımından her yeni dinsel cemaat kendisi dışındakilerin kültürlerini yanlış ve sapkın diye reddetme eğilimi sergiliyordu. Belki bazı Müslümanlar arasında, en azından Pehlevî Sasanî kültürünün reddinde tarımsal aristokratik geleneğe karşı belirgin bir düşmanlık söz konusu olmuştu. Fakat Müslümanlar, sonuçta tektanrıcı dinsel özlemlerin daha halkçı ve ahlakçı olanları İslam'da ve özellikle de onun Şeriat yanlısı biçiminde karşılandığı için, kültürel süreklilikte kendilerinden önceki grupların neden olduğundan daha etkili bir genel kırılmaya yol açmayı başardılar. İslamileşmiş toplumu kendi geçmişinden koparan ve doğrusu belli bir İslamileşmiş uygarlığın var olmasını sağlayan şey de en başta bu dinsel özlemleri karşılama girişimiydi. Dolayısıyla bir bütün olarak uygarlıktaki başka bir geleneğe meşruluk tanınması veya tanımaması bakımından, söz konusu uygarlığın içeriğine bir renk vermekten daha anlamlı pek bir şey yapmamış olsalar bile bu özlemlerin temel bir rolü vardı. Meşruluğu bu şekilde tanınmadığında yazılı bir gelenek özellikle savunmasız kalırdı; bir azınlık tarafından sürdürülse bile çoğunluğun görüşünün etkisine maruz kalırdı. Yunanca, Süryanice ve Pehlevîce geleneklerin klasiklerinin yeni cemaat içinde kültürel otoriteler olarak meşru bir statüye erişmelerini sürekli engelleyen şey de bunların etrafında kesif bir dinsel yabancılık havasının oluşmasıydı. Tam da eski geleneklerin en etkin olanlarının cemaatçi ideallerinin karşılanması söz konusuyken İslam bu gelenekleri yabancı sayan dışlayıcılığı güçlendirmeyi seçti.

İslami ayrıcalıklılığın/dışlayıcılığın en baştaki kurbanları diğer İbrahimî dinsel gelenekler oldu. Muhammed bile zamanında Hıristiyanları ve Yahudileri onlara gönderilen vahyi yanlış yorumlamakla suçlamıştı. En azından Kur'an'a göre Hıristiyanlar, Tanrı'nın onlara asla emretmediği, özellikle keşişlik gibi fazladan yükümlülükleri, kasten ve sonradan icat etmişlerdi. Daha da kötüsü, İsa ve Meryem'i Tanrı'dan başka birer ibadet nesnesi haline getirmekle onları yanlış yorumlamışlardı. Benzer şekilde Yahudiler de müzmin katı yürekliliklerı yüzünden fazladan yükümlülükler üstlenmişler, Muhammed'le aynı dönemde yaşamış Yahudilerse kendilerinden başka hiç kimsenin Tanrı tarafından kayırılmaması gerektiğini düşünüp kıskaçlığa kapılarak, Muhammed'in peygamberliğinin yazılı kanıtlarını gizlemeye bile kalkışmışlardı. İşte bu nedenle Müslümanlardan böyle gizli düşmanlarla dostluk kurmamaları istenecekti ama Kur'an'da onların kitaplarının tümden reddedilmesini gerektiren herhangi bir hüküm de yoktu.

Bununla birlikte ilk dindarlık yanlıları arasında bu belirtiler, sadece Kitab-ı Mukaddes'in gönderildiği iki halkın Muhammed'le aynı dönemde Arabistan'da yaşamış temsilcilerine değil, genel olarak onlardan olan herkesi

hedef alan kapsamlı bir suçlamaya dönüştürüldü. Birincisi onlar kendi kitaplarını bazı bölümlerini gizlemek ve çarpıtmak veya ona eklemeler yapmak suretiyle tahrif etmişlerdi. İkincisi, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki eğitimli kişiler ne olursa olsun –kendi kutsal kitaplarından hareketle– Muhammed'in geleceğini bilebilecek durumda olmalarına ve onun gelişinin işaretlerini fark etmiş olmalarına rağmen, kıskançlıkları yüzünden onun peygamberliğini kabul etmeyi reddetmişlerdi. Sonuç olarak Kitab-ı Mukaddes'in gönderildiği halklar o dönemde Muhammed'i ve Kur'an'ı kasten reddedip kuşaklar boyunca bu asiliklerinde direttikleri için onların basitçe İslam'dan habersiz oldukları düşünülemezdi. Bilakis onlar İslam'ı inkâr ettikleri için suçlu sayılmalıydılar. Onlara tahammül edilecekse bunun sebebi onların aynı Tanrı'nın kısmen yanılgıya düşmüş kulları olmaları olmayacaktı; rahmetine akıl sır ermeyen Tanrı'nın emrinin bu yönde olması olacaktı. Bundan dolayı onların kutsal kitapları, mevcut halleriyle, her Müslüman'ın tanımayı taahhüt ettiği eski peygamberler hakkında birer bilgi hazinesi sayılmak yerine, insanlar tarafından kaleme alınmış alelade kitaplardan bile daha kötü sayılmalıydılar çünkü bu kitaplarda yer alan halis vahiylere bizzat Şeytan'ın esinlediği küfür karıştırılmıştı. Bu kitaplarda değerli bulunabilecek her şey İslam dinini kabul eden ilk Yahudi ve Hıristiyan mühtediler tarafından Müslümanlara zaten iletilmişti. Sadece onların hadisler yoluyla aktarılmış, Tevrat ve İncil hakkındaki rivayetlerine güvenilebilirdi.

Ateşli Şeriat yanlıları, zimmî gayrimüslimlere simgesel kısıtlamalar getiren yasaları hevesle geliştirdiler. Bu yasalara göre zimmîler belirli aşağılayıcı kıyafetler giymek ve üzerlerinde işaretler taşımak zorundaydılar. Yeni ibadethaneler inşa etmeleri de yasaklanmıştı. Bu yasaların çoğu, sonraları Ömer'e atfedildi. El-Mütevekkil gibi daha sonraki halifeler ise bu yasaların fiilen uygulanması için bizzat yoğun bir çaba gösterdiler. Zimmî cemaatler küçüldükçe, halkçı Müslüman hassasiyeti de azınlıkları damgalamaya gittikçe daha istekli hale geldi. Fakat en can alıcı kısıtlamalardan biri aslında Müslümanlara yönelikti: Müslümanlar Yahudileri küçümsemelerine rağmen Tevrat'ı okuyabilen Hıristiyanların aksine daha tutarlı hareket edilmiş ve cemaate bağlı Müslümanların İncil'i okumaları kesinlikle yasaklanmıştı. Yüksek Halifelik Dönemi'nde kendilerini Hıristiyan meslektaşlarıyla yakın temas içinde bulan bazı entelektüel Müslümanlar, Yeni Ahit'in çevirisinden bazı parçaları okuyarak Hıristiyan inançlarının ciddi bir eleştirisini ortaya koyma fırsatı buldular. Ama buna benzer girişimler marjinal kaldı ve bunların İslam'ın genel gelişimi üzerinde fazla etkileri olmadı.

Bu nedenle –İbranî peygamberlik geleneğini ve Hıristiyanların ona yaptıkları katkıyı içeren bir külliyat olarak– Kitab-ı Mukaddes gibi bir klasik eserler topluluğu alenen övülmesine rağmen Müslümanlar onu tahrif edilmiş ve çoğunlukla efsane parçalarından ibaret haliyle biliyorlardı. Kitab-ı Mukad-

des'in etkisi ise bırakın her kuşağın özgün ilhamı yansıtan metinlere doğrudan ulaşmasını, dolaylı bir edebi gelenek aracılığıyla bile olmayıp toplumsal kalıpların bilinçdışı sürekliliği sayesinde kendini gösterebildi.

Dinin daha az tehlike altında olduğu sahalarda bu kopukluk daha belirsiz olabilirdi. Fakat bu geleneklerin en önemlileri bile asla evrensel bir konum elde edemediler. Edip kültüründe İslam'dan ayrı olarak dört önemli gelenek bilinçli bir rol oynuyordu. Edip, Mudarî Arapça konuşan ve saf bedevi asaletiyle bağlantılı –ve bizzat bu soylular tarafından aktarılan– bir Arabiyatın varlığının tamamen farkındaydı. Yemen'in eski yüksek kültürü de kuramsal olarak bununla ilişkiliydi; fakat pratikte çevresel efsaneler aracılığıyla aktarılanlar dışında bununla ilgili hiçbir kalıntı bulunmuyordu. Edip ayrıca Sasanî sarayının ve Muhammed'in doğduğu zamanlarda yaşamış, bilge hükümdar Nûşîrevân'ın şanıyla ilişkilendirilen bir İraniyattan da haberdardı. Bu farkındalığın büyük bir etkisi olmuştu. Bu doğrultuda, çeşitli Arami dilleri üzerinden taşınan ve Sasanî döneminde bile tebaayla ilişkilendirilmiş olan bu Sami geleneği açıkça reddedilmişti. Bununla beraber dinsel ya da başka türlü birçok Arapça kültür kalıbı zımnen Aramcadan devşirilmişti. Eski çağların bilgeliğiyle ve (Hıristiyanlığın doğuşundan beri) paganizmle ilişkilendirilen Helenik gelenek karşısında ise kararsız bir tutum sergilerdi.

Yunan bilimi ve felsefesi (çeviride), en azından Nil ile Ceyhun arasında uzanan bölgede daha önceden erişmiş olduğu bu evrenselliği korudu; Müslüman Feylesoflar, süregiden gelenek ve onun diyalogu için birer hareket noktası oluşturan eski yazarların yerini asla alamadılar. Yine de bu gelenek tamamen Helenik bir gelenek de değildi ve uyarlanmış haliyle bile geçmişteki bazı topluluklara uygun düştüğü kadar dinsel bir cemaat olarak İslam'a uygun düşmüyordu. Bu gelenek, İslamileşmiş kültürde hiçbir zaman başlıca entelektüel itkiyi oluşturamadı.

Müslüman Arap kültürünün İslam öncesinden kalan mirasını, çoğu bakımdan Bereketli Hilal'in Sami Aramî gelenekleri besliyordu. Bu durum özellikle dinsel geleneğin birçok yönü için geçerliydi çünkü İslam aslında İbrahimî peygamberlik geleneği içinde yaşanan bir gelişmeydi. Ayrıca eski geleneklerin miraslarına yapılan doğrudan atıfların hasıraltı edilmesi sadece din sahasında söz konusuydu. Aramî dillerinde yapılan dindışı edebiyat, Felsefe geleneğini şekillendiren kısmı dışında, halka özgü dinsel edebiyata kıyasla nispeten önemsiz kalmış olabilirdi. Büyük ölçüde dinle ilgili olan ve varlığını bir şekilde korumayı başarmış Aramca ve Süryanice edebiyat eserlerine bakarak kapsamı hakkında bir yargıda bulunmak güç olsa da bunlar da örnek teşkil etmişti; fakat ayrıcalıklı çevreler bu edebi mirası köylü mirası diye hakir görmüştü. (Bununla birlikte, kalıcı gelenek onu Âdem'in ve ilk peygamberlerin konuştuğu dil yapıverdi.)

Pehlevîce ise Sasanî yönetici sınıflarının elinde her açıdan zengin bir kültür diline dönüşmüştü. Mazdacıların dinsel kitapları Hıristiyanların ve Yahudilerin kitaplarına kıyasla daha rahat biçimde küçümsenip dışlandı (gerçi Kur'an bunların böyle mahkûm edilmesini şart koşmuyordu); bunların açıkça yanlış oldukları düşünüldü ve bir Müslüman'ın bunlara sadece göz atması bile onun İslam'a ihanet ettiğinden şüphelenilmesi için yeterli görülür hale geldi. Bununla birlikte doğa bilimi eserlerinin yanı sıra tarih ve edebiyat eserleri de kolayca mahkûm edilemediler. Üstelik geçmişte mutlakıyete verilmiş kültürel desteği ve meşruluğu da bu dindışı Pehlevîce gelenek somutlaştırmıştı. Bizzat halifelik devleti uğruna bazı Müslümanlar bu geleneğin kültürel ölçütlerine başvurarak onların insani açıdan aşılmaz olduğu kadar toplumsal açıdan da vazgeçilmez olduğunu fark ettiler. Müslüman dışlayıcılığı bu noktada daha incelikli biçimde işlemek zorundaydı.

Müslüman kültürdeki Arap unsurları kesin olarak gözden düşürmek amacıyla ortaya çıkan bilinçli bir hareket (en azından başkentte) sınırlı bir etki gösterdi: Aslında Arabistan'ın daha önce Arap olmayan güney kıyısında, hatta Mısır'da olduğu gibi Bereketli Hilal'de de birçok bölge Arapçayı popüler aile dili olarak benimseme yolundaydı. Arap diliyle birlikte Arap mirasının da itibarı arttı. Buna karşın Aramcayı koruyan ve alaycı bir ifadeyle "Nebatîler" diye anılan –genellikle kırsal ve iptidai– unsurlar hakir görülmeye başlandılar. Fakat başka yerlerde, sıradan aile dili, Arapça dışında bir dil olmaya devam etti ve sıradan insanlar Müslüman olduklarında kendilerini Araplarla bu kadar sıkı biçimde özdeşleştiremediler. Buralarda kültür kuramı –olumlu ya da olumsuz herhangi bir yönde– gündelik hayatın gerçekliği kadar etkili olmadı.

Özellikle İran'ın dağlık bölgelerinde İran dilleri konuşuluyordu. Platonun büyük bir bölümünde konuşulan çeşitli lehçeler birbirine o kadar yakındı ki bu durum herkesin kullanabileceği ortak bir Farsça edebi dilin varlığını meşrulaştırıyordu. Bu dil Pehlevîceydi. Fakat edebi Pehlevîce öncelikle bürokrasi içinde yer alan rahipler ve kâtipler tarafından, yani Sasanî İmparatorluğu'nun İran'ın daha ziyade tarımla uğraşılan yörelerindeki en önemli okuryazar unsurlar tarafından kullanılmıştı; ayrıca alışılmamış derecede hantal bir şekilde yazılıyordu, öyle ki tüccarlar gibi bürokrat olmayan kimseler bunu gayet rahatsız edici bulmuş olmalıydı. Üstelik her bir dinsel cemaatin kendi edebi dilinin yanı sıra kendi kutsal yazılarıyla ilişkilendirilerek kutsallaştırılan kendine özgü bir yazı sistemi de geliştirmesi gerektiği yönünde bir beklenti ortaya çıkmıştı. Pehlevîce değil de Arapça eğitim görmüş Farsça konuşan Müslümanlar, kendi Farsçalarını Pehlevî yazı sistemi yerine Arap yazı sistemiyle yazmaya başladıklarında, bu düşünce hem dinsel hem de pratik düzlemde hızla benimsendi. Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonuna doğru, Müslümanlar artık Farsçayı Pehlevî yazısıyla değil, Arapça harflerle ve bu arada, edebi Pehlevîcenin standartlaştırılmasından sonra konuşma dilinde meydana gelmiş

telaffuz ve –pek geniş çaplı olmasa da– dilbilgisi değişikliklerini de yansıtan yeni bir tarzda yazmaya başladılar. Özellikle Horasan'da, Fars kökenli bir yöneticiler hanedanının (Samânîler) egemenliği altında Farsçanın bu yeni biçimi özellikle şiir alanında edebi bir dile dönüştü.

Fakat bunun sonucunda Pehlevîce Farslar arasında ancak özel bir eğitimle öğrenilebilen bir dil haline geldi. Pehlevî edebiyatı Yüksek Halifelik Dönemi boyunca bazı Fars Müslümanlar tarafından okunmaya devam ettiyse de bu dilin öğrenilmesinde yaşanan güçlükler birçok şikâyete yol açtı. Ayrıca birçok Pehlevîce eser Arapçanın yanı sıra sonraları yeni Farsçaya da çevrilmesine rağmen, yeni Farsçanın kendi gelenekleri İslami bir hava taşıdığı için, Pehlevîce eserlerin uyarlanmadan yeni geleneğe kazandırılması pek mümkün olmadı. Bu yüzden Müslüman Farslar kendilerini dilsel açıdan Pehlevî geçmişlerinden kopardılar ve Müslümanlık öncesi Farsçanın edebi standartlarından ziyade Müslümanlık Arapçasınınkine daha yakın edebi standartları benimsediler.

Yunan geleneğinin aksine Pehlevî geleneği, özellikle saraya özgü ve edebi adap gibi alanlarda genel kabul görmüş İslamileşmiş yazılı geleneklerin büyük kısmına esin kaynağı oldu. Pehlevî geleneğinin etkisi altına aldığı toplulukların sayısı bu sayede önemli ölçüde arttı. Ama Pehlevîce bunu kendine has kalıplarıyla değil, yeni kalıplar üretmek suretiyle başarabildi. Nitekim özgün veya çeviri metinleri aracılığıyla İslam dünyasında eğitimli bir insanın bu klasik metinlere aşina olmasının şart olduğunu düşündürtecek konuma gelmeyi Yunanca kadar bile başaramadı. Üstelik Pehlevîce, Yunancadan farklı olarak, Farslar arasında bile –birkaç uyarlamalı çeviriyi saymazsak– Yüksek Halifelik Dönemi'nden sonra ayakta kalamadı; sadece Mazdacılar arasında ve dinsel amaçlarla kullanıldı.

Bütün bunların sonucunda, Avrupa'nın, Çin'in, hatta –Vedalar ve Upanişadlar gibi eserlerin Şaivizm ve Vişnaizminkinden çok farklı bir hava taşıdıkları– Hindistan'ın aksine İslam dünyasında, Eksen Çağı'nın teslimiyetçi geleneklerin ortaya çıkışından önceki dönemlerine özgü büyük beşeri eserleriyle doğrudan temas pek az kurulabildi. İbranca kaleme alınmış Krallar Kitabı'nda yer alan Davut'un öyküsü gibi bir eserde karşımıza çıkan insancıl anlayış, Müslüman bağlılığının dayandığı klasikler uğruna dışlandı. Feylesofların neredeyse tamamen içrek nitelikli Felasife geleneğini bir kenara bırakacak olursak, cemaati ve onun vahyi kaynağını aşabilen başka bir klasikler mirası mevcut değildi. (Bir ölçüde korunmuş olan İslam öncesi Arap şiirinin bu bakımdan oynayabileceği rol, en fazla Niebelungen Destanı'nın Latinceyi reddetmiş Cermen kültürü lehine oynadığı rol kadar başarılı olabilirdi.) Bölgedeki halkçılığın cemaatçi eğilimi zirve noktasına ulaşmıştı. İslamileşmiş uygarlığın Ekümene'ye özgü bu özelliği, onunla çağdaş diğer büyük uyarlıklara kıyasla onun manevi olarak güçten düşmesinin sebebi olabilirdi. Fakat bu özel-

lik ona, eşsiz bir biçimde, kendine yeten bir kuvvet ve kültürel bütünlük de sağlayabildi. Nitekim sonraki yüzyıllarda bu kuvvet, İslam dünyasının yerel kültürel köklerini kaybetme veya geniş bir alana yayılmış cemaatin bütün üyeleri arasındaki dayanışmanın yok olması tehlikesini yaşamadan bütün bir yarıküreye yayılmasına olanak sağlayacaktı.[1]

Bir Edibin Yetişmesi

Bu sırada İslam dünyasının bütün kültürel kaynakları bir araya getirildi ve sarayın edep kültüründe odaklandı. "Edep sahibi" anlamına gelen edip, kendi toplumunun değer verdiği çeşitli ve parlak becerilere sahip olan kişiydi. Güçlü bir monarşinin teminat altına aldığı kamu düzeni sayesinde, bu becerilerden faydalanan ayrıcalıklı kesim kendi yüksek beğenilerine uygun bir yaşam sürme fırsatını yakaladı.

Eğer insan yaşamının niteliğini yargılamaya ilişkin ölçütlerimiz, birinde insanlar arasındaki ahlaksal ilişkilerin her şeyin önüne konduğu, diğerinde ise belirli bir nüfusun küçük bir kesimi içinde bile olsa eğitimin, sanat öğrenmenin önemli olduğu ve beşeri kaynakları en ince şekilde değerlendirip kullanma becerisinin kusursuzlaştırılmaya çalışıldığı iki uç nokta arasında değerlendirilecek olursa Şeriat yanlılarının ahlakçı uçta, ediplerin ise diğer ucun yakınlarında yer aldıkları görülür. Ediplere göre insanın yaşama nedeni en azından kısmen o hayatı yaşayan kişinin ne kadar iyi yetişip kendini geliştirdiğine ve zenginlik ile boş zamanı ne kadar iyi kullanabildiğine bağlıydı. Bu kadar açık konuşacak bir Müslüman'a nadiren rastlanırdı fakat buna benzer bir centilmenlik ideali Aristoteles'in etiğinde örtük olarak zaten mevcuttu. Nitekim Felasife külliyatı içinde edipler arasında –Arapça uyarlamalarıyla– en fazla rağbet gören unsur da Aristoteles'in etiği olmuştu. Ulemâ İran-Sami arka planındaki ahlakçı ve halkçı eğilimlere yönelip onları yeniden yoğruruken edipler aynı arka planda yer alan taban tabana zıt eğilimlere yönelip kendi ruhlarına uygun yeni bir kültür ortaya koydular.

---

1 Yüksek kültürün eski dillerden Arapçaya geçiş süreci hakkında elimizde yeterli araştırma yoktur, bunun sebebi büyük ölçüde Sasanîler döneminin çeşitli geleneklerinin durumu hakkında yeterince bilgimizin olmayışıdır. Yunancadan Arapçaya (sadece doğa bilimi ve metafizikle sınırlı olmayan) geçiş hakkında ise elimizde birkaç araştırma bulunmaktadır, bunların başında Genel Önsöz'ün sekizinci dipnotunda da belirtilmiş olan Becker'e, von Grunebaum'a ve Kraemer'e ait çalışmalar gelmektedir. Rudi Paret de bu konu hakkında yazmıştır ve onun bu eseri her zaman başvurmaya değerdir: *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (Tübingen, 1950). (Eklemem gerekir ki, İngilizcede en kolay bulunabilen araştırma De Lacy O'Leary'e aittir: *How Greek Science Passed to the Arabs* [Londra, 1949]. O'Leary'nin diğer eserleri gibi bu eser de birçok olgu ve yargı hatası yüzünden sorunludur ve Arap bilimi hakkında yazmış daha standart yazarlara yeni bir şey katmaz.)

Fakat görünen o ki halifelik döneminin edep kültürü Sasanîler döneminin edep kültüründen sadece dili itibarıyla değil, aynı zamanda ruhu itibarıyla da ayrılıyordu. Bu konuda özellikle muhafaza edilip sonraki kuşaklara aktarılmış daha eski tarihli kurmaca eserler üzerinden bir hüküm vermek gerekirse görebildiğimiz kadarıyla yerel efsanelerden ziyade daha şehir temelli, daha kozmopolit Sasanî efsanelerine dayanıyordu. Bu eski örnekleri takip eden daha idealist kâtipler edep kültürünü soy ve yetişme tarzı ile ilişkilendirmeyi denediler ve görgüsüz tüccarları küçümsemeyi kendi aralarında adet haline getirdiler. Fakat bu, toplumsal hareketliliğin gerçeklerini hiçe saymak demekti. Edep artık Sasanî soyluluğunun yeknesaklığına sırtını dayayamazdı. Keza toprağa dayanan ve halifelik iktidarına adanmış yeni bir yeknesaklık da üretemezdi.

Edep, bir bakıma mecburen belirli bir sınıfa, son kertede halifelik iktidarına bağımlı bir idareciler ve memurlar sınıfına özgüydü. Çünkü edibin meşgul olabileceği işler kâtiplik, sekreterlik ve bürokratik idarecilik gibi işlerdi. Gerçi edebin geliştirilmesine varlıklı tüccarlar ve zamanı yakalamak isteyen herkes büyük bir şevkle katkıda bulunuyordu. Edep görgüsü ilkece bütün yüksek kültürün kapsamlı bir sentezini gerektiriyordu. Şeriat yanlısı öğrenime ve onun gerekliliklerine de bünyesinde bir yer ayırmıştı ve ulemâya değer veriyordu. Ulemâdan bazıları da bunu karşılıksız bırakmayıp bu gibi kültürel inceliklerin geliştirilmesine katkıda bulunuyor, hatta bu amaçla sarayda bizzat boy gösterebiliyordu. Bir edibin biraz Felasife bilmesi de şarttı ama edep kültürünün kendine özgü ayrıksı bir ruhu vardı.

Arapça edebiyatın, özellikle de diğer sanatlardan daha fazla değer verilen şiirin ve uyaklı düzyazının edep içinde merkezi bir yeri vardı. Yerinde söylenmiş bir söz, eğitimli ve görgülü insanlara her şeyden daha fazla zevk verirdi. Söz sanatlarının seçkin ustaları sözün inceliklerini keşfetmek için çabalarlardı. Bu nedenle bir edip her şeyden önce standart Mudarî Arapçaya hâkim olmalıydı. Güzel yazmak kadar güzel konuşmak da iyi yetişmiş olmanın ve insanlar arasında nitelikli ve doyurucu sohbetlere gebe olmanın başlıca belirtisiydi. Buysa öncelikle –Arap olmayanların yanı sıra anadilleri Kur'an'ın Arapçasından çoktan uzaklaşmış Arapların da eksikliğini hissettikleri– Mudarî Arapçanın dilbilgisel incelikleri bilmek, sonra da bu dilin zengin söz dağarcığı kaynaklarına hâkim olmak gerektiği anlamına geliyordu. Her türlü yazılı eserlerde ve tercihen her sohbette, doğru düşüncelerin olabildiğince maharetle sunulması olarak kendini gösteren bir dile hâkimiyet becerisi büyük bir takdir kazanıyordu. İşte bu maharet saray ortamını en az cafcaflı örtüler ve çiçek bahçeleri kadar güzelleştiren bir özellikti. Bu nedenle ilk başlarda Kûfe'deki ve özellikle de Basra'daki dindarlık yanlıları arasında geliştirilmiş olan dilbilgisi disiplini, görmüş geçirmiş kişilerin donanımının bir parçası olarak toplumda büyük bir öneme sahip olmuştu.

Fakat bir edibin dile hâkim olmanın yanı sıra merak konusu her şeyden haberdar olması, bir parça anlaması da gerekiyordu. İdeal resmi yazışmaların içeriği düzyazıya ne denli yakın olursa olsun, bu yazışmalar incelikli bir dil ve üslupla oluşturulmalıydılar. Belirli bireylerin üslupları öne çıkıp takdir topladıkça ve taklit edilip aşılmaları beklenen örneklere dönüştükçe bu konudaki ölçütler da geliştirilip daha yukarılara çekildi. Sonunda her resmi mektubun uyaklı düzyazıyla ve uyumlu ölçülerle süslenmesi teamül haline geldi. Bütün önemli yazılı eserlere şiirlerden alıntılarla farklılık kazandırılması ve müphem ilmi sözlere atıflarla hepsinin süslenmesi gerektiği kabul edildi. Çoğu edip dindarlığa ve vakara büyük önem veriyordu ama bir yandan da incelikli bir yaşam tarzını (daha ziyade Amerikan otomobillerine "tarz kazandırılması" ifadesindeki anlamıyla tarzı), özellikle de incelikli sözler üretme tarzını da el üstünde tutuyordu. Çok yönlü bir kişiliğe ve yüksek düzeyde edebe ehil olduğunu gösterebilenlerin sarayda güzel fırsatlar yakalamamaları neredeyse imkânsızdı.

Bir Edibin Bilmesi Gerekenler: Tarih ve Coğrafya

İdeal olarak, genel edep kültürünün her çeşit araştırmadan beslenmesi gerekirdi. Fakat yine de bu konuda bazı ayrımlar yapılmıştı. Arapça edebi araştırmalara ve Şeriat hukukuyla ilgili (tarihi de içeren) araştırmalara "geleneksel", "nakli" araştırmalar deniyordu çünkü bunlar tekrarlanmayacak olaylar ve durumlar hakkındaki tarihsel bilgilere dayanıyorlardı (örneğin Arapça dilbilgisi bile sadece Muhammed'le aynı dönemde yaşamış Arapların konuştukları dile dayanıyordu). Arapça bilgisinin bunların hepsinde özel bir rol oynaması nedeniyle bunlara bazen "Arabiyat" çalışmaları da deniyordu. Bunların karşısında ise doğa bilimi gibi her an edinilebilecek deneyimlere dayanılarak ilkece en baştan geliştirilebilecek "aklî", "Arabiyat dışı" araştırmalar yer alıyordu. Bunların daha önceki kültür dillerinde de geliştirilmiş oldukları biliniyordu. Hem dinsel hem de edebi gerekçelerden ötürü edipler arasında doğal olarak en çok rağbet gören araştırmalar "Arapça" araştırmalardı.

Bu yüzden dindar bir edibin, yaşadığı dönemdeki haliyle Şer'î hukuku, yani fıkhı mümkün mertebe bilmesi gerekiyordu. Fıkıh bilgisi toplum düzeninin resmi zemini olduğu için hem sıradan halk hem de devlet memurları, yani kâtipler için kullanışlıydı; ayrıca fıkıh bilgisine sahip olmak bir dindarlık göstergesiydi. Edibin aynı zamanda tarih ve coğrafya konularında da bilgili olması gerekiyordu. Ayrıca yeri geldiğinde atıfta bulunabileceği ünlü kıssaları ve deyişleri de bilmesi gerekiyordu. Doğal olarak saray âdetlerine de aşina olmalıydı. Bir de doğa bilimlerine biraz hâkim olması gerekiyordu. İyi bir şiir bilgisine sahip olması gerektiği zaten su götürmezdi: Hem dilbilgisi uzmanları tarafından belirlenmiş şiir kurallarını bilmeli hem de yeri geldiğinde okuyabilmek için ezberleyebildiği kadar şiiri ezberlemeliydi. Seçkiler, ansiklopedik

eğitim incelemeleri ve mevcut kitaplar hakkındaki açıklayıcı kataloglar veya risaleler, edibin son gelişmeleri takip etmesine yardımcı oluyordu.

Alanı ne olursa olsun edibin eğitimi, onun edebiyat uğraşından hiçbir zaman ayrı tutulamazdı. Örneğin bir edip, biyoloji üzerine çalışırken canlıların organik yapısından daha ziyade onlar hakkında anlatabileceği tuhaflıkları öğrenmeye istekli olurdu. Bu nedenle onların hayvanlar üzerine kaleme aldıkları çalışmalar çoğunlukla bir zooloji metninden ziyade Ripley'nin *İster İnan İster İnanma*'sına[2] benziyordu. Konu ettikleri bu hayvanlarla ilgili edebi atıflarda bulunmanın yollarını çeşitlendirmek, yeni yollarını bulmak ise bu bakımdan ediplerin en önemli estetik kaygılarından biriydi. Çünkü onlara göre her türlü bilgi, edebiyatın güzelleştirilmesi ve zenginleştirilmesi amacına hizmet ediyordu.

Her konuyu ilginç kılacak çarpıcı ve inandırıcı örneklerin devşirilebileceği tarih yazımının bazı biçimleri edipler arasında özellikle rağbet görüyordu. Bu tarih yazımı biçimleri ediplerin fikirleri üzerinde etkili olan birkaç düşünce akımını yansıtıyordu. Örneğin edipler, tarihi, ulemânın başvurduğu çeşitli tarih yazımı türleri üzerinden okuyorlardı. Bunların başında ise yıllık vakayi-name biçimi geliyordu. Bu tarihçe biçimi Süryanice örneklere –Taberî'nin yaptığı gibi– isnat belgeleme yöntemi eklenip İslami bir yönelim kazandırılarak oluşturulmuştu. Muhammed'in döneminden beri yaşamış tüm kuşakların ileri gelen Müslümanları hakkında kaleme alınmış yaşamöyküsü derlemelerinden, mezhepsel/itikadi tutumların kaydını tutan dogma tarihçeleri gibi özel Şer'î ihtiyaçları karşılamaya hizmet eden bazı tarihçe biçimleri ise edipler için daha az önem taşımış olabilir. Buna karşın edebi etkileriyle öne çıkan veya saray hayatıyla daha içli dışlı tarihçe biçimleri ile edep arasında sıkı bir ilişki vardı. Örneğin [eski] Arapların savaş zamanlarını anlatan hikâyeler, genellikle, anlatılan o savaşlara [veya o savaşlarda yaşanmış olaylara] atıfta bulunan şiir dizeleriyle donatılıyor, böylece bir sözlü gelenekte korunuyordu. Gerçek tarihten parçalar taşıdıkları kadar şiir sanatından parçalar da taşıyan bu hikâyeler bu şekilde edibin düşünce dünyasında kendilerine yer bulmuşlardı. Bu tarih bir sürekliliğe sahipti ama bu süreklilik, Muhammed'in cemaatinin vakayinamesi halini almış Şeriat yanlısı tarihçenin aksine kabilelerin şecerelerin tarihçesi olarak ifade buluyordu.

Eski Arap arka planından doğmuş bu menkıbeler tarihi anlayışı pek o kadar önemli sayılmazdı. Çünkü şehir ortamında en çok rağbet gören tarih hükümdarların tarihiydi. Bölgede coğrafi açıdan marjinal kalan Yunan tarihi ise geç Hıristiyan kaynaklarınca tahrif edilmiş hali dışında görünüşe göre pek bilinmiyordu. Çok uzak bir geçmişten bahseden Tevrat'ın tarih geleneği de benzer şekilde esasen Müslüman olmuş Yahudilerin aktardıkları tahrif edilmiş sözlü rivayetler üzerinden biliniyordu. Sarayın yeni dili olan Arapçaya bü-

---

2 Robert LeRoy Ripley. (1880-1949). ABD'li çizgiromancı, girişimci ve araştırmacı.(çev.)

yük ölçüde aktarılmış olan Sasanî tarihi ise daha etkileyiciydi. Bu tarih, cemaatin gelişimine veya kabile savaşlarına değil, kahraman hükümdarların hükümdarlıklarına odaklanıyordu. Bu hükümdarlar, eski İran'a özgü mutlak monarşi kavrayışına uygun olarak bütün toplum düzenini kendinde somutlaştıran heybetli şahıslar olarak betimleniyorlardı. İyi bir hükümdar halkına kutlu bir dönem yaşatırdı; güçsüz veya kötü niyetli bir hükümdar ise halkına felaket getirirdi. Sasanî nesrinin diğer unsurlarının yanı sıra bu tarihsel gelenek de sadece Arapça eğitime ve edebiyata değil, ayrıca Müslüman Fars dili üzerinden İslamileşmiş uygarlıkta gelecekte ortaya çıkacak bütün edebiyatlara aktarıldı.

Sasanîlerin tarihsel tutumu başka kaynaklardan gelen tarihsel malzemelere de nüfuz edebildi. İran'ın Sasanî geleneği ile Bereketli Hilal'in Kitab-ı Mukaddes geleneğini bölgenin İslam'ın doğuşundan önceki tarihçesinin büyük bir kısmını oluşturacak şekilde kaynaştırmak güç de olsa başarıldı. Bu doğrultuda tarihte yaşamış İranlı ilk erkek, Âdem'le özdeşleştirildi. Böylece Âdem'e hükümdarlara özgü özellikler kazandırılırken, Süleyman da en az İran'ın efsanevi hükümdarları kadar güçlü bir imparatora dönüştürüldü. Yine de Sasanîlerin bakış açısı, tarihyazımında etkili olan çeşitli unsurlardan sadece biriydi.

Ediplerin hususi ihtiyaçlarına uygun düşen İslamileşmiş çeşitli tarih yaklaşımları işte bu zemin üzerinde geliştirildiler. Hatta sarayın bakışının egemen olduğu tarihsel malzemelerde bile ulemânın tercih ettiği isnatlara rastlanabiliyordu. Tarihi araştırmanın muhtelif yolları, Müslümanlık tarihini genç çağdaşı Taberî'ye göre daha dindışı bir bakışla incelemiş Belâzurî'nin (öl. *ykl.* 892) titizlikle hazırladığı eserinde ele alınmıştı. Belâzurî Arap fetihleri hakkında, fethedilen her bir bölge için ayrı birer monograftan oluşan bir dizi halinde düzenlediği ve sözcüğü sözcüğüne ya da kısaltılarak aktarılmış birçok belge içeren muazzam bir tarihçe kaleme almıştı. Fetihlerle bağlantılı olarak yerel idari yapılar hakkında da –çoğunlukla yerel verginin ve idari statünün fetih sırasında yapılan silah bırakma koşulları çerçevesinde belirlendiği varsayıldığı için gayet doğru olduğu düşünülen– epey fazla bilgi sunmuştu. Ayrıca önde gelen Müslüman aileler hakkında –(diğer şecere uzmanlarının yapmış olduğu gibi) şecereler biçiminde düzenlediği ama Muhammed'den sonraki kuşaklar boyunca başkaları tarafından düzenlenmiş geniş çaplı biyografik bilgilere de yer verdiği, ayrıca halife olarak hizmette bulunmuş kişileri ele alırken merkezi yönetimle ilgili ayrıntılara değinmeyi ihmal etmeden olabildiğince fazla genel bilgi vermeye çalıştığı– kapsamlı bir araştırma da yapmıştı. Ailelerle ilgili olarak yaptığı bu düzenleme, soya önem veren ve aile geleneğini sonraki kuşakların sadakatinin başlıca göstergesi ve yüksek standartlara sahip olmalarının teminatı sayanlar tarafından özellikle beğenilmişti.

Ali Mesûdî (öl. 956) bilgiye duyulan açlığı daha aleni biçimde temsil ediyordu. Onun eserleri, hükümdarlık dönemlerine ve zaman sırasına göre tasnif

edilmiş tarihsel ve eğlenceli menkıbeleri, coğrafya ve astronomi çalışmalarını ve bir edibin sohbetlerini veya devlet yazışmalarını süslemek için yararlanmak isteyeceği çarpıcı, ilginç olaylardan oluşan uçsuz bucaksız bir dünyayı bir arada bünyesinde barındırıyordu. Fakat Mesûdî sadece edebi beğeniyi yansıtmıyordu. Mesûdî'nin eserleri, içinde yaşadığı toplumun onun merakına ve beğenisine dayattığı sınırları aşmasına olanak tanıyan, felsefi bir insanlık anlayışını da barındırıyordu.

Coğrafya çoğunlukla bağımsız bir disiplin olarak görülüyordu. İdari ve ticari amaçlara hizmet ediyordu. Hatta doğum yerleri çeşitli ve uzak olan hadis ravileri hakkında yapılan soruşturmalar için de önem taşıyordu. En önemlisi, edebi bir bakış açısından bakılırsa bir egzotik tuhaflıklar ve ilginçlikler hazinesi sunuyordu.

Coğrafya iki görüş açısından ele alınabilirdi. Eski Yunan ve Sanskrit geleneklerinden hareket edilerek yerküre enlem ve boylam derecelerine bölündü (bu boylamlar bazen Atlantik'te yer aldığı varsayılan Batı Adalarından, bazen de büyük bir gözlemevinin bulunduğu, Orta Hindistan'daki Ujjain'den başlatılıyordu). Ekvator ve kuzey kutbu arasındaki enlemler –bizim üç "kuşağımıza" karşılık– yedi diyara (dolayısıyla yedi iklime) ayrıldı. Çeşitli şehirlerin kesin konumları astronomik olarak olabildiğince doğru biçimde saptandı. Yunanların izinden giden ve henüz düzgün çalışan saatler icat edilmediği için Yunanların boylam ölçümü için kullandıkları yetersiz ölçüm araçlarını da devralmış olan bu coğrafya okulu, Akdeniz'in uzunluğunu olduğundan fazla hesapladı ve Akdeniz'in –denizcilerin, bilginler tarafından pek az ciddiye alınan itirazlarına rağmen– Somali Yarımadası'ndan sonra güneye doğru dönmek yerine doğuya doğru devam eden bir Afrika kıyısıyla kuşatıldığı sanılan Hint Okyanusu ile eşit büyüklükte olduğunu varsaydı. Yine de bu coğrafyacılar, Yunanların başarılarının üzerine kapsamlı başka başarılar eklediler.

Yapılan bütün hesap hatalarına rağmen eğitimli Müslümanların Afro-Avrasya tarihsel kompleksinin muazzam boyutları hakkında epey berrak fikirleri vardı. Bu fikirler, Feylesofların matematiğe yatkınlığından ziyade edebi, hatta belki de daha gerçekçi amaçlara uygun olan ve coğrafyanın ondan hareketle ele alınabileceği ikinci bir görüş açısıyla ifade edildi. Kendisinden birkaç yıl önce (açıkçası büyük ölçüde edebi kaynaklardan yararlanarak) coğrafyayla ilgili bir eser yazmış Belhli bir adamın izinden giden Farslı İstahrî, her ülke hakkında onun döneminde başkaları tarafından yapılan araştırmalardan yararlanmanın yanı sıra bizzat yaptığı yolculuklardan da yararlanarak özellikle Müslüman ülkeleri hakkında kapsamlı bir dünya atlası oluşturdu. Bu çalışmasında şehirlerin yerlerini çoğunlukla aralarındaki yolculuk mesafesine dayanarak belirledi. Ayrıca bir gezginin görmeyi isteyebileceği –ve büyük olasılıkla hakkında sadece bazı söylentiler duyduğu– egzotik şeyler hakkındaki bilgilerle eserine renk kattı. Onun bu eseri geniş çapta taklit edildi ve üzerine eklemeler yapıldı. Haritalar kabaydı ve baskı yoluyla standartlaştırılmamışlardı. Ha-

ritaların basitçe çizilmesi âdeti onunla birlikte başladı: Buna göre örneğin Akdeniz elips, hatta daire şeklinde çizilebilirdi.

Bu coğrafyacılar, biraz değişiklik yapmakla birlikte İran'a özgü eski bir geleneği izleyerek meskûn dünyayı (örneğin Afro-Avrasya kara parçasını) çok sayıda, genellikle de (Batı coğrafyasında rastgele birimler olarak hâlâ kullanılan –Eski Dünya'da üç tane olan– "kıtalara" karşılık gelen) yedi büyük bölgeye ayırdılar. Bu bölgelerin her birine ayırt edici özellikler yüklediler. Merkezde elbette en etkin ve İslam'ı kabul eden ilk halklar oldukları düşünülen Arapların ve Farsların bölgeleri bulunuyordu. Bunların etrafı iki büyük uygarlık bölgesiyle, her ikisi de felsefenin eski yurtları olarak bilinen Avrupa (Rum, yani Romalılar, Bizanslılar) ve Hint uygarlıklarının bölgeleri ile çevriliydi. (Tıpkı Hint bölgesi içinde hiçbir ayrım yapılmadığı gibi, Batı Avrupa'daki "Franklar" da genellikle, kültürel olarak uzun süredir takip ettikleri Bizanslılardan kesin sınırlarla ayrı tutulmamışlardı.) Ayrıca yedi bölge –veya halk– hakkında sık sık farklılaşan listelere genellikle Orta Avrasya Türkleri, Sahra Altı Afrikası Zencileri ve son olarak sanatçılar ve zanaatçılar olarak teknik becerileriyle ünlü Çinliler de dâhil ediliyorlardı. Müslümanlar kendi göreli askeri kuvvetlerini, irfanlarını ve insanlık içindeki genel konumlarını kuşkusuz abartmışlardı fakat izleyen yüzyıllarda gerçeklik onların kendilerine atfettikleri çizgiye daha fazla yakınsayacak, zaman onları haklı çıkaracaktı. Her halükarda diğer uygar geleneklerden daha gerçekçi bir dünya imgesine sahiplerdi.[3]

Kusursuz Bir Beceri Olarak Şiir

Nasıl ki edebiyat Arapların en değerli gördükleri sanat idiyse *şiir* de o edebiyatın en değerli dalıydı. Şiir, edebi taşıyıcısı olan Mudarî Arapçaya kendi normlarını dayatan eski Arap kültür geleneğinin başlıca mirasıydı. Pehlevî şiirinin Sasanî kültüründeki yeri ne olursa olsun, şurası kesindir ki Arap şiirinin İslamileşmiş kültür içindeki yeri bu ikisi arasındaki kopuşun derinleşmesine yardım etmişti.

Şiirler halk içinde ilahiler gibi okunurlar veya –geleneksel nağmelerle– şarkılar gibi söylenirlerdi, yoksa –ilkece– ders çalışılır gibi okunmazlardı. Onun etkisini değerlendirirken bunu aklımızdan çıkarmamamız gerekir. Şiir yazarın okura ilettiği, düzyazı ifadelerin açığa vurmaya yetmediği şeyleri sarsıcı sözlerle dile getiren kişisel bir mesaj değildi. Eğlenceli bir akşam geçirmek amacıyla bir araya toplanmış bir dinleyici kitlesi için uygun olabilecek şekilde duyguların incelikli ve güzel bir dille ifade edilişiydi. Bu yüzden, dikkatin alışılmamış bir genel yaklaşım yüzünden dağılmadan sunumun ayrıntılarına çekilebilmesi için biçime, yani şiir kalıbına kesinlikle bağlı kalmak gerekirdi.

---

[3] İslamileşmiş coğrafya anlayışları yetersiz olmakla birlikte, günümüzde modern bilimin başına hâlâ bela olan Garplı zaman anlayışı kadar aldatıcı değillerdi. Giriş bölümünde yer alan, dünya tarihi araştırmalarındaki kullanımlarla ilgili kısma bakınız.

Aynı şekilde ana fikrin de her dinleyicinin, ne kadar iyi sunulduğunu fark etmeye odaklanmasını sağlayacak ve düşüncenin içermelerine gereğinden fazla dikkat etmelerini önleyecek kadar tanıdık olması gerekirdi. Aynı şey bilgece öğütleri veren didaktik şiir için de geçerliydi: Hedef yeni bir fikir ortaya atmak değil, eski ve sınanmış bir fikri çarpıcı ve akılda kalıcı biçimde sunmak olmalıydı.

Şiir aslında biçimsel sınırları belirgin, yoğun bir sözlü eserdi. "Şiir" terimini belirli bir dil geleneğinde en fazla yoğunluk ve biçimsellik gerektiren türde herhangi bir eseri adlandırmak için kullanırız. Böyle yoğun bir eser, bizim daha geniş bir anlamda "şiirsel" dediğimiz, çağrışımlı simgesel ifadelere de uygun düşer. Fakat bunun sebebi kısmen dinleyicinin beklentilerinin, şiirin biçiminin veya üslubunun ta kendisi tarafından uyarılmış, körüklenmiş olmasıdır. Dolayısıyla biçimsel süreklilik aslında iletişimin bir parçasını oluşturur: Bunu sadece düşüncelerden bağımsız alışkanlıklar değil, insanın anlayış biçimleri de sağlar. Modern İngilizcede uyak, ölçü ve uygun konu seçimi gibi biçimsel gereksinimlerin çarpıcı boyutlara varan gevşekliğine alışmışızdır. Ama en azından ölçü ve ana fikir söz konusu olduğunda bazı önemli şartlara uyulur. Genel olarak Modern zamanlardan önce olduğu gibi o dönemlerde Arapçada da ölçüler birçok yönden nispeten özenliydi. Klasik Arapçadaki *şiir* (shi'r), kuşkusuz bizim şiirimize (poetry) denk düşüyordu; şiirin biçimsel sınırları sadece uyak ve belirli sayıdaki ritmik kalıpları değil, ayrıca belirli ana fikir ve söz kullanma tiplerini de içeriyordu.

Eğitim görmüş her erkek ile kadının nasıl kullanılacağını bilmesi gereken birçok geleneksel ritmik model, vezin tipi, toplumda kabul görmüştü. Bunlardan bazıları gayet basitti, ötekiler ise ilginç ezgileri andıracak şekilde epey karmaşıktı. (Vezin, İngilizcedeki gibi vurgulara değil, Latincedeki gibi hecelerin uzunluğuna dayanıyordu.) Şairden temel ölçüyü açığa çıkaracak şekilde sözcükleri bu vezinlerden birine olabildiğince uydurması beklenirdi. Veznin sadece bir veya iki dizeden kolayca anlaşılması şart değildi. (Sonraları Araplar arasından bazı sıradan kişiler, her nasılsa, sözcüklerin akışını belli edecek şekilde nasıl okunması gerektiğini çabucak anlamak için hangi veznin kullanıldığını bilmelerini sağlayacak bir ipucu geliştirdiler; buna göre ölçü çoğunlukla ilgili oldukları dizelerle birlikte belirtilirdi.) Önemli olan, sözlerin belirli bir ölçüyle güzelce söylenmesiydi. İyi bir şair, veznin duygusunu koruyacak şekilde hece sayısında ve tali ritim unsurlarında istediği gibi değişiklik yapabilirdi. (Bu durum, birçok modern araştırmacının örneğin daha katı bir ritme sahip olan –geç– Fars şiirine kıyasla Arap şiirini değerlendirirken karşılaştıkları güçlükleri arttırmaktadır.)

Az tanınan şairler, yerleşmiş modellere yollarını kaybetmeden hangi ölçüde aykırı davranabileceklerini gösteren kurallara ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim Abbasîler döneminde bu tarz kurallar en ince ayrıntılarına kadar belirlenmişti. Bunlar, özünde serbestliğin egemen olduğu bu alanda bir

yapmacıklık izleniminin oluşmasına neden olabilirlerdi. Bazı şairler tamamen yeni vezinler üretmekle ün kazanmışlardı fakat böyle bir şey normalde beklenmezdi. Bir şair yeni bir vezin üretiyorsa dinleyicilerinin de şairin yeni eserini dinleyebilecek şekilde özel olarak eğitilmesi gerekirdi ki bu durum yeni veznin sağlayacağı faydayla ters orantılı bir külfete yol açardı. Çoğunlukla şairler, kabul edilmiş vezinler arasından sadece en çok bilinen birkaç tanesine bağlı kalırlardı.

Neredeyse tek önemli güzel sanatının şiir olduğu İslam öncesi Arabistan'dan miras alınmış en önemli sanatlardan biriydi şiir. İslam'ın doğuşundan önce Arabistan'da şiirden yararlanan edebi türlerin sayısı nispeten azdı: Bunların başında kişinin bizzat kendini veya kendi kabilesini yüceltmeyi amaçlayan övgü şiiri, rakip bir kabile aleyhine söylenen yergi şiiri ve genellikle kadınlar tarafından yakılan ağıtlar geliyordu. Bu türler kasıtlı olarak birbirlerinden ayrı tutulmuşlardı: Her türün geleneği ayrıydı, her birinin –insanlar bunları anlamayı öğrendikten sonra müstakbel şairlerin istedikleri gibi yararlanabileceği– kendine özgü birer yaratıcılık ve gelişim dönemi vardı. Hangi türlerin son kertede olanaklı olduğu insan duyarlılığının ve mevcut iletişim araçlarının sınırlarına bağlı olmasına rağmen, Modern öncesi diğer halklar gibi Araplar da belirli bir halkın özümseyebileceği biçimlerin ancak sınırlı bir çeşitlilikte olabileceğinin o kadar farkındaydılar ki bazı türleri yaratıcılarının adlarıyla adlandırmayı bile denediler. Çok yaratıcı bir kişi bile adı bu şekilde konmuş bir türde eserler vermekten gocunmazdı.

Antik Bedevi şiirinin en fazla rağbet gören türü, bir dizi değişmez konu hakkında yazılan ve uzun bir şiir türü olan *kaside* idi. Bu türde yazılmış şiirler eski bir aşk hikâyesinden duyulan pişmanlıkların dile getirilip maşukun çölde konakladığı yerde bıraktığı kalıntılarının, izlerinin anlatılmasıyla başlar; kuş uçmaz kervan geçmez ıssızlıklarda yapılan ve genellikle çöle özgü ve şairin bindiği varsayılan hayvanla ilgili şeylerin benzetmeler aracılığıyla betimlendiği bir yolculukla devam eder ve en sonunda, çoğunlukla salt övünmeden ibaret olan asıl önemli kısma gelinirdi. Kaside, şairin çalışmalarından dolayı kendisini ödüllendirmesini umduğu bir haminin övülmesiyle de sona erebilirdi. Bununla birlikte şiirsel eserlerin çoğu kasidelerden değil, daha az biçimsel, konuya gelmesi fazla uzun sürmeyen "parçalardan" oluşurdu. Ne olursa olsun, konuların kapsamının sınırlı olması duyguların ve söz dağarcığının da kapsamının sınırlı olmasına yol açıyordu. Bu sınırlar çerçevesinde yaratılabilecek etki ancak verili unsurların bir birleşiminin sağlayabileceği kadar çarpıcı olabilirdi. Hoş bir kalıp bulunduğunda genellikle ona sıkı sıkıya bağlı kalınıyordu.

Şiirler, çoğunlukla kendileri de şair olan şiir okuyucuları tarafından sözlü olarak nakledilirlerdi. Şiir okuyucuları, şiirleri şairlerinin ağzından çıktığı gibi herkesin içinde ezberden okurlar ve o şiirlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlarlardı. Abbasîler döneminde geçmişin büyük şairlerinin eserlerinden varlığını koruyabilmiş olanlar, çeşitli okuyucular, hatta filologlar tarafından

yazıya geçirildiler. Böylece bir çeşit şiir kanonu ortaya çıktı. Şiirin güncel olaylar veya kabilelerin erdemleri ve başarısızlıkları hakkında yapılan yorumlar olarak değil de bir bütün olarak inceliği ve zenginliği bakımından ele alınması gereken bir örnek edebiyat alanı olarak değerlendirilmesi de işte bundan sonra oldu.

Eleştirmenler en büyük Arap şairin pagan İmruü'l-Kays olduğunu kabul ettiler. Bir hadis rivayetine göre Muhammed de bu değerlendirmeyi –İmruü'l-Kays'ın şairlerin en büyüğü ve onları Cehennem'e götüren liderleri olduğunu– bizzat doğrulamıştı. Beşinci yüzyılın sonunda Kinde kabilesi tarafından kontrol edilen, Orta Arabistan'ın büyük bir kabileler topluluğunun başkanının sefahat düşkünü ve maceracı bir torunu olan İmruü'l-Kays'ın heyecan uyandırıcı bir yaşam öyküsü vardı: Babası önemli bir kabile reisliği makamını miras almıştı. Kinde egemenliğinin dağılmasından sonra ise öldürülmüştü. İmruü'l-Kays bunun üzerine Arabistan kızlarıyla sürdüğü sefih yaşamdan vazgeçerek babasının intikamını almak amacıyla kapsamlı bir mücadeleye girişmişti. Geleneğe kulak verilirse güçlü ama acımasız ve talihsiz bir savaşçıydı, sonunda yardımını dilediği halde ondan kuşkulanan Roma imparatoru tarafından katledildi; imparatorun ona hediye ettiği zehirli pelerini giydiği için öldü. Dili bir dilbilgisi uzmanının gözünden bakıldıkta yeterince saftı, bununla birlikte belki de bunun kadar önemlisi, bir büro kâtibinin hayallerini Bağdat'ın yavan sokaklarının çok ötesine götürebilecek kadar romantik bir yaşam sürmüştü.

İmruü'l-Kays'ın *Divan*'ı (toplu şiirleri), sarayın dilbilgisi uzmanı Esmaî (öl. 831) tarafından olabildiğince derlendi. İmruü'l-Kays kurala uygun tüm kasidelerin başında yer alan erotik girizgâhı icat eden kişi olarak tanınıyordu ama bu doğru değildir. Kuşkusuz, içerdiği imgeler itibarıyla hem yeni hem de yapmacıksız, içten bir dolaysızlığı yansıtan erotik dizeleriyle fazlasıyla beğeni de toplamıştı. Eleştirmenler onu bir benzetme ve mecaz ustası diye övüyorlardı. Benzetme imgeleri böylece Arap şiirinin hazinesi haline geldi. Şairler her şeyden önce bu hazineyi yerli yerinde kullanmayık öğrenmek isterlerdi. Onun en ünlü şiiri, efsaneye göre Mekke yakınlarındaki bir panayırda her yıl düzenlenen yarışmalarda ödül kazanmış olan İslam öncesi yedi başyapıttan oluşan ama ancak Abbasîler döneminde yazıya geçirilmiş olan *Muallakat* adlı ünlü derlemede yer alan bir kasideydi. İmruü'l-Kays'ın şiiri, onun tutkusunu ve inatçılığını kuvvetli biçimde ortaya koyuyordu.[4]

Bu pagan geleneği, Abbasîler döneminin çeşitlilik barındıran şehir toplumunda sade ve vazgeçilmez bir şiirsel ifade şekli olarak korunmuştu ve zamanla, daha modern şiirin değerlendirilmesi –genellikle de kınanması–

---

[4] A. J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra, 1957) adlı eserinde *Muallakat*'ın tarihini ve İngilizce çevirilerini ayrıntılarıyla ele almıştır. Ondan önce en itibarlı çevirmen Charles Lyall'dı; Arberry'nin çevirisi ise çok iyidir ama yine de, diğer çevirmenler gibi o da kendi çevirisini özgün metnin veciz içtenliğiyle sınırlamayı başaramamıştır.

için başvurulan ölçüt haline geldi. Kimilerine göre bu gelenek kendine özgü Arap mirasını temsil ediyordu; Arap kökenli olmayanlar bile kendilerini bu alanda yetiştirerek "Araplardan daha Arap" olabiliyorlardı. Fakat muhtemelen, gerçek şehir halkının ciddi düşüncelerinden ve özellikle de İslam'ın ufkundan bağımsız görünen ve böylece insan duygularını kısıtlanmadan dile getirebilen şairlerin dizelerindeki su götürmez düşselliğin ve romantizmin incelikli bir cazibesi vardı.

Ediplerin bulunduğu çevrelerde yeni tür şiirler yazılmaya devam ediyordu. Fakat bir sohbetin veya bir düzyazı metninin içinde –normalde önceden ezberlenmiş ve mümkün olduğunca eski– dizelerin etkili biçimde kullanılması da aynı ölçüde önemli görülüyordu. Bedevi şiirinde zaten her dize epey genelleştirilebilir bir duyguyu dile getiren, kendine yeten birer birim olma eğilimi gösteriyordu. Artık bu tarz birimler bir mektubu, bir belgeyi, hatta bir denemeyi bile süslemek amacıyla –ve sıklıkla okurlarını bilgeliğiyle etkilemek isteyen yazarlar tarafından– kullanılıyordu. (*Yâ 'îdu, mâ leke min şevkin ve-îrâki ve merri ṭayfin 'alà ahwâli ṭerrâki*) – "Ey yüreği nasır bağlamış [adam]! Senin gibi hasret çeken ve gözüne uyku girmeyen, yollara revan olmuş perişan bir seyyaha tebelleş olan hayalet de kim ola?" dizesinde şair kendine hitap ediyor. (Burada Mansur için hazırlanmış ünlü bir şiir derlemesi olan *Mufaddaliyat*'ın ilk dizesini alıntıladım.) Bu Arapça sözler veciz ve dolaysızdır ama Abbasîler dönemine göre iptidai ve tuhaf bir üsluba sahiptir. Bunlar altıncı yüzyılda yaşamış bir Bedevi hayduta, "kolunun altında fenalık taşıyan" (kılıcı ima ediliyor) anlamında Taabbata Şarran olarak nam salmış gözüpek bir eşkıyaya atfedilmişti. Bu dizede dindarlığa değil hem insanın dayanıklılığının hem de beşeri ihtiyaçların ve yalnızlığın içten bir ifadesine yer verilmiştir. Bir kâtip yazacağı bir düzyazı metnin uygun bir yerinde böyle bir dize kullanarak başka bir dünyayı akla getirebilir ya da eğer yazdığı düzyazı metin yeterince sağlamsa bu sayede ona büyüleyicilik kazandırabilirdi.

Bu çeşitli dinsel, edebi ve toplumsal sebeplerden dolayı kaside biçimi (ve ondan türetilebilecek şiir türleri), Arap dilinin ve kültürünün normlarını somutlaştırarak tartışılmaz bir otorite kazandı. Böylece, bu şekilde ulaşılan standartları savunmaya adanmış, değişken ve etkili bir edebi eleştiri okulunun ortaya çıkmasına katkıda bulundu.

Eleştiri: Eski Arapçanın Klasik Normu ve Yeni Şiir

Arapça şiir geleneğinin yükselişi böylece, mutlakıyetçi geleneğin Şeriat yanlısı muhaliflerine, kendi görüş açılarını edep kültürüne bir şekilde zerk etme ve böylece Sasanî geçmişten kopuşu biraz daha derinleştirme fırsatı verdi. Dilbilgisi uzmanları Kur'an'ın ve hadislerin anlaşılmasını sağlayabilecek sözcükleri ve deyimleri barındırdığı gerekçesiyle mecburen eski Arap şiirini dilsel açıdan bu kutsal metinlerin tek çağdaş ve dolayısıyla güvenilir muadili olarak değer-

lendirdiler. İşte bu yüzden "ulemâ", çelişkili biçimde de olsa, pagan olmasına ve Muhammed'in bizzat lanetlediği ve çoğu ulemânın kendi yaşadıkları dönemde kesinlikle tasvip etmedikleri, bencil, sahte, başıboş bir aşırılığı yansıttığını düşündükleri İslam öncesi şiirinin incelenmesine özellikle önem verdiler.

Kuşkusuz Abbasîlerin eski şiire yönelik beğenileri bu tarz teolojik değerlendirmelerden fazla etkilenmemişti. Bu durum, bir ölçüde daha az kabul görmelerine rağmen, eski geleneği devam ettirmiş olan ama sözel becerileri bakımından kuşkusuz pek de başarılı sayılamayacak Mervanîler döneminin – çoğunlukla dindar olmayan– Müslüman şairleri için geçerliydi. Edip için önemli olan, dilbilgisinin zarif bir biçimde örneklenmesi ve geçmişin özgürlük dolu günlerinin yâd edilmesiydi. Fakat ulemânın görüşü göz ardı edilemeyecek kadar kadar ağırlık sahibiydi ve şiir sanatında kuralcılık gibi meselelerde onların örtük tavrı kuşkusuz hissediliyordu.

Şiirdeki tartışma, aslında eski Arap geleneğinin kültürel önemi hakkında yapılagelen daha geniş çaplı bir tartışmanın parçasıydı. Saray çevrelerinden birçok kişi, eski Arap geleneğinin imparatorluk kültüründe oynamaya başladığı kısıtlı role bile itiraz ediyordu. Arap filologlarının (ve onların ardındaki ulemânın), kâtiplerin İran kültürlerine dayanan edep geleneğinin itibarını sarsma eğilimine direniyorlardı. Eski Arap geleneğinin rolündeki artışın İslam adına meşrulaştırılamayacağını ileri sürüyorlardı. Çünkü İslam zaten şimdi yeniden ilgi görmeye başlayan pagan Arap geleneğinin ta kendisine karşı ortaya çıkmış bir dindi. Böylece Arapların ve onların kabileci itibarlarının aleyhine olacak şekilde, başka halkların değerlerini öven bir edebiyat ortaya çıktı; Arap geleneği –yine Arapçadan yararlanılarak– uygarlıktan nasibini almamış, zevksiz bir gelenek olmakla suçlandı.

"Şuubiye" diye anılan ve Arap olmayan diğer halkları savunan bu edebi hareket, Araplık gururu halifelik devleti içinde bir rol oynamaya devam ettiği sürece rağbet gördü. Eski Arapların ilişkileri hakkındaki geleneği standartlaştırmak için herkesten daha fazla çabalamış Ebu Ubeyde (Farisî-Yahudi kökenliydi, öl. *ykl.* 825) gibi dürüst araştırmacılar, Arap kabilelerinin çoğunlukla ne kadar dar görüşlü ve kaba olduklarını göstermek için faydalı çalışmalar yaptılar. Fakat bu tutum, kâtiplik geleneğine özgü edebin aristokratik dar görüşlülüğüne güvenmeyen insanların ağır saldırılarına maruz kaldı. Özellikle Horasan'ın Merv şehrinde doğup yaşamının çoğunu Bağdat'ta geçirmiş olan İbn Kuteybe (öl. 889), Araplara özgü bir şeyin aleyhine olan önyargıların haklı çıkarılamayacağını gösterdi. Dinsel görüşleri bakımından içten bir hadis yanlısı olan İbn Kuteybe, edep alanında eski Arap ve İran etkili kaynaklarını tek bir edep külliyatı oluşturacak biçimde bir araya getirdi. Hadisler dâhil olmak üzere edebin bütün konularını (filolojik bir bakış açısıyla) araştırdı. Edebi ilgisi en genel biçimde, sonraki zamanlarda edipler için hazırlanacak birçok kılavuza örnek oluşturan –çeşitli konuları aydınlatacak şekilde düzenlenmiş hadislerden, şiirlerden ve tarihsel rivayetlerden oluşan– kusursuz seçkilerin bir

derlemesiydi. Kısa süre içinde, edebi beğeninin başlıca belirleyicileri,[5] Arap şiirinin en üstün şiir olduğuna, Araplara özgü beğenilerin taklit edilmese de en azından saygı görmesi gerektiğine ve hatta Arap soyluluğun Peygamberle akrabalık belirtisi olduğu için bir onur olduğuna karar verdiler. Aslında böylece toplumun Sasanî yüzyıllarının kültürel kalıplarına yeniden ulaşamayacağı, Mervanîler döneminin Araplarının özel kültürünün bütün Müslümanların mirasının bir unsuru haline gelmiş olduğu kabul edilmiş oldu.

Şiir alanında ise Harun Reşid döneminde, eski Arap normu temelinden sarsılıyordu. Ebu Nuvas gibiler tarafından üretilen ve –kuşkusuz, hâlâ çölde yaşayanlar hariç!– beğeniyle karşılanan kayda değer şiirler eski biçime göre fazla süslüydüler. Hâlâ sınırlı sayıda biçimden yararlanılmasına rağmen –ki normalde her şiirin uyaklı olması, örneğin tek bir uyak kalıbının bir şiire başından sonuna kadar egemen olması bekleniyordu– şiirler aşırı biyografikleşmeyip genelleştirilebilir halde kaldıkları sürece her duyguyu konu edinebilirlerdi. Dolayısıyla avcılıkla, aşkla, kederle, felsefi tevekkülle, kurnazlıkla, bilgelikle veya içkilerle ilgili şiirler yazılabilirdi. Süslülük de sınırlıydı. Çeşitli türlerin her biri kendine özgü iyi tanımlanmış bir gelenek içinde diğerlerinden ayrı kalma eğiliminde oldu. Bir şair yaşlılıktan bahsettiğinde ak düşmüş saçlardan veya genç kızlardan bahsedebilir veya dostlarının ölmüş olduğunu veya onu ihmal ettiklerini söyleyebilirdi; ama kendi başına gelmiş olabilecek, fakat yaşlılığa özgü olduğu kabul edilemeyecek özel olayları şiirine ekleyemezdi. Bu, dinleyicinin varlığını unutmak ve salt kişisel bir anlatı lehine sanatın katıksız gayrışahsiliğinden vazgeçmek olurdu. Bununla birlikte, çöl şiirine kıyasla yeni şehir şiiri muazzam çeşitlilikte ilgileri ve duyguları dile getiriyordu ve kayda değer bir biçim ve imge özgürlüğüne olanak tanıyordu.[6]

İmrüu'l-Kays'ın yaşadığı dönemden beri, onun büyümesine yardım ettiği gelenek böyle serpilip çok çeşitli biçimler kazanarak yeni bir ortama aktarılmıştı. Ama sonunda geleneğin her zaman önem verilmesi gereken geçmiş normları, edep alanındaki beğenileri belirleyenler tarafından, bilgili bir edibin

---

5 H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (haz. Stanford Shaw ve Wm. Polk [Boston, 1962]) adlı eserinin dördüncü bölümü olarak yeniden basılan "The Social Significance of the Shu'ûbîya" adlı çalışmasında, kâtipler arasında Arap geleneklerinin itibarının arttığı sürece ve bununla birlikte birçok başka konuya açıklık getirmiştir. Gérard Lecomte, "Le problème d'Abû 'Ubayd" (*Arabica*, 12 [1965], 140-74) adlı çalışmasında, İbn-i Kuteybe'nin yaşadığı dönemde dilbilgisi ve edeple ilgili tartışmaların teolojiyle ne ölçüde bağlantılı olduğunu göstermiştir. (O dönemde bir "ortodoksi"nin bulunduğunu varsaydığı için, varmış olduğu bazı sonuçlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir; hatta Mutezilîlerin siyasete olduğu gibi dilbilgisi alanına da egemen oldukları bir dönemde bir kimsenin "gizli" Mutezilî olduğunu bile ileri sürmüştür.)

6 Gustave von Grunebaum, "Growth and Structure of Arabic Poetry AD 500-1000" (*The Arab Heritage*, haz. A. Faris [Princeton University, 1944]) adlı çalışmasında kuşaktan kuşağa gelişen farklılıkları mükemmel biçimde ortaya koymuştur (bununla birlikte özellikle İslam'dan önceki döneme odaklanmıştır).

bilmesi gereken tek norm topluluğu olarak kabul edilerek pekiştirildi. Bir gelenekteki yeniliğin –bu meselede sarayın itibarını gözeten edebi eleştirmenler tarafından– tamamen meşrulaştırılmaya elverişli olup olmadığı, onun yöneldiği kitlenin nihai beklentileri bakımından ne anlam ifade ettiğine bağlı olmadığı gibi, geçmişine ne kadar sadık kaldığına da bağlı değildir. Nitekim bir gelenekte her yeni adım bir parça sarsıntıya yol açar. "Yeni" şiir gerçekten de sevildi ancak bu ortamda şiire tam bir meşruluk kazandırmanın zemini geçici zevkler olduğu kadar dilbilgisel ve tarihsel süreklilikti. Birçok Abbasî eleştirmen, yalnızca İmruü'l-Kays ve onun çağdaşları tarafından kullanılmış dil tipinin ve konu yelpazesinin özgün şiir (shi'r) olarak meşrulaştırılabileceğini ileri sürdü. Becerinin bu tür sınırlar dâhilinde sınanması gerekirdi. Onlar, bizzat övgüler düzdükleri eski Bedevi saflığına aykırı olan yeni motiflerin yanı sıra yeni bir söz dağarcığı da kullanmaya kalkışmış Ebu Nuvas gibi "yeni" şairleri ayıpladılar. Bu "yeni" şairler aslında aynı oyunu eski kuralına göre oynamayı reddetmişler ama kendilerini şairane yollardan ifade etmeyi deneyerek ürünlerine "şiir" demişlerdi.

Şiirsel değerlerin genel olarak edep kültürünün parçası olduğunu kuvvetle vurgulayan İbn Kuteybe en saygın eleştirmenlerden biriydi. Sözlükçülük, vezin tekniği ve dilbilgisi hakkında kaleme aldığı eser daha muhafazakâr eleştirmenlere güç kazandırdı. Edebiyatta hadislere dayalı standartları bizzat savundu ve –ilerleyen sayfalarda bahsedeceğimiz– el-Câhız gibi özgürlükçü yazarlar aleyhine birtakım eleştirilerde bulundu. Bununla birlikte yeni şiirin bazen en az eski paganların şiirleri kadar iyi olabileceğini de kabul etti.

İbn Kuteybe'den sonra başka eleştirmenler benzetmelerin ve buna benzer unsurların kullanımı hakkında, "yeni" şairlere daha fazla hareket olanağı sağlayan kapsamlı çözümlemeler yaptılar. En cesur eleştirmenlerden biri bizzat bir şairdi. İbn Mu'tazz (öl. 908) bir halifenin oğluydu, son halifelerden birinin kazandığı zaferleri anlatan, Fars geleneğinde rastlanmakla birlikte Arapçada hiç bulunmayan tarzda, epik şiir tarzında bir destan kaleme aldı. Çeşitli mecaz türleri ve edebi oyunlar hakkında, yaratıcılığı öven, detaylı bir eleştiri ortaya koydu. Başka bir eleştirmen ise Yunan edebi eleştiri geleneğinden bile yararlandı.

İbn Kuteybe'nin ölümünden sonra, özellikle onun öğrencilerinin kurduğu "Bağdat okulu" tarafından eleştiri ölçütleri sistemli hale getirildi. Fıkıhçıların sadece Iraklılardan veya Hicazlılardan değil, ayrıca Hanefîlerden, Malikîlerden ve Şafiîlerden bahsetmeye başlamaları da işte bu döneme rastlıyordu. Böylece eski fıkıhçıların hepsi bir şekilde belirli bir okula bağlanarak anılmaya başlandı. Kûfe ve Basra dilbilgisi okullarının geriye dönük biçimde birbirinden ayrılması ve bunların savundukları tutumların birbiriyle karşı karşıya konması da bu zamana rastlıyordu. Aynı şekilde edebi sınırlar da belirlenmeye başlamıştı.

Sonunda eski klasiklerin üstünlüğü öğretisi egemen oldu. Artık konuşulmayan bir dil olan standart Mudarî Arapçada yazılan şiirler söz konusu olduğunda sadelik yanlısı edebi standartlar belki de bir bakıma kaçınılmazdı: Yapay bir araç, yapay normları gerektirdi. Şiir sanatının tanımının dayatılmış sınırlara bağlı olduğu göz önünde tutulursa eleştirmenlerin bazı sınırlar dayatması da zorunluydu. Tutkulu konuşma dili ile yazışmaların resmi dilinin birbirinden ayrılmasıyla birlikte bu sınırların yeterince dar bir yorumunun öne çıkarılması için bir fırsat da yakalanmış oldu. Şiiri sık sık süs, hatta gösteriş amacıyla kullanan edipler arasında eleştirmenlerin sözü kanun hükmündeydi. Bundan sonra birçok şairler kuşağı, eleştirmenlerin beğenisini kazanmak amacıyla kendi ciddi eserlerinde çöle özgü kaside biçimini tekrarlamaya uğraşacaklardı.

Bazı şairler, eleştirmenlerin taleplerini kayda değer bir beceriyle karşılamayı başardılar. Ebû Temmâm (öl. *ykl.* 845) hem eski şiirleri toplayıp derledi hem de bunları büyük bir başarıyla taklit etti. Ama onunki gibi eserler ne kadar takdire değer bulunsa da sonsuza kadar tekrarlanamazdı. Her durumda yavan görünebilirlerdi. Yaşayan bir gelenek yerinde saymakla yetinemezdi; kendi konularını her türlü olası çeşitlemeleriyle işleyip durması, hatta grotesk olsa bile her türlü olanağı keşfetmesi gerekirdi. Dolayısıyla sonraki kuşaklar arasında hem şiir hem de düzyazı alanında beğeni gitgide rafineleşti. Kabul görmüş kalıplar çerçevesinde yapılabilecek tek yenilik (ki bu sürekli talep edilen bir şeydi) zorlama benzetmeler, akıllıca bilgilere yapılan bulanık atıflar, daha incelikli hayali bağlantılar kurmak şeklinde oldu.

Bu eğilimin doruk noktasına, bulunduğu yerde beğenilerinin takdir edilmediğini fark ettiği anda orayı derhal terk eden gururlu şair, "sözde peygamber" Mütenebbî ile ulaşıldı (915-965 – böyle adlandırılmasının sebebi, coşkulu biçimde din propagandası yapmasıydı, düşmanları bu yüzden onun Bedevilere peygamberlik etme iddiasında olduğunu söylüyorlardı). Söylendiğine göre, kısmen de olsa eski şairlerin bağımsız ruhunun çağdaş bir timsaliydi. Methiyeler yazarak geçimini sağlamakla birlikte, uzun bir süre boyunca Halep'teki Hamdânî Seyf-ül-Devle'nin yarı Bedevi tarzı sarayını Bağdat'a tercih etmişti. Yolculuklarından birinde Bedeviler onun kervanına saldırdığında kaçmak yerine kendini savunarak yürekli dizelerini haklı çıkaracak şekilde ölmeyi tercih etti. Sözcüklerle oynadığı oyunlar eşsiz bir becerinin ürünü olduğu ve kullandığı imgeler hayalgücü ile gerçeklik arasındaki gerilimi saçmalığa yol açmadan mümkün olan en yüksek düzeyde tutmasını sağladığı için onun yazdığı şiirler Arapça yazılmış şiirlerin en iyileri kabul edildi.

Gerçekten de ondan sonra gelip bu yolda daha ileri gitmek zorunda kalan mirasçıları, etki uyandırmak adına yapmacık zorlamalara başvurma tuzağına düştüler, hatta bazen düpedüz saçmaladılar. Her halükarda Yüksek Halifelik Dönemi'nden sonra edebi Arapçayla yazılan şiirler kısa süre içinde sıradanlaştılar. Şairler eleştirmenlerin normlarını karşılamaya çalışıyorlardı ama eleştir-

menlerin taleplerinden biri de doğal olarak, uygun kalıplar dâhilinde yenilik yapılmasıydı. Fakat bu tarz yenilikler ancak ayrıntılara boğulmak koşuluyla mümkün olabilirdi. Eski şiirin yüksek, basit standartlarıyla yoğrulmuş eleştirmenler bunu da gerektiği gibi reddettiler. Geçerli sayılmış olan şiir üslubu çerçevesinde, Abbasî eleştirmenlerinin yüksek standartları, başka iyi eserlerin üretilmesini neredeyse engelledi.[7]

Düzyazı ve Seci: Eğlence ve Eğitim

Sasanî mutlakıyetinin Pehlevîcesinin doğrudan bir mirası olarak ortaya çıkmış olan Arapça düzyazı, bu niteliğini koruyamadı. Düzyazı burada da muhtemelen Sasanî saray toplumunda oynamış olduğu role benzer bir rol oynadı, fakat kuşkusuz edibin ideallerini büyük hükümdara yansıtmasına pek az katkıda bulundu. Oysa elimizdeki Pehlevîce dindışı edebiyatın neredeyse tamamı monarşiye ve hükümdara odaklıydı. Edibin ilgi alanları seçmeci ve kozmopolitti. Düzyazı artık şiirden daha kralcı değildi.

Şiir gibi düzyazı da elbette biçimsel ve nispeten yoğun bir sözlü kompozisyondur. "Kâğıda dökülmüş sohbet"ten ibaret değildir. Uygun görülen biçimleri vardır ve bunların işlenmesi gerekir. Düzyazının [nesir] da türleri ve kuralları vardır. Ama biz bu sözcüğü "şiir" [nazım] diye adlandırdığımız edebiyat tipinden daha az biçimsel ve daha az yoğun kompozisyonları adlandırmak için kullanıyoruz çünkü düzyazı, daha esnek ifade araçlarına duyulan gereksinimi karşılıyor.

Şiirle ilgili olarak belirtmiş olduğumuz gibi, Tarım Çağı'nda edebiyatın amacı genellikle insanları gündelik hayatın sıkıntılarından bir an olsun kurtarmak olmadığı gibi, merak uyandırabilecek her bilgiyi ortaya dökmek de

---

[7] H. A. R. Gibb'in *Arabic Literature, an Introduction* adlı ustalıklı eserinde (birinci baskı: Londra, 1926; yeni baskı, 1963) yer alan ekte Arapça edebi eserlerin Batı dillerine yapılmış birçok iyi çevirisinin sayıldığı listeler yer almaktadır. Sonraki baskıda bu listeye Unesco'nun "Doğu-Batı" projesi gibi birçok organizasyon da dâhil edilmiştir. Seçkiler arasında Reynold A. Nicholson'ın *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Burada "Doğu[lu]" [Eastern] terimi Arapça ve Farsça anlamına gelmektedir, düzyazı ile ise tarihsel örnekler kastedilmektedir) adlı eserini (Cambridge University Press, 1922) (düzenli ve ustaca yazılmıştır, ama on dokuzuncu yüzyıl İngilizlerinin bunların şiir olduğunu anlayabilmeleri amacıyla yüzeysel biçimde yapılmış görünen çeviriler içermesi nedeniyle (çok yaygın tipte bir güçlük) sorunludur); James Kritzek'in *Anthology of Islamic Literature* (New York, 1963) adlı eserini (çokça Farsça ve biraz da Türkçe olmakla birlikte genellikle Arapçadır, şiir kadar düzyazı örnekleri de içerir, sadece konularının değil, katkıda bulunan çevirmenlerin çeşitliliği bakımından da avantajlıdır); Herbert Howarth ve Ibrahim Shukrallah'ın *Images from the Arab World* (Londra, 1944) adlı eseri (bazıları Arap olmayıp Arapça olan örnekler de içeren, bir dizi serbestçe çevrilmiş parçadan oluşan izlenimci bir eserdir); ve özellikle A. J. Arberry'nin *Arabic Poetry, a Primer for Students* (Cambridge University Press, 1965) adlı eseri (özgün Arapça metinlerle birlikte verilmiş, aslına uygun ama anlaşılır çevirilerden oluşur, vezin tekniği ve edebi figürler hakkında faydalı olacak bir önsöz içerir) sayılmalıdır. Fransızcada da birçok faydalı antoloji bulunmaktadır.

değildi. Zamanımızda bile sadece kamusal denetim yollarıyla değil, örtük de olsa genel bir edebi anlam duygusu yoluyla dayatılan bazı sınırlamalar bulunmaktadır. Bu tarz sınırlamalar Tarım Çağı'nda hep daha sıkı olmuştu; ama elbette ayrıntıları bakımından toplumdan topluma farklılık gösteriyorlardı. Örneğin bazı edebi ifade türleri İslam dünyasında değil antik Yunanistan'da ortaya kondu. Bunların başında, kozmik kaderi dokunaklı biçimde insan açısından ifade etme olanağını sağlayan ama Hıristiyanlıkta hiçbir yeri olmayan ve Müslümanların da yeniden canlandırmaya hiç gerek görmedikleri tragedya geliyordu. (Aslına bakılırsa İslamileşmiş edebiyat, dokunaklı şahsi anlatılardan kaçınmak konusunda tutarlı bir tavır sergilemiştir.) İslam dünyasında rastlanan diğer edebiyat türleri ise antik Yunan'da bulunmuyordu. Bununla birlikte her zaman sadece görece dar bir yelpazede yer alan bir konular topluluğu edebiyat için uygun kabul edilmişti. Özellikle, Modern zamanlarda roman ve otobiyografi alanlarında bize göre iyice önem kazanmış olan daha mahrem konular aleniyete uygun olmadıkları gerekçesiyle büyük ölçüde dışlanmaya meyilliydiler.

Abbasîler döneminde edipler arasında söz sanatları eğitiminin başlıca iki işlevi vardı. Bir yandan bu, son derece incelikli bir oyundu; bir şiir yazmak veya bir öykü anlatmak, iyi bir satranç oyunu çıkarıldığına karar verilirken göz önünde tutulan ölçütlere benzer ölçütlere göre değerlendiriliyordu; bunların her ikisi de beyefendilere yakışan birer uğraş olarak görülüyor ve örneğin Modern dünyada genellikle alındıklarından daha ciddiye alınıyorlardı. Bir kişinin ev ziyaretlerinde gösterdiği nezaket veya –özellikle bu kişi bir makam sahibiyse– yazdığı mektupların nezaketi, o kişinin rütbesi açısından veya daha ziyade rütbesine liyakati açısından oldukça önemliydi. Öte yandan edebiyatın bir de eğitici işlevi vardı. Gerek bir kişinin nasıl davranması gerektiğiyle ilgili kurallar hakkında gerekse o kişinin kendi geleceği için öğrenme fırsatı yakalayabileceği bir şeye örnek oluşturabilecek olgular hakkında özellikle faydalı bilgiler sağlayabilirdi. Sadece ilginçlikler bile kibarlığı arttıracak veya yazışmalara renk katacak malzemeler kılığında sunulabilirlerdi. Şiire ayrı bir önem verilmesine rağmen bu işlevlerin her ikisi de büyük ölçüde düzyazıda karşılanıyordu.

Bu arada edibin, özellikle Bedeviler tarafından üretilmiş atasözlerine de hâkim olması ve –o zamanlar çoktan basit bir haliyle mevcut olan Binbir Gece Masalları derlemesinde yer alan ve yaptığı tuhaflıklarda bazen bir bilgelik parıltısı görülebilecek budala bir kişilik olan gülünç Cuha'nın maceralarını anlatan masallar gibi– sevilen masalları da bilmesi gerekiyordu. (Fakat bu masallara atasözleri kadar değer verilmezdi.) İbn Mukaffa'nın Pehlevîceden yaptığı çevirilerden oluşan ve ahlaki öyküler (hayvan fabl ları) içeren bir kitap da ondan sonra gelecek yazarların taklit edeceği standart bir üslubu ortaya koydu.

Bu düzyazı tarzı, imgeleri ve fikirleri akıllıca bir araya getirerek dikkat çekecek şekilde tasarlandığı için yalın, doğrudan ve hayranlık uyandırıcıydı. Basit, berrak düzyazı geleneğinin en seçkin temsilcisi Amr el-Câhız'dı (*ykl.* 767-868). El-Câhız kendi deyişiyle okurun sıkılmasını önlemek ve eserinin hem eğlence hem de eğitim amacıyla kullanılmasını sağlamak için tempoda ve düşünce düzeylerinde kasten değişikliklere başvuruyordu. Bununla birlikte İbn Mukaffa'nın eserlerinde olaylar örneğin aslan kralın sarayında geçerlerken el-Câhız'ın eserleri prenslerle nispeten daha az ilgiliydi ama bilgilendiricilikle edebi inceliği kaynaştırması sayesinde ediplerin toplumsal gereksinimlerini kusursuz biçimde karşılamayı başardı.

El-Câhız çirkin biriydi: Patlak gözlüydü (adını bu özelliğinden dolayı almıştı) ve Arap toplumu onu zencilerin soyundan geldiği gerekçesiyle küçümsüyordu. Ayrıca sert bir mizaca sahipti ve açıkçası bu yüzden resmi işlere kolayca uyum sağlayamıyordu. Hazırcevaplığı, fıkra anlatma becerisi ve herhangi bir düşüncesini destekleyecek şekilde her an kullanabileceği geniş bilgisi sayesinde daha yaşarken bile fazlasıyla ün kazandı. Fakat söylendiğine göre halife Mütevekkil onu oğullarından birine öğretmen olarak tayin ettiğinde (bu görev genellikle dönemin başlıca bilginlerine verilirdi), halifenin oğlu onun bakışları karşısında öylesine dehşete düşmüştü ki el-Câhız'a bir ödül verip derhal huzurundan uzaklaştırmıştı.

El-Câhız fıkra anlatmaktan keyif alırdı; *Cimriler Kitabı* başlıklı eserinde, hoşlanılmayan ama çeşitli biçimlerde tuhaf özellikler sergileyen bu insanların her çeşidini, bazıları seçkin kişilikler hakkında ve gerçekten yaşadığı iddia edilen hikâyelerle kendi fikirlerini ortaya koyarak sıralamıştı. Bu tarz, muhtemelen Theophrastos'un Yunanca eseri *Karakterler*'e kadar geri giden bir geleneğin Arapçadaki devamıydı. Okuru bu saçmalıkları kendi içinde yeniden yaşamakla bırakmayıp onları doğru değerlendirmeye de zorlayan estetik mesafe, bu tarz bir cimrinin "karakterini" ifade eden veya açıklayan kişilik özelliklerinin özenle seçilmesiyle korunuyordu. Yine de el-Câhız'ın betimlemeleri sonsuzca ve kurnazca bireyselleştirilmişti. Örneğin bir öyküsünde efsanevi derecede cimri olan birinden –üzerlerinde kelime-i şahadetin yazılı olduğu paralarını, üzerlerinde Tanrı'nın adını bile taşımayan aşağılık mallarla değiştokuş etmeye vicdanının elvermediğini ileri süren zengin bir adamdan– bahsetmiştir. (Bu öykü, cimrinin ölümüyle birlikte onun bütün mal varlığını miras alan oğlunun bunlardan tasarruf etmenin daha iyi bir yolunu keşfedip babasını müsriflikle suçlamasıyla sona erer.) Fakat daha etkileyici bir öyküde ise gayet iyi kalpli bir adamı (yazarın vefat etmiş kişisel dostlarından birini) anlatmıştır. Bu adam, dostlarına göstermek zorunda olduğu konukseverliğinden dolayı para harcamaya katlanamaz –gıdanın zenginlik anlamına geldiği Tarım Çağı'nda konuklara yemek ikram ederken elibol davranmak gerçek konukseverliğin özünü oluşturuyordu– ve onları fazla yemekten alıkoyacak

son derece yaratıcı yöntemler geliştirir, hatta bu yöntemlerinin en hakiki konukseverlik olduğunu bile kanıtlamaya girişir.

El-Câhız neredeyse bütün fırkalar ve gruplar hakkında onları savunan veya onlara saldıran gayet etkili, sayısız risale yazdı. Örneğin Türklerin ve zencilerin üstünlükleri hakkında yazdı ama Arapların diğer halklardan üstün olduklarını da savundu; o dönemde daha itibarlı olan Hıristiyanlara karşı Yahudilerin itibarını savundu; Mazdacılığı eleştirdi, tüccarların memurlardan üstün olduğunu ileri sürdü ve genç erkeklerin üstünlükleriyle genç kızlarınkileri karşılaştırdı. Bu kısa denemelerinin çoğu öncelikle okurları eğlendirmek amacıyla yazılmıştı (para uğruna kalemini kimileyin başkaları aleyhine oynattığı da söylenir); yine de el-Câhız iddialarında ciddiydi. Merakı onu halk arasında yaygın bazı batıl inançları çürütmek için birkaç küçük deney yapmaya bile itti. Aynı şekilde Kur'an hakkında da akla uygunluğu gözeten yorumlar yaptı ve bu konuda şahsen savunmadığı, rağbet görmeyen bir tutumu dengeli ve ikna edici bir biçimde savunmayı başardı. Hatta bu bakımdan Şia hakkındaki incelemesi, sadece (Cemaî-Sünnîlerle paylaştığı) gülünç özellikleri değil, bir Şiî'nin ileri sürebileceği en savunulabilir tutumları da içeriyordu ve bunları incelikle özetliyordu. Ateşli bir Mutezilî idi ve özel bir Mutezilî düşünce okulu kuracak kadar teolojik kavrayışa ve etkiye sahip olmasıyla ünlüydü.

En uzun süre korunmuş eserleri ise farklı bir açıdan ciddidir. Bunlar sınırsız bir filolojik ve edebi bilgi içeriği sunarlar ve bir kâtibin incelikli, bilgili ve kesin bir biçimde yazmak için ihtiyaç duyacağı türden bir bilgi haznesi gibi iş görürler. Anlatılan fıkralar bile adeta iyi üslubun teknik özelliklerinin açıklanması amacına hizmet ederler. Fakat özellikle söz konusu olan, eski Araplara özgü atıflarla dolu olan *Arapça* iyi üsluptur. El-Câhız'in eserleri, kâtiplerin Arap geleneğini edebin başlıca kaynağı saymalarını sağlamakta muhtemelen etkili olmuştu ve onun da asıl niyeti bu olmalıydı. Ne olursa olsun, edipler tarafından özellikle değerli sayılanlar zaten bu tarz bilgilendirici eserlerdi. El-Câhız'in daha hafif düzyazılarının aksine bu tarz eserlerinin okunması kolay olmaktan gerçekten uzaktı.[8]

Farklı bir düzyazı geleneği olan *seci*, yani uyaklı düzyazı geleneğine ise İbn Mukaffa'nın ve el-Câhız'ın temsilcileri oldukları gelenekten daha fazla önem veriliyordu. Bu düzyazı türünde tümceler mümkün olduğunca kafiyeli olurdu. Her durumda iki veya daha fazla sözcük grubu veya cümlecik, birer uyak içerirdi. Sözcükler özenle seçilirdi. Kur'an'da da böyle uyaklı bir kalıp mevcuttu ama secinin edebi etkisi Kur'an'ınkinden daha biçimsel ve daha

---

[8] Charles Pellat'ın, *Le milieu Basrîen et la formation de Djâhiz* (Paris, 1953) adlı çalışması, toplumsal, dinsel ve entelektüel yaşam hakkında paha biçilmez bir incelemedir. Bununla birlikte, geç bir "Sünnilik" anlayışını çok erken bir tarihe yansıtarak onun hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri ortodoks olduğunu farz etmesi bakımından ve sık sık yapılan bir hataya düşerek "sapkın" bir kimsenin suçlu olduğu kadar özgürlükçü de sayılması gerektiğini varsayması bakımından sorunludur.

yapay kalıyordu. Fakat seci keyif verici de olabilirdi ve resmi yazışmalarda kullanıldığı gibi vaazlarda da kullanılıyordu. İbn Dureyd (öl. 933), Bedevilerin yaşam tarzlarını ve yaşadıkları olayları betimleyen fıkraları ve rivayetleri içeren –revaçta olan bir konu ile revaçta olan bir üslubu başarıyla bir araya getiren– bir derlemesinde bu uyaklı düzyazı türünden yararlanmıştı.

Seci bir dereceye kadar biçimselleşmiş kalıpları ve ve sözlü ifadelere ve bu ifadelerin kulakta bıraktığı tınıya verdiği önemle öne çıkmıştı. Bu yapısı dolayısıyla eğer başka bir kültürde doğmuş olsaydı herhalde bir şiir türü sayılırdı. Ama gerçekler daha farklıydı. Arapçada şiir o kadar dar bir çerçeveye hapsedilmişti ki şiirden seciye geçiş gibi bir eğilim hiç olmadı. Bunun yerine seci sıradan düzyazıyla bağlantılı bir tarz olarak görülmeye devam etti; hatta yavaş yavaş tarihyazımını ve kişisel mektuplaşmaları bile etkilemeye başladı. Yine de bu edebi tarz ancak hilafet devletinin çöküşünden sonra doruk noktasına ulaşabildi.

Seci ile daha yalın düzyazı arasındaki sınırlar asla fazla belirgin olmamıştır. El-Câhız bile kendi düzyazılarında zaman zaman uyaklardan yararlanmıştı. Üstelik bir sözcüğün aynı anda hem anlamını hem de sesini bir başka sözcüğünkiyle dengeleme alışkanlığı epey yaygındı. Arap dilinin yapısı buna özellikle müsaitti. Tıpkı diğer Sami dillerinde olduğu gibi Arapçada da bileşik sözcükler basit sözcüklerden önekler veya sonekler kullanılarak oluşturulmuyorlar, sözcük içi ses dönüşümleri yardımıyla oluşturuluyorlardı. Her sözcük çoğu kez üç ünsüzden oluşan bir köke ulaşılana kadar sadeleştirilebilirdi. Bu kökler ise alabilecekleri ünlüler ve yardımcı ünsüzler konusunda birçok sabit kalıba tabiydiler. Dolayısıyla bir sözcük üzerinde yapılan bu tarz her değişiklik, o sözcüğün anlamını da değiştirmeye meyilliydi: Örneğin S–L–M kökünden, bir etken ortaç olan müSLiM ile bir isim fiil olan iSLaM sözcükleri –ve bunlarla bağlantılı başka sözcükler, bunların çoğulları veya geçmiş zaman çekimleri de– türetilebilirdi. Bu kalıpların türetiliş biçimi çarpıcı bir tutarlılık sergiliyordu: Örneğin sapkın anlamına gelen müLḤiD sözcüğü aynı şekilde bir etken ortaçken, sapkınlık yapma fiilini ifade eden iLḤâD sözcüğü bir isim fiildi. Dolayısıyla ritim de uyak da sözcükte sentaktik, hatta semantik anlamı [değiştirmeye ve] vurgulamaya meyilli unsurlardı. Bu gibi sözcüklerin yazıldıkları bir kâğıt sayfası üzerinde birbirlerinden yankılanan tınıları, sözcüklere getirilen son eklerin benzeşmesinin sağlayabileceği tınıdan çok daha gür ve derindi. Bu, Kur'an'ın üslubunun da bir özelliğidir ve onun başka dillere çevrilmesini güçleştiren etkenlerden biridir. Arap yazınının da olmazsa olmaz sayılabilecek bir özelliğiydi. Anlam paralellikleri doğrudan ses paralelliklerine yol açıyordu.

Arapça, tek dili konuşan birinin ses ile anlam arasında daima var olduğu hissine kapıldığı özdeşliği pekiştiriyordu. Hatta felsefeye yatkın olanlar bile bazen Arapça sözcüklerin uzlaşımlardan doğmuş keyfi işaretlerden ibaret olmadıkları, bunlardan daha fazlası oldukları sanısına kapılabiliyordu. Her toplum kendi simgelerini –burç işaretlerinden günün saatlerine, alfabenin

harflerine varasıya– nesneleştirmeye meyillidir fakat bu eğilim Müslüman toplumda özellikle kuvvetliydi çünkü Müslümanlar sıklıkla Arapça'nın doğanın düzenini yansıttığını düşünüyorlardı. Üstelik başka dilleri Arapçadan çok daha iyi bilen Müslümanlar arasında bile bu durum değişmiyordu. İlerleyen sayfalarda değineceğimiz üzere, bu durumun hem teoloji hem de felsefe alanında rastlantısal kalan bazı sonuçları olduysa da en doğrudan ve kalıcı sonuçları yine edebiyat alanında görüldü. Dilbilgisi uzmanları, bu özellikleri, her biri açıklama gerektiren birçok istisnayı da barındıran bir sistemde bir araya getirdiler (ve bu şekilde istemeden de olsa Arapça dilbilgisinin gerçekte olduğundan çok daha zor görünmesine neden oldular). Arap dilinin kapalı bir bütün olduğu izlenimine yol açtılar: Hakiki Arapçada sadece sınırlı bir ses kalıpları yelpazesine yer vardı. Hatta üç harfli köklerin her birinin temel anlamı verildiği takdirde dilbilgisi kurallarından hareketle sözlükte yer alabilecek bütün sözcüklerin kolaylıkla türetilebileceğine inanıldı. Kur'an'ın diline gösterilen azami saygı da bu izlenimi pekiştirdi. Böylece klasik Mudarî Arapçanın ve onunla birlikte eleştirmenler tarafından kutsallaştırılan eski şiir biçimlerinin değişmezliği anlayışı –ki bu süreç klasik Arapçanın halk arasında konuşma dili olmamasına rağmen edebi amaçlar doğrultusunda korunmasıyla zaten başlamıştı– daha da pekiştirilmiş oldu. Dilbilgisi uzmanlarının bu müdahalesi olmasaydı bile Arapçanın doğası Arap yazısına, sırf keyif almak uğruna sözcüklerle oynanmasını teşvik eden (ve bazen yazarların sözel ayartılara kapılmasına yol açan), son derece ayrıksı bir renk katmaya devam ederdi. Dilbilgisi uzmanlarının kapalı sistemi ise bu eğilime dil konusunda katı bir klasikçi damar kattı. Bu durumsa başka seçenekleri olanları Arapçayı edebiyat amacıyla kullanmaktan uzak tuttu.

Lüks Hayatın Sanatları

En fazla söz sanatlarına değer verilmiş olmasına rağmen, mekânların zarif olması için görsel sanatlardan da olabildiğince yararlanmak gerekiyordu. Halifelik sarayında ve ayrıca bazı valilerin saraylarında başta anıtsal yapılar olmak üzere sanatsal üretim için harcanabilecek muazzam kaynaklar bulunuyordu. Fakat söz sanatları gibi görsel sanatlar da anıtsal olmaktan ziyade kozmopolittiler. Büyük mimari yapıları ve bu yapıların taş oymacılığının yanı sıra daha lüks olan kuyumculuk ve dokumacılık gibi alanlarda da kraliyet ikonografisinin sürekliliğini kusursuz biçimde sağlamış olan Sasanî geleneğinin aksine İslam döneminde halifelik makamı neredeyse hiçbir zaman sanatsal simgeciliğin odağı olmamıştı.

Sanatçı, zengin hamilerin emrinde çalışan bir zanaatçıydı. Tarımcıl bir toplumun normal şartlarda hem üretim tarzları hem de teknik becerileri, bu alanlarda uzmanlaşmış aileler içinde kuşaktan kuşağa aktarılırdı. Zanaatçılar esasen sanatsal eğilimlerine göre değil, ailelerine göre seçilirlerdi. Çömleklerin

pişirilmesi veya bakırların kalaylanması, kumaş dokumacılığı tekniklerinin öğrenilmesi ve belirli desenlerin ve süslemelerin nasıl kullanılıp işleneceğinin öğrenilmesi zanaatçı gençlerin eğitiminin tüm müfredatını oluşturuyordu. Dolayısıyla sanatsal bir bakış açısından yola çıkılarak ortaya konmuş çarpıcı bireysel yeniliklere neredeyse hiç rastlanmıyordu. Bunun yerine her şehrin geçmiş kuşaklarından devraldığı, belli bir alana özgü desenleri ve tasarımları bulunuyordu ki şehirler de zaten genellikle bunlarla meşhur oluyordu. Görünüşe göre üslupta veya içerikte değişikliğe gitmek için pek fazla sanatsal gerekçe yoktu.

Yine de hilafet devleti gibi büyük bir devletin varlığı, özgün bir sanatsal üsluplar kompleksinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine neden olmuştu. Diğer gelenekler gibi sanatsal ölçütlerin ve teamüllerin geleneği de tedricen bile olsa aslında sürekli değişiyordu. Her yeni kuşakta bu yüksek ölçütlerin korunması veya yenilenmesi önde gelen ailelerin beğenilerine ve zenginliğine bağlıydı. Bu aileler sanatçıların hamilerini oluşturuyorlardı. Tıpkı zengin tüccarlar gibi zengin saray efradı da sahip oldukları eserlerde zanaatçıların el emeğini ve göz nurunu yansıtan teknik incelikler için bol keseden harcamalar yapabilirlerdi. Ayrıca onların zanaatçı tarafından karşılanmasını bekledikleri beğenileri yeni modalarla birlikte gelişmeye de elverişliydi. Moda dinsel veya armacı simgeciliğe başvurmayı gerektirebileceği gibi bunlardan tamamen kaçınmayı da gerektirebilirdi. Bununla beraber sanat başka hangi çıkarlara hizmet ederse etsin tarımcıl toplumda daima gerek kamusal gerek kişisel her türlü varlıklı yerleşimin ihtişamlı dekor ihtiyacını karşılardı. Sasanî geleneğinde olduğu kadar abidevi değildiyse de beğenilerin değişmesini sağlayacak kendine has yollar bulabiliyordu.

Yüksek Halifelik Dönemi'nin sanatı burjuva sanatı olmaktan ziyade aristokratik bir sanattı. Fakat aile gelenekçiliği hissiyatından ziyade herkesin keyfini sürebileceği zengin görünen ihtişamlı mekânlara duyulan meraktan ilham alıyordu. Gerçi bazı dini gerekçelerle böyle bir ihtişama doğrudan erişin imkânı bir ölçüde kısıtlanmıştı. Örneğin İslam dünyasında resim sanatı ile resmi din arasındaki ilişki –Ortaçağ Hıristiyanlığına taban tabana zıt şekilde– asla yakın olmamıştı. Nil ile Ceyhun arasında uzanan bölgede kendilerinden önce yaşamış olan Yahudilerden ve Hıristiyanlardan şirk korkusunu miras alan hem Cemaî-Sünnî hem de Şiî ulemâ, dinle ilgili alanlarda canlıların resimlerinin ve heykellerinin yapılmasına engel olmuşlardı. (İslamileşmiş sanatın doruk noktasına ulaştığı dönemleri ele alırken ikonofobiden ve bu durumun sonuçlarından daha ayrıntılı şekilde söz edeceğiz.) Her şeyden önce –diğer halkların sanatlarının en büyük esin kaynağı olmuş– canlı tasvirleri içeren görsel sanatlardan ibadet için ve ibadethanelerde yararlanılmaması gerekiyordu. Bu nedenle resim sanatı sadece saray maiyetinin ve zengin tüccarların keyfini sürdüğü bir dünyevi lüks halini aldı. Bu durum, insan imgeleminin en köklü arayışlarını genellikle din üzerinden açığa vurduğu bir çağda, zanaatçı-

sanatçıların ele avuca sığmaz yaşam itkilerinden ve içinde ürünlerini verdikleri toplumsal geleneklerden beklenebilecek olandan daha deruni ve yorumlayıcı bir görsel sanatın ortaya çıkış imkânını büyük ölçüde kısıtlamıştır.

Yüksek Halifelik Dönemi'nde grafik sanatlar genellikle güzel eserlerin verildiği bir alan olarak varlığını sürdürdü ama bu alanda yaratıcı başyapıtlar daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacaktı. Samarra'daki duvar resimleri, geç dönem Roma ve Sasanî İmparatorluklarının eski Yunan natüralizmini yeni bir üslupla diriltme eğilimlerini bir adım ileri taşıyordu. Örneğin raks eden kızların yer aldığı rengârenk tasvirler eski Yunan kıyafetlerinde görülen kumaşçılığın özelliklerini taşıyordu fakat bu duvar resimlerinde canlılık yanılsaması yaratmasınlar diye kızlar özellikle silik yüz hatları ve sade bir duruşla tasvir ediliyorlardı. Bu şekilde, süslenmiş bir duvarda hareketsiz biçimde bulunan bu raksı en incelikli biçimde simgeleyecek hatların bu rakstan ayıklanması amaçlanmış olsa gerekti.

En verimli eğilimlerden biri taşınır eşyalarla ilgili sanatlarda kendini gösterdi. Seramik sanatları, Part ve özellikle Sasanî dönemlerinde, özellikle Irak topraklarının doğusunda zenginlerden fazla destek görmüyordu. Köylerde bile çömlekler önceki yüzyıllarda üretilen çömleklerden farklı değildi. Fakat Abbasîler döneminde –yayılmacı Tang dönemini yaşayan– Çin'den ithal edilen porselenler çömlekçilik sanatında bir canlanmaya yol açtılar. Belki porselen üretilemedi ama onun beyazlığını taklit etmenin yolları bulundu. Bundan sonra diğer el sanatlarında olduğu gibi çömlekçilik sanatında ve kumaş işinde olduğu gibi metal ve ağaç işlerinde de bölge çapında –Mısır'daki Kıptî sıva işçilerinden ve dokumacılardan İran'daki gümüşçülere kadar– çeşitli tasarımcılar tarafından geliştirilmiş kaynaklar, özgün yönlere sahip yeni bir sanat oluşturmak üzere bir araya getirildi.

İslamileşmiş uygarlığın sanatçılarının –ki büyük ölçüde Müslümanlar için çalışmalarına rağmen her inançtan geliyorlardı– hayalgücü daha önceki bazı geleneklerde sanatçıları kısıtladığı görülen birçok simgesel içermeden azadeydi. Bu sanatçılar yeni bir süsleme geleneği yarattılar. Bu doğrultuda eski sanatların geometrik açıdan üretken desenlerini geliştirmeyi tercih ettiler: Örneğin eskilerin "hayat ağacı" deseni iki eğri çizgiden oluşan basit bir desene dönüştürülmüş ve bu yüzden ağaca benzerliğini zamanla tümüyle yitirmişti. Şimdiyse İslamileşmiş sanatçıların elinde bu desen –uçlarından yeni dallar çıkarılmak suretiyle– her yöne doğru sonsuzca devam ettirilebilecek yinelemeli bir desene dönüştürülüyordu. Akdeniz havzasında yaygın görülen desenler de göz yanıltıcı natüralizmlerini uzun zaman önce büyük ölçüde kaybetmişlerdi. Şimdiyse bu natüralizmden geriye kalanlar ve bunlarla birlikte, bütün biçimleri sınırlara ve madalyonlara hapsetme alışkanlığı da hızla kaybolmaya başlamıştı. Potansiyel olarak sonsuzca iç içe geçmiş simetrik desenlerden oluşan, böylece bütünlük içinde "zenginlik" etkisi uyandırabilen "kuşatıcı" bir sanat ortaya çıktı.

Çeşitli biçimlerde ortaya konan bu sanata Arap hat sanatı bir nebze birlik kattı. Hat sanatı tek başına da büyük sanatlardan biri sayılıyordu; yazıya biçim vermenin yeni üsluplarını geliştiren büyük hat sanatçıları ressamlardan daha ünlüydü.[9] Hat sanatı, sanatın işlendiği birbirinden farklı malzeme tipleri arasında, hatta tek bir eserin kendisinde bile, ortak bir tema oluşturuyordu. Harflerinin çoğu sık sık yinelenen, bazıları uzun veya sert hatlara sahip en fazla bir veya iki çizgiden oluşan Arap yazısı, anlaşılırlığından hiçbir şey kaybetmeden, kolayca süslü veya üsluplu hale getirilebilirdi. Harflerinin çoğu, biçim benzerliğini hâlihazırda sağlayabildiği bir desende süreklilik duygusuna eklenebilecek şekilde, sözcükler oluşturulurken kurulan düzgün bağlantılar aracılığıyla birbirlerine bağlanabilirdi. Bir kapının üzerinden geçirilebilecek veya bir tabağın etrafını çevirebilecek bir Arapça yazı, bu şekilde, sonsuzca uzatılabilirlik duygusunu ortadan kaldırmadan bütünlük izlenimini verebilirdi. Sarayın görkemi böylece onu çevreleyen sanatın zenginliğine yansımış oldu.

Memun'un halefinin emriyle inşa edilen yeni başkent Samarra'da, dönemin anıtsal mimarisinden bazı kalıntılar bulunmaktadır.[10] Yapının bulunduğu alan muazzam büyüklükteydi; büyük caminin sütunlarla çevrili kısmı Roma'daki Aziz Petrus Bazilikası'ndan daha genişti (fakat kubbesi yoktu). Sanatsal üslup güçlü ve basitti, Aramî ve Sasanî eserlerinden doğan süsleme sanatını anımsatıyordu. Gelgelelim görünüşe göre bu caminin inşaatı aceleye getirilmiş gibidir. Nitekim zenginler bu yapıyı gelecek kuşaklardan ziyade kendileri için istemişlerdi ve bu nedenle sonuca çabucak ulaşmak istemişlerdi. Kerpic kolayca üretilebilen ve her yerde kullanılan bir malzemeydi. Hatta Irak'tan farklı olarak taş bulmakta hiç sıkıntı çekilmeyen Mısır'da bile kullanılan yaygın bir yapı malzemesiydi. Süslemeler çoğunlukla alçıdan yapılırdı. Sasanî dönemine özgü heybetli ve dayanıklı taş yapıların benzerleri hiç yapılmadı, bu yüzden dönemin binalarının çoğu günümüze kadar dayanamadı.[11]

---

9 "Büyük" ve "küçük" sanatlar arasındaki –İslamileşmiş sanat hakkındaki tartışmalarda bile hâlâ karşılaşılabilen– Batı'ya özgü geleneksel ayrımın elbette başka kültürlerde hiçbir karşılığı yoktur: Her ortamda belirli bir iletişim aracı çeşidi özellikle itibar kazanabilir ve genel olarak büyük bir rol oynayabilir. Yaratıcılık bakımından güzel bir elin kendine özgü etkileyiciliğinin, kendi kültürleri bu tarz başarıları salt ayrıntı sayan kimseler tarafından takdir edilmesi güçtür.

10 Bazı yazarlara göre İslamileşmiş mimari Abbasîler döneminde daha fazla Acemleşmiştir; fakat aslında bu yorum başkentteki mimari ile genel olarak İslam dünyasındaki mimarinin birbirine karıştırıldığını gösterir. Suriye'de Mervanîler dönemindeki üslubun ayrısı Abbasîler döneminde de korunmuştur; ayrıca Irak'ta Mervanî mimarisinin nasıl olduğuna dair hiç bilgimiz yoktur.

11 K. A. C. Cresswell'in, İslamileşmiş uygarlığın mimari sanatları hakkındaki ustalıklı ve özenli çözümlemeleri (*Early Muslims Architecture*, 2 cilt [Oxford, 1932-40]), sadece kalıntıları günümüze kalmış bir sanatta neler olup bittiğini biraz ayrıntılı olarak anlamamızı sağlamıştır. Maalesef bütün kesin ölçümlerine ve "etkiler" arasında yaptığı sınıflandırmalara rağmen, görünüşe göre hakiki bir sanat anlayışına sahip değildir, bu bakımdan biz de dolayısıyla büyük ölçüde zarardayız.

VII
Mutlakıyetçi Geleneğin Dağılışı, 813-945

Kuşaklar boyu süren refah döneminin ardından ve şehirli kitlelerin Müslüman cemaatine dâhil olmasıyla birlikte, imparatorluğu meydana getirmiş eski Arap itkileri, artık ancak bazı ailelerin şecerelerinde ve Arap şiirinin klasik tarzlarında karşımıza çıkan kalıntılar haline gelmişlerdi. İmparatorluğun artık daha kalıcı bir zemin üzerinde varlığını sürdürmesi gerekiyordu. Memun (813-833 yılları arasındaki tek hükümdar) ve halefleri, Şeriat hukukunun gelişiminin zirvesinde olduğu bir dönemde hükümdarlık yaptılar: Fıkıhçı Şafiî 820 yılında, hadis derlemecisi Buharî ise 870 yılında öldü. Ayrıca Arapların edebi kültürü de bu hükümdarların yönetimi zamanında doruk noktasına ulaşmıştı. Hem ulemâ hem de edipler hilafet devletini veya en azından halifenin makamını desteklediler. Fakat hukukçu ulemâ, halifenin otoritesini pratikte makul bir çerçevede asgariye indirmek için ellerinden geleni yaparken; ediplerin abidevi olmaktan sakınan ve dindarlığı makul bir seviyede tutan kozmopolit kültürü, onların tarıma dayalı bir mutlakıyeti meşrulaştırmaya hizmet edecek pek bir şey yapmalarına izin vermedi. Memun dönemine kadar saray aslında ediplerin beğenisini karşılıyormuş gibi görünen bir mutlakıyetçiliğin işlemesini sağlıyordu. Fakat ediplerin benimsediği ölçütler, sarayın ulemâya yabancılaşmasını da beraberinde getiriyordu.

Meşruluğu İslam tarafından sağlanan tarıma dayalı bir toplumda, kalıcı bir yönetim sisteminin inşası sorunu için beş çeşit çözüm önerilebilirdi. Haricîler ve Zeydîler aynı çözümü öneriyorlardı: herkesin yüz yüze ilişkiler kurduğu ilk Müslümanlar cemaatinin geleneğini halifenin genel olarak Müslümanlara karşı taşıdığı kişisel sorumluluk zemini üzerinde yeniden inşa etmek. Zeydîler bunun, Haricîlerin çoğunun kabul etmeye istekli olduğundan daha kurumsallaşmış bir biçimde gerçekleştirilebileceğini ileri sürüyorlardı. Fakat bu çözümün geniş çaplı bir uluslararası topluma asla uygun olmadığı anlaşıl-

dı; ne Zeydîler ne de Haricîler nispeten uzak yerlerdeki mahalli devletlerden daha iyisini başarabileceklerini kanıtlayabildiler. İkincisi, İsmailîler kendi bâtın yorumlamaları aracılığıyla geleneğin temel tektanrıcı ilkelerinden tamamen yeni bir siyasal sistemin çıkarılabileceğini umdular. Onlara göre bu sistem büyük ölçekli bir tarım toplumuna Medine modelinden belki daha uygun olabilirdi. Fakat kendi hiyerarşik meşruiyet sistemlerinin ilhamını Kur'an'dan ve Muhammed'ın asli sünnetinden esinlendiğine Müslümanların çoğunu ikna etmeyi başaramadılar. Üçüncüsü, Feylesoflar İslam'ın Felsefi olarak tasarlanmış bir devleti destekleyecek bir siyasal mitoloji rolünü oynaması gerektiğini ileri sürdüler; fakat böyle bir çözüm de aslında İslam'ın zaferi ile peygamberlik geleneğinin edindiği belirleyici konumun altüst edilmesi anlamına geliyordu. Hepsinden daha fazla rağbet gören çözümler ise mutlakıyet taraftarı ediplerin ve Cemaî-Sünnî veya (diğer Şiîlerin eylemci siyasetlerini reddeden) On İki İmamcı Şiî Şer'î ulemânın önerdikleri çözümlerdi.

Ediplerin İslam ile devlet arasındaki ilişkilerin nasıl kurulacağı hakkında belirgin bir siyasetleri yoktu ama örtük siyasetlerinin eğilimi açıkça ortadaydı: İş kendilerine bırakılsa İslami terminolojiyi eski tarım toplumunun monarşik ilkelerine uyarlarlardı (bu yüzden halifeye "Tanrı'nın Yeryüzündeki Gölgesi" diyerek ona neredeyse bir elçi rolü yüklemeye istekliydiler) ve din görevlilerini sarayın ve onun bürokrasinin otoritesine tabi kılabilirlerdi. Bunu başarma şansları olup olmadığı hakkındaki kanılarından bağımsız olarak, zaten Sasanî dönemine özgü Mazdacı modele dayanan otoriter bir dinsel hiyerarşi kuracak kadar ileri gitmediler veya gidemediler. Ulemâ ise ediplerin aksine bu tarz eğilimler ortaya koyan her direnişi –örneğin kimi ulemânın halifeye herhangi bir Müslüman akranına hitap ettiğinden daha itaatkâr bir dille hitap etmeyi kesinlikle reddetmesini– destekledi; bütün İslami geleneğin genel olarak toplumdaki girişkenliğe bağlı olan yönlerini, siyasal liderliğe bağlı olan yönlerinin karşısına koyup halifeyi esasen eşit Müslümanlar arasında birinci kişi olarak Şeriat'ın sırf bir idarecisine indirgeyecek şekilde geliştirdiler. Gerçekten de halife bu tarz ilkelere tamamen yabancı, sınırlanması gereken ve fakat tam olarak sindirilemeyecek bir figüre dönüşmüştü.

Ulemânın kusursuz hale getirdiği kapsamlı talepler özleri itibarıyla ediplerin talepleri ile neredeyse taban tabana zıttı. Ediplere göre toplumsal statü ve ayrıcalıklar ne kadar değişken olurlarsa olsunlar asli önem taşıyorlardı; yüksek kültür, toplumsal örgütlenmenin asıl amacıydı; bütün yaratıcı mükâfatlarıyla birlikte edebiyat, halis yaşama modeliydi. Ulemâya göreyse (muhtemelen Muhammed'in ailesine tanınan ayrıcalıklar dışında) neredeyse her tür ayrıcalık hükümsüzdü. Toplumsal örgütlenmenin amacı, sıradan erkekler ve kadınlar arasında adaletin sağlanmasıydı. Toplumda kahraman diye nitelenebilecek kişi üretime dayalı ortak yaşam kalıbına en fazla riayet eden kişiydi. Ediplerin belirlediği ölçütler günlük siyaset düzeyinde epey etkili olurken, ulemânın

Şeriat'ta somutlaşan ölçütleri de en azından onların kendi seçtikleri sahalarda, hatta zaman zaman edipler arasında bile, uzun vadede tek başına saygı görecekti; Bu saygı Şeriat'ın kargaşa ve buhran anlarında bile itibarını korumasını –yani bütün aksaklıklarına rağmen genel olarak halkın ona sadık kalacağına dair genel bir beklentiye sahip olmasını– sağlayacaktı.

Memun: Şeriat ile Sarayı Bağdaştırma Denemeleri

Memun hem entelektüel meselelere ilgi duyan hem dindar bir insan olması hasebiyle adaletten şaşmamaya çalışan biriydi. Yine de saltanatı boyunca ne edipleri ne de ulemâyı tam anlamıyla memnun edebildi. Hükümdarlığına Horasan'da başlayan Memun, ülkeyi Horasanlı memurları aracılığıyla yönetmiş ve Bağdat'a uzun bir süre boyunca gitmemişti. Gerçi Bağdat'ta zaten pek sevilen biri değildi; edipleri hanedanın himaye etmesi bir gelenek olmasına rağmen birden fazla şair ona muhalefet etmişti. Bu tür açık hoşnutsuzluklardan başka imparatorluğun birliğinin pamuk ipliğine bağlı olduğunun da kesinlikle farkındaydı ve bu yüzden ülkesinin birliğini güçlendirmek için uğraştı. Memun'un hükümdarlığı, Reşid'in imparatorluğu kendi oğulları arasında bölüştürme fikrinin neden olduğu belirsizlik ve iç savaş ortamında başlamıştı. Kazandığı zaferle Reşid'in imparatorluğu bölme girişiminin doğrudan etkilerini bertaraf etmeyi başardıysa da bu girişimin artçı sarsıntıları devam etti ve nüfus içinde, özellikle de Müslümanlar arasında, siyasal bir mutabakatın bulunmadığını gözler önüne serdi.

Mısır'da Bağdat'ın hâkimiyeti için verilen esas mücadele sırasında patlak veren şiddet olayları, rakip hiziplerin merkezi iktidarın fiili bağımsızlığını ele geçirmek amacıyla birbirleriyle mücadele etmesi yüzünden yıllarca devam etti. Daha da önemlisi, Memun'un Irak'taki egemenliği, hükümdarlığının ilk altı yılı boyunca tehlike altında olmayı sürdürdü. Ebu'l-Saraya aldı bir maceraperestin liderliğinde Kûfe'de ve Basra'da çıkan büyük bir Şiî isyanı (814-815), Mekke'nin de desteğini aldı. (Bu, saf Müslüman bilincinin harekete geçtiğini ciddi bir biçimde gösteren tek hareketti.) İsyanın bastırılmasından aylar sonra, Bağdat'ın Horasan yönetimine düşmanlığı yeniden hortladı. Memun'un uzun bir süre boyunca Horasan'da kalmış olması Bağdat'taki Abbasî liderliğini ayaklanmaya (816-819), hatta yeni bir halife (İbrahim, 817-819) ilan etmeye sevk etti; ama Memun'un başarılı komutanları ve çoğu eyalette kontrolü sağlamış olması sayesinde bu ayaklanma bastırıldı. Fakat bu olaylar neticesinde Memun yeni başkente taşınmaya mecbur kaldı (819). Bu sırada Horasan'da devam eden Haricî isyanının yanı sıra Azerbaycan'daki İranlılar, Cezire'deki Araplar ve Mısır'daki Kıptîler arasında baş gösteren halk hareketleri, merkezi yönetimden duyulan yaygın hoşnutsuzluğu açıkça ortaya koyuyordu.

Mutlakıyet aleyhine başka bir tehdit ise daha tehlikeliydi. Aleni ayaklanmaların çoğu bastırıldıktan ve Bağdat tamamen saf dışı bırakıldıktan sonra, Memun'un hükümdarlığının son dönemlerinde Mağrip'te, hatta Horasan'da diğer yerel ayaklanmaları bastırmaya devam eden valiler (Aglebîler ve Tahirîler) kendilerine mahalli hükümdarlar gibi davranıldığını fark ettiler ve gerçekten de bölgelerinde babadan oğula geçen, halifelerle iyi geçinen hanedanlıklar kurmayı başardılar. Bazı aileler –örneğin Sacid ailesi– emirleri altındaki birliklerden aldıkları geniş tabanlı destek sayesinde geniş bölgelere valilik yapmaya uygun bulundular. Bu bağımsız itibarın belirli bir bölgesel iktidarla örtüştüğü hallerde ise merkezi iktidara karşı birer tehdit haline geldiler. Özellikle komutan Tahir ve ailesi adeta devlet içinde devlet kurdular. Tahir Bağdat'ın askeri valisiydi, dolayısıyla Bağdat'ın itaatini sağlaması kolay oldu; fakat Horasan'daki yerel ittifaklar sayesinde aynı zamanda Horasan'ın ve ona bağlı bölgelerin yöneticisi olarak kalmayı da başardı; daha sonra da oğlu onun yerine sorunsuz bir şekilde başa geçti. Bu, imparatorluktaki en önemli birliklerin –hâlâ önemini koruyan Arap birliklerinden daha etkili olan birliklerin– yani Horasanîlerin, artık, kendi yerel iktidarının zeminini tek bir eyalete, hem merkezi kontrolden uzak olan hem de imparatorluğun tümü içinde birincil öneme sahip olan bir eyalete dayandıran bir aile tarafından kontrol edildiğini gösteriyordu.

Bu durum daha temel toplumsal olguların bir sonucuydu: Abbasîleri iktidara getiren Horasanlı topluluklar kendilerini hâlâ büyük ölçüde Arap yerleşimciler olarak görüyorlardı, oysa Memun'u destekleyenler açıkça İranlıydılar.[1] Gelgelelim Bağdat ve Bereketli Hilal bir Tahirî ve Horasani egemenliğine girmeye henüz hazır değildi; ne de Memun böyle bir şeye hazırdı. Horasan'ın Bağdat merkezli bir kuvvetin egemenliğine tabi olup olmayacağı da henüz belli değildi. Her yerde görece yerel bağlılıklar hüküm sürüyordu.

Yerel çıkarların öneminin nispeten artmasına rağmen Müslümanlar arasında hâlâ İslam birliği konusunda genel bir duyarlılık hâkimdi. Dolayısıyla Mısır'daki rakip hizipler hem psikolojik desteğe hem de daha maddi bir açıdan, veraset savaşı sırasında gerektiğinde etkin müdahalesi sonuç üzerinde kolayca etkili olabilen Bağdat kuvvetlerine bağımlılardı. Irak'ta doğal olarak bütün İslam dünyasına egemen tek bir halifenin bulunması yönünde bitmek bilmeyen bir talep vardı. Memun'un diğer eyaletlerin ve özellikle de Hicaz'daki kutsal şehirlerin bağlılığını kazanmış olması, El-Emin'e karşı yürüttüğü esas mücadelesinde ona önemli bir üstünlük kazandırmıştı. Ama birleşik

---

[1] İlk Abbasîlerin emri altındaki Arap ve Horasan birlikleri hakkında bkz.: Claude Cohen, "Djaysh" (*Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı). H. A. R. Gibb, "The Caliphate and the Arab States" (*A History of the Crusades* [University of Pennsylvania Press, 1955], haz. Kenneth M. Setton, cilt 1, s. 81-98) adlı çalışmasında birliklerin görünüşündeki değişimi vurgulamıştır. Fakat Memun'un hükümdarlığının hareket noktası Francesco Gabrieli'nin *Al-Ma'mûn e gli 'Alidi* (Leipzig, 1929) adlı incelemesinde ele alınmıştır.

bir hilafet devleti konusunda var olan bu hassasiyete tamamen güvenmek açıkça mümkün değildi.

Yüksek Halifeliğin Zayıflaması, MS 813-945

MEMUN'UN DÖNEMİNİN KUŞAĞI

813-833	Memun'un halifeliği: Saray Yunancadan yeni Felsefe çevirileri yapılmasına önem verdi; Mutezilî kelâmının (teolojik tartışma) yardımıyla yeni Hadis Ehli dindarlığını (Kur'an'ın yaratılmadığı inancını) bastırma girişiminde bulunuldu.
780-855	Şafiî'nin öğrencisi olup Mutezilî ortodoksiye karşı Hadis Ehli direnişinin simgesi olduğu için Memun tarafından zulme uğrayan Ahmed b. Hanbel; uzlaşmaz bir fıkıh okulunun imamı oldu
816-837	Bâbek'in büyük toprak sahiplerine ve Araplara karşı Azerbaycan'da ayaklanması
819-873	İran'da ve doğuda özerk valiler ailesi Tahirîler
833-842	Mutasım'ın halifeliği; Türk paralı askerlerin halifelik iktidarının dayanağı haline gelmesi (başkentin Samarra'ya taşınması)

SAMARRA HALİFELERİ KUŞAĞI (836-892)

842-847	Henüz tamamen zayıflamamış Abbasî imparatorluğunun son büyük hükümdarı el-Vâsık
869	Horasanlı Müslüman vaiz (evangelist) İbn Kerrâm'ın ölümü
870	Müslim'inkiyle birlikte (öl. 873) en büyük kanonik hadis rivayetleri derlemesinin yazarı el-Buharî'nin ölümü
847-861	Halifeliğin Mutezilîlik aracılığıyla teolojik ortodoksiyi dayatmaya yönelik girişimine son veren ve Hadis Ehli dindarlığını destekleyen el-Mütevekkil'in halifeliği; Şiîlere zulmetti; kendi Türk askeri birlikleri tarafından katledilen ilk halife
861-945	Abbasî iktidarının çöküşü; halifelik yönetimi bütün bölgesel iktidarını kaybedene kadar eyaletler birbirleri ardına tam bağımsızlık kazandı; ekonomik ve toplumsal refah çoğu yerde olduğu gibi kaldı veya arttı
861-869	Türk askerlerinin kuklası olan üç halife; merkezi olanlar dışındaki bütün eyaletler fiilen kontrolden çıktı
861-910	Doğuda ve zaman zaman İran'ın büyük kısmında bağımsız bir yönetim kuran Seferîler
864-928	Hazar Denizi'nin güneyinde Zeydî Şiî devleti
868-906	İbn Tolun ve oğulları fiilen Mısır'ın bağımsız yöneticileri haline geldi
869-883	Aşağı Irak'ta Zenci (Afrikalı) kölelerin ayaklanması
892	İsnat eleştirisindeki kategorileri sistemleştiren hadis derlemecisi Muhammed el-Tirmîzî'nin ölümü
869-892	Halife el-Mutemid'in idareci kardeşi el-Muvaffak'ın Suriye ve Horasan arasındaki bölgede halifelik otoritesini yeniden kurması

EL-MUVAFFAK'IN RESTORASYON DÖNEMİ KUŞAĞI

875-998 Samânî (Fars) valilerin Maveraünnehir'de halifelik siyasetiyle çoğunlukla uyum içinde yarı bağımsız bir yönetim kurmaları.

873-940 On İki İmamcı Şiîlerin on ikinci imamının kaybolması üzerine Küçük Gaybet sırasında dört vekille temsil edilmeleri; bundan sonra, Büyük Gaybet sırasında On İki İmamcı kendi imamlarıyla olan temaslarını yitirdiler.

838-923 Kur'an yorumcusu ve kronolojik sıralama kullanan tarihçi (yazdığı tarih 913 yılına kadardır) İbn Cerir el-Taberî; ünlü çağdaşı Ahmed el-Belâzurî'nin tam zıddıydı.

890-906 Irak ve Suriye çöllerinde etkili olan Arap İsmailî-Şiî çeteleri Karmatîlerin, çeşitli Şiî gruplarının iktidara doğru yaklaşmaya başladıklarını, dolayısıyla halifeliğin kontrolünün azalma sürecinin hızlandığını ortaya koyması.

892-908 El-Muvaffak'ın oğlu el-Mutedid'in (902'ye kadar), ondan sonra el-Müktefî'nin halifeliği; halifeliğin kontrolü Mısır'dan İran'ın batısına kadar tekrar sağlandı, Kuzey Afrika'daki Aglebî yöneticiler ve İran'ın doğusundaki Samânî yöneticiler kontrol altına alınmamakla birlikte haraca bağlandı.

KARMATÎ AYAKLANMALARI DÖNEMİNİN KUŞAĞI

894 Arabistan'ın doğusunda Karmatî Şiî devleti kuruldu.

ykl. 900 Yemen'de Zeydî devleti kuruldu.

900 Samânîler İsmail'in (892-907) yönetimi sırasında Seferîleri devirerek Horasan'ı kontrol altına aldılar; kısa süre içinde Fars dili eserlerinin hamileri haline geldiler.

908-932 El-Muktedir'in halifeliği; halifelik otoritesi tekrar kötü yönetim yüzünden sarsıldı; başkentteki Şiî aileler önemli ölçüde güç kazandı.

905-979 Musul'da (ve sonraları Halep'te) Arap Hamdânîler özerklik kazandı, zaman zaman bağımsız oldular; Şiîliği desteklediler.

909-972 Aglebîlerin yerini alan İsmailîler Mağrip'te Fatımî halifeliğini kurdular.

929-1031 İspanya'daki Emevî hükümdarlar halife unvanını benimsediler (912-961: Halife III. Abdurrahman İspanya'da Müslüman iktidarının birliğini yeniden sağladı); İspanyol Arap kültürü yerli Hıristiyanların katılımını sağlayacak kadar gelişti

913-942 Maveraünnehir ve Horasan'da Samânî II. Nasr hem Arap hem de Fars kültürünü destekledi (940, ilk klasik Fars şair Rûdakî'nin ölümü).

873-935 El-Eş'arî, Mutezilî kelâmının yöntemlerini Ehl-i Hadis dogmalarıyla uzlaştırmaya çalıştı.

934-1055 Fars asker ailesi Büveyhîler Fars (Deylemî) ve Türk askerlerin desteğiyle İran'ın batısındaki ve Irak'taki birbirlerinden ayrı birkaç merkezde bağımsızlıklarını ilan ettiler; On İkici Şiîliği desteklediler.

935-945 Bir askeri şefin, emir-ül ümerânın kontrolü altında olan halifelik iktidarının son kalıntılarının ortadan kalkması Büveyhîlerin Bağdat'ı işgal edip bu makamı devralmalarına kadar devam etti.

937-969 Mısır'da İhşidî yöneticiler bağımsızlıklarını ilan etti.

Memun muktedir bir hükümdardı; etkili komutanlarla çalışmayı tercih etmesi sayesinde, aleyhine gelişen ayaklanmaların çoğunu bastırmayı başarmıştı. Egemenliğini sürdürebilmek için sürekli bir askeri mücadele yürütmek zorunda kaldı. Fakat imparatorluğun dinsel zeminini güçlendirmeye yönelik bir girişim de başlattı. Bu girişimi ise Memun ancak mutlak monarşinin iktidarıyla uzlaşmayan Şer'î ulemâyla bir anlaşmaya varırsa sonuca ulaşabilirdi.

Memun ciddi mizaçlı ve meraklı biriydi. Bu özelliği onun daha önce ele aldığımız doğa bilimlerini ve felsefeyi sarayın himayesi altında gittikçe daha fazla desteklemesine yol açtı. Aynı özelliği onu, siyaset alanında, saraya özgü yayılmacı idealin azami sayıda Müslüman'ı tek bir çatı altında birleştirebilecek, resmen tanınan bir dinsel kurumla desteklenmesini beraberinde getiren dinsel siyasaları hayata geçirmeye yöneltti. Sasanî monarşisinin toplumdaki otoritesini dengeleyip genel olarak ona etkili bir bağımsız destek ve süreklilik sağlamış olan Mazdacı yüksek rahipler hiyerarşisini örnek alıp almadığından bağımsız olarak Memun'un bu girişimleri eğer başarılı olsalardı bu örneğe benzer bir sonuca yol açabilirlerdi. Fakat İslam birliğini güvence altına almak uğruna da olsa Şer'î ulemânın hiçbir kesimi –hatta onun desteklediği Mutezilîler bile– halifelik iktidarının lehine eski dindarlık yanlısı muhalefetin ideallerini terk etmeye yanaşmadı.

Irak'taki Şiî ayaklanmasından kısa süre sonra Memun Şiî hareketini bütünüyle kontrol altına almak amacıyla bu hareketin en popüler kesimlerinden birinin imamı olan, Câfer-i Sadık'ın torunu Ali Rıza'yı varisi tayin etti. Bu durum kuramsal olarak bütün Müslümanları barışmaya teşvik edebilirdi çünkü Cemaî-Sünnîler mevcut halifenin tayin ettiği halefini ilkece tanımak zorundaydılar. Ne var ki Şiîlerin gerçekten beklendiği kadar kuvvetli ve nüfuzlu olmadıkları ortaya çıktı ve halifenin Şiîlere yönelişi Bağdat'taki direnişi daha da güçlendirdi. Memun'un Bağdat'ı etkisiz hale getirip kendi başkenti yapmak amacıyla ordularıyla şehre doğru ilerlediği sıralarda Ali Rıza öldü, halife de bundan sonra Şiî duyarlılığını rejime böylesine doğrudan bir şekilde dâhil etmeye yönelik başka bir girişimde bulunmadı, fakat Ali'ye saygı gösterilmesi gerektiği konusunda ısrarını sürdürdü.

Bununla birlikte mezhepçiliği bastırmaya yönelik başka önlemler aldı. Herhangi bir teoloji okulunu desteklememekle birlikte, Bağdat'ta halk arasında yaygınlıkları arttıkça başta Şiîler olmak üzere kendileriyle aynı fikirde olmayanlara karşı muhalefetlerinde gittikçe saldırgan tutumlar benimseyen Hadis Ehli'nin aşırı fikirlerine karşı çıktı. El-Muhâsibî gibi duyarlı bir Cemaî-Sünnî din öğretmeni bile Hadisçi İbn Hanbel tarafından kınandığı için başkentte ulu orta ders vermeye neredeyse hiç cesaret edemiyordu. Memun bütün memurların, kadıların ve (mümkün olduğunca çok sayıda) ulemânın Mutezilîler (ve dönemin kelâm tartışmalarında yer alan bütün diğer uzmanlar) ve artık bir de devlet tarafından kınanan belirli Hadisçi öğretileri İslam'a aykırı bularak reddetmelerini emretti. Fakat bu, resmi teolojik tutumları benimsemek ve herkesi bunlara

riayet etmeye zorlamak anlamına geliyordu. Memun bunda başarılı olduğu ölçüde sadece dinsel hizipçiliğe karşı koyup Hadis Ehli'nin kamudaki gücünü kırmış olmakla kalmadı; ayrıca daha genel olarak, bir mutlak monarşinin din konusundaki taleplerine ve gereksinimlerine ilk ulemâların çoğundan daha olumlu yanıt verebilecek bir İslami kurumun temellerini de atmış oldu.

Dördüncü Fitne: Memun'un Savaşları

809 Hârûn Reşid öldü, "Mekke belgelerine" uygun olarak el-Emin halife oldu, Memun Horasan'a yerleşti.

810 El-Emin kendi oğlu Musa'yı Cuma namazlarında ardılı ilan etti, böylece "Mekke belgelerinde" belirlenmiş olan ardıllık düzeninde Memun'un konumunu sorgulanmaya açık hale getirdi.

810 Memun boyun eğmeyi reddetti, Bağdat'a dönmeyi reddettiği için asi ilan edildi.

811 El-Emin, Ali b. İsa komutası altındaki bir orduyu Tahir b. Hüseyin'in komutası altındaki Memun'un güçlerine karşı savaşmaya gönderdi; Ali öldürüldü; Tahir el-Emin'in gönderdiği ikinci bir orduyu da yendi; el-Cibal eyaleti Tahir'in birlikleri tarafından ele geçirildi; Suriye'de karışıklıklar çıktı

812 Ali'nin oğlu Hüseyin el-Emin'i kısa bir süreliğine azletti ve Memun'u halife ilan etti; el-Emin yeniden taḥta çıktı ama bu sırada Memun'un birlikleri Huzistan'ı işgal etti; Bağdat Memun'un komutanları olan Tahir ve Hartama b. Ayan tarafından ele geçirildi.

813 Bağdat düşerken Tahir'in adamları halifeyi öldürdü; oysa Hartama ona güvenli geçiş izni vaat etmişti.

814-815 Ebu'l-Saraya ve Muhammed b. İbrahim b. Tabâtabâ tarafından Kûfe'de başlatılan Şiî ayaklanması Hartama tarafından bastırıldı.

816 Hartama, Memun'un veziri el-Fazl b. Sehl tarafından öldürüldü.

817 Bağdatlılar el-Mehdî'nin oğlu Mansur'u kendisinin halifelik makamında hak sahibi olduğunu ilan etmeye ikna etmeye çalıştılar, ama Mansur bunu reddetti.

817 Memun, veziri Fazl'ın tavsiyesi üzerine, ama Bağdatlıların ve Irak ayaklanmasına katılanların, ayrıca Memun'un komutanlarından birinin itirazlarına rağmen Şiî Ali Rıza'yı ("sekizinci" imam) varisi olarak tayin etti

816-817 Bağdatlılar yine el-Mehdî'nin oğullarından biri olan İbrahim'i tanıdılar; Ali Rıza Memun'u durumun doğası ve ciddiyeti konusunda bilgilendirdi; Memun veziri Fazl'ın kendisini bilgilendirmemesinden yola çıkarak onun yeterince sadık olmadığı kanaatine vardı.

818 Ali Rıza öldü; Fazl, muhtemelen halifenin emriyle öldürüldü; Memun batıya, Bağdat'a doğru hareket etti.

819 Memun Bağdat'a girdi; rakip halifeler ona bağlılıklarını bildirdi; bundan sonra bir Haricî ayaklanmasıyla, çeşitli eyaletlerde çıkan huzursuzluklarla ve Bâbek'in ayaklanmasıyla ilgilenmek zorunda kaldı; görevinden alınamayacak kadar güçlenmiş olan Tahir Horasan'da neredeyse bağımsız bir vali haline geldi, Memun'un birliklerinin başkomutanı oldu.

Fakat bu müdahale de fiili sonuçları itibarıyla aslında mezhepçiydi. Dindarlık yanlısı muhalefetin eski kesimlerinden biri olan Mutezilîler, İslam'ın Müslüman olmayan muhaliflerine karşı en ateşli savunmaları yapmışlardı ve –belki de kısmen bu sebepten– kendi öğretilerini desteklemek için yazılı hadis rivayetleri yerine tümdengelimli akıl yürütmeye başvurmaya en istekli olanlar da onlardı. Manicilere karşı yürütülen mücadeleye öncülük edenler Mutezilîlerdi. İslami olmayan unsurların memur sınıfına sızmasını önlemek için en sert tedbirleri almaya devam ediyorlardı ama bu kez dikkatlerini Memun'un desteğiyle ve büyük kadı Ahmed b. Ebi Duad öncülüğünde, bizzat Şer'î İslam içinde İslam dışı buldukları eğilimlere yönelttiler.

Ulemânın hadis rivayetlerini toplamakta uzmanlaşmış –Hadis Ehli diye adlandırdığımız– bu kesimi dünya işlerine meraklı Abbasîlerle yakın temas halinde olmaktan asla memnun olmamışlardı. Ayrıca özel hayatlarına iyi uyarladıkları azimli dindarlıkları onların kendilerini mevcut İslam devletinden bağımsız hissetmelerine yardımcı oluyordu. Bu durum aynı zamanda fırsat ve imkân buldukları her yerde, kamu düzenini gözetmeksizin katı kurallarını başkalarına dayatma heveslerini de körüklüyordu.

Önceki sayfalarda gördüğümüz üzere onların bu azmi Kur'an ile Tanrı'yı sıkı sıkıya özdeşleştiren bir öğretide ifade buluyordu. Dindarca bir tavırla dillerinden düşürmedikleri Kur'an, kâinattaki mahlûkların aksine, "yaratılmış" değildi. Her insanın Tanrı'nın yasasına, hiçbir aracıya gerek duymadan, doğrudan erişebileceğini vurgulayan bu anlayış Şeriat yanlılarının eşitlik ve bireysel onur fikirleriyle uygunluk içindeydi ve tam da bu nedenden ötürü mutlak monarşi ideali ile uyuşmazlık içindeydi. Bu anlayışın Mutezilî ulemâyı –ve diğer kelâmcıları– rahatsız etmesinin sebebi, herhalde, bağımsız ve mezhepçi bir ruhu teşvik etmesinden daha ziyade imanın apaçık akla uygunluğuna aykırı olarak İslam'ı gizemlileştirecek şekilde Kur'an'ı neredeyse ikinci bir Tanrı sayıp putlaştıran, Kur'an'a aykırı akıldışı bir öğretiyi teşvik etmesi olsa gerekti. Gerçi Memun hem entelektüel hem de siyasal nedenlerden ötürü Kur'an'ın yaratılmadığını savunan öğretiyi benimseyenlerin gerçek Müslümanlar olmadığını ilan etmeye dünden razıydı.

Buna muhalefet eden ulemâ en iyi durumda görevlerinden azledildiler. Onlardan boşalan makamlar ise kısa süre içinde –birçoğu kendini rejimle özdeşleştirmeyi reddeden– Mutezilîler tarafından dolduruldu. Dolayısıyla devletin dinsel otoritesi Mutezilîlerin Hadis Ehli ile giriştiği mücadelenin sonucuna bağlı hale geldi. Fakat Bağdat başta olmak üzere şehirlerde yaşayan halk Mutezilîlerden hoşlanmadığı için bu durum devletin dinsel açıdan kitlelerden

ziyade artık bir entelektüel seçkinler topluluğuna dayandığı anlamına geliyordu. Bu ise birlikten ziyade ayrılığa yol açtı.[2]

Mutasım: Kişisel Ordu İkilemi

Memun, kardeşi Mutasım'a (833-842) hem halifeliği hem de Hadis Ehli'yle düştüğü anlaşmazlığı miras bıraktı. Mutasım, onun siyasetini, olduğu gibi, ama daha az girişkenlik ve daha az coşkuyla devam ettirdi. Askeri siyasette ise dikkate değer bir biçimde ağabeyinden ayrıldı. İmparatorluğu ortak bir otorite zemini üzerinde birleştirmek önemliyse bunun bir yolu da merkezi iktidara, halifeye doğrudan onun hizmetinde olacak bir askeri kuvvet sağlamak olmalıydı. Bu maalesef halifelik iktidarı ve genel Müslüman nüfus arasındaki mevcut bağların daha da zayıflaması pahasına gerçekleşti. Saflarında bir süredir satın alınmış kölelerin yer aldığı, halifenin kişisel askeri muhafızları, şimdi cemaat içinde itibarı olan özgür kişiler yerine halifenin özel kölelerinin komutası altına alınıyordu. Bu hamle halifenin Müslümanlar arasındaki mezhep çatışmalarından ve özellikle de –halifeden ziyade yarı bağımsız Tahirî komutanlarına sadık olan– Horasan birliklerinin nüfuzundan kurtulma fırsatı verebilirdi. Ayrıca artık tamamen köle birliklerden meydana gelen ve sayıları binlere varan askeri muhafızların da birbirlerine sıkı sıkıya kenetlenerek cemaat karşısında tehlikeli biçimde güç kazanmalarına imkân tanıdı. Bu köleler ne

---

[2] Dominique Sourdel'in "La politique religieuse du caliphe 'abbâside al-Ma'mûm" (Revue des Etudes Islamiques, 30 [1962], 27-48) adlı çalışması, Memun'un siyasaları ve siyaseti hakkında çok iyi bir incelemedir. Sourdel, bazı Mutezilîlerin Şiî eğilimlerini vurgulamıştır ve başlangıçtaki Şiî siyasetinde ve daha sonraki Mutezilî siyasetinde, kendisinin saraydaki bir Hadisî hizbe karşı gelişen bir Feylesof-Mutezilî-Şiî hizbi (tedbirli davranarak bununla ilgili herhangi bir isim vermemiştir) ile ilişkilendirdiği, aynı itkiye özgü iki biçim görme eğiliminde olmuştur; Reşid döneminde Feylesof-Mutezilî-Şiî hizbin Bermekîler tarafından desteklenirken Hadisîlerin bizzat Reşid tarafından, daha sonra da Emin (ve sonra da İbrahim) tarafından desteklendiğini ileri sürmüştür. Fakat bence o, bu sözde Feylesof-Mutezilî-Şiî hizbi hakkındaki çözümlemesinde, sonraki dönemlere özgü mezhep sınırlarını bu oluşum dönemlerine yansıtmak gibi bir hatanın kurbanı olmuştur. Hadisî tutumun o dönemdeki Bağdat "ortodoksisi" içinde popüler olduğunu ileri sürmüş ve – sözcüğün iki anlamını birbirine karıştırarak – onun "geleneksel" öğretilerine atıfta bulunmuştur ve bu yüzden onun hizipçi ve yenilikçi rolünü gözden kaçırmıştır; buna bağlı olarak o sıralar "Zeydîler" olarak bilinen kimselerin daha sonra el-Rassî tarafından geliştirilecek olan öğretiyi desteklediklerini ileri sürmüş; dolayısıyla onların hiçbir doğrudan kuramsal bir itiraz yöneltmedikleri er-Rıza'nın onlara göre yine de kabul edilemez olmasının sebeplerini ortaya çıkarmayı başaramamıştır. Bu yüzden Memun'un daha ılımlı Cemaîleri ve daha ılımlı Şiîleri uzlaştırmayı umduğu yönündeki iddiası yeterince dayanıklı olamamıştır. Fakat bu, gerçekte hiçbir zaman var olmamış olması muhtemel bir Feylesof-Mutezilî-Şiî hizbine dair herhangi bir ipucundan daha önemlidir: Böyle bir hizip olmasa da, Bermekîlerin ve Memun'un entelektüel ilgilerinin, Felasife ve kelâm tartışmalarının desteklenmesi, Şiîlerin uzlaştırılması, zimmî gayrimüslimlerin hoş görülmesi –ve bütün bu siyasetleri tehdit eden Hadisî hizipçiliğin ve cemaatçiliğin kontrol altında tutulması– gibi konularda benzer sonuçları doğururdu

Arap ne de Fars'tı; aksine, büyük ölçüde (köle avcılığı için bereketli bir yer olan) Orta Avrasya bozkırından gelen ve ne Irak'taki ne de diğer eyaletlerdeki yerel nüfusla bağı bulunan Türklerdi.

Görünüşe göre bu Türk birliklerin Bağdat halkı arasında sergiledikleri sorumsuz ve saldırgan tavırlar, Mutasım'ın Müslüman ahaliden iyiden iyiye kopmasına yol açan ikinci bir hamle yapmasına neden oldu. Mutasım, Bağdat'ı ülkenin ticaret ve bilim merkezi olarak muhafaza edip Bağdat'ın kuzeyinde ve fakat epey uzakta, Dicle kenarında yer alan Samarra şehrini inşa ettirdi ve devletin idari işlerini bu şehirden yönetmeye başladı. Halife, etrafının Türk köle muhafızlarıyla kuşatıldığı Samarra'da tam bir mutlak monarktı ama bu arada imparatorluğun hâkim toplumsal unsurlarıyla irtibatı da gittikçe kopuyordu.

Memun Bizanslılara karşı yaptığı savunma seferi sırasında ölmüştü. Mutasım ise Reşid dönemindekilere benzer bir saldırı gücü oluşturmayı başardı ve Mervanîler döneminden bu yana görülmemiş ölçüde cüretkâr akınlar gerçekleştirdi. Anadolu'da Ankara harap edildi ve Amorium ele geçirildi; Konstantinopolis'in yeniden kuşatılması için hazırlıklar yapıldı ama Müslüman donanması bir fırtına sırasında tahrip olunca bu hazırlıklar yarım kaldı. Anadolu'dan yine vazgeçildi. Bu, halifelik devletinin yabancı topraklardaki son büyük macerası oldu.

Yönetime bağlı bir dinsel kurum oluşturma projesinde ise bu sırada çok az ilerleme kaydedildi. Dinsel cemaatçi duyarlılık ise kendi tarzında işlemeye devam etti, hatta kültürel uyumun teşvik edilmesine bile hizmet etti. Bâbek'in Azerbaycan'daki İranlılaşma yanlısı isyanı, İran'a özgü geleneklere sıcak yaklaşanlara karşı başkentte olumsuz duyguların güçlenmesine yol açtı. Bâbek'i, Ceyhun'un öte tarafında kalan bir bölgenin tevarüsle valiliğine atanıp halifenin başarılı komutanları arasında yer alan Fars kökenli Afşin bozguna uğrattı (837). Afşin İslam'ı kabul etmiş olmasına rağmen eski İran kültürüne ilgisini gizlemeye pek uğraşmadı Örneğin sağlığıyla ilgili endişelerini ileri sürerek sünnet olmayı reddetti; ayrıca gayet zengin görsel tasvirler, resimler içeren eski Pehlevîce kitaplar da okuyordu. Afşin'in başkentteki düşmanları bunları kullanarak onun Müslümanlar ve İslam'ın beraberinde getirdiği Arap ruhu aleyhine Bâbek'le gizlice işbirliği yaptığını ileri sürerek ihanetle suçlanmasını sağladılar. Özellikle onun ailesinden miras kalan topraklarında –gerçek İslam'a aykırı olacak bir biçimde– kendine ilahlık ima eden unvanlarla hitap edilmesini sağladığına dikkat çektiler. O ise kendini onurlu bir biçimde savundu; kullandığı unvanla ilgili olarak, kendi hanedanının sürekliliğinin halk arasında kullanılagelen belli yaygın kavramları varsaydığını, bunları bir tarafa bırakmasının –zaten sadakatle İslam'ın hizmetine sunduğu– saltanatını temelinden sarsmadan mümkün olamayacağını vurguladı. O bu tür kavramlara hiç önem vermiyordu. Fakat bu tarz siyasal argümanlar öfkeye kapılmış bir Müs-

lüman kitleyi etkileyemezdi. Düşmanları sonunda amaçlarına ulaştılar ve Afşin idama mahkûm edildi (840). Dönemin âdetlerine uygun olarak cesedine saygısızca muamele edildi.

Memun'un döneminden beri devam eden ayaklanmalar en sonunda bastırıldı ve Mutasım'ın oğlu el-Vâsık döneminde (842-847) halifelik yönetiminin otoritesi (elbette her zaman olduğu gibi Akdeniz'in batı ucundakiler dışında kalan) eyaletlerde artık –ilkece– ciddi biçimde sorgulanmaz oldu. Ama bu arada Türkî kölelerin imparatorluğun merkezindeki konumu daha da güçleniyordu.

Sevad Sulama Sisteminin Bozulması

Hilafet devletini ayakta tutan, halifeye biat etmiş kesimlerin birer birer bağlılıklarını yitirmelerini bir kenara bırakacak olursak, Memun'un saltanatının ardından Bağdat siyasi ve kültürel ağırlık merkezi olmasına zemin hazırlayan önemli ekonomik kaynaklarını da yitirmeye başlamıştı. Başka bir deyişle, siyasi başarısızlıklar kadar bu başarısızlıklarla bir şekilde bağlantılı ekonomik başarısızlıklar da mutlakıyetin kaderini belirleyen etkenler arasında yer almışlardır.

Mezopotamya'nın zengin tarımcılık alanı olan Sevad, devlete eskisi kadar gelir getirmiyordu; ayrıca verimliliği de azalmıştı. En azından (Bağdat'a en yakın kısmı olan) Diyala havzasında bu durum kısmen yönetimin kontrolü dışında gerçekleşen, zaman içinde birikmiş sorunların bir sonucuydu. Görünüşe göre toprağın zemini Diyala nehrinin daha hızlı akmasına yol açacak şekilde yükselmişti; hatta zaman zaman bu akış hızı kritik bir seviyeyi de aşıyordu: Belirli aralıklarla taşıp çevresinde silt yığılmalarına neden olmak yerine nehir artık kendi yatağını temizlemeye ve etrafındaki toprağa göre kendi taban seviyesini alçaltmaya başlamıştı. Nehre en yakın yerlerde biriken silt sayesinde oluşmuş yüksek kıyılar, sulama yapabilmek için nehrin suyunu azar azar başka yönlere doğru akıtmak isteyenleri nispeten hafif bir mühendislik sorunuyla karşı karşıya bırakmıştı. Fakat nehrin tabanı ovanın seviyesinin önemli ölçüde altına inince, yüksek kıyılarda suyun akacağı yollar açmaktan daha fazlasını yapmak şart oldu. Her şeyden önce mühendislerin kanal yataklarını daha masraflı biçimlerde dönüştürmeleri gerekti (sonunda daha fazla aşınmayı önlemek amacıyla nehrin yatağını taşla kaplamayı bile denediler). Fakat yatırımların arttırılmasını gerektiren bütün bu çabalara rağmen işlenebilen toprak miktarı gittikçe azaldı.

Fakat sorunlar muhtemelen sadece Diyala'yla sınırlı olmayan bu jeolojik değişimlerden ibaret değildi. En azından Nûşîrevân döneminden beri yapılmakta olan yoğun sulama yüzünden Sevad'daki neredeyse bütün geniş alanlar tuzlanmaya maruz kalmış olmalıydı; yetersiz akaçlama yer altı suyu seviyesini

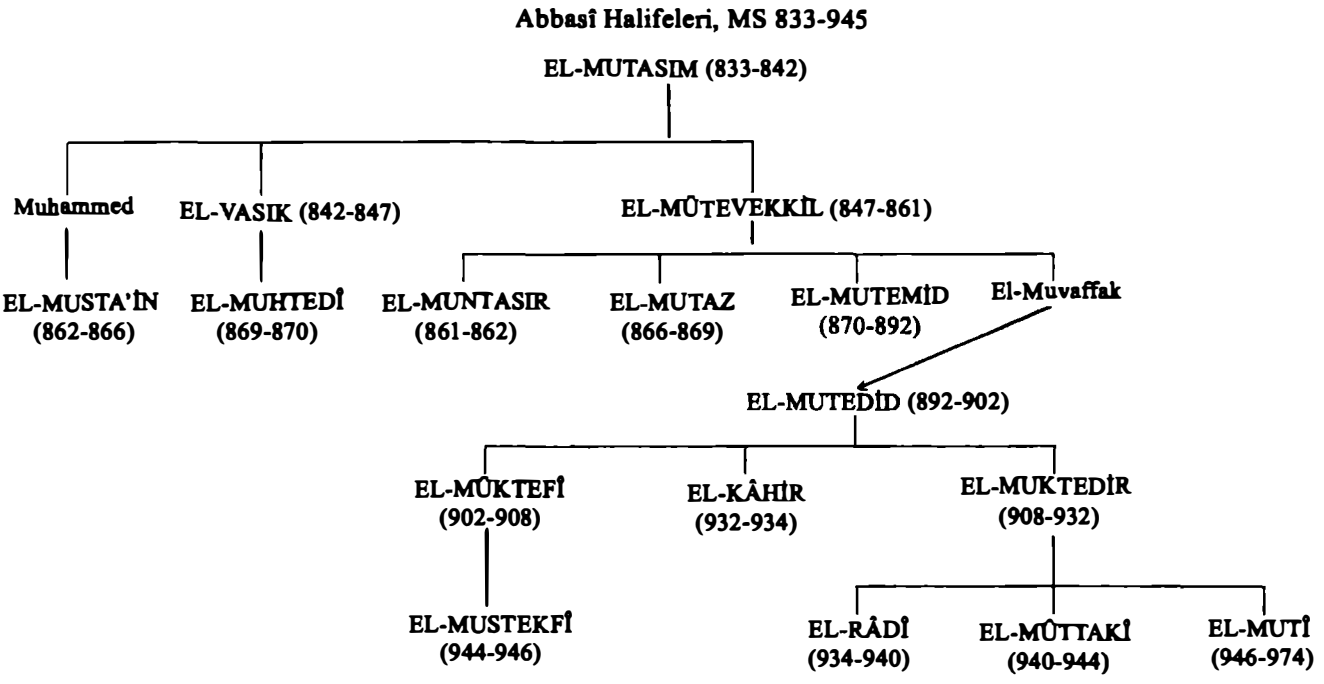
kronik biçimde yükselterek tuzlu suların bitki köklerine zarar vermesine yol açıyordu. Ancak uzun bir ıslah süreci böyle toprakların suyunun tekrar tamamen boşalmasını sağlayabilirdi. Herhalde onuncu yüzyılın başında Sevad bir kuşak önceye göre çok daha az gelir sağlıyor olmalıydı. Bozulma sürecinin kendiliğinden hızlanmaya başladığı bir noktaya çoktan ulaşılmıştı. Büyük ölçüde saraydaki yüksek harcamalar nedeniyle yönetimin kaynaklarının azalmasından ileri gelen askeri çalkantılar da bu nedenlere eklendi: 937 yılında Nehrevan kanalının rakip kuvvetler arasındaki hizip çatışmaları sırasında askerler tarafından tahrip edilmesinden sonra kısa sürede onarılması mümkün olmadı. Mühendisler de eski tarımcılık düzeyini korumaya yönelik girişimlerde bulunmaktan vazgeçmeye başladılar. Sevad artık zorunlu yatırımları karşılayacak geliri bile sağlayamıyordu.

Bu gibi durumlarda devlet memurları bile idari standartları korumaya çalışmaktan vazgeçebilirler. Ahlaki çöküş başlayıp moraller bozulunca, yaşanan doğal güçlüklere, memurların tasvip edilen bürokratik davranışlarla ilgili beklentilerinin de azalması da eşlik etti. Bir devlet için her zaman tehdit oluşturan yolsuzluk ve rüşvet de böylelikle ülkede artmaya başladı.

Gelgelelim Sevad'ın siyasal ve toplumsal yapısı Bağdat'a ve diğer büyük şehirlere bağlı hale gelince bölgenin Sasanilerden önceki zamanlarda sahip olduğu düzensiz sulama sisteminin sağladığı koşullardan bile daha kötü koşullara geri dönmemesi için merkezi yönetimin buraya müdahalesi şart oldu. Topraklar artık şehirlerden kontrol edildiği için yerel girişimcilerin burada ortalama bir refah düzeyinin tutturulmaları bile mümkün değildi; ya da bu topraklar, kabileci toplum yapısına ve göçebeliğe özgü alternatif kaynaklara artık bir tek kendileri sahip olan, böylece şehirlerden gelen baskılara karşı koyabilen, hayvancılıkla meşgul göçebelerin ellerine düşecekti. İzleyen yüzyıllarda Sevad, imparatorluğun herhangi bir yerindeki ayaklanmaları ve başka kargaşaları bastırması için, kontrolünü elinde bulunduran yönetime kaynak sağlayan bölgedeki başlıca merkezileşmiş gelir kaynağı olma özelliğini yitirdi. Merkezileşmiş bürokratik imparatorluk onun yerini alabilecek boyutlarda başka bir mali kaynak da bulamadı. İmparatorluk varlığını sürdürebilmek için, otoritesinin sürekliliğini sağlayacak daha genel bir ekonomik temel bulmak zorundaydı. Dinsel meşruluk sorunu mali canlılık sorunuyla gittikçe iç içe geçti; siyasal güven krizi de merkezi kontrolü bozmak ve zayıflatmak suretiyle ekonomik sorunlara ayrıca hız kazandırdı.[3]

---

[3] ('Abd-al-'Azîz al-Dûrî) (kendisinin bütün eserleri önemlidir), (*Ta'rîkh al-'Irâq al iqtişâdî fi'l-qarn al-râbi'*) (Bağdat, 1945) adlı eserinde Yüksek Halifelik Dönemi'nin sonlarının ekonomi tarihini incelemiştir.


Abbasî Halifeleri, MS 833-945
EL-MUTASIM (833-842)
Muhammed
EL-VASIK (842-847)
EL-MÛTEVEKKİL (847-861)
EL-MUSTA'İN (862-866)
EL-MUHTEDÎ (869-870)
EL-MUNTASIR (861-862)
EL-MUTAZ (866-869)
EL-MUTEMİD (870-892)
El-Muvaffak
EL-MUTEDİD (892-902)
EL-MÛKTEFÎ (902-908)
EL-KÂHİR (932-934)
EL-MUKTEDİR (908-932)
EL-MUSTEKFÎ (944-946)
EL-RÂDÎ (934-940)
EL-MÛTTAKÎ (940-944)
EL-MUTÎ (946-974)

El-Vâsık'tan sonraki halife olan el-Mütevekkil (847-861), Memun ile Mutasım'ın din siyasetini tersine çevirdi, fakat imparatorluğu Harun Reşid döneminin tarafsız görünen ama parlak kudretine yeniden kavuşturmayı başaramadı. Onun döneminde Türk birlikleri sadece halifeye bağlı oldukları takdirde halifenin de onlara bağlı olacağını keşfetmek üzereydiler. Halifeler birliklerine birçok farklı etnik unsuru dâhil edip böylece onların aralarındaki rekabet sayesinde hepsini kontrol altında tutabileceklerini umarak bu gibi durumları dengelemeyi denemişlerdi. Zenci kölelerin ve daha batıdaki eyaletlerden getirilmiş kölelerin karşısına Türkler konmuştu. Ama aslında askeri kuvvetler toplumsal olarak özerk oldukları takdirde onların ortak güçleri, fiilen, içlerinde öne çıkmayı başarabilen grubun eline geçerdi. Böyle bir grup kendi askeri rakiplerini sindirdiğinde herhangi bir dış müdahaleden korkmadan halifeyi kendilerine itaat etmeye zorlayabilirdi. Halifenin böl ve yönet siyaseti kısa vadede kendi amaçlarına hizmet ederdi fakat herhangi bir ciddi kriz anında bu durum sadece birlikler arasında kontrol edilmesi daha güç ve yıkıcı hizip çatışmalarına yol açardı ve böyle durumda komutanlar sorumlu davranmaya daha az meyilli oluyorlardı.

El-Mütevekkil, esasen Türk muhafızların isteği üzerine tahta çıkarılmıştı. Kişisel yaşamı rezaletler ve aşırılıklarla geçti, kuşkusuz bunlardan bazıları sanatçılara cesaret verdi –ki bu, idealde hükümdarın işlevlerinden biriydi– ama bu durumda bunlar onun yöneticilik sorumluluklarına mal oldu. (Bir seferinde her şeyin sarı olmasını dilediğini ifade etmişti: Misafirler sarı giysiler giymeliydi, kızlar sarışın olmalıydı, yemekler sarı renkli olmalıydı ve altın tabaklar içinde sunulmalıydı, bahçenin içinden geçen derenin suyu bile safran katılarak sarı renkte akmalıydı. Bir seferinde suya katılacak safran miktarı gereğinden az hesaplandığı için, halife sarhoş olmadan önce durumun farkına varmasın diye, sarı renginin kaybolmaması için suya değerli boyalı eşyalar batırılması gerekmişti.) Kamu siyasetini Hadis Ehli'nin en bağnazlarının eline bıraktı; onlarsa bir yandan halifeliğin Cemaî-Sünnî ulemâyı kontrol etme girişimlerinin sona ermesine sevinirken diğer yandan da kendilerine muhalefet edenlere uyguladıkları zulmü kurumsallaştırdılar. Mutezilîler itibarsızlaştırıldı ama bununla yetinilmedi. Şiîlerin ibadethaneleri tahrip edildi. Zimmîlerin fetihten sonra yeni ibadethaneler inşa edemeyecekleri öğretisine uygun olarak sonradan inşa edilmiş birçok kilise ve sinagog yerle bir edildi.

Bu yönetim on dört yıl boyunca tutarlı bir imparatorluk siyaseti yürütemedi. Nihayet bir gün tahta yakın olup etkili bir biçimde eyleme geçmeye yetecek ölçüde dayanışma gösteren bir güç niyetini belli etti: Türkî köle askerler el-Mütevekkil'i katledip yerine hiç zorlanmadan, toplumun herhangi bir kesiminin direnişiyle karşılaşmadan, onun oğlunu geçirdiler.

Bunu, Harun Reşid'in ölümünden sonra başlayan devlet krizinden çok daha ciddi bir devlet krizi izledi. En sonunda, Muaviye döneminde kolayca zafer kazanan ve onu izleyen her krizin başarıyla atlatılmasını sağlayan Müslüman birliğine yönelik talebin artık nispeten etkisiz olduğu ortaya çıktı. On yıl boyunca (861-870) hükümdarlıkları kısa süren dört halife, Samarra'da, kendilerini tahta çıkarıp tahttan indiren Türk askerlerinin gücünden kurtulmak için boşuna mücadele etti. Birincisi (el-Mütevekkil'in oğlu el-Muntasır) baba katili olmakla itham edildi ve kısa sürede ortadan kaldırıldı. Bir diğeri (el-Muhtedî) örnek gösterilen tutumluluğu ve dürüstlüğüyle ünlüydü. Bu özelliklerinin kendisine tebaasından itidalli olanların dinsel saygısını ve desteğini kazandıracağını umdu; o da birkaç ay içinde pes edene kadar salt cesareti yardımıyla krizleri savuşturmayı başardı. Hepsi de aslında askeri hiziplerden birinin kuklasından ibaretti ve zorunlu olarak iktidardaki komutanlardan birine itaat etmek zorunda kaldılar. Bu komutanlar ise kendi birlikleri için hazineyi yağmalamak zorunda kaldılar ve bu davranışları onların mali yönden iflas etmelerine zemin hazırladı. Bu sırada vilayetlerse kendi kaderlerine terk edilmişlerdi.

Halifeliğin bunlardan sonraki ilk ciddi yöneticisi olan ve halife unvanını taşıyan el-Mutemid'in kardeşi ve vekili el-Muvaffak (870-891), siyaset becerisi ve talihi sayesinde otoritesini emri altındaki birliklere kabul ettirmeyi başardı. Bağdat'ın gözünde uzun süredir diğer Abbasîlere tercih edilen el-Muvaffak, sabırla askeri zaferler kazanarak kendi yolunu bulmak zorundaydı. Dört bir yanda patlak veren isyanlarla ve iç savaşlarla uğraşmak zorundaydı. El-Muvaffak batıda Mısır'ın Türk valisi Ahmed b Tolun'un Mısır'da fiilen bağımsız hareket etmesine, hatta Suriye'yi topraklarına katmasına izin verdi. (İbn Tolun daha sonra el-Muvaffak'ın halifelik unvanını taşıyan kardeşini onun sıkı vesayetinden kaçıp kendi himayesine girmeye teşvik etmesiyle birlikte el-Muvaffak'ın endişelerini arttırdı ve bu yüzden *de facto* yönetici el-Muvaffak bu entrikaları bastırmak için zaman kazanmaya çalıştı. Yine de kendine biat etmeyen kardeşini azletmek yerine halifeliğin meşruluğu gösterisini sürdürmeyi tercih etti.) Kuzeyde ise Hazar'ın güneyindeki Taberistan'da bir Zeydî Şiî devletinin kurulmasını önleyemedi.

Doğuda Sistan valisi Yakub b. Saffar sınır savaşlarından yerel bir halk kahramanı olarak çıkmıştı. Yakub, İran'ın doğusundaki, açıkça haydut çetelerine dönüşmüş olan son Haricî çetelerine karşı yerel milis kuvvetlerine liderlik etmişti; bu çeteler artık yerel halkın edilgin desteğini alamıyordu, çünkü yerel halk artık Müslümanların eline bakıyordu ve her halde çıkarlarının Müslümanlardan yana olduğunu hissediyordu. Yakub, el-Mütevekkil'in ölümünü izleyen karışıklıklar sırasında hızla kendi eyaletinin valiliğine kadar yükselmiş ve en azından şehir nüfusunun büyük bölümünün güvenini kazanmıştı. Bunu kuşkusuz bir ölçüde kişisel komutanlık becerilerine (söylendiğine göre halkın ilgisini ilk önce bir haydut çetesini ustalıkla bizzat idare ederek çekmişti), bir ölçüde de uyguladığı toplumsal siyasete borçluydu. Bir zanaatçının oğlu olan

Yakub, görünüşe göre çekirdeği kasaba temelli olup aristokratik bağlılıkları pek bulunmayan kuvvetlere liderlik etti. O ve kendi ailesine mensup ardılları, toprak sahibi soyluluğa karşı daha alt tabakadan kasabalıların çıkarlarını savundular. Yakub bu genel belirsizlik ortamında iktidar alanını genişletmeye ikna oldu; adamlarını doğudaki dağlarda yaşayan gayrimüslimlere karşı örgütledi ve bütün bir İran'ı fethetmeye kalkıştı (867). Ne varki özellikle onun kendi birliklerini sıkı bir disiplin içinde tutmasından dolayı yerel nüfus onun bölgeye gelişinden hoşnutsuzluk duymadı. Aristokratik Tahirî rejim buna katlanamazdı. El-Muvaffak Yakub'u yenilgiye uğratarak Irak'a gözdağı verdi ama Yakub'un ve kardeşi Amr'ın İran'ın büyük kısmında bağımsız bir yönetim kurmasına izin vermek zorunda kaldı.

El-Muvaffak'ın başlıca girişimleri, artık eskisi kadar gelir getirmeyen, ama son, perişan aşamasına henüz girmemiş olan, mali açıdan can alıcı öneme sahip Irak üzerinde yoğunlaştı. Güneyde, çoğu Dicle'nin ağzındaki bataklık arazilerde çalıştırılan "Zencî" (*Zanj, Negro*) köleler 869'da bir Haricî lider önderliğinde ayaklanıp kendi devletlerini kurdular, bundan sonra eski köle sahiplerini köleleştirerek eski efendilerini zor durumda bıraktılar. Basra'yı yağmaladılar ve bir süre boyunca Irak'ın güneyi ile Huzistan'ı ellerinde tuttular. Kendilerine, el-Muvaffak'ın askerlerinin ulaşabilmek için özel teknikler geliştirmelerini gerektiren neredeyse ele geçmez bir bataklık şehri inşa ettiler. Zencîlerin bastırılması ancak 883 yılında mümkün oldu.

El-Muvaffak bütün bu sıkıntılara rağmen halifelik devletine bir ölçüde kuvvet ve hedef kazandırmayı başardıysa da el-Mütevekkil'in hükümdarlık dönemine özgü temel zayıflıkların üstesinden gelmeyi başaramadı. Kazandığı zaferler onun oğlu el-Mutedid'in (891-902) ve torunu el-Müktefî'nin (902-908) hükümdarlıkları dönemlerinde meyvelerini verdi. İbn Tolun'un oğlunun ehil olmadığı anlaşılınca Mısır da yeniden işgal edildi. Merkezi iktidara kalan kaynakların, onun batıda Mısır'dan doğuda Fârs'a kadar ve güneyde Umman'dan kuzeyde Ermenistan'a kadar yayılan başlıca eyaletleri kontrol etmesi için yeterli olduğu görüldü. Bölgesel ayaklanmalar devam etti ama yayılmadı. Harun Reşid döneminde imparatorluğa dâhil edilmiş olan batıdaki, güneydeki ve doğudaki daha uzak eyaletler tam özekliklerini korudular ve halifenin gelirlerine pek katkıda bulunmadılar, ama çoğunlukla halifeliğin üstünlüğünü tanıdılar. 892'de tekrar başkent olan Bağdat'ta mali birikimler çoğaldı. Fakat ordu merkezde bile potansiyel olarak bağımsız bir güç unsuru oluşturmaya devam etti, gerçi şimdilik sivil idareye tabiydi.

Karmatî Ayaklanmasının Başarısızlığı

Fakat İslam dünyasında siyasal inisiyatif Bağdat'tan gittikçe uzaklaşıyordu ve Bağdat'ın halifenin ve sivil bürokratlarının mı elinde olması veya askeri hizmetlilerinin ve ara sıra kendini gösteren tiranların elinde olması bu durumu

etkilemiyordu. İnisiyatif gittikçe çeşitli eyaletlerin baskın unsurlarının bağlılığını sağlayabilenlerin eline geçiyordu.

Dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, Bâbek'inki gibi daha eski bir ulusal geleneğe dayanan ayaklanmalar ve aynı şekilde halifelik devletinde yerleşik Müslüman yönetici sınıflara dayanarak reform yapmayı hedefleyen, eski tipteki genel Haricî veya Şiî ayaklanmaları önem kaybetti. Birçok toplumsal seviyeyi içerse de kendini sadece Müslüman olarak konumlandıran genel bir Müslüman yönetici sınıfının da, İslam'dan önceki dönemlere özgü, tanımlanabilir ve nüfuzlu bir ulusal liderliğin de artık herhangi bir siyasal güncelliği kalmamıştı: Toplumun daha etkin düzeylerindeki başlıca siyasal unsurların tümü hep Müslüman'dı. Daha önceki ayaklanma çeşitlerinin yerine halifelik iktidarına saldıran veya en azından ona gölge düşüren yeni hareketler, yine Müslüman oldukları varsayılabilen, ama siyasal düşünceleri artık bütün Müslüman cemaatini ilgilendirebilecek olanlardan daha az kapsayıcı ve daha biçimsiz çıkarlarla sınırlı olan nüfus bloklarına dayanıyordu.

İlgi odağı artık bütün bir imparatorluk değil, Mısır, Suriye veya Fârs gibi belirli bir eyaletti. Bütün bir halifelik devletinin kâtip idarecileri arasındaki birlik ruhu ne durumda olursa olsun, yerel valilerin niteliğini ve onlara tabi olan bölgedeki şehirleri idare ederken sergiledikleri etkileri gözeten yerel kâtipleri artık kendi şehirlerinin burjuvazisine katılmaktan tek başına uzak tutmaya yetecek kadar güçlü değildi. Artık imparatorluğun tek askeri gücünü meydana getirmeyen ve idarenin yeni insanlara serbestçe toprak bağışlaması eğiliminden gittikçe daha fazla sıkıntı yaşayan eski bir toprak sahibi soyluluğun duyarlılıkları da en fazla sınırlı bir rol oynayabilirdi. İbn Tolun Bağdat'a vergi vermeyi kestiğinde elinde kalan parayı Mısır'da şehirlerdeki kamu işleri için harcamıştı; bu tarz bir değişim nüfusu memnun ediyordu; halk yöneticilerinin bağımsız olmasından dolayı mutlu oluyordu. Bu koşullar altında halifenin boyunduruğundan kendini kurtaran atanmış bir vali, hatta yerel savaşçı unsurlara (örneğin Bereketli Hilal'de Bedevilere) önderlik edip valinin yerini alabilecek maceracı bir asker, çok az direnişle karşılaşıyordu.

Köklü Haricî ve Şiî hareketleri şimdiye kadar yerel bölgelerle sınırlı kalmışlardı. Hicaz bile siyasal bakımdan ıssız bir eyalet haline geldi. Burada Ali'nin soyundan gelenler tarafından bir yerel yönetim kurmaya yönelik girişimler sonuçta bir ölçüde başarıya ulaşmıştı; ama bunun daha geniş çaplı bir Şiî hareketi bakımından pek bir anlamı olmadı; Hicaz artık genel siyasal hareketin bir odağı değildi. Yine de el-Muvaffak'ın seferlerinin halifelik otoritesini sürdürdüğü daha merkezi bölgelerde Şiîliğin (özellikle Bedeviler arasında) çok sayıda taraftarı vardı; aşırılıklara bulaşan bir halifelik yönetiminden duyulan memnuniyetsizlik, onunla uzlaşmış olan Cemaî-Sünnî ulemânın reddedilmesi yoluyla kendini gösterebilirdi. Ama genellikle bu sadece bazı yerel liderlerin ve onların destekçilerinin dinsel görüşleri bakımından Şiî olmaları şeklinde gerçekleşirdi, yoksa bu liderler Şiîliğe özgü bir siyasal program uygulamazlardı.

Halef Devletler ve Beylikler: Halifeliğin Kontrolünün Zayıflaması

	İspanya ve Mağrip	Mısır ve Bereketli Hilal	İran Platosu ve Kuzeydoğu Toprakları
756	İspanya bir Emevî hükümdarının yönetimi altında bağımsızlık kazandı		
788	Şiî İdrisîler (974'e doğru) bağımsız oldu ve Fez'i başkent yaptılar		
801	Aglebîler (909'a doğru) bağımsız oldu, Keyrevan'ı başkent yaptılar, Sicilya'ya ve güney İtalya'ya saldırılar düzenlediler, İfrikiye'nin İslamlaştırılması.		
822			Tahirîler (873'e doğru)
867			Seferîler (908'e doğru) Tahirî yönetimi altındaki toprakların çoğunu ele geçirdiler.
868		Tolunîler (905'e doğru) Mısır'da iktidarı ele geçirdiler ve Suriye'yi topraklarına kattılar.	
874			Samânîler (999'a doğru) bir süre boyunca geniş bir bölgeyi yönettiler, önemli idari uygulamalar geliştirdiler, kurucuları bir Zerdüştî soylunun soyundan geliyordu; el-Râzî'yi, Rûdakî'yi, İbn-Sînâ'yı himaye ettiler.
909	İfrikiye'de Şiî Fatımîler Aglebîler'in yerini aldı		
929	Kurtuba Halifeliği ilan edildi.	Musul'da Şiî Hamdânîler (991'e doğru)	
934			Şiî Büveyhîler Şiraz'ı ele geçirdi.
935		İhşidîler (969'a doğru) Mısır'da iktidarı ele geçirdiler ve Suriye'yi topraklarına kattılar.	
944		Halep'te Hamdânîler (1001'e doğru), Fârâbî 'yi, el-İsfahânî'yi ve el-Mütenebbî'yi himaye ettiler.	
945		Şiî Büveyhîler Bağdat'ı ele geçirdi.	
ykl. 956 (?)			Selçuk Türkleri Buhara bölgesine doğru ilerlediler, İslam'ı kabul ettiler.

Sadece tek bir hareket, İsmailî Şiî hareketi bunun istisnasıydı. Bu hareket tamamen İslami bir çerçeveye dayanıyordu ama bu çerçeve Müslüman dindarlığının genel kabul görmüş liderlerine dayanmıyordu. Bu hareket hem siyasal hem de dinsel bakımdan yeni bir seçkinler topluluğunu ortaya çıkarmayı öneriyordu ve bu amaçla sırtını herhangi bir sınıftan bütün memnuniyetsizlere dayıyordu. İsmailî inancı çoğu cesur dâî misyonerler tarafından çevreye yayılırken geniş çaplı bir ayaklanmanın gelişebileceği bir zemin de böylece oluşturulmuş oluyordu. Dokuzuncu yüzyılın sonunda Irak toprakları ile Suriye arasındaki çöllerde "Karmatîler" adı altında bir İsmailî ayaklanması çıktı.

Asiler köylülerin desteğini belirli bir ölçüde almışlardı (kendi hedeflerini Karmatîlerinkilerle özdeşleştiren binyılcı köylü tarikatlarından bahsedildiğini okuyoruz) ve halifelik devletinin çok uzun süre önce hayal kırıklığına uğratmış olduğu Bedevilere kesin olarak güvenmek zorundaydılar. Görünüşe göre liderlik şehirliydi ve muhtemelen kasabalardaki aşağı tabakaların desteğini de biraz almışlardı. Çöllerdeki İsmailî kamplara çok sayıda genç adam katılmıştı; eski yaşam tarzının yok olacağını, ayrıcalıklı sınıfların devrileceğini ve saf adaletin hüküm süreceğini düşünüyorlardı. Her iki tarafta da muazzam bir hoşnutsuzluk ortaya çıkmış ve iç savaşın bildik gaddarlıkları gerçekleşmeye başlamıştı. İsyancılara katılan oğlunu geri çağırmak için çöl kamplarına giden bir annenin öyküsünü okuyoruz: Bu anne, yerleşik toplumun kurallarını bilinçli olarak reddeden –ve kendi devrimci normlarına sıkı sıkıya riayet edilmesini talep eden– eşitlikçi kamplardaki muhalif atmosfer karşısında dehşete düşmüş. Özgürlüğünü elde etmiş olan oğul ise annesinin böyle bir hakkının olmadığını ileri sürerek inatçılığını ve acımasızlığını ortaya koymuş; bunun üzerine anne oğlunu evlatlıktan reddetmiş ve içi Karmatîlere öfkeyle dolarak evine dönmüş.

Hareket Abbasîlerin Irak'taki egemenliğini yıllarca tehdit etti. Şiîler her an bu harekete gizlice yardım ve yataklık etmekle suçlanabilir, hapse atılabilir ya da öldürülebilirlerdi. Ama sonunda bu hareket de bastırıldı; hilafet devleti hâlâ merkez eyaletleri kontrol etmeyi sürdürecek kadar güçlüydü. İmparatorluğun son zaferi bu oldu.

Bunun dışında aynı "Karmatîler"adı, Bahreyn anakarasında bulunan ve esasen farklı bir Şiî hizbi etrafında oluşmuş, ama –en azından bir süreliğine– İsmailî davasını kabul etmeye ikna edilmiş bir grubu da belirtiyordu. Suriye çölündeki hareketin başarısızlığa uğramasının ardından bu grup, Arabistan'ın doğusundaki vaha kasabalarında kendi devletini kurdu. Yönetim oligarşikti ve devlet kasabalardaki refah koşullarını ve ekonomik fırsat eşitliğini sürdürmek amacıyla doğrudan müdahalelerde bulunuyordu; Şer'î İslam biçimleri göz ardı edilmiş ama bastırılmamıştı. Bununla birlikte köylüler yeni devletle bütünleştirilmeyip görünüşe göre sadece kasaba halkına kaynak sağlama işi görüyorlardı. Bir süre boyunca bu Karmatîler Arabistan'ın ve Irak'ın uzak

yerlerine seferler düzenlediler (bu seferlerin en ünlüsünde Mekke ele geçirildi ve kutsal Kara Taş (Hacer'ül-esved), Kâbe'den çalındı. İsmailîler bu taşa saygı gösterilmesini putperestlik sayıyorlardı; daha sonra Kara Taş yerine geri kondu). Böylece Karmatî ayaklanmasına biraz eski coşkusundan kazandırdılar. Fakat sükûnet içinde geçen onlarca yıldan sonra, on birinci yüzyılda Şeriat Bahreyn'e tekrar hâkim oldu ve kısmen de köylülerin yardımıyla cumhuriyete özgü uygulamalar ortadan kaldırıldı.

Fatımîler ve Samânîler

Abbasî halifeliği iç eyaletleri nazik biçimde elinde tutarken dış eyaletler ise özerk Müslüman toplumları şeklinde örgütlendiler. En azından el-Mütevekkil'in ölümünden beri merkezden müdahalenin hiç söz konusu olmadığı yerlerde, halifelik devletinin genel restorasyonundan daha az iddialı zeminler üzerinde devletler kurulabildi. İsmailî hareketi bile buralarda taşranın çıkarlarına hizmet etti.

En etkili İsmailî ayaklanması merkezden çok uzakta, halifelik iktidarının uzun süredir etkili olamadığı bir yerde çıktı. Çöldeki Karmatî hareketi görünüşe göre İsmailî liderliğinin Suriye'de konuşlanmış kesimiyle ilişkiliydi. Anlaşılan o ki liderlik kendi imam adayını belirlemişti, bu kişi –gerçekten İsmailî soyundan gelip gelmediği bir yana– bütün İsmailî gruplarının bağlılığını kazanamadı. Çöl Karmatîleri bile ondan kuşkulandılar, bu yüzden o da başka yerlerden destek aramaya uğraştı. Dâîleri ona hem Yemen'de hem de Mağrip'te çeşitli üsler hazırladılar; bugünkü Cezayir'in iç kesimlerindeki büyük bir Berberî kabile bloğunun (Sanhaca) desteğini kazanınca –elbette güç durumlara da düşerek– oraya yolculuk yaptı ve 909'da kendisinin gerçek halife olduğunu ilan ederek eskatolojik *el-Mehdî* ismini aldı; böylece Muhammed'in kızının soyundan gelmenin gururunu taşıyan Fatımî hanedanını kurmuş oldu. El-Mehdî, bu coşku azalmadan önce hem Tahert'in İbâdî Haricîlerini hem de Mağrip'in doğusundaki valilerin kurduğu Aglebî hanedanını devirmeyi başardı.

Yeni halife, eskatolojik beklentileri bakımından aşırı iyimser olan bazı taraftarlarını reddetmek zorunda kaldı ve Doğu Mağrip'in başkentini çöldeki karayollarına yakın Keyrevan'dan yeni bir şehre, bir liman olan Mehdiye'ye taşıyarak ticaretle uğraşan kıyı şehirlerini tercih ettiğini gösterdi. Bu hava değişimi, eskiden Malikî bir hukukçu olup sonradan en uygun zamanda İsmailîliği benimseyen Kadı Numan'ın çalışmaları ile kendini gösterdi; Kadı Numan, zamanı geldiğinde yeni hanedanın kendine özgü, işleyen bir hukuk sisteminin bulunması için Cafer-i Sadık'ın otoritesini ileri süren okulu temel alan muazzam bir Şeriat hukuku sistemi ortaya koydu. Bu sistem, Mehdî'nin dünyaya boyun eğdirmeye yönelik eskatolojik uğraşının, onun hanedanına mensup birçok başka yönetici tarafından da paylaşılacağını açıklıyordu; bu

sırada devlet bir bütün olarak diğer Müslüman devletler gibi işlemeliydi. El-Mehdî ve oğlu (o da eskatolojik bir unvanla anılıyordu; *el-Kâ'im*, 934-945), İsmailîleri bir süre boyunca kıyıdaki yeni başkentlerine hapseden kuvvetli bir Haricî Berberî ayaklanmasına direnmek zorunda kaldılar; ama şehirlerden yeterince destek kazanarak kendi örgütlenmelerini devam ettirmeyi ve Berberî direnişini kırmayı başardılar. Kendilerine sadık kalan Berberî birliklerin yardımıyla Fas şehirlerindeki son İdrisî yöneticilere boyun eğdirerek Mağrip kıyısının tamamını ele geçirdiler; ama Emevî emirlerin yönetimi altında bağımsızlığını koruyan İspanya'ya geçmediler. Aglebî deniz kuvvetlerini devralan Fatımîler aynı zamanda Sicilya'daki İslam egemenliğini de devralmış oldular; böylece Mehdiye Akdeniz'in başlıca ticari başkenti haline geldi.

Fatımî hanedanı önceden Aglebîlere ait olan yerleri ele geçirdiği sırada, yeni yeni ortaya çıkan kuvvetler arasında halifeliğe en fazla sadık kalan veya en azından en fazla saygı gösteren Samânî ailesine mensup yöneticiler de önceden Tahirîlere ait olan yerleri aldılar. 875'ten beri Zerefşan vadisindeki (Ceyhun'un kuzeyi) Buhara ve Semerkant'ın yöneticileri olan bu aile 903'te (İsmail b. Nasr'ın önderliğinde) Horasan'ı Seferî ailesinin elinden aldı. Sonuç olarak toplumsal iktidar Seferîlerin çoktan beri yabancılaşmış olduğu tarımsal güçleri toparlamayı başarabilenlerin eline geçti. Seferîler kısa süre içinde Sistan'daki merkezlerine çekilmek zorunda kaldı – burada kendi otoritelerini yerel olarak birkaç kuşak daha sürdürmeyi başaracaklardı. Bu şekilde İran'ın kuzeydoğusunda ve Seyhun-Ceyhun havzasında kurulmuş olan Samânî devleti muazzam bir büyüklüğe ulaştı, ama en azından genelde baskın bir Fars nüfusuna ve ortak aristokratik ve askeri geleneklere sahip oldu. *Dihkânlar*, yani toprak sahibi soylular kendilerine ait olduğunu hissetti ve göçebe Türk boylarına karşı ulusal liderliği örgütleyerek onu savundular. Göçebelerle girilen mücadele, göçebe saldırılarına sadece tek bir sınır bölgesinden değil, geniş bir kurak kuşağın her tarafından maruz kalan bütün bir Kuzeydoğu İran aristokrasisine kuvvet verdi. Bu mücadele artık hem İranlılığın hem İslam'ın savunulması olarak görülüyordu. II. Nasr (913-942) döneminde Samânî idaresi sadece Ceyhun havzası ve Horasan'da değil, Batı İran'ın büyük bir kısmında da tartışmasız bir barış ve refah ortamı sağladı.

Samânîler kendi egemenlik alanları içinde halifelik bürokrasisinin yapısını neredeyse aynen korudular, bununla birlikte onu yeri geldikçe yerel uygulamalara göre de uyarladılar; onlar hem Fars hem de Arap edebi kültürlerinin aydınlanmış hamileriydi. Arapça edep eğitimi kendine onların yönetimi sırasında neredeyse Bağdat kadar uygun bir yurt bulmuş oldu. Küçük dihkân soyluluğu tarafından benimsenmiş olan yeni Müslüman Farsçanın genel edebi dil haline gelmesi de onların zamanında mümkün oldu. Sistan'daki pek aristokratik olmayan unsurlarla sıkı sıkıya ittifak kurmuş olan Seferîlerden farklı

olarak Samânîler soyluluğun itibarını ve ayrıcalıklarını korudular; bundan dolayı eğitimli sınıflardan övgüler aldılar.

Bağdat'taki halifelik yönetimine hâlâ etkili biçimde tabi olan bölgelerde ise bunun aksine meşru yönetim –mümkün olduğunca– halifeliğin kuvvetine bağlı olmaya devam ediyordu ama bu kuvvet gün geçtikçe azalıyordu. Söylendiğine göre el-Müktefî'den sonra (908) kimin tahta geçeceğine karar veren hırslı saray mensupları, tahta kendine has fikirlere sahip, erişkin bir adamdan (bu erişkin aday şair ve eleştirmen İbn el-Mutaz'dı) ziyade zayıf ve kolayca yönlendirilebilecek birini, yani bir çocuğu geçirmeyi bilinçli olarak tercih etmişlerdi. Bu doğruysa bu çocuk, yani el-Muktedir, onların bu basiretsiz beklentilerini gereğinden fazla karşıladı. Onun halifelik dönemi (908-932) el-Mütevekkil döneminin hedefsizliğinin biraz daha küçük bir ölçekteki bir tekrarı oldu. Ama halifelik devleti zayıf bir hükümdarlığa artık dayanamazdı.

Çöküş

Bu sefer devletin hiçbir kurtuluş şansı yoktu. Toplumsal dayanağını yitiren sadece ordu değildi. Aynı şekilde devlet maliyesi de genelde yönetimin istikrarında yerleşik çıkarları olan bağımsız bir aristokrasiden veya kendini sürekli yenileyebilen kökleşmiş bir bürokrasiden ziyade kendi kişisel çıkarlarını düşünen (ve çoğu Şiî olan) zengin girişimcilerin kontrolü altındaydı. Eksi Sasanî bürokratik sınıfına özgü özelliklerden geriye ne kaldıysa belki biraz yerel valilerde göze çarpıyordu. El-Muktedir'in sarayı fazlasıyla müsrifti; bu koşullar altında varılabilecek sonuç ancak kronik mali kaynak ve –bunun sonucunda askerlerin maaşı zamanında ödenmediği için– askeri disiplinsizlik sorunlarına yol açan kötü bir mali idare olabilirdi. El-Muktedir'in hükümdarlığının sonuna gelindiğinde devlet artık iflas etmişti. Bağdat'ın otoritesi de daha yakın eyaletlerde bile hızla azalıyordu. El-Muktedir'in ölümü üzerine (ki El-Muktedir halifelik devletinin selameti ve bekası için isyan etmek zorunda kalan en iyi komutanı Munis tarafından gönülsüzce öldürüldü) imparatorluğun geriye kalanı da hızla parçalandı.

932 ve 945 yılları arasında, her birinin kaderi kendilerini tahta çıkaran askeri hiziplerin elinde olan dört halife, hilafet devletine kısa süre boyunca hükümdarlık etti. En başarılı komutana *emir ül-ümera*, yani "başkomutan" unvanı verildi ve devlet içinde çok büyük bir yetki tanındı; halife bütün fiili idari rollerinden feragat etti ve sadece törensel işlevlerini sürdürdü. Fakat askerler tarafından gasp edilmiş olan Bağdat'taki yönetim zaten kısa süre içinde sadece Irak toprakları ve yakınındaki birkaç yeri yönetebilecek duruma düştü. El-Muktedir'in devralmış olduğu uçsuz bucaksız topraklar, artık merkeze daha uzakta bulunan batı ve doğu eyaletlerini ellerinde tutanlardan daha az sorumlu davranan askeri kuvvetler arasında paylaşılıyordu. Burada İsmailîler kadar

dikkat çekici ve hırslı olmayan, fakat bir süre için imparatorluk siyasetinde onlardan daha fazla öne çıkan Şiî kuvvetleri baskındı.

Zeydî Şiîler Yemen'de kendi iktidarlarını 897 yılında kurmuşlardı. Fakat bu, tıpkı İsmailîlerin Mağrip'teki düzeni gibi, kendine has bir durumdu. Daha da önemlisi, 905'te, bir Bedevi kabile bloğunun liderleri olan Hamdânîlerin kendilerini Cezire'deki Musul'un yöneticileri ilan etmeleriydi; el-Muktedir'in hükümdarlığı sona ermeden önce fiilen özerklik kazanmışlardı. O dönemdeki kuzey Bedevilerinin çoğu gibi onlar da Şiî'ydi ve açıkça Nusayrîliğe eğilimlilerdi. Fakat esas güçleri pastoralistler arasında saygı gören reislik konumunda olmalarından ileri geliyordu. Öyle ki onları gücendirmek cezasız kalmazdı. 944'ten sonra ailenin bir kolu Halep'e yerleşti. Burada, kendini yenilemiş olan Bizans'ın askeri ilerleyişine –ki bu, merkezi iktidarın zayıfladığı bu dönemde halifelik topraklarına yönelik neredeyse tek gayrimüslim girişimiydi– karşı Müslüman direnişini örgütlemek gibi güç bir görevle uğraşmak zorunda kaldılar. Bizanslılar Kilikya'yı ve Anadolu platosunun doğusundaki birçok başka yeri geri aldılar ve Suriye içlerine kadar ilerlediler; birçok *gazi* kutsal savaşa katılmak için çok uzak yerlerden felaketi defetmek amacıyla gönüllü olarak geldi. Hamdânîlerin en ünlüsü olan Seyf-ül-Devle şairlerin ve bilginlerin Halep'e gelmesini sağladı: El-Mütenebbî'yi ve Fârâbî'yi himayesi altına aldı. Başka yerlerden çok az resmi yardım aldığı için Bizans'a karşı yaptığı savaşta o kadar başarılı olamadı ve Antakya'yı kurtaramadı; şairler yine de onun yiğitliğini övdüler, hatta şarkılarda öyle övüldü ki sanki düşmanı püskürtmeyi başarmış gibi bilindi.

928'e gelindiğinde Hazar'ın güneydoğusundaki topraklarda askeri liderler olan Ziyarîler bağımsızlık ilan ettiler ve Irak-ı Acem yönetimlerini bile sindirdiler. Hazar Denizi'nin güneyinde küçük ama korunaklı bir dağlık bölge olan Deylem'den getirdikleri askerleri arasında Bûya (Arapça, Büveyhî) ailesine mensup üç kardeş üst düzey liderlik makamlarına çıktılar ve hem Ziyarîlerin hem de halifelerin kontrolü altındaki Deylemî birliklerin yardımıyla kısa süre içinde bağımsızlıklarını ilan ettiler. 934'e gelindiğinde İran'ın batısının büyük kısmı onların kontrolü altına girmişti. Bununla birlikte tıpkı Hamdânîler gibi onlar da bu toprakları yönetirken kendi adamlarının – profesyonel askerler olan Deylemîlerin ve sonraları Türklerin de– memnuniyetini göz ardı edemezlerdi. Deylemîlerin çoğu gibi Büveyhîler de Şiî'ydi (genelde kendi dağlarını üs olarak kullanan Şiî askerler tarafından ikna edilmişlerdi). Büveyhîler bütünüyle olmasa da genellikle On İki İmamcılığa eğilimliydiler; bu nedenle egemen oldukları topraklarda Şiîlerin kutsal günlerini resmen tanıdılar.

Daha önce örneğin Tahirîler veya Tolunîler gibi resmen atanmış valiler olmayıp siyasal bir boşluğu dolduran paralı askerler oldukları için halifelik yönetimine özel bağlarla bağlı değillerdi. Gerçi Hamdânîler gibi onlar da hali-

feleri başka üstün figürlerle değiştirmek yönünde fiilen hiçbir girişimde bulunmadılar: Bunun yerine ele geçirebildikleri her yerde onların iktidarını ve otoritesini tamamen geçersiz kıldılar. Bununla birlikte halifelik idaresini daha basit bir biçimde de olsa devam ettiremeye çalıştılar.

Tolunîlerden 906'da geri alınan Mısır, el-Muktedir'in hükümdarlığı boyunca merkezi iktidarın elinde kaldı ama 937 yılında halifelik valisi – Ceyhun'un ötesindeki bir devletten "İhşidî" (Ikhshîd) unvanını almış bir komutan– yerine başkasının geçirilemeyeceği kadar güçlü olduğunu kanıtladı. Bağımsız bir yönetim kurdu ve Suriye'nin büyük bir kısmını da kontrolü altına aldı (hatta Seyf-ül-Devle'nin sonraki girişiminden daha başarılı bir şekilde Bizanslıları püskürttü). Çocukları, esasen bir Zenci köle-hadım olan Kâfur'un başarılı koruması altında göstermelik bir biçimde hüküm sürdüler; ancak onun ölümünden sonra Mehdiye'deki Fatımîler uzun zamandır istedikleri gibi Mısır'ı artık işgal edebileceklerini fark ettiler.

Evrensel mutlak monarşi taraftarları, halifeliğin muazzam itibarının kuşaktan kuşağa ziyan olmasına izin vermeleri yüzünden dayanıklı bir iktidar yapısı inşa etmeyi başaramamışlardı. Şer'î ulemâ da ne Memun ve Mutasım dönemlerinde devletle işbirliği yaparak ne de bundan sonra yaşadıkları kayda değer bağımsızlık döneminde istikrarlı bir siyasal düzen sağlamayı başarabilmişti. Gelgelelim yok olan sadece halifeliğin itibarı değildi; yok olan aynı zamanda İslam'dan çok uzun bir süre önce başlamış olan bir monarşi geleneğiydi; İran-Sami mutlakıyet mirasının tamamıydı; bu miras ne etkili biçimde desteklenmiş ne de onun yerine başka bir şey konmuştu.[4]

945'te kardeşleri çoktan Irak'ın hemen ötesindeki Batı İran dağlık bölgesini kontrol altına almış Büveyhî komutanlardan biri Bağdat'ı işgal etti. Şiî olmasına rağmen Bağdat'taki bu Büveyhî komutan (Muiz-ül-devle) *emir ül-ümera*, yani başkomutan unvanını aldı ve kayda değer bir yerel otoriteyle yerel bir saraya sahip olmaya devam eden Abbasî halifelerinin konumunu kâğıt üzerinde tanıdı. Ama aslında Irak artık yeni Büveyhî iktidarının bir eyaleti haline gelmişti. Halifelik devleti bağımsız bir imparatorluk olarak var olmaktan fiilen çıkmıştı.

---

4 H. A. R. Gibb, "Government and Islam under Early 'Abbasî ds: The Political Collapse of Islam" (*L'Elaboration de l'Islam* [Paris, 1961], s. 115-27) adlı çalışmasında, Abbasî devletinin kendi varlığını Sasanîler kadar uzun sürdüremeyişinin sebebinin, bürokrasinin, ordunun ve din kurumunun hepsinin monarşiden nispeten bağımsız şekilde geliştiği Abbasî devletinde tanımla uğraşan sınıfların nispeten güçsüz olması olduğunu ileri sürmüştür. Ben de burada bu düşüncenin izinden gittim. (Bu makale ayrıca bu dönemde Ali'nin soyuna bağlı kalma hissiyatının dikkat çekici hâkimiyetine de dikkat çekmektedir.)

Seçilmiş Kaynakça

Aşağıdaki eserler konularına göre ayrılmış olup bütünüyle olmasa da kısmen bu eserin bölümlerine göre düzenlenmişlerdir. Herhangi bir yorumda bulunmam gereken konulara öncelik vererek eksiksiz bir liste oluşturmaya çalışmadım. Sadece, belirli bir alanı daha ayrıntılı biçimde araştırmak isteyecek okurlara yararlı hareket noktaları oluşturacak eserlere dikkat çekmeye çalıştım. Daha özel birçok konu hakkındaki açıklamalı kaynaklar ilgili yerlerdeki dipnotlarda zaten belirtildi; bu kaynakça ise metinde atıfta bulunulan bütün eserleri içermiyor. Okurların daha ileri okumalara başlamadan önce Sauvaget-Cohen'in –aşağıda atıfta bulunduğum– kaynakçasına başvurmalarını öneririm.

Genel Başvuru Eserleri

The Encyclopaedia of Islam (İslam Ansiklopedisi), ikinci baskı (E. J. Brill, Leiden, 1954-66); ilk iki cildi ve bazı ek fasikülleri yayınlanmıştır. Önde gelen İslamiyatçıların katkıda bulunduğu maddelerden oluşmaktadır. *Her madde bir kaynakça içerir.* Özellikle Modern dönem öncesi İslam ve İslam uygarlığıyla bağlantılı her konuda temel başvuru kaynağı budur. İkinci baskıda yer almayan din ve hukuk konularıyla ilgili maddeler için bkz.: *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, haz. Hamilton A. R. Gibb ve J. H. Kramers (E. J. Brill, Leiden, 1953); bu eserde, *Encyclopaedia of Islam*'ın, dört ciltten ve bir ekten oluşan, artık büyük ölçüde güncelliğini yitirmiş olan ama ikinci baskıda ve *Shorter Encyclopaedia*'da yer almayan maddeler için yine başvurulabilecek olan ilk baskısından (Brill, 1913-38) bazı maddeler özellikle kaynakçaları bakımından güncellenmiştir.

Historical Atlas of Muslim Peoples, haz. R. Roolvink (Harvard University Press, 1957). Bu eser, bu alandaki tek genel tarih atlasıdır; herhangi bir dizin içermez ve pratikte hiçbir tarihsel ayrıntıya değinmez. Ayrıca gözden geçirilmesi ve geç Modern öncesi dönemlerdeki gelişmelere dair daha fazla haritayı içermesi gerekir. Harry W. Hazard'a ait *Atlas of Islamic History* (Princeton University Press, 1951), aslında öncelikle Akdeniz genel bölgesindeki Müslüman ve Hıristiyan iktidarlar arasındaki değişken güçler dengesini yüzyıllar içinde ele alan bir incelemedir; farklı bölgelerde her yüzyıla özgü siyasal koşullar hakkında bazı genel bilgiler içermekle birlikte İran'ın doğusuna ve daha kuzeydeki veya güneydeki bölgelere neredeyse hiç değinmez. *Encyclopaedia of Islam*'ın yeni baskısıyla bağlantılı daha iyi bir atlas hazırlanacağı söylenmiştir. G. LeStrange'ın Anadolu'yu da ele alan *Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur* (Cambridge University Press, 1930) adlı eserinde, *Encyclopaedia of Islam*'ın ilgili maddelerinde, E. de Zambaur'un hükümdarlar hakkında kapsamlı tablolar içeren *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam* (H. Lafaire, Hanover, 1927, yeni baskı 1955) adlı eserinde ve aşağıda belirtilen genel ikincil eserlerin bazılarında daha yararlı haritalar bulunabilir.

Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook* (Edinburgh University Press, 1967), "Islamic Surveys No: 5". Bu eser, Akdeniz'in batı bölgelerinden Hint bölgesine kadar birçok yerde hüküm sürmüş önemli

Müslüman hanedanları ilgilendiren siyasal olaylar hakkında kısa notlar içerir ve bunlara mensup hükümdarları listeler. Genel olarak bakılırsa bu eser Stanley Lane-Poole'a ait *The Mohammedan Dynasties* . . . (Constable, Londra, 1893; yeni baskı Paris, 1952) adlı eserden daha iyidir, ama ikinci eser soy kütüğü tabloları da içerir. E. de Zambaur yukarıda bahsedilen eserine, bazı gerekli düzeltmelere ihtiyaç duymasına rağmen öncelik verilmelidir.

Kaynakçalar

W. A. C. H. Dobson tarafından hazırlanmış olan *A Select List of Books on the Civilizations of the Orient* (Oxford University Press, 1955), genel okur için faydalıdır. İslam dünyası (Islamdom) (ve Hindistan) hakkındaki bölümler İngilizce konuşan okurlar için İslam uygarlığının (Islamicate civilization) çoğu yönüyle ilgili, bazıları çeviri olan en iyi kitapları listeler.

Charles J. Adams tarafından hazırlanmış olan *A Reader's Guide to the Great Religions* (The Free Press, New York, 1965). İslam hakkında son gelişmeleri de içeren çok iyi bir bölüm içerir.

Jean Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, Claude Cahen tarafından gözden geçirilmiştir (The University of California Press, 1965). "Sauvaget-Cahen" şeklinde anılır. İran'ın doğusundaki ülkeleri neredeyse tamamen ihmal etmesine ve çoğu durumda siyasal ve toplumsal tarihe daha fazla vurgu yapmasına rağmen konuyu araştıranlar için başlıca hareket noktası bu eserdir. Fransızca baskısı (Adrien-Maisonneuve, Paris, 1961) çok yakın zamanda yayınlanmamış olmakla birlikte yine de yararlıdır.

J. D. Pearson, *Oriental and Asian Bibliography* (Crosby Lockwood, Londra, 1966). Alışılmış anlamda bir kaynakça değildir, ama Sauvaget-Cahen'i bazı bakımlardan yararlı bir biçimde geliştirmektedir.

Bernard Lewis, "The Muslim World", American Historical Association, *Guide to Historical Literature* (Macmillan, New York, 1961). Uzman olmayan tarihçiler için 1450 öncesi dönemle ilgili araştırmaları kapsayan faydalı bir giriş oluşturur. Aynı ciltte Roderic Davison'a ait "The Middle East since 1450" adlı çalışma siyasal çıkarlara ağırlık verir. Aynı ciltte "History of Religions" başlığı altında yer alan İslam'la ilgili sayfalar pek yararlı değildir.

D. Gustav Pfannmüler, *Handbuch der Islam-Literatur* (de Gruyter, Berlin, 1923). Eski olmakla birlikte dinle ilgili konularda hâlâ yararlıdır; listelediği yazarların içerikleri ve sonuçları hakkında da bilgi verir. On dokuzuncu yüzyıla ve yirminci yüzyılın başına özgü Batı biliminin her konudaki tarihi hakkında bu esere başvurmak gerekir.

J. D. Pearson, *Index Islamicus*, 1906-1955 (Heffer, Cambridge, 1958). İslami konular hakkında Avrupa dillerindeki süreli yayınlarda ve başka toplu yayınlarda yayınlanmış makalelerin konularına göre ve ayrıntıları takip etmeyi sağlayacak iç göndermeler içeren bir şekilde kapsamlı ve yorumsuz bir listesinden oluşur. Düzenli olarak ek ciltleri yayınlanmaktadır.

Denis Sinor, *Introduction à l'étude de l'Eurasie centrale* (Harrassowitz, Wiesbaden, 1963). Altay ve Fin-Ural halkları, özellikle de (Osmanlılar ve Macarlar gibi Step'ten uzakta olan büyük topluluklar dışındaki) Türkî halklar hakkında ayrıntılı ve açıklamalı bir dilsel ve tarihsel kaynakça.

Dergiler

GENEL OKUR İÇİN

The Middle East Journal, Middle East Institute, Washington, D.C. tarafından yayınlanmaktadır. Modern konulara odaklıdır, Fas'tan Bengal'e kadarki *güncel olayların bir değerlendirmesini içerir*; ayrıca kitaplar ve süreli yayınlardaki makaleler hakkında değerlendirmeler ve notlar ve *bilimsel yayınlar hakkında bir liste* de içerir.

The Muslim World, Hartford Seminary Foundation, Hartford, Conn. tarafından yayınlanmaktadır. Özellikle Hıristiyan misyonerlere İslam hakkında derinlikli bir anlayış kazandırmak amacındadır, ama ilgilendiği alanların kapsamı da gayet geniştir; o da değerlendirmeler ve notlar içerir.

The Islamic Quarterly, Islamic Cultural Centre, Londra tarafından yayınlanmaktadır. İngilizce konuşan okurlar için misyonerler tarafından hazırlanmaktadır, Müslüman olan ve Müslüman olmayan İslamiyatçılar tarafından yazılmış, bazıları gayet nitelikli makaleler içerir.

GÜNCEL BİLİMSEL YAYINLAR

Revue des études islamiques, Batı dilleri dışındaki dillerden de kitap ve makaleleri değerlendiren *Abstracta Islamica* ekini içerir.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London), büyük ölçüde İslamileşmiş önemli tarihsel malzemeler içerir.

Studia Islamica, düzensiz çıkmakla birlikte oldukça nitelikli Fransızca ve İngilizce incelemeler içerir.

Arabica, Arapça araştırmalar alanında çok iyi malzemeler sunar.

Diğer nitelikli yayınlar için bkz.: Sauvaget-Cahen, bölüm 10.

Genel Olarak İslamileşmiş Ülkelerin Tarihsel Gelişimi Hakkında Kaynaklar:

Felix M. Pareja-Casañas, *Islamologia* (Orbis Catholicus, Roma, 1951; İspanyolca ve İtalyanca baskıları bulunur). İslamileşmiş tarihin ve kültürün çoğu yönü hakkında, kapsamlı ama açıklamasız kaynakçalar içeren bir bilgi derlemesi.

Bertold Spuler, *Geschichte der Islamischen Länder*, 3 cilt (Brill, Leiden, 1952-59; Handbuch der Orientalistik dizisi içinde yer alır, haz. Bertold Spuler). İlk iki cilt İngilizceye Frank R. C. Bagley tarafından çevrilmiş ve gözden geçirilmiştir; *The Muslim World: A Historical Survey*, Bölüm I ve II (E. J. Brill, Leiden, 1960). Kaynakçalarla birlikte bazı siyasal olayların bir özeti.

Carl Brockelmann, *Geschichte der Islamischen Völker und Staaten* (Münih, 1939). İngilizceye Joel Carmichael ve Moshe Perlmann tarafından çevrilmiştir; *History of*

the Islamic Peoples (Routledge and Kegan Paul, Londra 1949). Biraz kültür tarihi de içeren yoğun bir siyaset öyküsü; büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu hakkındadır; İran'ın doğusundaki İslamileşmiş halklara değinmez.

Sydney N. Fisher, *The Middle East, a History* (Knopf, New York, 1959). Genel olarak Osmanlı İmparatorluğu ve ardıl devletleri hakkındadır; okumaya değerdir ama tamamen güvenilir sayılmaz.

V. V. Barthold, *Mussulman Culture* [1918], Shahid Suhrawardy tarafından Rusçadan kötü bir çevirisi yapılmıştır (The University of Calcutta, 1934). Orta Avrasya'ya özgü bir görüş açısından yapılmış özlü ve parlak bir değerlendirme.

F. August Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, 2 cilt (Berlin, 1885-87).On beşinci yüzyıla kadar devam eden bir anlatı; daha yakın tarihli araştırmalar artık onun yerini almış sayılır, bununla birlikte Abbasîler döneminde yaşanan gelişmeler hakkındaki betimlemeleri hâlâ yararlıdır.

Genel Olarak İslam Dini Üzerine Kaynaklar:

Hamilton A. R. Gibb, *Mohammedanism*, an Historical Survey [1949], ikinci baskı (Oxford University Press, 1953). Dinin ilk kuşakların yaşadığı dönemdeki şekillenmesi ve sonraki evrilmesi hakkında olağanüstü özlü bir inceleme.

Ignaz Goldziher, *Volesungen über den Islam* (Carl Winter, Heidelberg, 1910); Fransıca çevirisi Félix Arin tarafından *Le Dogme et la loi de l'Islam* (Paul Geuthner, Paris, 1920) adıyla yapılmıştır. En az (aynı malzemeleri inceleyen) Gibb'inki kadar parlak bir eserdir, üstelik daha da ayrıntılıdır ve faydalı notlar da içerir; fakat bir anlamda güncelliğini yitirmiş sayılır.

Kenneth Morgan, haz., Islam – *the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (Ronald Press, New York, 1958). Batının entelektüel yaşamına aşina olan önde gelen Müslüman teologlar ve bilginler, dünyanın kendi bulundukları yerlerinde gördükleri şekliyle İslam'ı Batılılar için yorumluyorlar. Tekrarlarla doludur ve çoğunlukla yüzeyseldir.

Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, ikinci baskı (Constable, Londra, 1913); 1896 baskısı eksiksiz olmaktan gayet uzaktır. Öncelikle Müslüman inancını yaymak amacıyla kullanılan yöntemler hakkında bir inceleme olan bu eser çoktan güncelliğini yitirmiştir; fakat en azından dünyanın her bölgesinde İslam'ın yayılmasını en başından on dokuzuncu yüzyıla kadar kaydetmektedir.

Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (Oxford University Press, 1956). Birinci yarısı, İslam'a gerçekten saygı gösteren bir Hıristiyan misyonerin Müslüman inancı hakkındaki hassas bir yorumundan oluşur; ikinci yarısı ise aynı kimsenin Hıristiyan misyonunun Müslümanlar arasındaki görevinin ne olması gerektiğini ele alır.

Yüksek Halifelik Dönemi'nin İslamileşmiş Kültürü Hakkında Genel Eserler:

Bernard Lewis, *The Arabs in History* [1950], 3. baskı (Hutchinson's University Library, Londra, 1956). Özellikle MS 1000 tarihinden önceki toplumsal ve siyasal tarihle ilgili özlü ve isabetli bir tarih araştırması; bu dönemde Arap ve İslam tarihi büyük ölçüde iç içe geçmiştir, ikinci bölümden sekizinci bölüme kadarki kısım bir bütün olarak İslam toplumu hakkındadır.

Philip K. Hitti, *History of the Arabs* [1937], 8. baskı (Macmillan, Londra ve New York, 1964). Lewis'in eserinden daha uzundur, fakat temel kavramlaştırmaları ve vurguları bakımından güvenilir sayılmaz. Muir'in aşağıda atıfta bulunulan eserinden çok daha tarafsızdır. Bu eser özellikle İslamiyet öncesi Arabistan'la ve yaklaşık MS 750 yılına kadarki siyasal gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgiler sağlaması bakımından oldukça yararlıdır.

Maurice Gaudefroy-Demombynes (ve Sergei F. Platonov), *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades* (Boccard, Paris, 1931); *Histoire du Monde*, haz. E. Cavaignac, cilt VIII. Olayların akışından çok siyasal kurumların geçirdiği değişimleri betimler ve büyük ölçüde bir aşağıdaki eser tarafından yeri alınmıştır:

Edouard Perroy, haz., *Le Moyen Age; l'expansion de l'orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Presses universitaires de France, Paris, 1955); *Histoire générale des civilisations*, haz. M. Crouzet, cilt III. Osmanlı'nın ilk dönemini kapsar ve bazı önemli toplumsal ve ekonomik değişimlere dikkat çeker.

Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, haz., *The Legacy of Islam* (Oxford University Press, 1931; ve yeni baskıları). İslam kültürünün ilk dört veya beş yüzyılındaki gelişmelerinin çeşitli yönlerini, esasen bunların Avrupa'daki daha sonraki etkilerini göz önünde bulunduran bir bakış açısıyla araştırır.

Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam* [1946], ikinci baskı (University of Chicago Press, 1953). İslam'la birlikte ortaya çıkan dünya görüşünün tarihsel değişiklikler çerçevesindeki sonuçlarını araştırır. Özellikle Yüksek Halifelik Dönemi'ne odaklanmıştır, ama daha sonraya ait bazı malzemelerden de bunları özellikle belirtmeden yararlanmıştır.

Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 cilt (W. Braunmüller, Viyana, 1875-77). Eski ama ilginç bir eser. Bir kısmı S. Khuda-Bukhsh tarafından *The Orient under the Caliphs* adıyla çevrilmiştir (University of Calcutta, 1920).

Eric Schroeder, *Muhammad's People: A Tale by Anthology* (Bond Wheelwright Co., Portland, Maine, 1955). Müslümanların yaklaşık MS 1000 yılına kadarki öyküsünü anlatmak amacıyla bir araya getirilmiş, Arapça'dan yapılmış çevirilerden oluşan güzel bir dizi. Biraz romantikleştirilmiş ve yuvarlatılmıştır, yeniden ele alınması gereken (örneğin Emevîler ve Mutezilîler hakkındaki) geleneksel yargıları yansıtır.

İslam'a ve İslamileşmiş Uygarlığa Yönelik, İslam Öncesine Özgü "Arap Olmayan" Bazı Etkiler Hakkında Kaynaklar:

Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Niemeyer, Tübingen, 1959). Bu kitapçık aslında genel bir denemedir, fakat içerdiği notlar başta Helenistik kültür olmak üzere çeşitli İslamiyet öncesi kültürlerden İslamileşmiş kültüre doğru gerçekleşen dönüşüm hakkındaki (çoğunlukla makaleler halinde ele alınmış) incelemelere bir giriş niteliğindedir.

Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Kyrkohistorisk årsskrift, cilt 23-25, Uppsala ve Stockholm, 1926). Sonraki araştırmalar, Hıristiyan vaazlarının Kur'an sureleriyle ilişkisi gibi iddialara gölge düşürmüştür.

Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Macmillan, Londra, 1926). Muhammed üzerindeki Hıristiyan etkileri hakkındadır, Muhammed'in bağımsızlığını vurgular.

Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* [1833]; İngilizceye F. M. Young tarafından *Judaism and Islam* adıyla çevrilmiştir (U. D. C. S. P. C. K., Madras, 1898). Aşağıdaki eser tarafından kısmen aşılmıştır:

Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam* (New York University Press, 1954). Kur'anî malzemenin Yahudi kökeni hakkındaki araştırmalar. Maalesef, Muhammed üzerindeki Yahudi etkilerini inceleyen iki kuşkulu araştırma asılsız varsayımlara dayanmaktadır: Charles C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (Jewish Institute of Religion, New York, 1933) ve Hanna Zakarias, *De Moïse à Mohammed* (Minard, Paris, 1955).

Muhammed'in Yaşamı ve Dönemi Hakkında Kaynaklar:

Frants P. W. Buhl, *Muhammed's Liv* [1903], çev.: Hans H.Schaeder, *Das Leben Muhammeds* (Quelle und Meher, Leipzig, 1930). Hâlâ güvenilir sayılan, kapsamlı bir öyküsel biyografi.

Tor Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1932). İngilizceye Theophil Menzel tarafından *Mohammed, the Man and His Faith* adıyla çevrilmiştir (George Allen and Unwin, Londra, 1936). Muhammed'in yaşamının içyüzü hakkında özlü, ustalıklı bir yorum.

William Montgomery Watt, *Muhammed: Prophet and Statesman* (Oxford University Press, 1961). Muhammed'in yaptıklarının ve devlet adamlılığının toplumsal ve siyasal içerimlerini ortaya koyan ayrıntılı bir araştırma. Buhl'un vardığı sonuçları gözden geçirir ve Andrae'nin eksikliklerini tamamlar.

Wm. M. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford University Press, 1961). Bir önceki eserin kısa bir özeti.

Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet, Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Presses universitaires de France, Paris, 1952). Henüz bilmediklerimizin ne kadar çok olduğunu vurgular.

Ibn Isḥâq (İbn-İshak), *Life of Muḥammad*, çev.: Alfred Guillaume (Oxford University Press, 1955); İbn Hişam'ın eklemeleri garip bir biçimde en sona eklenmiştir.

Günümüze kadar ulaşmış en eski biyografidir, Müslümanlar tarafından genellikle güvenilir sayılır.

Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 cilt, 12 (U. Hoepli, Milan ve Roma, 1905-1926). Hicret'ten sonraki ilk kırk yıl ayrıntılı olarak araştırılmıştır ve başlıca kaynaklar hep özenli olmayan bir şekilde çevrilmiştir. Caetani'nin değerlendirmeleri de her zaman sağlam değildir.

Kur'an'ın İngilizce Çevirileri:

Rahat ve özenli bir okuma için büyük ölçüde uygun olacak en iyi çeviri muhtemelen Arthur J. Arberry'e ait olan *The Koran Interpreted* adlı eserdir, 2 cilt (George Allen and Unwin, Londra 1955). Bazen yanlış anlamalara yol açan arkaik dilden yararlanmıştır. Richard Bell, *The Qur'ân*, 2 cilt (T. and T. Clark, Edinburgh, 1937) daha eksiksizdir ama sürekli okumaya uygun olacak şekilde tasarlanmamıştır ve bazen yanlı yorumlara yer vermektedir; ayetlerin geleneksel sırası yeniden düzenlenmiştir. N. J. Dawood, *The Koran* (Penguin Books, 1956) belki en okunaklı çeviridir ve çoğu yerinde fazlasıyla serbest ve keyfi davranılmıştır. Mohammed M. Picktall, *The Meaning of the Glorious Koran* [1930] ise içerdiği yersiz arkaikleştirici ve şüpheli modernleştirici yorumlar dolayısıyla en çok uzak durulması gereken eserdir.

Arberry'nin en iyi alternatifi muhtemelen Edward H. Palmer'a ait olan *The Koran* [1880] (World's Classics, Oxford University Press) adlı çeviridir. Dawood'un çevirisi kadar okunaklı değildir, ama daha doğrudur. Dawood'un çevirisinden daha okunaksız ama daha doğru olan başka bir çeviri de John M. Rodwell'e ait olan *The Koran* [1861] (Everyman) adlı çalışmadır; Bell'in çevirisinde olduğu gibi Rodwell'inkinde de ayetlerin sırası yeniden düzenlenmiştir. Modern Hint Müslümanlar tarafından yapılmış bazı İngilizce çeviriler de bulunmaktadır, bunlarda belirli bir İslam anlayışına doğru bir eğilim çoğunlukla göze çarpmaktadır. Abdullah Yusuf 'Ali'ye ait *The Holy Qur'ân* (Muhammad Ashraf, Lahor, 1938) adlı çeviri modernleştirmeci yorumlamalardan kendini kurtaramamıştır. Muhammad 'Ali tarafından hazırlanmış olan *The Holy Qur'ān*, 4. baskı, (Aḥmadiyyah Press, Lahor, 1951) ise olağanüstü düzeyde iyidir, ama Ahmedî öğreti bütünüyle olmasa da önemli ölçüde dipnotlarda kendini belli etmektedir. Son olarak George Sale'e ait çeviri (1734) (Wisdom of the East dizisi) yaklaşık yüz elli yıldır standart İngilizce çeviri olarak kabul edilmektedir; bu, Sünnî geleneğin bakış açısına göre yapılmış, sağlam bir çeviridir, ama ağırdır ve geleneksel Sünnî tefsiriyle iç içe geçmiştir – ki okurun tercihine göre bu bir üstünlük sayılabilir. Dipnotları en ünlü Sünnî tefsirleri özetlemektedir.

Régis Blachère, *Le Coran; traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 cilt (G. P. Maisonneuve, Paris, 1947-50) İslamiyet'in ilk dönemlerinde bilinen haliyle Kur'an'ın daha kapsamlı ve daha makul bir sunumudur; 1. cilt (1947), Richard Bell'in yine önemli olmakla birlikte varsayımlara gereğinden fazla dayanan *Introduction to the Qur'ân* adlı eserine (Edinburgh University Press, 1953) göre, bir araştırmacı için çok daha sağlam bir kılavuz sağlayan tarihsel bir giriştir. Blachère'in *Introduction au Coran* başlıklı çalışması ise ayrı olarak basılacak şekilde

yeniden düzenlenmiştir (1959) ve *Le Coran* adlı çevirisi, en önemli notları korunarak iki ciltten tek cilde indirilmiştir (1957).

Erken Halifelik ve Merwanîler Dönemi Üzerine Kaynaklar:

Hâlâ ilk Arap fetihleri hakkında, son zamanlarda yayınlanmış bir veya iki tane eser dışında ciddi bir çalışma bulunmamaktadır. Suriye, Mısır ve daha batısı için bkz.: *The Cambridge Medieval History*, cilt II, XI. ve XII. Bölümler, Carl H. Becker tarafından yazılmıştır. Maveraünnehir hakkında bkz.: Hamilton A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (Royal Asiatic Society, Londra, 1923).

Julius Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams; Skizzen und Vorarbeiten*, VI (G. Reimer, Berlin, 1899) ve *Das arabische Reich und sein Sturz* (G. Reimer, Berlin, 1902), sonuncusu Margaret Weir tarafından *The Arab Kingdom and Its Fall* adıyla çevrilmiştir (University of Calcutta, 1927 ve yeni baskısı Khayat's, Beyrut, 1963). Hâlâ standart eser olarak kabul edilmektedir.

Leone Caetani, *Annali dell'Islam* (yukarıya bakınız), Muaviye'den önceki dönem için yararlıdır.

Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Weidmann, Berlin, 1901). İlk Şiîlerin ve Haricîlerin siyasal tarihi hakkında temel bir çalışma olduğu hâlâ kabul edilmektedir.

Henri Lammens, Emevî dönemi hakkında çok sayıda ayrıntılı araştırma yayınlamıştır; bunlar Sauvaget-Cahen tarafından listelenmiştir. Lammens bazen çok ileri gitmiştir, ama eseri yine de vazgeçilmezdir; Francesco Gabrieli'nin (yine Sauvaget-Cahen tarafından belirtilmiş olan) çalışmaları ise daha kesin olmakla birlikte sıkıcıdır.

Wm. Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, And Fall*, T. H. Weir tarafından gözden geçirilmiştir (J. Grant, Edinburgh, 1915). Geleneksel Arap anlatımlarının izinden gider, Wellhausen'e ve başkalarına dayanarak düzeltmeler yapar; on dokuzuncu yüzyıl Hıristiyanlığına özgü bir eğilimi vardır.

Hamilton A. R. Gibb'in diğer dönemler hakkındaki incelemeleri gibi bu konudaki incelemeleri de önemlidir. Bunlardan bazıları *Studies on the Civilization of Islam* (haz. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, Beacon Press, Boston, 1962) adlı eserde yer almaktadır.

Ahmed el-Belâzurî, *Kitâb futûḥ al-buldân*; *The Origins of the Islamic State* adıyla, I. cildi Philip K. Hitti tarafından (Columbia University, New York, 1916), 2. cildi ise Francis C. Murgotten tarafından (Columbia University, New York, 1924) çevrilmiştir. Bu eser fetih seferlerini ve Müslüman yönetimi altına giren her bir bölgenin siyasal ve mali yapısını ele almaktadır. Çeviriler biraz kısaltılmış veya ayıklanmıştır.

Yüksek Halifelik Dönemi'nin Siyasal ve İdari Gelişmeleri Üzerine Kaynaklar:

William Muir, *The Caliphate*, T. H. Weir tarafından gözden geçirilmiştir (yukarıya bakınız), bu dönemin ilk kısmı için de başvurulabilir.

Dominique Sourdel, *Le vizirat 'abbâside de 749 à 936*, 2 cilt (Institut français de Damas, 1959-60). Konusuna sıkı sıkıya bağlıdır, fakat idarenin gelişimine de açıklık getirir. Dönem hakkında kapsamlı bir kaynakça ve kaynaklar hakkında yorumlar içerir.

Thomas Arnold, *The Caliphate* (Oxford University Press, 1924). Artık pek kullanışlı değildir, fakat Halifeliğin Papalığın Müslümanlara özgü bir benzeri olmadığını vurgulaması dolayısıyla okumaya değerdir. Bir kurum olarak Halifelik için bkz.: M. Khadduri ve H. J. Liebesney, *Law in the Middle East*, I. cilt (Middle East Institute, Washington, D. C., 1955), 1. bölüm, H. A. R. Gibb tarafından yazılmıştır.

Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman*, 2 cilt (Recueil Sirey, Paris, 1954-57). Yönetsel kurumları esasen kuramsal olarak betimliyor; bu eserden yararlanırken dikkatli olmak şarttır.

Harold Bowen, *The Life and Times of 'Ali b. 'Isa, the Good Vizier* (Cambridge University Press, 1928). MS onuncu yüzyılın başlarında vezirin işlevleri ayrıntılı bir inceleme.

İbn Miskeveyh ve diğer tarihçiler, ["Milletlerin Tecrübeleri"nin bir parçası], H. S. Amedroz ve D. S. Margoliouth tarafından *The Eclipse of the Abbasî d Caliphate* adıyla çevrilmiştir (B. Blackwell, Oxford, 1920-21). Cilt 4-7 bu eserin çevirisini ve onuncu yüzyılın diğer Arap tarihçilerinin eserlerinin çevirilerini içerir.

Yüksek Halifelik Dönemindeki Toplum ve KültürYyaşamının Genel Yönleri Üzerine:

Adam Mez, *Die Renaissance des Islams* (C. Winter, Heidelberg, 1922); çev.: S. Khuda-Bukhsh ve D. S. Margoliouth, *The Renaissance of Islam* (Luzac, Londra, 1937). Onuncu yüzyılın İslam dünyası hakkında sunduğu ayrıntılar ve akıcılığı bakımından iyi olan, ama genellemeleri ve oranlamaları bakımından zayıf ve on dokuzuncu yüzyıla özgü önyargılardan etkilenmiş bir eserin kötü bir çevirisi.

Bertold Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung, und öffentliches Leben... 633 bis 1055* (Franz Steiner, Wiesbaden, 1952). Derin bir kavrayış içermemekle birlikte oldukça fazla miktarda bilgi sunar.

Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdâd: Mother and Wife of Hârûn al-Rashîd* (University of Chicago Press, 1946). Özenli bir özet.

H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the Thirteenth Century* (Luzac, Londra, 1929). "Arabian" (Arap) sözcüğüyle aslında "Arapça", hatta "İslamileşmiş" (Islamicate) demeye çalışılmıştır. Büyük ölçüde toplumsal ve edebi yönler hakkındadır.

E. Lévi-Provencal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 cilt (Maisonneuve, Paris, 1950-53). MS on birinci yüzyıla kadarki siyasal tarihi ve kültürü ele alan kusursuz bir inceleme.

Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Imprimerie catholique, Beyrut, 1958). Kapsamlı bir eser; özellikle Arap ülkelerindeki bazı tarihsel olayları ele almakla birlikte esas olarak kuramsal kaynaklara dayanır; Orta Çağ'a gelmeden sona erer.

Solomon D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (E. J. Brill, Leiden, 1966). Düzensiz bir makaleler derlemesi, bunlardan bazıları bazı toplumsal ve ekonomik gelişmeleri araştırmaktadır.

Solomon D. Goitein, *Jews and Arabs, Their Contacts through the Ages* (Schocken, New York, 1955). Tarih boyunca Yahudiler ve Araplar arasındaki ilişkiler hakkında popüler bir değerlendirme.

Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam* (Royal Asiatic Society, Londra, 1937). Yahudilerin öne çıktığı (üçü Yüksek Halifelik döneminde olmak üzere) beş örnek durumu inceler, onların kariyerlerinin toplumsal içerimlerini ortaya koyar.

Klasik Arap edebiyatı üzerine:

Hamilton A. R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction* (Oxford University Press, 1926, ikinci baskı, 1963). Modern dönem öncesi edebiyat hakkında, yapılmış güzel çevirileri de belirten, ustalıkla hazırlanmış, özlü bir araştırma.

Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (T. Fisher Unwin, Londra, 1907; Cambridge University Press, 1930 ve daha sonra). Gibb'inkinden daha eski ve daha uzun bir araştırma, kısa çeviriler de içerir; esasen ilk yüzyıllar için yararlıdır.

Gustave E. von Grunebaum, *Die Wirklichkeitweite der früharabischen Dichtung; eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (Viyana, 1937). İslamiyet öncesi Arapça şiirin dünya görüşünün sınırlarını ve tutarlılığını ortaya koyar.

Charles J. Lyall, *Translations of the Ancient Arabian Poetry* (Williams and Norgate, Londra, 1885; yeni baskı, 1930). Esas olarak İslamiyet öncesi şiir üzerine, mükemmel bir girişe ve notlara sahiptir; çevirileri en az diğerleri kadar güvenilirdir.

Arthur J. Arberry, *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature* (George Allen and Unwin, Londra, 1957). İslamiyet öncesi döneme ait yedi meşhur "kaside"nin modern, neredeyse imgeci çevirileri.

Amr el-Câhız (Gâḥiẓ), *Le livre des avares*, çev.: Charles Pellat (G. P. Maisonneuve, Paris, 1951). Bu eğlenceli yazarın en iyi eserinden bir parça.

Gustave von Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections on Poetry of al-Bâqillânî's I'jâz al-Qur'ân* (University of Chicago Press, 1950). Uzman bir teolog Kur'an'ı ve İmruü'l-Kays'ı sözel güzellik bakımından karşılaştırıyor.

İbn Kuteybe, *Introduction au livre de la poésie et des poètes*, çev.: Maurice Gaudefroy-Demombynes (Société ... Les Belles Lettres, Paris, 1947). MS dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir Arap edebiyat eleştirmeninin görüşleri.

Ayrıca birçok antoloji bulunmaktadır. Reynold A. Nicholson, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Cambridge University Press, 1922); Arapça ve ayrıca Farsça örnek yazılar. Arthur J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization as Depicted in the Original Texts* (George Allen and Unwin, Londra, 1964); Arapça ve ayrıca Farsça örnekler. Eric Schroeder, *Muhammad's People; a tale by anthology* (yukarıya bakınız).

Şeriat Yanlısı İslam'ın Topluma Bakışı Hakkında Kaynaklar:

Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, 1964), "Islamic Surveys No. 2". Şeriat'a ve modern gelişmelere mükemmel bir kısa giriş.

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford University Press, 1964). Yukarıdaki esere bir alternatif.

Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Muslim Institutions*, çev.: John MacGregor (George Allen and Unwin, Londra, 1950). Şer'î ilkelerin bazı toplumsal içerimlerini gösteriyor ve The Cult başlıklı bölümde namaz, Hac ve diğer Müslüman ibadetlerini betimliyor.

Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (Scribner's, New York, 1903; yeni baskı, Khayats', Beyrut, 1965). Güncelliğini bir ölçüde yitirmiştir, ama yine de aydınlatıcıdır.

Louis Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique* (Vrin, Paris, 1954). Modern öncesi Şeriat yanlısı toplumsal ideal kavrayışlı bir biçimde araştırılmıştır, Katolik bir bakış açısıyla yazılmıştır, başta Araplar olmak üzere modern Müslüman halklar üzerindeki etkilere de değinilmiştir.

Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam* (Oxford University Press, 1924). İngilizcedeki normal anlamıyla gelenekler hakkında değil, hadis rivayetleri ve bunları eleştirme sistemi hakkındadır; hemen aşağıdaki esere dayanır:

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Cilt II (Niemeyer, Halle, 1890); C. R. Barber ve S. M. Stern tarafından *Muslim Studies*, Cilt II diye çevrilmiş ve düzenlenmiştir (Aldine, Chicago, 1966). Hadislerin artışı üzerine klasik inceleme.

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford University Press, 1950). *Fıkhın* ve bu amaçla kullanılan hadislerin gelişimi hakkındadır; *rey, kıyas* gibi sorunların nedenlerini ve bunlar hakkındaki tartışmaların etkilerini ortaya koyar.

Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny, haz., *Law in the Middle East*, Cilt I, "Origin and Development of Islamic Law", (Middle East Institute, Washington, 1955). İlk dört bölümü, Şeriat'ın ve onun temel kuramlarının oluşumu hakkındaki muhteşem sunumlardan oluşur; geri kalan kısmı mahkemelerde kullanılacak olan hukukun çoğu yönüyle ilgili hükümleri tartışır ve bu sırada Arap ülkelerine ve Osmanlı İmparatorluğu'na özel atıflarda bulunur.

Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of the Muhammadan Law* (Oxford University Press, 1949), modern Hindistan'a uygulandığı haliyle bu hukuk hakkında daha fazla ayrıntı sunar.

Ali el-Mâverdî, *Les statuts gouvernementaux*, çev.: E. Fagnan (Jourdain, Cezayir, 1915). Klasik Şer'î geleneği özetler, onuncu yüzyılda halifenin iktidardan düşüşüyle birlikte kendini gösteren sorunları dikkate alır.

Buharî, *al-Ṣaḥîḥ*, O. Houdas ve William Marçais tarafından *Les Traditions islamiques* adıyla çevrilmiştir, 4 cilt (Imprimerie nationale, Paris 1903-14). Başlıca kanonik hadis rivayetleri derlemesi.

El-Muhakkik el-Hillî, *Sharâ'î' al-İslam*, A. Querry tarafından *Droit musulman* adıyla çevrilmiştir, 2 cilt (Imprimerie nationale, Paris, 1871-72). On İkici Şiî Müslümanlar arasında en fazla rağbet gören fıkıh kitabı.

Yüksek Halifelik Dönemi'nde ve Sonrasında Dini Yaşam Hakkında Kaynaklar:

Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (University of Chicago Press, 1909; yeni baskı, Khayat's, Beyrut, 1965). Hâlâ iyi bir giriş olarak kabul edilir.

Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (George Bell, Londra, 1914; yeni baskı, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963). Birçok iyi araştırması arasından en basiti. İyi bir giriş çalışması. Alternatifi aşağıdaki eserdir:

Arthur J. Arberry, *Sufism, an Account of the Mystics of Islam* (George Allen and Unwin, Londra, 1950). Yukarıdaki eser kadar kavrayışlı olmamakla birlikte birçok çevrilmiş parça içerir.

G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques* (Vrin, Paris, 1961). Sûfîliğin ilk dönemi hakkında kavrayışlı bir araştırma; klasik uygulamalar hakkında, bunları yalnızca "doğal" değil "doğaüstü" mistisizm olarak görmeye de istekli Katolik bir bakış açısından yapılmış bir çözümleme içerir.

Louis Massignon, *Essai sur les origenes du lexique technique de la mystique musulmane* [1922], ikinci baskı (Vrin, Paris, 1954). Sûfî düşüncesinin Müslüman geleneği içindeki gelişimi hakkında yoğun bir araştırma.

Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (P. Geuthner, Paris, 1922). Sûfîliğin kamu bilincinde etkili olduğu en ünlü olayı ve onun bütün sonuçlarını ayrıntılarıyla inceler; olağanüstü düzeyde ustalıklı bir incelemedir.

Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Luzac, Londra, 1950). Çok kısa seçme parçalar çevrilmiştir. Yazarın daha kapsamlı başka eserleri de güvenilirdir.

Ali Taberî, *The Book of Religion and Empire*, çev.: A. Mingana (Manchester University Press, 1922). Müslüman olmayı seçmiş bir Hıristiyan tarafından (bir halifenin himayesi altında) yazılmış olan bu eser İslam'ı Hıristiyan saldırılarına karşı savunur ve Müslüman dindarlığını nispeten öne çıkarır.

Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion, a History of Islam in Persia and Irak* (Luzac, Londra, 1933). Duygularının önemli bir kısmını kendi efsaneleri ve öğretileri aracılığıyla yansıtan Şia'nın ilk dönemi hakkındaki daha sonraki ortodoks İmamî görüşlerin pek de eleştirel olmayan bir sunumu. Buradaki hatalar kısmen şu eserin yardımıyla düzeltilebilir: Marshall G. S. Hodgson, "How Did the Early Shî'a Become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society*, sayı 75 (1955), s. 1-13.

Yüksek Halifelik Dönemi ve Sonrasının Felsefe, Bilim ve Teolojisi Üzerine Kaynaklar:

Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Cilt I ve sonrakiler (Gallimard, Paris, 1964). Alanın bütünü için en özlü giriş; birinci cilt MS on ikinci yüzyılda sona eriyor. Bu eseri aşağıdaki eserle karşılaştırmak yararlı olacaktır:

R. Walzer, *History of Philosophy Eastern and Western*, haz.: Sarvapelli Radhakrishnan, Cilt II, s. 120-148 (George Allen and Unwin, Londra, 1953), "Islamic Philosophy" başlıklı bölüm. Belirtilen yönlerle ilgili yoğun, mantıklı, aydınlatıcı bir giriş.

Muhsin Mahdi, haz. (R. Lerner ile birlikte), *Medieval Political Philosophy* (Free Press, Glencoe, Ill., 1963). Müslüman ve Yahudi filozoflardan yapılmış olan seçmeler, genel felsefeyle ilgili olarak başlığın akla getirdiğinden daha aydınlatıcıdır, bununla birlikte bu eser geç Orta Dönem filozoflarını göz ardı eder. (Müslüman yazarlardan yapılmış seçme ile Hıristiyan yazarlardan yapılanlar birbirleriyle tam olarak örtüşmemektedir.)

Aldo Mieli, *La Science arabe et son role dans l'évolution scientifique mondiale* (E. J. Brill, Leiden, 1938). Batı Avrupa Ortaçağ bilimine götüren kısma odaklanır, fakat kapsamı oldukça geniştir; George Sarton'un muazzam, çok ciltli *Introduction to the History of Science* adlı eserinin ilgili kısımlarının bir alternatifi olarak değerlendirilebilir.

Paul Kraus, *Jâbir ibn Ḥayyan, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Memoires de l'Institut d'Egypte* (Cilt XLIV, 1933 ve XLV, 1942); İslam uygarlığının (Islamicate) en önemli ilk kimya külliyatı hakkında bir inceleme.

Fazlur-Rahman, *Prophecy in Islam* (George Allen and Unwin, Londra, 1958). Feylesofların Peygamberlik hakkındaki yorumları üzerine keskin bir çözümleme.

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge University Press, 1932). Müslüman teolojisinin ilk dönemlerdeki gelişimi hakkında bir inceleme; aşağıdaki eserle birlikte okunması önerilir:

W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Luzac, Londra, 1948). Müslüman teolojinin gelişimindeki itici güçleri derinlemesine soruşturur, ama Wensinck'in eseri kadar kapsamlı değildir.

Louis Gardet ve M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée* (Vrin, Paris, 1948). Son derece Katolik bir çözümleme, esas olarak ilk dönemlerle ve sonraki Arapların bir kısmıyla sınırlıdır

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh University Press, 1962), "Islamic Surveys No. I". Yeni başlayan öğrenciler için özlü bir giriş.

Richard J McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî* (Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953). İki metnin çevirileri, notlar, kaynakçalar; bu çok önemli teolog hakkındaki temel malzemeleri içerir.

İslamileşmiş Orta Dönemlerin Entelektüel Tutumları Üzerine (Felsefe Hakkındaki Yukarıdaki Kısmın Tamamlayıcısı) Kaynaklar:

Soheil M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (George Allen and Unwin, Londra, 1958). Başarılı bir inceleme, İbn-Sînâ'nın diğer Feylesoflara (Faylasûfs) göre daha fazla tanınmasını sağlayan birçok esere yer veren bir kaynakça içerir; Bayan A.-M. Goichon'un incelemelerine ve çevirilerine özellikle dikkat etmek gerekir.

Cüveynî, İmamü'l Harameyn, *al-Irshâd* (*el-Irchad*), J.-D. Luciani tarafından hazırlanmış ve Fransızcaya çevrilmiştir (Ernest Leroux, Paris, 1938), Gazâlî'nin öğretmenine ait ayrıntılı bir kelam eseri.

Wm. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* (George Allen and Unwin, Londra, 1953), Gazâlî'nin iki eserinin çevirisi (ve iyi bir kısa giriş), birinci metin kendi deyişiyle onun manevi otobiyografisidir (*Munkız min el-zalâl*), ikincisi ise dindarca yaşama uygulamaları hakkında bir giriştir

G.-H. Bousquet, Ghazâlî: *Vivification des sciences de la foi* (*Iḥya 'ulûm al-dîn*) (M. Besson, Paris, 1955). Gazâlî'nin büyük başyapıtının bir özeti.

A. l Wensinck, La Pensee de Ghazzālī (Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940), Gazâlî'nin manevi tutumu hakkında bir inceleme, Sûfiliğini de özellikle vurgular; Gazâlî'nin en iyi durumunda gerçekten Müslümanca olan yönlerini hafife aldığı söylenebilir.

Averroes [İbn-Rüşd], *Tahâfut al-tahâfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), çev.: Simon van den Bergh, 2 cilt (Luzac, Londra, 1954), İbn-Rüşd'ün Gazâlî'ye verdiği yanıtın mükemmel bir çevirisi, ayrıca Gazâlî'nin eserinin de büyük bir kısmını içerir.

Henry Corbin, *Suhrawardî d'Alep* (*d.* 1191) *fondateur de la doctrine illuminative* (*ishrâqî*) (Publications de la Société des études iraniennes, No. 16, Maisonneuve, Paris, 1939). Bunu izleyen eserlerinde İran'daki sonraki Sûfî düşüncesini aydınlatmak amacıyla geri kalan herkesten daha fazla çalışmış bir kimseye ait bir kitapçık; özellikle *l'Imagination créatice dans Ie soufisme d'Ibn-'Arabi* (Flammarion, Paris, 1958) ve en rahat okunan eseri *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen a l'Iran Shî'îte* (Buchet/Chastel, Corrêa, 1960).

Muhyiddin İbn Arabî, *La Sagesse des Prophètes* (*Fuçuç al-Ḥikam*), çev.: Titus Burckhardt (Albin Michel, Paris, 1955), İbn-i Arabî'nin en önemli iki eserinden birinin kısaltılmış bir çevirisi.

A. E. Affiffi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dîn-ibnul-'Arabî* (Cambridge University Press, 1939), İbn-i Arabî'nin metafiziği üzerine bir inceleme.

Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Ṣûfism* (Cambridge University Press, 1923; yeni baskı, Muhammad Ashraf, Lahor, 1964). Özellikle sonraki Sûfî düşünürlerin kişilik hakkındaki düşünceleri üzerine özenli bir inceleme.

Ebu Bekir İbn Tüfeyl, *The History of Ḥayy ibn- Yaqẓân*, Arapçadan çev.: Simon Ockley ve A. S. Fulton (Stokes, New York, 1929). İbn-i Tufeyl'in başlıca eserinin çevirisi, önemli önsözünü içermez.

H. S. Nyberg, *Kleinere Schrift en des Ibn-al-'Arabî* (E. J. Brill, Leyden, 1919), bir bilimsel açıklama başyapıtı.

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (George Allen and Unwin, Londra, 1957). Bu önemli filozofu tanımak için en iyi giriş.

Bazı Terimler ve İsimler için Sözlükçe

Sözlükçede listelenen terimler, metinde sık sık tekrarlanan teknik terimlerdir. Coğrafi isimlendirmeler dâhil olmak üzere diğer terimlerin Giriş bölümünde ya da başka yerlerde verilmiş olan tanımları ve açıklamaları Dizin'e başvurularak bulunabilir.

edep (adab): Eğitimli bir bireyin görgülü, edebi kültürü; modern Arapçada "edebiyat". Eğitimli bir bireye edip (adîb) (çoğulu: udabâ (udabâ')) denir.

Ehl-í Hadis: *bkz.* Hadis Ehli.

ehl-i kitap (ahl-al kitâb): (Kutsal) Kitap Ehli; yani Yahudiler ve Hıristiyanlar, bununla birlikte bazen diğer grupların da bunun içinde sayıldığı olur.

Ali soylu ('Alid): Peygamber'in kuzeni ve damadı Ali'nin soyundan gelen kimse. Şiîler Ali'nin soyundan gelen bazı kişilerin *imam* olmaları gerektiğine inanıyorlardı. Ali'nin ilk eşi, Peygamber'in kızı olan Fatıma'ydı, Ali ile onun (dolayısıyla Peygamber'in) soyundan gelenlere özel olarak Fatımîler denmiştir. Oğlu Hasan'ın soyundan gelenlere genellikle *şerif*, oğlu Hüseyin'in soyundan gelenlere ise genellikle *seyyid* denmiştir.

âlim ('âlim) (çoğulu: ulemâ ('ulamâ)): Eğitimli kimse, özellikle İslam hukuku ve İslam dini alanlarında eğitimli kimse.

Allah (Allâh): Tek Tanrı'yı ifade eden Arapça bir isim (hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından böyle kullanılır).

emir (amîr): General veya askeri komutan; klasik Abbasîler döneminden sonra birçok bağımsız hükümdar bu unvanı kullandı; bazen hükümdarın ailesinin diğer üyelerine de bu unvan verildi. *Emir el-müminin*, inananların komutanı, halifenin asıl unvanıydı; *emir ül-ümerâ* (amîr al-umarâ') başkomutan, başkumandan anlamına geliyordu: Özellikle Yüksek Halifeliğin gerilemesi sırasında askeri yöneticiler için kullanılmıştı.

Ensar (Anşâr): Medine'de Muhammed'e "yardım edenler"; Medine'nin yerlisi olan Müslümanlara, onları Muhacirun'dan (Muhâjirûn), yani Muhammed'le birlikte Mekke'den gelmiş olanlardan ayırmak için verilen isimdir.

akl (aql): "Akıl", "akıl yürütme"; İslam hukukunda sistematik akıl yürütme ***kıyas***la sınırlı tutulmamıştı.

bâtın (bâṭin): Bir metnin içsel, gizli veya içrek anlamı; Bâtınîler, Bâtınîye (Bâṭiniyyah) de bu tarz fikirlerle ilgilenen grupları ifade eder. Bu grupların çoğu Şiî, özellikle de İsmailî'ydi.

Darülislam (Dâr al-İslam): Müslüman yönetimi altındaki ülkeler; sonraları, Müslüman yönetimi altında olsun olmasın, Müslüman kurumların var olmaya devam ettiği her ülkeyi ifade edecek şekilde kullanıldı. *Darülharb*'ın (Dâr al-Ḥarb), yani Müslüman yönetimi altında olmayan ülkelerin zıt anlamlısıdır.

zimmî (dhimmî): "Himaye edilen tebaa", Müslüman egemenliği altındaki bir bölgede, İslam'ın hoş gördüğü bir dinin mensubu, krş. *ehl-i kitap*. Söz konusu himayeye *zimmet* (dhimmah) denir.

divan (dîwân, *dîvân*): Kamu maliyesi sicili; veya idari bir büro veya konsey; veya onun başkanı; ayrıca bir şairin toplu eserleri.

Felasife (Falsafah): İslamileşmiş toplumda, doğa bilimlerini ve tinbilimlerini Yunan geleneğinde olduğu gibi ortaya koyan felsefe (philosophy). Felasife ile uğraşana *Feylesof* (Faylasûf) denir.

farz-ı ayn (farḍ 'ayn): Namaz, oruç vs. gibi, her Müslüman bireyin yerine getirmekle yükümlü olduğu, sadece böyle davranma gücü olmayanların muaf tutulduğu dinsel ödevler; bir bütün olarak Müslüman cemaatinin (community) yerine getirmekle yükümlü olduğu cihat (jihâd) (*q.v.*) gibi ortak ödevlere ise farz-ı kifâye (farḍ kifayyah) denir, bunları yerine getiren kimseler varsa diğerleri bu ödevlerden muaf sayılabilir.

fetva (fatwà): Bir *müftü*nün verdiği karar.

fıkıh (fiqh): Hukuk kuramı; *Şeriat*'ı açıklığa kavuşturma disiplini; ayrıca bunun sonucunda ortaya çıkan kurallar topluluğu. Fıkıhla uğraşan kimseye *fakih* (faqîh) (çoğulu: *fukahâ* (fuqahâ)) denir.

gazi (ghâzî): İnancı uğrına *cihat* yapan savaşçı; bazen örgütlü sınır akıncıları çetelerini belirtmek için kullanılır.

hadis (ḥadîth) (çoğulu: *ehâdis* (aḥâdith)): Peygamber'in söylediği veya yaptığı bir şey hakkındaki rivayet veya bu rivayetlerin oluşturduğu bir topluluk. Bazen, bir raviden bir diğerine aktarıldığı için "gelenek" (tradition) diye çevrilir; yaratıcısı bilinmeden miras alınan grup bilgisi anlamındaki gelenekle hiçbir ilgisi yoktur.

Hadis Ehli (Ehl-i Hadis): *Hadis* topluluğu, cemaati, yani başlıca öğrenim biçimi ve otorite kaynağı olarak *hadis* rivayetlerine odaklananlar; Cemaî-Sünnîler arasında onlarla özel bir dindarlık tipi ilişkilendirilmiştir.

hac (ḥajj): İslami yılın son ayı olan Zilhicce (Dhû-l-Ḥijjah) ayında Mekke'ye yapılan yıllık yolculuk; her Müslüman'ın hayatında mümkünse en az bir kez hacca gitmesi gerekir.

Hanefî (Ḥanafî): Ebu Hanife'ye (699-767) atfedilen Sünnî mezhebi.

Ḥanbelî (Ḥanbalî): Ahmed b. Hanbel'e (780-855) atfedilen Sünnî mezhebi.

Haşimîler (Hâshimids): Muhammed'in mensup olduğu ailenin üyeleri; başlıca kolları Alîler, yani Ali'nin soyundan gelenler ile Abbasîlerdi. "Haşimî" (Hâshimî) terimi genellikle bu aileye, ama bazen de imamlığın Ali'nin torunu Ebu-Haşim üzerinden aktarıldığını kabul eden Şiî grubuna atıfta bulunur.

hicret (hijrah): Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçü; bunun gerçekleştiği yıl olan 622, Müslüman takvim tarihinin başlangıcıdır.

hisbe (ḥisbah): Özellikle pazardaki adil ticaret başta gelmek üzere kamusal ahlak değerlerinin gözetilmesi; Yüksek Halifelik Dönemi'nde bu görev *muhtesibe* (muḥtasib) verilmişti; sonraları bu görevliyi ifade etmek için başka terimler de kullanıldı.

hiyel (ḥiyal) (tekili: *Hile* (ḥîlah)): "Hukuksal aldatmacalar", genel hukuk ilkelerinin uygunsuz sonuçlarından kaçınmayı sağlayan hukuksal yöntemler.

icmâ (ijmâ'): Müslüman cemaatinin, bir hukuksal kararın gerekçesini oluşturacak şekilde bir konuda uzlaşması; bu amaç doğrultusunda cemaatin nasıl belirlendiği bir tartışma konusu olmuştur.

ilim ('ilm): Öğrenilmiş bilgi; özellikle *hadis* rivayetlerine, *fıkh*a vb. ilişkin dinsel bilgi. Modern Arapçada bu sözcük "bilim" anlamına gelecek şekilde kullanılır. Birçok Şiî arasında *imam*ın özel bir gizli bilgisi, *ilm*i olduğuna inanılırdı.

imam (imâm): *Namaz* (*salat*) ibadetine liderlik eden kişi veya Müslüman cemaatinin lideri. Şiîler arasında: Kendileri reddedecek olsa bile İslam cemaatinin gerçek liderleri olarak kabul edilen Ali ve onun soyundan gelenlerin Muhammed'in halefleri olmak gibi ruhani bir işleve sahip oldukları kabul edilir. Cemaî-Sünnîler arasında ise başta bir *mezhep* kuranlar olmak üzere bütün büyük *âlim*lere *imam* denirdi.

iman (îmân): Dinsel inanç; kanaat; bir Müslüman'ın kalbiyle tasdik edip eylemleriyle benimsediğini gösterdiği şey.

isnat (isnâd) (ya da *senet* (sanad)): Bir *hadis* rivayetinin geçerliliği konusunda güvence vermek amacıyla belirtilen, söz konusu rivayetin aktarıcılarını ifade eden silsile.

Cemaî-Sünnîler: Bkz. Sünnîler.

cihat (jihâd): Kâfirlere karşı ve *Şeriat*'a uygun olarak yürütülen savaş; böyle bir savaşın hangi koşullar altında gerekli olduğu hakkında farklı görüşler vardır. Ayrıca bir insanın nefsine karşı yürüttüğü mücadeleyi ifade etmek için de kullanılır.

cizye (jizyah): Müslüman yönetimi altındaki bir toplumda *zimmî*lerin, Müslümanların ödediği vergiler yerine ödemekle yükümlü tutuldukları "kelle vergisi" için kullanılan en yaygın terim.

kelâm (kalâm): Teoloji ve kozmoloji hakkındaki, Müslüman varsayımlarına dayanan tartışma; bazen "skolastik teoloji" de denir.

kâtip (kâtib): Özellikle idari bürolarda hizmette bulunan sekreter veya yazman.

Haricîler (Khârijîs) (veya Havâric (Khawârij); daha doğru bir deyişle Şurat (Shurât)): Mervanîler ve erken Abbasîler dönemindeki püriten Müslüman fırkalar öbeğinin üyeleri.

hutbe (khuṭbah): Cuma günü öğle vakti mescitte kılınan Cuma namazında (bir *hatip* (khaṭîb) tarafından) verilen vaaz; *hutbe*de egemen için dualar edilir ve bu yüzden ismin *hutbe*lerde zikredilmesi ve paraların üzerine basılması birer egemenlik ilanı haline gelmiştir.

mezhep (çoğulu: *Mezâhip* (madhâhib)): Bir *fıkıh* sistemi veya genel olarak belirli bir dinsel grup tarafından izlenen sistem; özel olarak Cemaî-Sünnîler tarafından dört *mezhep* meşru kabul edilmiştir, Şiîlerin ve Haricîlerin *mezhep*leri ise başkadır. Bazen "fırka" , "okul" veya "usul" (rite) şeklinde çevrilir.

Mâlikî: Mâlik b. Enes'e (MS 715-795) atfedilen Cemaî-Sünnî *mezhebi*.

mevla (mawlà) (çoğulu: *mevalî* (mawâlî)): Efendi veya köle, ayrıca dinsel otoriteye sahip kişi demektir; özellikle çoğul *mevalî* biçimiyle kullanıldığında, özellikle

Mervanîler döneminde Arap kabileleriyle doğuştan ilişkisi olmayanları ifade eder; Arap olmayıp İslam'ı kabul etmiş olanlar.

mihrap (miḥrâb): Bir mescidin iç duvarındaki, namazın hangi yöne dönülerek kılınacağını gösteren oyuk.

mescit (masjid): Müslümanların toplu olarak *namaz* (salât) kıldığı herhangi bir ibadet yeri. Cuma namazının kılındığı büyük mescitlere *cami* denir.

müftü (muftî): Hukuk ve vicdanla ilgili konularda kamusal kararlar veren *Şeriat* uzmanı.

Muhacirun (Muhâjirûn): Muhammed'le birlikte Mekke'den Medine'ye göç eden kişi.

muhtesip (muḥtasib): bkz. *hisbe*.

Mürcîler (Murji'îs): Mervanîler döneminde dindarlık yanlısı muhalefet içinde Şiî olmayan bir düşünce okuluna verilen isim.

Mutezilîler (Mu'tazilîs): Mervanîler döneminde dindarlık yanlıları arasında, insanın özgür sorumluluğunu ve tanrısal adaleti vurgulayan uzun ömürlü bir kelâm okulu kuran bir grup.

nass (naşş): Özellikle imamlık verasetiyle ilgili Şiî görüşle ilgili olarak, halefin selefi tarafından alenen tayin edilmesi. Böylece halefe hiç kimsenin sahip olmadığı bir bilgi ve anlayış gücü verilmiş olur.

pir (pîr): Müritlerini mistik yola yöneltebilen Sûfî üstadı.

kıyas (qiyâs): *Hadis*te veya Kur'an'da verilmiş kararlardan analoji yoluyla taze hukuksal kararlar türetme ilkesi; genellikle Cemaî-Sünnîler arasında dört fıkıh usulünden (*usul el-fıkh*) biri olduğu kabul edilir.

rey (ra'y): Hukuk kurallarını çözümlerken varılan kişisel hüküm.

namaz (*salât* veya *salâ*): Günde beş vakit, tercihen toplu halde yerine getirilen ayinsel ibadet; Cuma öğlen kılınan özel, toplu namaz da buna dâhildir. *Namaz* (namâz) sözcüğü aslen Farsçadır.

seyyid (sayyid): *bkz*. Ali soylu; Ali'nin soyundan gelen kişi.

Şafiî (Shâfi'î): İmam Şafiî'ye (MS 767-820) atfedilen Cemaî-Sünnî *mezheb*in üyeleri.

şahadet (shahâdah): Allah'tan (God) başka tanrının (god) var olmadığının ve Muhammed'in onun elçisi olduğunun beyan edilmesi. Bu beyanda bulunan kişi Müslüman olmuş sayılır.

Şeriat (Sharî'ah) (veya *Şer* (Shar')): Hukuta, etikte, görgüde bir Müslüman'ın hayatına yön veren bütün bir kurallar topluluğu; bazen *Kutsal Yasa* (veya *İlahi Yasalar*) diye de anılır. *Şeriat*'ın hükümleri *fıkıh* disiplininde, fıkıh usullerine (*usul el-fıkh*, temel hukuksal otorite kaynakları) dayanılarak belirlenmiştir, Sünnîler bu usulleri genelde Kur'an, *hadis*, *icmâ* ve *kıyas* olarak sıralarlar. Şiîler ise genelde *kıyas*ın yerine *akl*ı koyar ve *icmâ*yı *imam*ların uzlaşması şeklinde yorumlarlar.

şerif (sharîf): *bkz*. Ali soylu; Ali'nin soyundan gelen kişi.

Şia (Shî'ah): "(Ali'nin) hizbi"; Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin, çoğunluk tarafından kabul edilsin edilmesin, cemaat liderliği haklarını savunan Müslüman kesime veya bu tutumu savunan herhangi bir fırkaya verilen genel ad. "Şiî" (Shi'î)

sözcüğü sıfat olarak kullanılır, isim olarak kullanıldığında Şia'nın bir taraftarını ifade eder. Şiîlik (*taşayyu* (tashayyu')), Şia'nın tavrını veya öğretilerini ifade eder. En iyi bilinen Şiî gruplar Zeydîler, İsmailîler (Yediciler) ve On İkicilerdir.

şirk (shirk): Allah'a ortak koşmak veya başka nesnelere tanrılık atfetmek. İslamda en büyük günah sayılır.

Sûfî (Şûfî): Sûfîlik savunucusu (Ar. *tasavvuf* (taşawwuf)). İslam'ın mistik yaşama dayanan bu yönü için kullanılan en yaygın terim.

sünnet (sunnah): Geçerli âdetler, özellikle de Muhammed'in alışkanlıkları; *hadis*lerde yer alırlar.

Sünnîler: Tam olarak *ehl-i sünnet ve'l cemaat* (ahl al-sunnah wa-l-jamâ'ah) ("âdet ve cemaat insanları"), bu eserde çoğunlukla "Cemaî-Sünnîler" diye anılmışlardır: Haricîlerin ve Şiîlerin aksine, ilk Müslüman kuşağın tümünün otoritesini ve tarihsel cemaatin geçerliliğini kabul eden Müslüman çoğunluk. Sünnî sıfatı öğretisel tutumu ifade eder, bir ad olarak "Sünnî" sözcüğü ise bu tutumu savunan kişiyi ifade eder. Sünnîlik bazen [İslami] "Ortodoksluk" olarak da anılmıştır. "Sünnî" terimi çoğunlukla Cemaî-Sünnî cephe içindeki belirli tutumlarla sınırlanmıştır; bu terim örneğin Mutezilîleri, Kerrâmîleri ve genel olarak tanınmayı başaramamış diğer grupları çoğunlukla dışarıda bırakır. Eski Müslüman eserlerinde bazen sadece yazarın kendi hizbini içerecek şekilde de kullanılmıştır.

takiye (taqiyyah): Kişinin savunduğu ilkeleri açıkça beyan etmesinin kendisi veya başkaları için tehlike oluşturduğu durumlarda ortama uyum sağlayıp fikirlerini gizlemesi. özellikle Şiîler tarafından kullanılır.

ulemâ: bkz. *'âlim*.

Ümmet (Ummah): Belirli bir peygamberin izinden giden herhangi bir topluluğu, özel olarak Muhammed'i izleyerek bir cemaat oluşturan Müslümanları ifade eder.

öşür ('ushr): Üretimin onda biri, Müslümanların elindeki belirli ülkelerde İslam hukukuna uygun olarak koyulabilen bir *zekât* vergisi.

usul el-fıkh: bkz. *Şeriat*.

zekât (zakât): Hali vakti yerinde olan bir Müslüman'ın, Müslüman bir yönetimin amaçları için bir vergi olarak veya yoksullara sadaka olarak ya da başka hayır işleri için her yıl kendi malından sabit bir oran üzerinden ödemesi gerektiği kabul edilen bir tür vergi; "yoksul vergisi" veya "hukuksal sadaka" şeklinde de çevrilir.

Dizin

Abbasîler, 309, 322, 342, 343, 344, 347, 353, 356, 365, 368, 376, 377, 378, 381, 387, 398, 400, 401, 412, 413, 424, 431, 445, 447, 452, 453, 460, 461, 464, 467, 478, 480, 552, 553, 554, 555, 561, 567, 568, 598, 609, 611
Abdullah b. Abbas, Muhammed'in kuzeni, 320
Abdurrahman İbn Rüstem, 383
Abdülaziz b. Mervan, 325
Abdülmelik, Mervani halife, 27, 184, 257, 281, 282, 284, 285, 288, 291, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 325, 334, 335, 336, 339, 353
Abdülvehhab, 100
Afro-Avrasya Ekümenesi, 151, 154, 167, 168, 187, 295
Afşin, el-, Abbasi komutanı, 579, 580
Aglebîler, 385, 572, 587
Ahameniş Pers İmparatorluğu, 157, 160, 161, 170, 183, 185, 351
Ahmed b Tolun, Mısır'ın Türk valisi, 584
Ahmed b. Hanbel, 412, 431, 474, 475, 477, 478, 573, 575, 610
Ahura Mazda, 169, 176, 186, 379, 390
Akabe, 222, 243
Akkadlar, 152
algorizm (algoritma), 503
Ali Rıza, 458, 575, 576
Allah, 43, 107, 109, 110, 203, 207, 208, 211, 215, 220, 223, 231, 238, 239, 251, 311, 379, 404, 415, 446, 489, 609, 612, 613
Altheim, Franz, 73, 74, 185
Amr el-Câhız, 539, 558, 562, 563, 564, 604
arabesk, 112
Arabiyat, 547
Arabiyatçı, 69, 71, 72, 76, 253
Aramca, 69, 72, 152, 154, 156, 160, 162, 191, 198, 222, 258, 542
Aramiler, 292
Araplar, 40, 41, 71, 94, 97, 109, 184, 189, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 207, 211, 225, 229, 232, 233, 234, 241, 243, 247, 252, 255, 262, 264, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 276, 278, 283, 289, 292, 306, 307, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 325, 335, 337, 338, 351, 357, 369, 381, 382, 414, 552, 553, 571, 604, 605
Aristoteles, 182, 302, 503, 506, 516, 517, 520, 521, 524, 545
Arsak hanedanı, 161, 162, 181
ashab (Muhammed'in dostları), 255
astroloji, 509, 510
astronomi, 153, 162, 369, 500, 501, 503, 505, 509, 511, 512, 518, 550
Asurlular, 160
atlas, 89, 595
Attika, 60
Azerbaycan, 113, 387, 571, 573, 579
Azrakîler, 283
Bâbek, 387, 573, 576, 579, 586
Babil, 153, 157, 183, 185, 263, 511
Babilliler, 152, 511
Bağdat, 183, 201, 260, 302, 344, 350, 352, 357, 358, 362, 365, 367, 369, 370, 372, 373, 375, 376, 429, 431, 433, 452, 468, 470, 471, 475, 476, 478, 491, 498, 525, 528, 554, 556, 558, 559, 571, 572, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 584, 585, 586, 587, 590,591, 593
Bahreyn, 250, 588
Bahtişu, Nesturi hekim, 370
Basetti-Sani, Giulio, 55
Basra, 166, 187, 262, 263, 267, 274, 276, 277, 281, 283, 284, 285, 308, 310, 314, 321, 323, 324, 325, 329, 331, 332, 339,

345, 357, 369, 370, 468, 480, 546, 558, 571, 585
Basra Körfezi, 187, 257
bâtın, 333, 570, 609
Bâtınıye, 301, 609
Baykent, 288
Becker, Carl, 53, 58, 132, 545, 602
bedevi, 58, 97, 245, 542
Bedevi Arabistan, 192, 197, 200, 204, 230, 242, 255, 258
Bedeviler, 194, 196, 198, 247, 414, 420, 502, 559, 561, 586
Bedevilik, 196, 198, 205, 291
Bedir Savaşı, 242, 243, 249
Belâzurî, el-, 539, 549, 574, 602
Belh, 366
Benu Gassan, 251
Benu Hanife, 253
Benu Haşim, 206, 220, 221, 243
Benu Kaynuka, Yahudi kabilesi, 228, 229, 243, 245
Benu Kureyza, Yahudi Kabilesi, 245, 246
Benu Nadir, 243, 245, 246
Benu Ümeyye (Emevi ailesi), 273, 279
Bereketli Hilal, 68, 70, 113, 136, 137, 151, 152, 154, 157, 161, 166, 172, 174, 182, 183, 185, 187, 188, 193, 196, 197, 200, 204, 257, 260, 261, 272, 291, 296, 302, 356, 370, 381, 386, 392, 431, 461, 542, 543, 549, 572, 586, 587
berîd (ulak hizmeti), 374
Bermekî ailesi (Vezirler hanedanı), 358, 365, 366
Bethmann, Eric, 55
Beyt ül-Hikme, "Hikmet Yuvası", Bağdat, 369
bidat , (yenilik, "icat çıkarmak"), 317, 319, 333, 529
Bin Bir Gece Masalları, 362
Bîrûnî, el-, 511
Bistâmî, Bayezid el-, 485, 492, 493, 494, 496, 497, 498
Bizans Devleti, 60, 74, 87, 204, 241, 243, 246, 247, 248, 250, 251, 255, 256, 261, 263, 264, 267, 271, 280, 288, 296, 309, 311, 312, 335, 337, 360, 363, 420, 481, 539, 592
Buda, 156, 168
Budizm, 134, 169, 184, 188, 301
Buhara, 347, 587, 590
Buharî, el-, Hadis derleyicisi, 33, 408, 411, 569, 573, 605
Büveyhî hanedanı, 592, 593
Büyük *Gaybet*, 460, 574
Büyük İskender, 161, 162, 170, 185, 499
Büzürcmihr, Sasani veziri, 352
Cabir b. Hayyân (Lat. Geber), 468, 506, 528
Cafer-i Sâdık, imam, 327, 451, 506
Cahen, Claude, 70, 343, 437, 596, 597, 602
cahiliye, 225
Cebrail, 211
Cehm b. Safvan, 342
Celâleddîn Rûmî, 488
cemaat, 108, 174, 176, 179, 180, 219, 220, 221, 223, 225, 230, 236, 239, 240, 262, 266, 277, 279, 285, 311, 313, 315, 322, 330, 332, 334, 345, 346, 377, 378, 391, 395, 396, 398, 399, 405, 407, 408, 413, 414, 431, 446, 450, 451, 452, 453, 471, 472, 475, 498, 522, 540, 542, 578, 612, 613
Cemaî-Sünnî, 346, 348, 371, 402, 405, 413, 428, 429, 431, 433, 435, 436, 455, 457, 461, 470, 471, 475, 476, 478, 479, 480, 566, 570, 575, 583, 586, 611, 612, 613
Cemel Savaşı, 276
Cerir, şair, 292, 431, 574
Cezire, Mezopotamya, 258, 283, 298, 310, 324, 347, 356, 370, 571, 592
Christensen, Arthur, 73, 185
cihat, 111, 337, 363, 610, 611
Cimriler Kitabı, 562
cinler, 203
cizye (kelle vergisi), 337, 611
Columbus, 81
Cragg, Kenneth, 55, 598
Cübbâî, el-, 534
Cündişapur, 189
Cüneyd, el-, Bağdatlı Sufi üstadı, 496, 497, 498
çilecilik, 360
Çiviyazısı geleneği, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 161, 162, 499, 500, 504, 538, 539, 540
dâî(ler), 464, 588

Dalmaçya, 182
Darius, 351
Darülislam, 92, 422, 429, 467, 609
Davut, 544
Deve göçebeliği, 193, 200
Deylem, 592
Deylemîler, 592
Dicle, 145, 183, 260, 263, 264, 324, 343, 357, 579, 585
Dihkânlar, 590
Din Günü, (Kıyamet Günü), 213, 239, 529
dînâr (altın para), 311
Divan (İmruü'l Kays'ın toplu şiirleri), 554
Diyala, 260, 580
Ebu Bekir, ilk halife, 41, 217, 222, 232, 254, 257, 258, 263, 266, 273, 295, 331, 434, 608
Ebu Dar, 313
Ebu Hanife, 321, 330, 334, 358, 365, 392, 395, 403, 412, 416, 452, 610
Ebu Haşim, 342
Ebu Leheb, 220, 221
Ebu Müslim, 342, 343, 344, 347, 386, 387
Ebu Seleme, 344
Ebu Süfyan, 242, 250, 261, 273, 274
Ebu Talip, 217, 221, 273, 341
Ebu Temmâm, 539, 559
Ebu Ubeyde, 283, 556
Ebu'l-Atahiye, Arap şair, 358, 368
Ebu'l-Hattab, Şii kuramcı, 451, 452
Ebu'l-Huzeyl, 529
Ebu'l-Saraya, Şii isyancı, 571, 576
edep, 301, 302, 439, 538, 539, 545, 546, 547, 548, 555, 556, 557, 558, 590, 609
edip, 22, 35, 44, 49, 60, 64, 78, 99, 112, 118, 128, 145, 187, 200, 212, 213, 219, 221, 224, 229, 238, 242, 243, 245, 247, 248, 252, 254, 264, 267, 285, 345, 391, 400, 415, 423, 426, 473, 474, 502, 518, 533, 545, 546, 547, 548, 574, 579, 583, 586, 609, 611
Ehl-i Beyt, 326, 342
Ehl-i Hadis (bkz. Hadis Ehli), 102, 410, 452, 470, 573, 574, 609, 610
Eksen Çağı, 74, 75, 81, 149, 153, 156, 157, 159, 160, 161, 164, 168, 172, 176, 180, 181, 185, 187, 295, 299, 426, 499, 538, 544
Ekümene, 75, 80, 96, 150, 151, 153, 154, 163, 166, 167, 168, 169, 177, 185, 188, 296, 544
el-Emin, güvenilir, Muhammed'in Mekke'deki lakabı, 206
emir el-müminin, 266, 363
emir ül-ümera, 591, 593
Ene'l-Hakk, Hakikat (Tanrı) benim, 493
Ensar, 225, 227, 254, 273, 276, 321, 395, 609
Ermeniler, 60, 379
Eş'arî, Ebu Hasan, el-, 530
Eş'arîler, 532, 533, 534, 535
Evs Kabilesi, Medine, 222
Evzâî, el-, Suriye'nin en önemli fıkıhçısı, 395, 412, 452
Fadıl b. Yahya, 366
Fârâbî, Ebu Nasr, el-, 519, 524, 525, 526, 528, 587, 592
Fas, 95, 113, 383, 590, 597
Fatıma, Muhammed'in kızı, 280, 454, 461, 609
Fatımîler, 358, 457, 574, 587, 589, 590, 593, 609
Fatiha suresi, 238
Felasife, 302, 508, 509, 512, 514, 519, 528, 529, 544, 545, 546, 578, 610
Ferezdak, şair, 292, 539
fey, kamu mülkü, 267, 273
feylesof, 508
fıkıh,, 321, 391, 410, 411
fırka, 102, 103, 611
Filistin, 77, 78, 157, 223, 255, 263, 390
Fitne, 257, 271, 276, 277, 279, 309, 311, 324, 330, 347, 353, 371, 395, 412, 451, 576
Fransız Devrimi, 57, 81, 84
Freud, Sigmund, 483, 484, 495
Fustat (Eski Kahire), 263, 267, 272
Galenus, 302
Galya, 57, 87, 184, 289, 309, 335, 382
Garp, 54, 61, 62, 63, 69, 80, 82, 85, 88, 93, 136, 137, 138, 418
Gassaniler, 200, 243
gazi (inancı uğruna savaşan), 592, 610
Goldziher, Ignaz, 53, 100, 225, 330, 400, 412, 598, 605

Grunebaum, Gustave von, 15, 58, 70, 132, 190, 205, 482, 545, 557, 599, 604
Guadalquivir, 382
Gücerat, Hindistan, 373
Gürcüler, 60
Gürgenç, Harezm, 366, 367
Habeşistan, 198, 201, 204, 205, 217, 220, 221, 243, 264, 335
Habeşliler, 200, 204
Haccac, b. Yusuf, el-, 281, 284, 285, 308, 309, 310, 314, 324, 335, 337, 338, 356
Haçlılar, 264
hadis, 34, 82, 99, 100, 101, 102, 110, 115, 120, 320, 321, 327, 329, 332, 346, 365, 400, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 415, 421, 431, 433, 435, 438, 461, 470, 471, 472, 474, 475, 477, 479, 491, 497, 501, 530, 533, 534, 550, 554, 556, 569, 573, 577, 605, 610, 611, 612
Hadis Ehli, 332, 412, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 490, 491, 494, 529, 530, 531, 532, 573, 575, 577, 578, 583, 609, 610
hadis ravisi, 100, 102
Hakk, 488
Hâl, 495
Halaha (Halaka), Yahudi hukuku, 391
Halid b. Velid, 254, 256
Halid el-Kasrî, 334, 340
halk İslamı, 377
Hallac, el-, 493, 497
Hamza, Muhammed'in amcası, 242
Hanbelîler, 478
Hanefîler, 410, 420
Hanifler, 208
haraç, 193, 248, 267, 311, 336, 338
Harezmî, Muhammed b. Musa, el-, 503, 504, 528
Haricîler, 257, 275, 276, 277, 281, 283, 292, 309, 323, 324, 329, 330, 332, 345, 347, 372, 383, 386, 387, 412, 423, 452, 453, 464, 569, 611
Harûrâ, 275
Hasan el-Askerî, 460
Hasan el-Basrî, 314, 330, 332, 334, 471, 473, 480, 490, 497
Hasan, Muhammed'in torunu, 454
Haşimîler, 342, 343, 402, 610
Haşviye, 477
hat sanatı, 568
Hatice, Muhammedin ilk eşi, 206, 208, 210, 217, 221, 232, 243
Hazar Denizi, 164, 372, 387, 431, 573, 592
Hazreç, Medine'deki bedevi kabile, 222, 243
Helenistik Çağ, 162
Herakleios, Roma imparatoru, 243, 247, 258, 259
Herodot, 50
Hıristiyanlık, 53, 54, 55, 90, 126, 168, 171, 182, 183, 198, 204, 301, 370, 380, 418, 501, 521
Hicaz, 201, 202, 205, 209, 241, 246, 248, 249, 250, 256, 261, 265, 272, 280, 281, 284, 310, 311, 313, 315, 323, 334, 345, 347, 358, 362, 365, 412, 572, 586
Hicret, 44, 45, 221, 222, 243, 271, 326, 601
Hidaş, Abbasilerin Horasan'daki lider, 342
Hind, Ebu Süfyan'ın karısı, 242
Hindular, 114
Hint bölgesi, 80, 551
Hint Okyanusu, 187, 198, 201, 296, 550
Hira Dağı, 206, 208
Hire, 200, 243, 256, 262, 263, 267, 268
Hişam, Mervani halifesi, 309, 339, 340, 341, 344, 353, 357, 359, 377, 383
Hititler, 152
hiyel, 416, 425, 611
Homeros, 60, 182
Hucr b. Adî, 279
Hucvîrî, 487
Hudeybiye Krizi ve Antlaşması, 236, 243, 249
Huneyn b. İshâk, 501
Hurgronje, Christiaan Snouck, 53
Hurriler, 152
hutbe (vaaz), 268, 611
Huzistan, 189, 258, 370, 476, 576, 585
Hüseyin, Muhammed'in torumu, 454
Index Islamicus, 70
Indus havzası, 264, 509
Irak-ı Acem, 262, 325, 592
İbazîler, 347, 383, 387, 453
İblis (Şeytan), 214, 215, 466
İbn Dureyd, 564

İbn Haldûn, 97
İbn Hanefiyye, 281, 283, 327, 331, 342, 345, 457
İbn Kerrâm, 479, 573
İbn Kuteybe, 539, 556, 558, 604
İbn Mesud, 273
İbn Meymun (Maimonides), 94
İbn Mukaffa, 354, 355, 358, 367, 502, 539, 561, 562, 563
İbn Ömer, Medineli, 471
İbn Sînâ, 516
İbn Übey, 229
İbn Zübeyr, 257, 276, 280, 281, 282, 284, 313, 323, 331
İbnü'l-Eş'as, 310
İbrahim b. Agleb, 385
İbrahim el-Mevsılî, 365
İbranca, 68, 69, 143, 544
icma (uzlaşma), 99, 399, 406, 408, 409, 410, 433
içtihat hukuku (krş. meselci hukuk), 413
İdris b. Abdullah, 383
İdris II, Mağrip'teki İdrisi hükümdar, 383
İdrisî hanedanı, 383, 590
İhşidî, 574, 593
ihtida, 247
İhvân-ı Safâ, 468
İkinci Fitne, 257, 278, 280, 281, 283, 288, 324, 325, 333, 337
ilahi yasa (bkz. Şeriat), 23
ilm (bilgi), 322
ilm ül-rical, 408, 429
imamlık, imamet, 103, 327, 329, 330, 331, 332, 340, 343, 363, 393, 612
İmruü'l-Kays, Arap şair, 539, 554, 558, 604
İncil, 69, 208, 214, 219, 228, 377, 541
İskenderiye, 261, 263, 370
İslam Ansiklopedisi, 28, 30, 31, 35, 37, 38, 39, 69, 330, 333, 386, 437, 595
İslami (Hicri))takvim, 44
İsmailîlik, 463, 465, 467
İsmailizm, 318
İsna'aşer'iyye (bkz. On İki İmamcılar), 460
isnat, 402, 404, 407, 415, 428, 430, 431, 461, 548, 611
İsrailiyat, 391
İsrailizm, 318
İstahrî, el-, 539, 550
Jaspers, Karl, 153, 156
Justinianos, Roma İmparatoru, 171, 184, 390
Kâbe, 203, 207, 219, 231, 251, 270, 284, 334, 370, 410, 589
Kaderîler (Kaderiyye), 330, 334, 347
Kadı Numan, 589
Kadisiye, 258
Kâfur, 593
kâhin, 211
Kahire, Mısır, 25, 68, 263, 267, 362, 374, 375, 498, 505, 522
Kahtân, kabileler bloğu, 291, 310, 335, 339, 341, 342, 386
Kalkedon Kilisesi, 183
Kalkedon Konsili, 259
Kara Taş, (Hacer'ül-esved), 589
Karmatîler, 574, 588
Kartaca, 385
Karun Vadisi, 258
Kasım el-Rassî, 453
kaside (klasik Arap lirik şiiri), 368, 539, 553, 555, 559, 604
Kavad (Kubat), Sasani hükümdarı, 171, 184, 188, 189
kelâm, 346, 469, 479, 529, 530, 532, 536, 575, 578, 611, 612
Kelile ve Dimne, 367
Kerbela, 257, 280, 281, 342, 461
Kerrâmîler, 532
Keyrevan, 324, 587, 589
kıble, 119, 230, 379, 410
Kıptîler, 571
kıyas, 406
Kilikya, 261, 592
Kindî, Ebu Yusuf Yakub, el-, 43, 362, 521, 525, 526, 528
Kisâî, el-, 365
Kitab-ı Mukaddes, 42, 229, 540, 541, 549
Konfüçyüsçülük, 389
Konstantinopolis, 87, 171, 182, 184, 243, 246, 259, 262, 264, 280, 288, 309, 335, 369, 579
Kraemer, Jörg, 58, 132, 545, 600
Krallar Kitabı, 544
Kroeber, Alfred, 80

Kserkses, 351
Kubbetu's-Sahra, 312
Kudüs, 170, 171, 221, 230, 231, 243, 246, 263, 276, 312, 391, 410
Kûfe, 32, 257, 262, 263, 267, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 283, 285, 308, 309, 310, 321, 324, 325, 331, 332, 333, 337, 340, 341, 343, 347, 357, 359, 368, 369, 370, 376, 395, 460, 471, 476, 478, 546, 558, 571, 576
kûfî, Arapça yazı biçimi, 311
Kum, 325
Kur'an karileri, 256
Kureyş Kabilesi, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 234, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 261, 268, 272, 292, 321, 429
Kurtuba, İspanya, 382
Kusay, 202, 207, 224
Küçük *Gaybet*, 460, 574
küfür, 225
künye, 40
Lahmi, Arap krallığı, 200, 243, 256, 267
laissez-faire (bırakınız yapsınlar), 363
Lât, Mekke tanrıçası, 203
Levant, 78, 79
Lewis, Bernard, 91, 467, 596, 599
Lübnan, 77, 78
MacDonald, Duncan, 53
Mağrip (Kuzey Afrika), 68, 86, 113, 182, 191, 265, 280, 288, 324, 347, 357, 359, 370, 381, 383, 385, 386, 387, 412, 498, 572, 574, 587, 589, 590, 592
Mahavira, 156
maksure, 363
Malezya, 40, 114, 167
Mâlik b. Enes, 358, 395, 412, 611
Malikî mezhebi, 385, 412, 589
Malikîler, 412, 425
Maniciler, 188, 360, 361, 468
Mansur, el-, Abbasi halifesi, 327, 344, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 366, 367, 369, 370, 372, 386, 452, 471, 530, 555, 576
maruf ("bilinen"), 211
Marx, Karl, 74, 145
Massignon, Louis, 53, 54, 55, 114, 455, 462, 493, 498, 502, 526, 606
Mâturîdî, Ebu Mansur, el-, 530
Maurya İmparatorluğu, 161
Mazdacılar, 136, 298, 370, 376, 379, 390, 391, 418, 544
Mazdacılık, 169, 186, 188, 189, 298, 380, 381
Mazdek, 74, 188, 189
Mecuslar (Magi), Mazdacılığın verasete dayalı ruhban sınıfı, 186
Medine, 44, 171, 184, 204, 205, 217, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 233, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 254, 255, 256, 257, 266, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 281, 282, 309, 312, 313, 314, 317, 319, 321, 323, 325, 326, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 344, 347, 356, 365, 392, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 407, 408, 418, 422, 423, 431, 433, 434, 448, 460, 471, 473, 570, 609, 610, 612
Medine Anayasası (veya vesikası), 229
Mehdiye, Fatımilerin Mağrip'te yer alan başkenti, 589, 590, 593
mehir, 234
Mekke, 44, 115, 119, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 231, 234, 236, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 257, 262, 269, 270, 271, 272, 281, 282, 284, 310, 311, 321, 332, 334, 340, 354, 363, 383, 385, 396, 402, 410, 415, 448, 554, 571, 576, 589, 609, 610, 612
Melitene (Malatya), 262
Memun, el-, Abbasi halifesi, 358, 369, 370, 371, 372, 385, 387, 441, 473, 475, 501, 503, 538, 568, 569, 571, 572, 573, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 583, 593
Menât, Mekke tanrıçası, 203
Merv, Horasan, 347, 372, 556
Mervan b. Muhammed, 341
Mervan II (b. Muhammed) Mervani halifesi, 309, 341, 343, 347, 353
Mervanîler, 102, 270, 282, 285, 291, 292, 305, 314, 316, 317, 320, 326, 329, 332,

342, 343, 347, 356, 368, 371, 376, 378, 389, 392, 398, 399, 400, 401, 408, 410, 414, 416, 429, 446, 452, 468, 471, 473, 475, 480, 556, 557, 568, 579, 602, 611, 612
meseleci hukuk (krş. içtihat hukuku), 413
Mesleme, 253
Mesûdî, Ali, el-, 539, 549, 550
Mevalî, "bağlılar" veya "azatlılar", İslam'ı kabul etmiş Arap olmayan kimseler, 475
mezalim mahkemeleri, 426
Mezhep, "tutulan yol", izlenen fıkıh sistemi, 102, 460
Mezopotamya, 147, 164, 170, 171, 187, 189, 204, 243, 258, 259, 264, 274, 310, 341, 501, 580
mihne (bir çeşit engizisyon), 475
mihrap, 311
miraç, 221
missa ayini, 442
mistisizm (bkz. Sufilik), 455, 479, 480, 482, 483, 484, 487, 606
Modern Cumhuriyet Türkçesi, 27
Monofizit Hıristiyanlık, 259, 260, 378, 379
Muallakat, İslam öncesi Arapça şiir derlemesi, 554
Muaviye, Emevi halifesi, 184, 257, 261, 262, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 291, 295, 310, 312, 323, 324, 325, 330, 331, 334, 336, 340, 341, 342, 347, 471, 584, 602
Mudar, kabileler bloğu, 291
Mudarî Arapça, 298, 367, 368, 406, 542, 546, 551, 559, 565
Mufaddaliyat, 555
Muhammed b. İsmail, imam, 467
Muhammed el-Bakır, 327
Muhammed el-Muntazar, beklenen Muhammed, 460
Muhammed İbn İshak, 321
Muhâsibî, el-, 494, 497, 575
Muhtedî, el-, Abbasi halifesi, 584
muhtesip, 425, 612
Muiz-ül-devle, Büveyhi komutanı, 593
Mukanna, el-, "peçeli peygamber", 386
Muktedir, el-, Abbasi halifesi, 574, 591, 592, 593
Munis, Abbasi komutanı, 591
Musa (Peygamber), 109, 220, 230, 239, 360, 410, 466, 489
Musa el-Kâzım, imam, 327
Mutasım, el-, Abbasi halifesi, 573, 578, 579, 580, 583, 593
Mute Seferi, 236
Mutedid, el-, Abbasi halifesi, 574, 585
Mutemid, el-, Abbasi halifesi, 573, 584
Mutezilîler, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 529, 530, 531, 532, 575, 577, 583, 599, 612
Muvaffak, el-, Abbasi halifesi, 573, 574, 584, 585, 586
Muvatta, 396
Müktefi, el-, Abbasi halifesi, 574, 585, 591
münafikun ("iki yüzlüler"), 230
Mürcîler, 330, 334, 612
müsadere kurumu, 339
Nahle, 226, 227, 243
Nasr b. Seyyar, Mervani valisi, 342
nass, 100, 327, 331, 332, 455, 457, 464, 473, 612
nebi (peygamber), 214
Necran, 250
Nesturî Hıristiyanlık, 378
Nesturi Kilisesi, 183
Niebelungen Destanı, 544
Nihavend, 262, 263
Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölge, deyimi ve kullanımı, 70, 72, 95, 96, 121, 130, 131, 144, 154, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 179, 180, 181, 187, 191, 204, 241, 251, 363, 372, 373, 385, 386, 387, 390, 418, 448, 481, 499, 502, 511, 538
Nişabur, 366
Nizarîler, 467
Nizva, Umman, 324, 387
Nur suresi, 238
Nusayrîler, 467
Nûşîrevân, Hüsrev, 171, 184, 243, 259, 260, 351, 352, 356, 367, 376, 542, 580
On iki İmamcı Şiiler, 412, 457, 460, 462, 464, 478
Ortadoğu, 86, 94, 95, 131, 132, 157, 159
Osman (b. Affan), halife, 43, 217, 257, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279,

280, 282, 312, 331, 332, 432, 433, 434, 435, 436, 471
Osman b. Mazun, 217
Osmanlıca, 26, 27
Ömer b. el-Hattab, halife, 184, 217, 219, 254, 257, 258, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 278, 279, 280, 282, 284, 306, 308, 317, 319, 323, 326, 331, 332, 336, 337, 338, 339, 340, 362, 397, 461
Ömer II (b. Abdülaziz), Mervani halifesi, 309, 325, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 359, 377
öşür, 338, 613
ötedünya, 168, 523
Panislamî hisler, 125
Part hanedanı, 157, 181, 182, 184, 187, 188, 567
Pehlevîce, 501, 540, 543, 544, 560, 579
philosophia, 508
pir (Sufi üstadı), 495, 496
Platon, 119, 156, 159, 180, 302, 390, 500, 517, 520, 521, 524, 525, 532
Plotinos, 520
Pythagoras, 156, 170
Rabban el-Taberî, astronom, 503
Rabbinik Yahudilik, 169, 390
Rabia, Basralı, 489
Rabia, kabileler bloğu, 291
Rakka, 372
Ramazan, 46, 231, 270, 415, 485
Râzî, Ebu Hâtim, el-, İsmailî dai, 522
Râzî, Muhammed b. Zekeriye, el-, 505, 509, 521, 522, 524, 525, 528, 587
Reşid, Harun el-, 334, 358, 362, 363, 365, 366, 369, 370, 371, 372, 385, 387, 402, 441, 471, 475, 557, 571, 576, 578, 579, 583, 584, 585
rey, 405, 410, 605, 612
Ridde Savaşları, 254, 257, 263, 269, 305, 316, 331, 391, 433
Ripley, Robert LeRoy, 548
Roma İmparatorluğu, 85, 87, 161, 168, 171, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 198, 204, 209, 243, 259, 261, 264, 289, 306, 307, 310, 335, 381
Ruh, 216, 360, 518, 521
Rum [Ortodoks] Kilisesi, 259, 260
Saada, Yemen, 387
Sabiîler, 370
Sacid ailesi, 572
sahabe, 274
Sakif, Arap Kabilesi, 202, 268, 272, 284
Samânî hanedanı, 574, 590
Samarra, 567, 568, 573, 579, 584
Sanhaca, Berberi kabile bloğu, 589
Sanskrit, 37, 114, 130, 143, 154, 156, 501, 502, 504, 550
Sardinya, 182
Sasanîler, 182, 187, 188, 189, 190, 198, 200, 204, 243, 247, 250, 256, 259, 260, 262, 274, 302, 351, 354, 360, 366, 376, 427, 502, 538, 545, 546, 593
Schacht, Joseph, 99
seci (uyaklı düzyazı), 563, 564
Seferîler, 573, 587, 590
Seffah, (Ebu'l Abbas), el-, 343, 347, 353, 354, 358, 359, 366
Selefki (Seleukos) hanedanı, 161
Semerkant, 590
Sevad, Irak, 259, 264, 272, 274, 279, 284, 306, 310, 356, 357, 580, 581
Seyf b. Ömer, 434
Seyf-ül-Devle, Halep'teki Hamdani hükümdar, 559, 592
Seyhun-Ceyhun havzası, 185, 188, 335, 590
Sıffin Savaşı, 274
Sibeveyh, Basralı, 358, 368, 369
Sicilya, 182, 263, 385, 525, 587, 590
Sint, 309
Sistan, 584, 590
Sokrates, 156, 159, 170, 500, 520
Stiehl, Ruth, 73
Sung hanedanı, 299
Suriye, 68, 69, 71, 77, 95, 148, 153, 170, 181, 182, 183, 184, 191, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 202, 204, 207, 222, 237, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 255, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 271, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 288, 289, 291, 292, 309, 310, 311, 314, 316, 319, 325, 327, 330, 332, 333, 335, 336, 340, 341, 344, 347, 354, 356, 357, 358, 372, 375, 378, 379, 380, 381, 386, 402, 412, 452, 467,

471, 568, 573, 574, 576, 584, 586, 587, 588, 589, 592, 593, 602
Sümerler, 72, 152
sünnet, 99, 111, 318, 342, 346, 401, 402, 410, 415, 471, 579, 613
Süryanice, 58, 183, 191, 296, 367, 499, 501, 540, 542, 548
Şafiî, el-, fıkıhçı, 358, 392, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 412, 436, 437, 471, 569, 573, 612
şahadet, İslam'da iman beyanı, 110, 119, 415, 446, 461, 612
Şaivizm, 169, 544
Şam, Suriye, 25, 257, 258, 263, 267, 291, 308, 321, 332, 336, 347, 372, 455, 526
Şark, 74, 80, 96, 350, 386
Şarlman, 382
Şeriat, 23, 53, 68, 82, 91, 100, 111, 115, 120, 301, 302, 319, 322, 333, 346, 349, 350, 353, 365, 369, 371, 388, 389, 391, 392, 393, 395, 396, 400, 402, 403, 409, 410, 413, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 436, 437, 438, 445, 451, 452, 454, 461, 463, 470, 472, 479, 480, 488, 489, 491, 497, 498, 499, 501, 524, 526, 528, 529, 530, 536, 537, 538, 540, 541, 545, 546, 547, 548, 555, 569, 570, 571, 577, 589, 605, 610, 611, 612, 613
Şia, 276, 283, 325, 327, 332, 346, 386, 452, 453, 456, 461, 563, 606, 612
Şiîler, 121, 122, 309, 317, 325, 329, 331, 334, 344, 345, 372, 386, 412, 423, 428, 452, 454, 455, 461, 468, 475, 575, 588, 592, 609, 611, 612, 613
Şiîlik, 325, 454, 455, 467, 470, 476, 613
şirk, 215, 474, 566, 613
Şurat, 275, 324, 611
Şuubiye hareketi, 556
Taabbata Şarran, 555
Taberî (İbn Cerir) el-, 358, 412, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 477, 501, 539, 548, 549, 574, 606
Taberistan, 335, 431, 584
Tac Mahal, 98
Tahert (Tiaret), 383, 387, 589
Tahir, (Abbasî komutanı), 372, 572, 576
Tahirîler, 572, 573, 587, 592
Taif, 201, 202, 221, 243, 250, 268, 272, 284
takiye, 464, 613
Talmud, 178, 185, 214, 223, 228, 377
Tamim, Arap Kabilesi, 291
Tang hanedanı, 184, 295, 299, 567
Tarım Çağı, 81, 85, 151, 153, 154, 259, 306, 373, 417, 445, 509, 560, 562
tarımcıl (agrarianate), 74, 81, 148, 149, 150, 151, 194, 198, 204, 241, 299, 363, 373, 413, 419, 566
Teknik Çağ, 57, 67, 83, 84, 85, 86, 136, 139, 145, 149, 151
tevhid, 397, 448
Tevrat, 216, 219, 255, 541, 548
Thales, 156, 170
Tiran, 363
Tizpon, Sasanilerim başkenti, 183, 243, 258, 263, 264, 267, 357, 372
Toledo, İspanya, 382
Tolunîler, 587, 592
toprak sahibi soylu sınıflar, 167, 172, 176, 178, 188, 259, 308, 338, 349, 387, 427, 475, 585, 586, 590
Toynbee, Arnold, 59, 162
transliterasyon, 18, 22, 23, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39
Türk alfabesi, 36
Türkler, 36, 129, 357, 583
Uhud, 242, 243, 245, 247, 254
Uhud Savaşı, 247
ulemâ, 110, 301, 316, 322, 349, 358, 360, 361, 371, 389, 401, 402, 404, 405, 406, 408, 413, 417, 423, 428, 471, 478, 509, 510, 556, 566, 569, 577, 593, 609, 613
Umman, 197, 250, 324, 347, 387, 453, 585
Upanişadlar, 544
Ural Dağları, 79, 86, 597
Urartular, 152
Urduca, 26
Urduca, transliterasyon, 27, 29, 33, 34, 36, 38, 39, 94, 114
uyanışçı, 100
Uzakdoğu, 80, 143, 154, 156, 538
Uzzâ, el-, Mekke tanrıçası, 203
Vahiy, 119, 210, 519, 524, 526
Vakidî, el-, 435, 436
Vâsık, el-, Abbasi halifesi, 573, 580
Vasit, el-, 285, 309, 310, 471

Velid II, el-, Mervani Halifesi, 341, 309, 347
Velid, el-, Mervani halifesi, 184, 285, 334
Vişnaizm, 544
Volga Vadisi, 113, 373
Waardenburg, Jean-Jacques, 53
Weber, Max, 57, 62, 145, 176
Yahudiler, 42, 92, 97, 136, 160, 171, 179, 185, 188, 223, 229, 259, 298, 312, 337, 378, 379, 390, 391, 392, 397, 540, 541, 604, 609
Yahudilik, 53, 177, 205, 230, 383, 392
Yakub b. el-Saffar, 584
Yakubi Hıristiyanlık, 204
Yemen, 171, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 204, 205, 242, 243, 246, 249, 250, 262, 264, 285, 291, 330, 357, 387, 402, 454, 542, 574, 589, 592
Yeni Ahit, 182, 216, 541
Yeni Platonculuk, 466
Yermük Savaşı, 258
Yesrib (bkz. Medine), 222, 243
Yezdigirt III, Sasani imparatoru, 243, 260, 263
Yezid, 257, 280, 281, 282
Yezid II, 309, 339, 341
Yezid III, 341, 347
Yunanca, 24, 60, 72, 109, 113, 143, 154, 156, 159, 162, 180, 181, 182, 183, 198, 259, 317, 499, 501, 504, 508, 509, 520, 540, 544, 562
Yüksek Halifelik, 59, 136, 293, 295, 296, 299, 300, 301, 303, 359, 374, 379, 383, 392, 393, 397, 442, 443, 445, 453, 470, 481, 489, 491, 493, 501, 502, 505, 506, 509, 529, 536, 538, 541, 543, 544, 559, 566, 567, 581, 599, 603, 604, 606, 607, 610
Yüksek Halifelik Dönemi, 59, 136, 293, 295, 296, 299, 300, 301, 303, 359, 379, 383, 392, 393, 443, 445, 453, 470, 481, 489, 491, 505, 506, 509, 536, 538, 541, 543, 544, 559, 566, 567, 581, 599, 603, 606, 607, 610
Zaehner, Robert, 73, 74, 185, 484, 487, 493, 498
Zâhirî, Davud el-, 101, 412
Zaragoza, İspanya, 382
zekât, 233, 238, 248, 254, 255, 357, 415, 434 613
Zemzem kuyusu ve suyu, 203, 334
Zenci (Zanj) Ayaklanması, 573
Zerdüşt, 74, 156, 157, 169, 170, 186, 263, 360
Zerefşan vadisi, 289
Zeyd b. Ali, 340
Zeyd b. Harise, 217
Zeydiler, 453
Zındık, 361
Zimmîler, 374
Ziyarîler, 592
Zurvancılık, 73
Zübeyde, Harun Reşid'in karısı, 365, 371
zühd, 480

İslam'ın Serüveni

İslam'ın Klasik Çağı

Müslümanlara *Kur'an'da* "Siz insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, doğruyu emreder, yanlıştan men edersiniz ve Allah'a iman edersiniz" ayetiyle güvence verilir. Bu ayete samimiyetle inanıp Muhammed'in davetine icabet edenler, İslam inancının doğuşundan kısa bir süre sonra İslam'ın damgasını taşıyan, kendine özgü kurumlara, sanatlara, edebiyata, bilime, siyasi ve toplumsal teşekküllere sahip yeni bir toplum inşa etmeyi başarmışlar, bu yeni toplumu yüzyıllar içinde Eski Dünya'nın dört bir yanına yayıp insanlığı İslam'ın hedeflediği ideallerin çatısı altında birleştirmeye diğer tüm toplumlardan daha fazla yaklaşmışlardır.

İlk kez yayımlandığı 1975 yılından günümüze İslam çalışmaları ve uygarlık tarihi alanlarında bir klasik eser haline gelmiş olan *İslam'ın Serüveni*, Muhammed'in davetine icabet edip binlerce yıllık köklü kültürel geleneklerin kavşak noktasında kendilerini, dünyayı ve dünya içindeki yerlerini yeni bir gözle değerlendirmeye girişen küçük bir "inananlar" hareketinin, dünyayı adalet, insanlık onuru gibi evrensel ilkeler üzerinde yeniden inşa etmek üzere çıktıkları yolda zamanla büyüyerek bugün yaklaşık 1,5 milyar üyesi bulunan bir dünya uygarlığı haline gelişinin izlerini sürüyor. En verimli çağında hayata gözlerini yuman tarihçi ve düşünür Marshall G. S. Hodgson'ın parlak dehasını sergileyen bu kitap, İslam uygarlığına aşina olanlar kadar bu tarihe ve kültüre aşina olmayanlara da hitap etmesi; İslam toplumlarının barındırdığı zenginliği, pek bilinmeyen ilginç ve çarpıcı ayrıntılar üzerinden ortaya koyması; İslam'ı genel dünya tarihi içindeki yerini gözden kaçırmadan değerlendirip toplum, ekonomi, sanat, bilim gibi alanlara ilişkin yeni ufuklar açıcı kışkırtıcı çözümlemeler barındırması ve İslam dünyasının günümüzde içinde bulunduğu buhranın tarihsel kaynaklarının ve bu buhrandan olası çıkış yollarının neler olabileceğine ilişkin ipuçları sağlaması itibarıyla her kitaplıkta bulunması gereken eşsiz bir eser.

İslam'ın Serüveni'nin birinci cildi olan *İslam'ın Klasik Çağı*, İslam'ın doğuşundan önceki dünyayı ve dinsel gelenekleri, İslam'ın doğuşunu, ilk halifeleri, Müslümanlar arasında yaşanan ilk ayrılıkları ve çatışmaları, Nil'den Ceyhun'a kadar uzanan bölgede filizlenen bu yeni kültürü ve bu kültürün dünya tarihi içindeki genel yerini çözümlüyor, İslam uygarlığının filizlenme ve serpilme dönemlerine ilişkin genel ve renkli bir tablo sunuyor.



1. cilt

9 786059 801676

takım

9 786059 801669

www.phoenixyayinevi.com